

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER: TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:
TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS
CONTEMPORÁNEOS

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021
ISSN 0719-983X



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



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



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



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

Consejo editorial

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

Comité editorial

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

Editor

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

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

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

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

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

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

Figura 1. La nave de los locos, en la ilustración del libro de Sebastian Brandt (1494).



Nota. Fuente: <http://lapiedradesisifo.com/wp-content/uploads/2014/04/stultifera-navis-courtesy-of-special-collections-university-of-houston-libraries.jpg>

Índice

Presentación del <i>dossier</i>: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos Daniel Jofré y Fedra Cuestas	7
Artículos del dossier	
Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero. Olivier Douville	15
Inmigrantes en Chile: voces de los actores. Lorenzo Agar Corbinos	31
Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis. Vanessa Marinho Pereira	55
Comercio murid en la <i>polis</i> barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada Oskar-Ananda Ladero Icardo	81
Artículos misceláneos	
Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri. Ricardo Salas, Cristóbal Balbontín, Andrés MacAdoo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego, Cristián Valdés, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez	121
La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social. Gonzalo Núñez Erices	143
El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008. Juan Luis Nevado Encinas	177
Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades. Elena Sánchez-Muñoz	197
Reseñas	
Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). <i>Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria</i> Mariana Norandi	225
Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). <i>Poemas del diamante</i> Consuelo Pilar Bowen Parada	229
Presentación de <i>Revista Stultifera</i> y normas de publicación	235

Presentación del *dossier*: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos

Presentation of the *Dossier*: Migration Courses in Contemporary Worlds

Dr. Daniel Jofré Astudillo
Universidad Austral de Chile, Chile

Dra. Fedra Cuestas
Universidad de los Lagos, Chile

El presente *dossier* nace del interés por hacer visibles algunas de las características que poseen los procesos migratorios en la actualidad. Se trata de una actualidad fuertemente marcada por la contingencia médico sanitaria generada por el Covid-19, la que conlleva un importante incremento en las restricciones a la movilidad de los desplazamientos migratorios, y que ha dejado claramente en evidencia las vulnerabilidades y la discriminación a las que se ve expuesta la población migrante. No obstante, la aparente consolidación de estas políticas surge en ambientes migratorios difíciles y expuestos, desde hace varias décadas, a fuertes tensiones provocadas por dictaduras, guerras civiles, guerras entre estados y otros flagelos como crisis económicas o ambientales. Por eso, los artículos seleccionados para este *dossier*, sin detenerse necesariamente en las problemáticas migratorias asociadas a la contingencia de salud, nos permiten poner de relieve las lógicas subyacentes a los problemas de la

Recibido: 4/6/21. Aceptado: 19/07/21



Daniel Alejandro Jofré Astudillo es Doctor en Psychopathologie et Psychanalyse por la Université Paris Diderot, Paris 7. Trabaja como Profesor Auxiliar del Instituto de Psicología en la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7902-4704>

Contacto: daniel.jofre@uach.cl

Fedra Cuestas es Doctora en Filosofía por la Universidad de París 8. En la actualidad es profesora de la Universidad de Los Lagos, Chile. ORCID: <https://orcid.org/000-0001-5058-6546>

Contacto: fedracuestas@hotmail.com

Cómo citar: Jofré, D., y Cuestas, F. (2021). Presentación del dossier: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos. *Revista Stultifera*, 4 (2), 7-12.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-01.

población migrante, las que se configuran desde escenarios sociopolíticos asociados al proceso de globalización desplegado en las últimas décadas.

Explorar los patrones culturales que propician escenarios de vulneración, es decir, las modalidades discursivas y representaciones significantes que se constituyen en torno de la violencia sobre los migrantes, tanto en las sociedades de origen como las sociedades de tránsito y destino, requiere de un detenido examen, al cual intentamos contribuir con esta recopilación. De igual manera, deseamos atender a las experiencias de acogida y a las vivencias y propósitos de los propios migrantes, los cuales nos anotician del enriquecimiento cultural que permiten los procesos migratorios.

Los transcurros migratorios son múltiples y diversos. Pueden incitar grandes aventuras, pueden proporcionar oportunidades inesperadas, logrando implicar un enriquecimiento personal para quienes los transitan; pero también pueden obligar a enfrentar conflictos y sufrimientos. En ocasiones, se recorren caminos guiados por el deseo; otras veces estos han sido trazados por la fuerza de una violencia que los impone, o bien introducen en laberintos impensados. Las peripecias que en ellos acaecen siempre fraguan subjetividades. En este número de *Revista Stultifera*, nos propusimos recoger trabajos de investigación y reseñas que den cuenta de los destinos y destinaciones asociados a estos procesos migratorios.

Así, queremos examinar el doble rostro de los procesos migratorios, plural y conflictivo, que deriva hacia destinos de sobrevivencia y exclusión. Entre la gran variabilidad de transcurros posibles, proponemos pensar aquellos que llevan al encuentro con la precariedad y la condición de extranjero. Estos encuentros pueden haber ocurrido desde antes de la partida o atravesarse en diferentes etapas del camino del migrante, pero su destino pone en cuestionamiento el valor y reconocimiento que asignamos a la vida del otro, lo cual refleja interrogantes respecto a nuestra propia identidad y las fronteras permeables de la misma. En ese sentido, el presente *dossier* pretende constituirse como una aproximación para el público respecto de estos procesos, dando cuenta de las motivaciones y situaciones que nutren las experiencias migratorias; a partir de ello, se apuesta por la concientización respecto de los modos en que estas vivencias migratorias constituyen modos de subjetivación que proyectan sobre el proceso migratorio imaginarios racistas, sexistas y machistas, entre muchos otros, que pueden llegar incluso a la invisibilización del otro, de sus

sufrimientos y propósitos. Este anhelo lo consideramos, desde la necesidad de contribuir a la vivencia democrática e igualitaria que concierne al conjunto de las sociedades contemporáneas.

En esta recapitulación se visitan las experiencias de refugiados de las guerras de Medio Oriente o África, las migraciones africanas que surcan el Mediterráneo, las dificultades a las que se ve expuesta la población LGBT+, las experiencias de migrantes latinoamericanos que arriban a Chile y testimonios de la segunda generación de exiliados de las dictaduras latinoamericanas.

Al hacer fluir la palabra de los migrantes, Olivier Douville, Lorenzo Agar y Mariana Norandi hacen visibles distintas subjetividades migrantes, en tanto que Oskar-Ananda Ladero resalta su capacidad de agencia y Vanessa Marinho da cuenta de la invisibilización de determinadas diversidades. Todos ellos nos muestran subjetividades diversas que resisten ante la discriminación, en búsqueda de mejores espacios y de reconocimiento.

Así, desde la óptica de trabajo de los dispositivos clínicos de acogida, el artículo del Dr. Olivier Douville permite conocer las modalidades clínicas de restitución en migrantes procedentes de cruentos escenarios de guerra, y da cuenta de los elementos primarios de la vivencia psíquica, tales como la continuidad temporal e histórica y la constitución de espacios humanos compartidos. Se atiende entonces a la dimensión traumática asociada a experiencias migrantes iniciadas por eventos trágicos en sus países de origen, la cual se ve intensificada si en los países de acogida es el aislamiento aquello que los recibe. Este trabajo, que recapitula experiencias clínicas de migrantes en demanda de asilo humanitario en dispositivos de salud y municipales, permite situar el estatus del refugio que se otorga a trayectorias de vida transidas por el dolor y el infortunio, como una problemática que no se aloja solo en la experiencia del migrante ni en los procedimientos y leyes del país de acogida, sino que se despliega en los límites constitutivos de la condición humana, en su dimensión antropológica fundamental, es decir, en el derecho de ser para sí mismo, al ser para otro. Se trata de la lógica del reconocimiento humano que organiza la vivencia psíquica y sociopolítica de estos demandantes de asilo y acogida.

El gesto de Olivier Douville al hacer discurrir la palabra del migrante que fue privado de derechos que le corresponden, a fin de devolverle su

dimensión humana, se ve replicado en el enfoque abrazado por el Dr. Lorenzo Agar al dar principal protagonismo a la palabra del migrante desde una mirada que prioriza la comprensión antes que las explicaciones teóricas que podrían intentar traducirla. Las historias de vida recogidas de migrantes que se instalan en Chile dan cuenta de casos condicionados por motivaciones diversas: En muchos de ellos, la necesidad de sobrevivencia restringió la libertad de elegir caminos deseados y decidió una migración forzada. Otros destacan más bien la búsqueda de mejorar la calidad de vida en quienes no tenían estabilidad económica en su contexto de origen y de crecimiento personal en quienes la habían logrado antes de planificar migrar. Las diversas percepciones del acogimiento recibido en Chile conducen a finalizar este texto propiciando impulsar políticas públicas que generen mayor diálogo y conocimiento intercultural. Igualmente, la Dra. Mariana Norandi, a través de la reseña del libro *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria* escrito por Marisa González, Carolina Meloni y Carola Saiegh, pone atención en el relato testimonial de los hijos del exilio latinoamericano y hace resaltar el concepto de “trasterrados”, que resignifica las vivencias de quienes debieron buscar refugio para protegerse de la violencia de las dictaduras, transformando un pasado traumático en un presente empoderado.

Dando continuidad a la visibilización de subjetividades resistentes entre los migrantes, Oskar-Ananda Ladero contrasta la comprensión de los migrantes en tanto víctimas del capitalismo, entendiendo sus transcurso como acto de agencia humana. Tomando el caso del comercio mantero murid en Barcelona, muestra como un sustrato religioso sostiene una participación política con objetivos solidarios y colectivos. Como contraparte, la contribución de la Dra. Vanessa Marinho, que visibiliza la invisibilización, busca poner en relieve las dificultades que experimentan las personas LGTB+ en procesos migratorios; en ese orden de ideas, acentúa las tensiones y las conflictividades que estos grupos experimentan en sus países de origen y en los países de acogida. Discute, a partir de los conceptos de “precarización” de Judith Butler, “necropolítica” de Achille Mbembe y “democracia sexual” de Eric Fassin, las formas de invisibilización y las profundas vulnerabilidades de estos grupos. Este abordaje temático permite reconocer las tensiones entre los ideales de libertad y respeto, presente muchas veces como anhelo, en el origen de estos desplazamientos migratorios y las condiciones de acogida que son experimentadas en los países de destino. Esta tensión reenvía nuevamente a la constatación de que

lo que esta en juego en las experiencias migratorias no son solamente las expectativas personales de los migrantes ni las posibilidades concretas de refugio de los países de destino, sino que, en lo fundamental, los procesos migratorios son una modalidad contemporánea de representar el espacio “entre las naciones”. Escenario político, económico y jurídico en donde se hacen visibles las desigualdades, los resabios de intensos colonialismos y el lugar central que ocupa la moral sexual en estos espacios. La categoría de “indeseable” o “excluido” adquiere, de este modo, una lógica no solo pragmática, sino también simbólica, que notifica sobre los límites y los márgenes de lo admisible dentro de los territorios nacionales. Es un punto de vista desde el cual la precarización e invisibilización de estas experiencias migratorias vulnerables configura la normalización de una moral transnacional de deslegitimación de las trayectorias de vida LGTB+, grupos que seguidamente, y especialmente en la actual crisis sanitaria, se ven impedidos del acceso a la salud, entre otras prestaciones sociales, que podemos considerar como primarias.

Por lo tanto, la propuesta de lectura desarrollada en este *dossier*, nos permite establecer una dinámica que, por un lado, nos conduce a reconocer los modos de subjetivación a los que se ve expuesta la población migrante, dando lugar, a la “condición de migración”, la cual no solo nos notifica del traspaso de las fronteras nacionales, sino también sobre los modos en que estas subjetividades se ven transformadas al interior de estos tránsitos, como subjetividades que operan en múltiples niveles; entre lo más visibles, aquellos del lenguaje y los cuerpos. Por otro lado, el examen de estos tránsitos migratorios permite reconocer las múltiples formas de resistencias presentes en la población migrante, todas las cuales tienden a hacer visibles sus problemáticas, alzando la voz en búsqueda de reconocimiento. Ese reconocimiento no se agota en transformar la designación del extranjero para integrar la diversidad y co-construir el espacio y la identidad nacional, sino que requiere previamente de una aproximación a las vidas otras como vidas genuinamente humanas. De este modo, nos resulta de interés proponer una reflexión que, desde el presente, conforme una mirada que atienda no solo a las dimensiones prácticas de los actuales escenarios migratorios producidos por la crisis sanitaria, sino que también se anime a vislumbrar la forma en que las actuales políticas migratorias aceleran lógicas fraguadas en problemáticas sociopolíticas que se despliegan desde hace varias décadas, y que, aún más, son depositarias de los modelos de

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

construcción de los imaginarios nacionales e internacionales conformados en las épocas coloniales.

ARTÍCULOS DEL *DOSSIER*
TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS
MUNDOS CONTEMPORÁNEOS



Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero

Asylum application, refuge: the destination of a “traumatic” position of the foreigner

Olivier Douville
Universidad de París-Nanterre, Francia

Resumen

El artículo aborda las particularidades de la práctica clínica con inmigrantes, a los que algunos denominan “refugiados” y otros, “solicitantes de asilo”. Así, pretende explicar las características de los cuadros clínicos de las personas que han huido de su país en guerra, y detalla las dificultades ligadas a la inscripción subjetiva de un tiempo y un espacio compartidos, dentro de los cuales transmitir las historias personales entre los solicitantes de asilo. Una primera propuesta es, entonces, acoger estas experiencias a través del dispositivo de la palabra, devolviendo la dimensión humana a las experiencias vividas desde el horror y lo imprevisible. En última instancia, se pone de manifiesto la diferencia entre el espacio de significación y de creación que abre la palabra y lo que ocurre demasiado a menudo con la acogida lineal, monótona y estandarizada de estos inmigrantes, durante sus trámites administrativos para obtener un estatuto en Francia.

Palabras clave: Migración, violencia, asilo, trauma, psicoanálisis.

Recibido: 1/3/21. Aceptado: 15/5/21



Este artículo es una traducción autorizada —tanto por el autor como por los editores— de Douville, O. (2020). Demande d’asile, refuge: destins d’une position «traumatique» de l’étranger. *Chimères*, 96, 36-52. <https://doi.org/10.3917/chime.096.0036>. Tradujo el texto el Dr. Daniel Jofré (Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt).

Olivier Douville es *doctorat en psychologie sociale clinique* (1982) por la Université Paris XIII. Tiene una extensa trayectoria como psicólogo clínico y psicoanalista; es profesor titular de psicología, Universidad de París-Nanterre, miembro de la Asociación Francesa de Antropólogos y director de la publicación de la revista *Psychologie Clinique*.

Contacto: douville.olivier@yahoo.fr

Cómo citar: Douville, O. (2021). Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero. *Revista Stultifera*, 4 (2), 15-30. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-02.

Abstract

The article addresses the particularities of clinical practice with immigrants, whom some call “refugees” and others, “asylum seekers.” Thus, it is intended to explain the characteristics of the clinical pictures of people who have fled their country at war, and the difficulties linked to the subjective inscription of a shared time and space are detailed, within which to transmit personal stories between asylum seekers. A first proposal is, then, to receive these experiences through the device of the word, returning the human dimension to the experiences lived from the horror and the unpredictable. Finally, the difference between the space of meaning and creation that opens the word and what happens too often with the linear, monotonous and standardized reception of these immigrants, during their administrative procedures to obtain a status in France, is revealed.

Keywords: Migration, violence, asylum, trauma, psychoanalysis.

Los primeros contactos...

Lo que ha cambiado en los últimos tres años en mi práctica como psicólogo clínico, en una institución psiquiátrica en el marco de un equipo de “Psiquiatría y precariedad”¹, es que cada vez nos llaman más los centros de acogida para personas en migración dolorosa: “clandestinos” que esperan los papeles del estado civil y el estatuto de solicitante de asilo, solicitantes de asilo que esperan adquirir el estatuto legal de refugiado. Estos hombres, de entre 21 y 45 años, han abandonado sus países, que las guerras han devastado y siguen devastando, en Eritrea, Afganistán —especialmente la zona fronteriza entre Afganistán y Pakistán—, Sudán y Sudán del Sur, y a veces Libia. El equipo encargado de este espacio fue contactado por el equipo de un albergue a petición del ayuntamiento de N... Unos meses después, la Agencia Regional de Salud nos animó a seguir reuniéndonos regularmente. Si se nos pide que nos reunamos con estas personas, es por motivos en los que se confunden las cuestiones sanitarias y sociales. Este centro de acogida nos interpela porque las personas que se encuentran en él tienen trastornos del sueño muy graves, depresiones marcadas más a menudo por una especie de anestesia frente a la vida, una irrealidad de la existencia, que por la tristeza. Si la tristeza puede dar a todos un sentimiento de realidad de su existencia, aquí encontramos otra cosa: el dolor moral, acompañado de una vida fantasmal. El refugio mental de estos “alojados” en el

sufrimiento psicológico parece ser un cierre a menudo silencioso, un refugio del que se escapan mediante *actos*: crisis clásticas o vagabundeos, la mayoría de las veces.

Las primeras cosas de las que hablan estas personas parecen reflejar el curso de una existencia ordinaria, banal. La forma en que transcurrió su día se narra de forma muy objetiva. Es importante señalar aquí que, para estos refugiados, hablar así es ya un proceso muy construido, ya que el sentimiento de llevar una vida ordinaria no es en absoluto evidente para ellos. Pero quien oye esta dificultad para dar cuenta de las horas que pasan, quien oye esta dificultad para sintonizar, retener y conservar los gestos más elementales de una vida cotidiana, se da cuenta de que para estas personas se trata de hacer muescas en el tiempo, de trocearlo y ordenarlo. Orientarse en el espacio también es difícil porque experimentan una relación con el lugar en el que se repliegan sobre sí mismos (a menudo permanecen postrados en su habitación), un repliegue del que se extraen a través de conductas motrices que rara vez están orientadas a un objetivo y que conducen rápidamente al agotamiento.

Espacio en la catástrofe, territorio en el vagabundeo

La sensación que tengo en compañía de estos hombres es que para muchos de ellos se ha producido una catástrofe espacial; parece como si el espacio pudiera tragárselos, cerrarse y replegarse sobre ellos. Ya no son solo los seres queridos y los objetos familiares que el espacio contiene y cuya memoria está ordenada por el tiempo, lo que han perdido durante su exilio, es el propio contenedor espacio-temporal de estos seres y objetos que implosionaron durante los traumas que provocaron la salida y que se han sucedido desde entonces. Ninguno de estos hombres prefiere o atestigua delirios o alucinaciones; todos ellos albergan un inmenso dolor, que no encuentra el silencio necesario para sanar, que no encuentra las palabras necesarias para bordear ese dolor. La escucha en otros lugares de ciertas melancolías graves me permite precisar la naturaleza de esta relación con el espacio.

Esta pérdida de la evidencia “natural”, de que el espacio nos cobija y contiene, provoca una deflagración en la experiencia corporal de los emigrantes con los que me encuentro; y su territorio es extremadamente restringido mientras la palabra no haya hecho su trabajo de despliegue. Su

territorio está terriblemente restringido a su cuerpo y a los pocos objetos que tiene adheridos. ¿Qué nos piden? Para mejorar, eso es obvio. Nos piden que les ayudemos, que les acompañemos y, a veces, que certifiquemos que su estado psicológico requiere atención durante un periodo más o menos largo, cosa que también hace el médico del equipo.

Si suponemos que el psicoanálisis es una clínica de la palabra y que es también una clínica del acto, apostamos a que las narrativas que se tejen y crean permitan revisitar los tormentos de la vida, considerándolos también como actos que la persona acogida haya podido realizar. Ayudamos a sacar a la luz el sentido de las decisiones que ha podido tomar, que la mayoría de las veces se ve a sí mismo como una persona transida por el azar, la buena o la mala suerte, y que ha sido arrastrado en un vagabundeo sin fin y sin salida.

Queda una fractura traumática. La salida del exilio está marcada por una catástrofe. Por ejemplo, un paciente afgano me confió que una noche, en una fiesta, un pequeño grupo de hombres de distintas edades cantaba, bailaba y bebía vino. Los talibanes llegaron y acabaron con esta reunión a base de ráfagas de kalashnikovs, reunión que permitía a los presentes mantener viva una pequeña llama de alegría en este país en apuros. Él había estado fuera durante un tiempo y fue en el camino de vuelta a este grupo cuando vio la pila de cadáveres ensangrentados. Muchos de ellos proceden de lugares donde la violencia ha matado a las personas que amaban, donde la palabra humana se ha convertido en una palabra de traición.

Se encontraron con una humanidad sin fe ni ley. Abandonaron su tierra natal en viajes extremadamente difíciles, viajes en los que las únicas personas en las que creían poder confiar eran los contrabandistas que, a pesar de todo, consiguieron hacerlos pasar. Esta suele ser la relación con la palabra dada con la que llegan aquí.

Observaciones sobre el uso del término trauma y sobre el sueño traumático

La palabra “trauma” es muy grande y no debemos utilizarla con demasiada facilidad. Del shock al trauma hay más de un paso. Es aconsejable ser preciso y prudente. Este término es anfibológico; así, la palabra trauma se utiliza para las llamadas catástrofes naturales, un tsunami o un incendio,

pero también para algo que en realidad tiene que ver con la ruptura elemental del pacto humano. Es una pena utilizar la misma palabra para todas estas cosas. El primer modelo (trauma psicológico) es el de un equilibrio roto por una sobrecarga de violencia que no podemos soportar. Pero este modelo no es suficiente. El trauma también puede provenir del hecho de que el sujeto está como “expulsado del mundo”, *él también es víctima de una completa desatención por parte de los demás.*

Los traumatismos causan muchos tipos de daños. Mencionaría la angustia, pero lo que me gustaría tratar más *es ese momento de confusión mental en el trauma que no es locura y en el que el sujeto no sabe si está vivo o muerto.* Lo que provoca un trauma es, por supuesto, la violencia. La violencia de ver a la propia familia, a los seres queridos asesinados, pero lo que amplifica el trauma para los que buscan refugio, es verse arrojados a un mundo sin interlocutor, sin testigo, sin nadie que pueda darles la razón, darles la bienvenida. Es la ausencia de acogida lo que amplifica el trauma. No es solo sentirse lejos del suelo natal, no es solo sentirse lejos de la patria, es sentirse sin interlocutor, es sentirse sin nadie con quien hablar, sin nadie a quien aferrarse.

Entre los refugiados en el albergue, los que estaban mejor eran los que tenían una actitud de lucha y podían decirse a sí mismos y a nosotros: “Lo que me pasa es injusto, no se sabe bien. Pero ahora estoy con gente que ha luchado, que ha sobrevivido —sobrevivir es una lucha—. Estoy en una comunidad”. Los que peor estaban eran personas aisladas, perdidas en su historia, pero también personas que tenían una relación muy particular con la lengua. De hecho, en el trauma existe una relación muy particular con el lenguaje. Esta relación puede explicarse por las condiciones materiales, pero también porque algunas personas no tienen a su alrededor personas de su cultura o de su pueblo. La experiencia está entonces dominada por un terrible sentimiento de aislamiento. El trauma psíquico amplifica el choque y la herida presente por esta desesperanza de los poderes de la palabra. El discurso es inútil mientras no toque a nadie; ya no evoca nada. Quien se desespera por tocar al otro con sus palabras puede entrar en una experiencia en la que está como invadido por su propia voz, a falta de ser llevado por la voz de los demás. Cuando alguien está atrapado en la violencia traumática, se encuentra en una soledad tal que ya no puede articular los ritmos esenciales de la vida humana (día, noche, hambre, saciedad). Todos

los ritmos parecen estar atrapados en una especie de confusión letárgica; la experiencia es crepuscular.

La persona que ha sufrido un trauma se enfrenta a un puzzle al que le faltan piezas. Para los que han huido de su país porque su propia existencia estaba en juego, para los que han sido torturados, que se han encontrado en la realidad de su existencia, entregados a una maldad sin límites, —la que, en una gélida indiferencia, en un odio frío y calculador, desea la desaparición del sujeto— la posibilidad misma de encontrar alguien con quien hablar se ve considerablemente dañada. Oumar B. que viene de Sudán, Ahmet C. que viene de Afganistán, tal o cual sujeto que viene de tal o cual país, todos saben con certeza que lo que les condenó a la muerte fue su nacimiento. Eso ya es una certeza: la de haber sido condenado a muerte por su nacimiento. No es por nada “bueno” o “malo” que hayan hecho. Así es: en la política de exterminio, la víctima “buena” que va a ser asesinada no está destinada a morir por haber cometido acciones viles, transgresiones crueles o peligrosas. Por el contrario, es más satisfactorio para el genocida matar a alguien que no ha hecho nada malo. Porque se le da muerte por una razón pura, la de su nacimiento, en esta etnia, en este clan, en tal grupo lingüístico. Es decir, no existe la inocencia. Esto es lo que se encontró. “Me amenazaron no por lo que hice sino por lo que soy”, me dice Zola² T. del Congo. Ningún semejante acudió a salvar al sujeto en apuros, al sujeto amenazado. En este momento de ausencia radical de un prójimo que ayude, la cultura se ve tan afectada para el sujeto traumatizado que cualquier enfoque clínico inspirado en una ideología culturalista o identitaria cerrada se arruina. Estas personas han sido expulsadas de su cultura y sus semejantes están muertos, asesinados. El lugar del protector, del testigo, está arruinado.

Planteo aquí una fuerte hipótesis: es este lugar perdido al que vamos a reanimar y dar vida. Nos ponemos en este lugar gradualmente, poco a poco. Durante las primeras reuniones, se recogen las peticiones de los refugiados en una urgencia fáctica. A las frases que tanto escuchamos, “Necesito Valium”, “Necesito dormir”, “Necesito esto, necesito aquello”, respondemos dándoles pistas... ¿Qué más podemos hacer? Entonces, el contacto se vuelve mucho más tenso y ansioso y es sobre una perplejidad ansiosa que se produce la posible transferencia: “¿Pero qué quieres de mí?” “¿Por qué vienes?” “¿Qué haces aquí?” Estas son las preguntas que se nos dirigen, y son muy buenas. Sería erróneo aplicar las referencias

psicoanalíticas convencionales a la ambivalencia de los sentimientos, porque en realidad estamos participando en la recomposición de una alteridad fiable. A continuación, se nos interroga sin rodeos sobre nuestro propio deseo de que el vínculo se mantenga. Claramente, cuando volvemos sobre nosotros mismos, esta clínica devuelve a cada cuidador a la fragilidad de sus propias construcciones identitarias. Nuestra identidad es frágil, como toda identidad; nuestro sentimiento de legitimidad es puesto en duda, pero si no aceptamos enfrentarnos a esta fragilidad, no podemos emprender un trabajo de apoyo terapéutico con estos hombres.

Las palabras del refugiado están marcadas por una melancolía que expresa la ruina del impulso vital, el *Trieb* freudiano. Porque uno necesita un vínculo con los demás. Uno no debe sentirse rechazado por la humanidad para sentirse vivo en la vida humana. En este obstinado esfuerzo por aferrarse a retazos de tiempo a riesgo de la estupefacción y de los momentos de estupor, a fin de encajar en un espacio plegado, sobrevive el espacio psíquico de los refugiados. Pero no tienen ninguna certeza que les permitiría saber si están vivos o muertos. ¿Qué aparato mental tiene cada uno para asegurar que están en una vida humana compartida? Para que esta sensación básica, clave para la evidencia natural del mundo, se confirme, necesitamos el ideal y necesitamos la comunidad. También en este caso, el respeto por la singularidad que guía la clínica no puede confundirse con la indiferencia ante la soledad radical de estos hombres, en estos refugios. La singularidad no es aislamiento o exclusión. Toda singularidad subjetiva es también una soledad poblada. El aislamiento resultante de la exclusión es una despoblación de soledades.

También ayudamos, y esto es fundamental, a la restauración de lo colectivo a lo singular. Este apoyo creativo permite confiar en que es muy posible encontrar a alguien a quien confiar sus alegrías y penas de forma duradera. En su aspecto inmediato y crudo, el papel de refugiado es la palabra de un superviviente que no sabe que está rodeado de auténticos vivientes. La supervivencia puede reducirse a una vida automatizada. Luego viene la confrontación con nuestra oferta de discurso. Este enfrentamiento es muy agudo. Todos los escenarios de la caridad no son adecuados para situarnos. Nos llevan por el mal camino. Esta confrontación es dura, hostil a veces, pero no odiosa. Esta dureza se indica de esta manera: se falta a las citas, el cansancio es fuerte en ambas partes, se hacen comentarios sobre nuestra impotencia para ayudarles. Supongo que hay una razón psicológica

muy importante para estas actitudes: lo que está en juego para estos refugiados es salvaguardar la ira. Despotrican contra la otra persona porque no les protegió, porque no estaba allí, porque llegó demasiado tarde. Esto es lo que me dijo el refugiado afgano que mencioné al principio de este artículo: “Pero cuando sueño con la fiesta, cuando tengo sueños sobre la fiesta, tengo miedo. Me acerco al lugar donde mis amigos cantaban y bebían, pero tengo miedo y no voy allí. Y si en realidad hubiera sido así, habría podido avisarles”. El sueño traumático produce demasiado tarde lo que debería haber existido en el momento del ataque: una señal de peligro. A este aspecto clásico, bien descrito por Freud (1996, pp. 271-338) en *Más allá del principio del placer* y todavía actual, le añadiría que el hecho de contar el sueño también convierte al interlocutor, en este caso al clínico, en “testigo” de lo que ha ocurrido. Con toda la apariencia de un caos implacable y repetitivo, esos sueños son el primer borrador de un testimonio. Uno no es testigo del trauma a través de la narración, sino a través de la pesadilla, el vagabundeo, la agitación o la postración del cuerpo. Contar el sueño equivale a añadir a la extensión de la señal de angustia que tales sueños fabrican sin descanso, la posibilidad de un testigo, posibilidad que el clínico avalará.

Sueño, nombre, objeto: el cuerpo

El sueño traumático encuentra a menudo sus propias variaciones; al repetirse, se modula y no se limita a redoblar el aturdimiento por el miedo. Poco a poco se va creando un nicho para el tema. El todo ya no es un mundo vitrificado por la catástrofe. Me propongo considerar que la sucesión de sueños traumáticos que me cuentan estos internos nos informa sobre la forma en que un nombre viene a nombrar y no solo a designar al ser en el mundo. Muchos de estos sueños, que siguen la lúgubre repetición de los sueños traumáticos inaugurales y están llenos de angustia, son sueños de desdoblamiento del nombre. Así, al principio, el soñador es nombrado por una voz que le acusa de su nombre. Oye su nombre como un insulto y como una amenaza; oye su nombre como una condena, un veredicto. Luego, en un segundo momento del sueño (que me costaría llamar en este momento “traumático”, ya que en él surge una nueva cualidad en la pronunciación del nombre), el nombre ya no se escucha como un veredicto o una condena, sino como una llamada, una invitación. Imaginemos, para situar este desdoblamiento aliviador, que mientras estamos perdidos en un lugar extranjero oímos dos veces nuestro propio nombre de pila: una vez como un

insulto y otra como una llamada a convertirnos e inventarnos a nosotros mismos. En otras palabras, en tales sueños, pero con toda seguridad porque pueden ser narrados (es decir, dirigidos), la llamada del nombre se escucha primero como una afirmación objetivadora, y en este sentido, este nombre es casi como un número, un número que conlleva una amenaza. La otra modulación soñada del nombre es una llamada a convertirse. En este tejido evolutivo del sueño traumático, este tiempo de la llamada salva al sujeto de un trauma no evacuando el trauma sino cicatrizándolo. Esta última operación puede permitir al sujeto renovar una relación con el otro que ya no es de desafío o amenaza.

Lo que salva al sujeto del trauma no es poder recuperar una identidad perdida, sino inventar algo de extrañeza, una extrañeza frente a sí mismo, frente a sus determinaciones, a su cultura, a su historia. Esa extrañeza es habitable porque está destinada a convertirse. Con esta extrañeza, la novedad de lo que le va a ocurrir, la novedad de lo que va a ser, iluminará el sonido humano del sueño. Poder por fin vivir sin terror ni vergüenza en compañía de auténticos vivientes: esta podría ser la fórmula feliz que designaría el final de una aventura psicoterapéutica. Esta fórmula adquiere aquí un sentido de urgencia.

Me gustaría que nos libráramos, en la medida de lo posible, del cliché de la “culpa del superviviente”. Porque si de lo que hablo aquí fuera de la culpa, no sería tan grave, pero se trata mucho más, de la vergüenza de ser un superviviente. Si solo hiciéramos caso al dogma de esta supuesta culpabilidad, entonces nos veríamos reducidos a utilizar frases evocadoras como “pero tenías todo el derecho a salir de un lugar en el que estabas en grave peligro, afortunadamente, no moriste”. Ciertamente, son cosas que hay que decir. Pero decir, incluso con verdadera benevolencia: “tienes derecho a estar ahí”, no es suficiente para tejer una existencia en un hogar. Debemos trabajar en la fenomenología de esta existencia en tránsito. A menudo me dirijo a estas personas con estas preguntas: “¿Cómo te sientes cuando hablas? ¿Cómo te sientes al despertarte? ¿Cómo te sientes cuando comes? ¿Cómo te sientes cuando bebes?”. Y entonces estos hombres se despiertan de un letargo o de un triste cansancio y me responden que les gustaría hacer para el otro, no para ellos sino para el otro, un plato que antes se comía en casa, en la patria perdida. Cuando se despierta la amarga dulzura de la nostalgia, los impulsos orales se ponen en juego y se comparten.

Lo correcto es entonces trabajar sobre el hecho de que el sujeto soporte estar vivo y que su presencia deje de ser una obscenidad y un absurdo para él. Entonces, ¿cómo podemos librarnos de la vergüenza si no es demostrando que hacemos uso del pudor? Y para mostrar que se hace uso del pudor, se muestra que uno hace uso de su cuerpo; así, si reconocemos que el pudor no es solo la consecuencia de un impulso reprimido, entonces vemos en él un modo de empleo del cuerpo. A la inversa, quedarse catatónico en la cama con la manta encima no es modestia, sino una forma de no poder ser otra cosa en la escena del mundo que un estorbo sin fin.

El pudor se combina con el don. Uno siente que algo es del orden del pudor en cuanto el sujeto adopta realmente una forma particularmente sociable, agradable y no demasiado seductora de poder dar, de poder conectar su historia con la historia de los demás. Por supuesto, la gran Historia ha entrado en su cuerpo y en su discurso, en su ritmo vital hasta saturar el sueño con insomnio, hasta desgastar la motricidad del cuerpo. La gran Historia y la pequeña historia se matizan aquí en un punto de catástrofe. Pero en el hogar, está la historia de los demás. Lo que se comparte no es el trauma. No hay traumas colectivos, pero sí comunidades traumatizadas. No es lo mismo. Nadie tiene el mismo trauma que otro. Por eso no puedes identificarte con un trauma. Considerar a alguien como víctima es asignarle que se identifique con un trauma masivo. Pero se puede hablar desde los bordes del propio trauma, es decir, se puede hablar de la propia historia, pero también de la posibilidad de salir de ella, no para olvidarla sino para poder dar por fin un salto a lo desconocido.

Esta es una de las razones imperativas por las que no podemos limitar a nadie a una filiación cultural, ninguno de estos hombres se ha reducido a un espécimen folclórico del afgano de las montañas, del sudanés de los desiertos, etc. Esto no impide que todos —ellos y también nosotros— entremos en una comunidad, pero una comunidad que no es fija, es decir, una comunidad que está en movimiento. Por cierto, no es una comunidad asignada.

El tiempo pasa. Sucede que, a pesar de la estigmatización, la burocracia y la grosería policial de nuestros tiempos, la obtención de permisos de residencia u otros documentos no siempre es fácil. Hablar con los que esperan un estatuto legal de refugiado nos pone a veces en un brete:

mientras ellos atraviesan para comprenderse a sí mismos el caos de una palabra en transferencia, el que tratarán de superar, sin negar, sin forcluir el recuerdo de la violencia, se hace contradictorio ayudarles a hablar de sí mismos con frialdad para que su solicitud de asilo sea admisible. Tomemos el caso de una situación que no se corresponde con el estatuto de refugiado estipulado en la Convención de Ginebra: el migrante puede beneficiarse de lo que se llama “protección subsidiaria”. Para obtener dicha protección, el migrante debe demostrar que está expuesto a la pena de muerte, a la tortura o a un trato degradante en su país, o que se encuentra bajo una amenaza grave, directa e individual contra su vida o su persona en caso de conflicto armado. Se trata de un programa claro e inequívoco. Es limpio y sin duda fácil de redactar. En la crudeza de las situaciones humanas con las que nos encontramos, podemos ver que las evaluaciones médicas que deberían explicar hasta qué punto la persona que solicita protección la merece, son solo citas que se posponen con demasiada frecuencia. Resulta paradójico que estos informes periciales exijan un testimonio lineal, claro y preciso a personas realmente traumatizadas, abrumadas por la brecha cultural, aturcidas por la frialdad de los procedimientos y que difícilmente son capaces de producir un relato convincente, bien argumentado y claro. Tanto es así que temen, no sin cierta razón, ser tomados por fabulistas. En cierto modo, se entrenan para contar una historia de identidad que es una historia pulida que haría plausible y aceptable el hilo de la desgracia, la demanda de reparación y acogida. Esta narrativa, a menudo preparada, es diferente de la que se teje en nuestros intercambios, que dan cabida a los efectos de los afectos asombrosos e inconscientes, hasta el punto de que a veces conviene posponer la búsqueda de apoyo psicológico hasta que se complete la narrativa “oficial” que permite el cambio de estatus.

Pero algunos de estos refugiados, una vez que han obtenido los papeles, se encuentran con el siguiente obstáculo. Se sienten ilegítimos. Ahí es donde creo que la ayuda psicológica es de nuevo muy necesaria. Se sienten ilegítimos, por lo que multiplican sus acciones y ausencias, lo que decepciona a los equipos; no acuden a las citas establecidas por el trabajador social en el albergue, lo que les permitiría encontrar trabajo; no acuden a las citas en la prefectura, etc. ¿Cómo podemos entender esto? Creo que nuestro principal trabajo en este punto es permitir que el sujeto acepte a la vez que está atrapado en su historia, pero también que se vuelva lo suficientemente ajeno a su historia como para construir una nueva

identidad que le permita no dar a los fenómenos del pasado la prerrogativa de recoger en sí mismos lo que sería la aventura de un destino humano. En este momento también estamos llamados a tender puentes con lo que todavía podría ser una señal de vida en el país y con lo que será una señal de vida en Francia. Para hacer una señal de vida en el país, pueden ser cosas muy sencillas; a un paciente maliense, le hablo un poco en Bambara. Está contento porque ve en mí a un tipo que intenta enfrentarse a un idioma extranjero, y esa es exactamente su situación. No solo está contento porque podemos intercambiar palabras en Bambara. Está contento porque me siento perdido cuando intento hablar una lengua extranjera y lo intento de todos modos. Le hace sentir bien, le hace reír. Y entonces saca su teléfono móvil y me pone directamente en contacto con su hermana en Bamako, que habla bastante francés. Cogí el teléfono y hablé un poco, dos o tres palabras. Tres días después, este hombre me dijo: “Es estupendo lo que has hecho, me ha dado fuerzas para ir a buscar trabajo a Porte de la Chapelle”. Se trata de un proceso de trenzado muy importante en el que el objetivo es, por supuesto, tranquilizar a la otra persona y ayudarla a recuperar la sensación de familiaridad con su cuerpo.

Objetos significativos y reliquias vivas

En este lugar, donde un personal sobrecargado de trabajo pero dedicado, se esfuerza por acogerlos, estos hombres aislados y solitarios se encuentran en fraternidades transnacionales y translingüísticas. No falta la ayuda mutua. Y cada uno de ellos lleva consigo su propio objeto del pasado, su objeto “cultural”. Y los objetos rituales viven en sus viejas almas: tal o cual icono, tal o cual imagen, tal o cual libro religioso (el Corán la mayoría de las veces, pero no siempre). Así, me han mostrado manuscritos abisinios desgastados y enrollados sobre sí mismos. Al mismo tiempo, estas personas están jugando con otras cosas, otros objetos que nos muestran y a través de los cuales se establece un contacto más fácil.

No se encuentra ningún rastro de estos objetos ni se mencionan en ningún catálogo académico de objetos habituales; son piezas de ropa, montajes fotográficos. Siguen siendo brazaletes, o incluso fragmentos de gafas, fragmentos de bolígrafos, ropas que han sido extraídas de los cuerpos de aquellos que no lo consiguieron, que murieron en su propio país, en el Mediterráneo.³ Estos objetos son “objetos de firma”.⁴ No son solo objetos

rituales los que rodean a estos hombres. Los objetos de firma definen el viaje del exilio, conservan la vitalidad del viaje del exilio.

No son objetos rituales. Un objeto ritual está vinculado a la dimensión del don y, a veces, del sacrificio y, como tal, tiene su lugar, su refugio previsto, en el desarrollo del ritual. También tiene su eficacia, que depende poco de la invención del sujeto que se enfrenta a ella. Así, el fetiche combina el *humus* con lo vivo; reúne en su desorden sofocante humores y sustancias, y representa aquello de lo que el iniciado debe desprenderse mediante un cierto número de operaciones para poner en orden su corporeidad. Una diferencia es importante aquí: los objetos encontrados del exilio no se refieren al sacrificio sino al asesinato, a la muerte. Son los que atestiguan que se ha producido una destrucción a la que se han resistido. En este sentido, no son las reliquias ancestrales de un sacrificio ritual. Además, son invenciones del sujeto, el residuo de un trauma; son, como el trauma, inéditos en la economía general del objeto y están más bien consagrados a un culto privado, el de un “as” que fuerza el testimonio para forjar una memoria posible. Por lo tanto, tenemos que cuestionar lo que se está depositando e inventando allí, y nos corresponde a nosotros, como terapeutas, apoyar esta invención, para mantener su poder de perturbación. El partido es delicado y lo que está en juego es enorme. Tengo que actuar por intervenciones de intercambios de palabras, por el hecho de afirmar que este es un objeto que hay que cuidar, ya que facilita el poder de acompañar y apoyar las palabras verdaderas y dignas. De lo contrario, se correría un gran riesgo de que este invento acabara cubierto por las grietas del terror o la vergüenza.

Llamaré “objeto reliquia” al objeto que se convierte en la firma de un trauma cuando se refiere a escenas en las que el sujeto se ha encontrado con lo real de la muerte. Pero insisto en que solo es eficaz si se pone en juego en la dinámica del encuentro y de la transferencia. Si los objetos del exilio son restos que me recuerdan a los montones de objetos de los que hemos hablado y de los que también habla Georges Perec (1975) en *Wo la memoria del hogar*, entonces no están vinculados al sacrificio sino a la muerte. ¿Qué muerte? No la muerte sacrificial, no la muerte para perder una pequeña parte de sí mismo y afirmarse en la solidaridad con los vivos. Estos hombres y mujeres se veían amenazados por su misma y anterior cualidad de ser seres humanos. Son objetos *pharmakon* de la melancolía, no solo porque traducen una cierta melancolía de la existencia, sino tal vez porque también

son un remedio para esta melancolía de la existencia bajo la condición de haber sido un soporte de la palabra. La fabricación del objeto-reliquia tiene lugar en ciertos momentos precisos. Se crea cuando el exiliado, todavía sin ningún recurso tangible, siente no solo que ha perdido a los suyos, sino que está perdido para los suyos. Esta no es una clínica de la pérdida. No estamos en una clínica del duelo clásicamente freudiana; es una clínica de la melancolía que nos ayuda a entender estos movimientos psíquicos tímidos y decisivos a la vez, que es diferente. Si la clínica del duelo es una clínica de la pérdida, la clínica de la melancolía es una clínica de la desaparición. Se indica la imposibilidad de encontrar un refugio conmemorativo que se identifique con el objeto perdido. En el momento en que el terror reina, cuando el mundo humano puede encontrarse completamente desprovisto de las huellas dejadas por los padres y los antepasados, se crea entonces el objeto que condensa estas huellas. El objeto no restablece aquí una filiación cerrada, no es del todo un signo identitario. Puede funcionar como un instrumento por el que el sujeto reafirma que a pesar de todo no ha perdido su humanidad, por el que se afirma otra escena que la del refugio o la acogida. Para estos hombres, se trata de afirmar su humanidad frente a otros que, como los terapeutas, los trabajadores sociales, los empleados de la OFPRA, los abogados o los policías, en realidad no se preguntan si son humanos. También la configuración política del sujeto que lo llevaría, a lo mejor a que se le concedan derechos y se le reconozca legalmente su legitimidad para vivir en Francia se une a un deseo subjetivo de reintegrar al sujeto en un mundo en el que lo que constituye una vida pueda ser reconocido y compartido.⁵

Nadie puede quedarse a solas con un objeto así porque el objeto también aparece, por su característica de *pharmakon*, como algo que puede acabar aplastando y aniquilando a quien lo convierte en su pareja. Algo de lo que puede avergonzarse. Es el hilo tejido de la palabra que a la vez desnuda, descompone y rehace este objeto, rehace la huella psíquica. Es necesario hacer “hablar” a este objeto, calentar las palabras inertes que se enroscan en él. Sí, este objeto debe ser devuelto a un enlace y a un tercero. Pero quien no comprende que este objeto es depositario de una violencia de desaparición, de destrucción y de asesinato, evacua el tiempo histórico del sujeto para reducirlo a un tiempo mitológico, en una especie de avidez de etnografía clasificatoria o de facticidad identitaria.

Este objeto solo puede pasar en la transferencia, pero no en la neurosis de transferencia, en tanto que no es un simulacro, no es una semblanza, sino un trozo de lo real que, si se teje en el intercambio, genera un comienzo, para una narratividad no automática. En este punto, el sujeto puede empezar a habitar su historia.

Un ceremonial que se compromete con el psicoanálisis

El ceremonial es muy importante. El hombre es un animal ceremonial. Entonces, ¿qué inventamos como ceremonial? ¿Qué podemos inventar sin encerrarnos en una identidad? La posibilidad de encontrarse en una nueva comunidad con amigos sudaneses, afganos, malienses, etc., con tal o cual empleador. Así que, evidentemente, para que se forjen estas pluralidades de vínculos y se hagan legibles las relaciones de poder entre el sujeto y las instituciones, es necesario no solo estar en el lugar, sino también permanecer en contacto con otros equipos, otras asociaciones, estructuras de tercerización.

En este sentido, estos sujetos al límite, estos sujetos en intenso riesgo de exclusión, estos sujetos que se sienten deslegitimados tienen una extraordinaria capacidad de crear socialidad, ya que crean en nosotros la necesidad de socializar con otros equipos y otros dispositivos. La *doxa* psicoanalítica se tambalea, y esta es también la condición para su posible reinención. Trabajar con y sobre la “posición traumática del extranjero”, dejándose afectar por esta posición, permite dejar atrás una lectura edípica y normativa. Dejémonos enseñar aquí, humildemente, por esta construcción de la alteridad compleja, real, histórica y política, que se forja por la palabra pronunciada y recibida, que está en flujo a lo largo del tiempo, que se reconfigura por los procedimientos concretos y administrativos y por la recepción que tales procedimientos reciben. También se metamorfosean en las venas de los sueños reencontrados. Esta práctica de acogida y escucha de los que se dicen “migrantes” desborda el terreno de un psicoanalista occidental. Sumergiendo el psicoanálisis en nuevas apuestas culturales y humanas, cuestiona cuál sería la dimensión reductora de la transferencia si se redujera a un intento de colonizar la mente favoreciendo la identificación con la insignia cultural del psicoanalista.⁶ Si esta clínica toca un universal de rehumanización, es porque las reglas supuestamente intangibles de un trabajo clínico basado en el psicoanálisis están en un estado de crisis y reinención, en el compartir.

Notas

¹ eps de Ville-Évrard, Neuilly-sur-Marne (93), Pole g18, servicio del Dr. E. Lechner.

² Nombre que no se refiere al escritor francés, sino que significa “amor” en Lingala.

³ Cuando Occidente se dio cuenta de que muchos mares se estaban convirtiendo en cementerios, un público muy numeroso quedó fascinado por la película *Titanic*.

⁴ Tomo prestado este término de mi amigo C. Davoudian, médico de una guardería de Saint-Denis, en la región de París.

⁵ Utilizo aquí la hermosa expresión de Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. París, Zones, 2010.

⁶ Véase O. Douville, *Les Figures de l'Autre*, París, Dunod, 2014, así como el n° 43 de la revista *Psychologie Clinique nouvelle série* “Migrants, réfugiés, la politique interroge la clinique” (B. Piret et O. Douville, dir.), París, edp Sciences, junio de 2017.

Referencias

Freud, S. (1996). Au-delà du principe de plaisir. En *Œuvres complètes* (Vol. XV, pp. 271-338). PUF.

G. Perec, G. (1975). *W ou le souvenir d'enfance*. Gallimard.

Inmigrantes en Chile: voces de los actores

Immigrants in Chile: voices of the actors

Lorenzo Agar Corbinos
Universidad de Chile, Chile
Universidad Diego Portales, Chile

Resumen

Las historias de vida de los inmigrantes en Chile hablan de los muy diversos factores relacionados con las motivaciones de la emigración, el proceso de adaptación en destino, la inserción laboral, las formas de enfrentar los prejuicios y cómo proyectan su futuro. Desde una mirada comprensiva, este estudio cualitativo rescata las historias de vida de inmigrantes en Chile. El anhelo para salir de la desmejorada condición de vida en el lugar de origen es el común denominador. En la experiencia de la migración, resalta la importancia de la conformación de redes de apoyo, constituidas principalmente por familiares o amigos, y que facilitan no solo el traslado desde el territorio de origen, sino además la adaptación en Chile. A pesar de las dificultades, típicas de todo movimiento migratorio internacional, las personas inmigrantes en nuestra nación tienen una percepción positiva de su adaptación e integración; consideran que la sociedad local ha ido entendiendo el importante aporte que entregan en diversidad cultural y progreso.

Palabras clave: migraciones internacionales, historias de vida, redes de apoyo, diversidad cultural, integración social.

Recibido: 19/3/21. Aceptado: 15/4/21



Este trabajo ha contado con la valiosa colaboración de la licenciada en Historia Daniela Poblete Clifford.

Lorenzo Agar Corbinos es Sociólogo por la Universidad de Chile, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Paris Descartes, Sorbona y Magister en Planificación del Desarrollo Urbano y Regional por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Trabaja actualmente como Profesor Agregado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile y Docente Titular de Formación General en materias demográficas, migratorias e interculturales de la Universidad Diego Portales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7249-4423>

Contacto: lorenzoagar@gmail.com.

Cómo citar: Agar Corbinos, L. (2021). Inmigrantes en Chile: voces de los actores. *Revista Stultifera*, 4 (2), 31-53. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-03.

Abstract

The life stories of immigrants in Chile speak of the very diverse factors related to the motivations of emigration, the adaptation process at destination, job placement, the ways to face prejudice and how they project their future. From a comprehensive perspective, this qualitative study rescues the life stories of immigrants in Chile. The longing to get out of the poor condition of life in the place of origin is the common denominator. In the migration experience the importance of forming support networks stands out, made up mainly of family or friends, and that facilitate not only the transfer from the territory of origin but also the adaptation in Chile. Despite the difficulties, typical of all international migratory movement, immigrants in our nation have a positive perception of their adaptation and integration; consider that local society has been understanding the important contribution they make in cultural diversity and progress.

Keywords: international migrations, life stories, support networks, cultural diversity, social integration.

Este artículo no tiene pretensión teórica. Aborda, desde la tradición interpretativa, la comprensión de un hecho social, en este caso la migración, a partir de los significados que le otorgan sus protagonistas. Como apunta Maffesoli (1996), se puesta por las intuiciones y destellos de una *razón sensible* que intenta una aproximación a lo real en su más fluida complejidad, una conjunción de lo material y de lo espiritual. La razón sensible se dedica a destacar el papel de lo afectivo, de las interacciones y de lo subjetivo. La verdad absoluta se fragmenta en verdades parciales que conviven. Es precisamente esta noción la que subyace en nuestro trabajo, ya que hemos dado la palabra a los propios inmigrantes. El valor de sus voces se encuentra implícito en sus propias palabras. No entregamos mayores explicaciones ni teorizaciones respecto de los dichos que se entregan. Son las voces de mujeres y hombres, que se han trasladado con la esperanza de una vida mejor. En este camino enfrentan vicisitudes y esperanzas como dos caras de una misma moneda.

La mirada comprensiva, a diferencia del enfoque basado en la explicación, tiene como pretensión captar las relaciones internas y profundas mediante la penetración en su intimidad, para ser entendida desde adentro, en su novedad, respetando la originalidad y la indivisibilidad

de los fenómenos, y tratando de entender, a través de la interpretación de su lengua y gestos, el sentido que las personas dan a sus propias situaciones de vida. En lugar de parcelar lo real, como hace la explicación, la comprensión respeta su totalidad vivida; así, el acto de comprensión reúne las diferentes partes en un todo comprensivo y se nos impone con mayor y más clara evidencia. Por ello, creemos que el dar la palabra a los propios migrantes, sin mayores explicaciones, es un acto que vigoriza el sentimiento por sobre la razón y nos muestra en su plenitud la realidad múltiple y diversa de esta experiencia (Maffesoli, 1993).

Primeramente, abordaremos el estado actual de la migración en Chile, conforme a las últimas cifras (diciembre 2019) presentadas a inicios de 2020 por el Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM) del Ministerio del Interior en conjunto con el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y la Policía de Investigaciones (PDI).

Las fuentes cualitativas, distintivo principal de este trabajo, corresponden a diferentes momentos sociales y sanitarios que se han vivido en nuestro país en solo dos años: mostraremos fundamentalmente historias de vida recogidas por estudiantes del curso “Migraciones y Diversidad Cultural” de Formación General de la Universidad Diego Portales (2018-2019)¹, cuyo docente —y supervisor de los trabajos— es el autor de este artículo.² Estas historias de vida se han recogido en momentos muy especiales toda vez que correspondieron a un momento previo al denominado “estallido social”. Desde el punto de vista migratorio, está enmarcado, por un lado, en un proceso de regularización extraordinaria, y, por otro, por el ingreso explosivo de población procedente de Venezuela. Luego, durante la crisis social de gran parte del segundo semestre 2019, se recogen asimismo algunas historias de vida, marcadas por la incertidumbre, que repercute con mayor fuerza en los inmigrantes, necesitados de encontrar espacios laborales para lograr estabilidad económica y familiar.

Migraciones en el mundo y Chile

El contexto migratorio mundial

Según Naciones Unidas (2019), las personas inmigrantes externas³ se cifraban en el mundo estimativamente en 272 millones, un 3.3% de la población mundial. Un 31% se encontraba en Asia, un 30% en Europa y un

22% en América del Norte. Solo un 4% se localizaba en América Latina y el Caribe. En esta Región, el 60% de las personas migrantes se encontraba en Sudamérica. La OEA (2019) señala en su informe acerca de Venezuela que para el año 2018 cerca de cuatro millones de venezolanos había emigrado hacia otras tierras como consecuencia de la crisis política, social y económica. Después de Colombia y Perú, Chile se ha constituido en un destino preferido de la diáspora venezolana. Veremos luego estos números y relatos.

En breves palabras, el actual contexto migratorio mundial está marcado por diversas crisis humanitarias, sociales y guerras que han provocado el desplazamiento de millones de personas en distintas partes del globo. Asimismo, nos enfrentamos —aún más ahora con la pandemia de Covid-19— a un ambiente restrictivo a los desplazamientos humanos internacionales. Surge la tensión constante entre la necesidad de población en edad laboral por parte de las naciones más avanzadas económicamente, y al mismo tiempo más envejecidas, con las dificultades de asimilación por parte de las sociedades locales de gente con distinta cultura que, según muchos, pueden poner en riesgo su identidad nacional. En este sentido, una encuesta IPSOS (2016) mostraba que un 49% de la gente consideraba que en su país había demasiados inmigrantes y un 46% decía que se observaban cambios que no le gustaban.

Veamos ahora brevemente cuál es la realidad de la migración en Chile hoy en día.

Las cifras de la migración

Históricamente la presencia de inmigrantes en Chile ha sido baja. El censo de 1907 mostró un 4.1% de inmigrantes, un 53% entre ellos eran europeos. A mediados del siglo XX, en el censo de 1952, los inmigrantes representaban el 1.8% de la población y un 56% eran europeos. A inicios del siglo XXI, según el censo de 2002 vemos un magro 1.2% de inmigrantes; ahora, eso sí, un 72% eran latinoamericanos, giro que se mantiene hasta el presente (Bellolio y Valdés, 2020).

Según el censo de 2017, cerca de setecientos cincuenta mil personas eran inmigrantes, el 4.3% del total de población. Un 92 % eran latinoamericanos. La tasa de crecimiento migratorio anual entre el censo de

2002 y 2017 fue de 9,8% anual mientras que el de la población total de Chile fue de un 1 %. El 67% llega después del año 2010. El 65% reside en la Región Metropolitana y el 17% vive en la macrozona norte.

Según las últimas estimaciones (DEM/INE, 2020), viven hoy en Chile casi un millón y medio de inmigrantes, un 8% del total de población. Este dato representa un incremento de 90% más que la población censada en 2017. Un 51% son hombres y un 49% son mujeres. El 83% se encuentra entre los 20 y 64 años, es decir, es población en edad de trabajar.

Las comunidades más importantes son hoy en términos relativos la venezolana, con un 31%; la peruana, 16%; la haitiana, 13%; la colombiana, 11% y la boliviana, 8%. Prácticamente ocho de cada diez inmigrantes pertenecen a alguno de estos países.

Caracterización socioeconómica de la migración

La encuesta de caracterización socio económica CASEN (2017) nos provee de información muy detallada sobre la migración. Existe un ligero predominio de mujeres, a pesar de que en las comunidades de Venezuela y Haití existe una mayor proporción de población masculina. A la inversa, la migración boliviana y peruana es predominantemente femenina.

En la estructura de edad prevalece población económicamente activa. Hay pocos adultos mayores. Tienen en promedio más hijos que las mujeres chilenas. En la encuesta migrante del 2018 (Agar et al., 2018) la mayoría de los encuestados tiene hijos (72%), generalmente uno o dos, y casi la mitad de los inmigrantes tienen un hijo fuera de Chile. Estos datos indican la carga familiar que deben asumir las mujeres, debido a un modelo familiar tradicional, en la crianza y la responsabilidad con los hijos en sus lugares de origen u otros, que conlleva la necesidad del envío de remesas. Los hijos se encuentran al cuidado de los abuelos y el otro progenitor. Resalta en este caso la complejidad de las familias transnacionales, asunto que mencionamos de pasada, pero que es de una alta importancia y que no dispone aún en Chile de suficientes estudios para su cabal comprensión.

Los ingresos económicos de los inmigrantes son superiores a los locales, en todos los estratos. En el indicador de equidad 20/20 la distribución del ingreso es algo más equitativa que en la población nacional.

Con todo, se aprecia que la desigualdad por estratos se reproduce en forma bastante similar a la existente en la sociedad chilena.

La población inmigrante presenta un mayor nivel de pobreza multidimensional (PM), esto es, acceso a salud, vivienda, salud y trabajo y seguridad social. Esta PM es particularmente aguda en haitianos y venezolanos, debido fundamentalmente a su acceso más incierto a los indicadores asociados a las dimensiones de vivienda y salud. Por otra parte, la PM es más pronunciada en la Macro Zona Norte, que se caracteriza por su menor y más onerosa oferta habitacional. (Agar et al., 2018).

De acuerdo con la distribución territorial, la población inmigrante se concentra en la Región Metropolitana, predominando aquellos que proceden de Venezuela, Perú, Colombia y Haití.

Al considerar indicadores claves de bienestar social, se advierte entre la población inmigrante una alta inserción laboral, que es congruente con la predominancia de personas en edad activa. Su nivel de formalidad contractual es superior a la fuerza de trabajo local, con una mayor escolaridad promedio, duplicando en el nivel de educación superior a la nacional, tanto en varones como en mujeres.

Sin embargo, los inmigrantes presentan una cobertura de seguro de salud muy por debajo de la población nacional (16% no dispone de sistema de salud), a pesar de su alta formalidad; y a pesar de que existen normativas para que todos puedan ingresar al sistema público de salud, independiente de la situación migratoria.⁴

Existe, por otro lado, el hacinamiento crítico habitacional que es de 4%, cuatro veces superior a la población nacional. Esta cifra es mayor aún en quienes arribaron hace pocos años comparados con quienes llegaron con anterioridad.

Según la Encuesta Migrante (Agar, et al., 2018) —confirmada por datos del CENSO 2017 y CASEN 2017—, el mayor flujo migratorio se produce después de 2010. Estamos en presencia de una migración de nuevos colectivos, donde destacan el haitiano y el venezolano. Según esta encuesta, un 77% está en condición de regular o en proceso de regularización, con solo un 8.5% de población inmigrante irregular. Estos datos indican que la

mayoría de las personas encuestadas están con residencia regular o muestra interés en tenerlo, lo cual es muy buen augurio en cuanto al proceso de integración a nuestra sociedad. El 51% de los encuestados envía remesas al exterior. El 73% envía remesas entre 50 a 150 dólares estadounidenses. Según datos del Banco Central de Chile cruzados con datos de la encuesta CASEN 2015, en ese año, en promedio, el 15% de los ingresos per cápita migrante se destinaba a remesa hacia los países de origen u otro.⁵

El promedio de escolaridad es más elevado en la población inmigrante latinoamericana que en la chilena. Todas las encuestas muestran la misma situación. La CASEN 2017 muestra que, con enseñanza media completa, la diferencia es de 34% frente a 23% y, en la educación superior, es de 25% versus 13%. En este punto, cabe consignar que, a pesar de tener un mejor nivel de educación promedio, las dificultades se presentan para poder disponer de un trabajo equivalente a los estudios realizados, por las dificultades inherentes al reconocimiento de títulos y grados. Esto afecta hoy principalmente a la población venezolana y haitiana, ya que no forman parte de convenios internacionales o bilaterales de convalidación técnica o profesional.

Una alta proporción de quienes se encuestaron está en el mercado de trabajo, alcanzando a un 71%, porcentaje muy superior a la tasa de participación nacional. De esta población un 53% está en la categoría de obrero (a)/empleado (a)/privado (a). Sin embargo, sobresale el 12% en el trabajo de casa particular; se trata de actividades vinculadas tradicionalmente a las mujeres, lo que indica la persistencia de este estereotipo de género en la población inmigrante. Contrariamente a lo que se cree, existe una alta proporción de personas asalariadas con contrato, equivalente a un 77%. (Agar et al., 2018).

Percepción de la migración por parte de la población chilena

La Encuesta Bicentenario (EB) realiza cada año un sólido sondeo de opinión sobre la sociedad chilena. Algunos resultados de 2018 nos permiten comprender mejor las voces de los inmigrantes entrevistados.

Veamos algunas de las respuestas que nos han parecido relevantes para el contexto de este artículo. Un 75% considera que la inmigración es

excesiva; un 80% en el estrato más bajo, y un 85% en el norte de Chile frente a un 65% en Santiago.

Un 62% estima que la inmigración debe reducir su número. Un 64% en el estrato social más desfavorecido opina de esa manera; Un 72% en el norte versus un 57% en Santiago.

Un 38% considera que los inmigrantes limitan la posibilidad para conseguir trabajo a los chilenos. Esta cifra aumenta a un 40% en los grupos más pobres. Un 30% piensa que la migración le ha hecho bien a la economía; este porcentaje aumenta a un 50% en el estrato más alto.

La percepción global sobre los inmigrantes es variada: un 57% los considera trabajadores; un 49% amistosos; un 38% pacíficos y un 26% capacitados. En todos los casos, la consideración es más positiva en el estrato socioeconómico más alto que en el más bajo.

No hay duda de que la percepción en torno a la migración en Chile ha ido cambiando en la medida que esta ha ido aumentando en forma explosiva en breve tiempo. Se constata una mejor aceptación por parte de los estratos más altos; esto se ajusta a lo que la teoría migratoria indica. Estos grupos no ven afectados sus privilegios e, incluso, significa un aporte a la economía y a la diversidad cultural que esos sectores conocen más de cerca por sus vínculos más estrechos con el mundo global. Los grupos más desfavorecidos perciben competencia, incluso desleal, pues muchas veces optan por trabajar en labores bajo su nivel de calificación por un salario incluso inferior. Esto representa una competencia difícil de sobrellevar para los sectores de menor capacitación e ingreso.

La visión de los inmigrantes a través de las historias de vida

En 2018 y 2019, en el marco del curso antes referido sobre *Migraciones y Diversidad Cultural*, se entrevistó a distintas personas migrantes, con el propósito de conocer sus historias de vida, acercándose a los motivos, sueños, aspiraciones, desafíos y dificultades que enfrentan a diario; se entiende que el proceso migratorio implica la constante correlación entre las formas de relaciones sociales e identidades del país de acogida junto con la percepción del afuerino, cambiante por cierto según el momento histórico, lo que conduce a la creación de un tipo imaginario en torno a la persona

migrante. Asimismo, los sujetos que migran traen su propia historia de vida a cuestas, con sus propios códigos culturales que, al entrar en contacto con la nueva realidad, dialogan, en armonía o conflicto, dando a luz nuevas formas de relacionarse, que conviven y se entrelazan. Un inmigrante haitiano⁶ entrevistado para una historia de vida (HV) refleja esta fusión y convivencia de culturas. Dice: “Uno no deja atrás su cultura, la lleva consigo a donde quiera que uno va, el problema es que la sociedad receptora es distinta y reacciona diferente ante lo que no acostumbra a ver” (HV, 2019, haitiano, 32 años, entrevistado por Samuel San Martín).

Durante los años referidos, se han realizado 107 entrevistas a personas de diferentes nacionalidades, con algunas historias radicalmente distintas entre sí, pero con matices muy similares. Es en esos matices donde convergen estas realidades, y donde se pueden visualizar aspectos en común, que son fuertemente matizados por factores como el lugar de nacimiento, la edad, el sexo, el nivel de educación, entre otros, los cuales condicionan la experiencia de los sujetos.

Las entrevistas realizadas dan cuenta de una predominancia de los relatos de inmigrantes de Venezuela (38), Perú (11), Colombia (13), Ecuador (8) y Haití (7), mientras que en menor medida destacan las experiencias de otros países de Sudamérica, Centroamérica y el Caribe, siendo mucho menos comunes los relatos de personas de otros continentes. Esta información es coherente con las cifras relativas de inmigrantes por comunidad que residen en la Región Metropolitana.

Con relación a la distribución por sexo, 66 historias de vida son de mujeres mientras que 41 son de hombres; además, destaca que el 70% del total está entre los 20 y 40 años, marcando una cualidad juvenil que caracteriza a los inmigrantes.

La migración, entendida desde el punto de vista de sus protagonistas, es un proceso determinado por una decisión personal incidida por factores íntimos y del contexto externo, en la cual, más allá de la forma en que se haga, siempre habrá una decisión compleja, que impacta al círculo privado y cambia radicalmente el destino de las personas. Uno de los entrevistados dice al respecto:

No es fácil dejar atrás toda una vida, que allá la vida por dura que sea es la vida que uno acostumbraba a llevar, con una cultura totalmente distinta a la de Chile. A fin de cuentas, la vida no cabe dentro de una maleta. (HV, 2019, haitiano, 32 años, entrevistado por Samuel San Martín)

Motivaciones y expectativas

Las historias de vida que hemos conocido muestran —más allá de algunos aspectos anecdóticos personales— dificultades, motivaciones y esperanzas que conforman un hilo conductor de esas vivencias. Existen dos factores predominantes que destacan en estos discursos: crecimiento personal y estabilidad económica.

Estos factores dependen exclusivamente del contexto en el lugar de salida de la persona entrevistada; es decir, si poseía una situación estable al momento de planificar su traslado, su motivación de migración será una búsqueda de crecimiento personal, de mejorar sus competencias profesionales o de desarrollo familiar. Esto se ejemplifica en el caso de una mujer cubana. Ella dice: “Me decidí a venir a estudiar a Chile, dado que acá tenía familiares y a mi hermana, entonces se me haría todo más fácil, además me gustó la oferta académica de las universidades” (HV, 2018, cubana, 21 años, entrevistada por Rocío Aburto).

En este caso, se evidencia una planificación, coherente con el conocimiento del territorio al que se pretende emigrar, así como una vinculación con redes sociales que facilitan la inserción en el medio.

Ha sido interesante escuchar decir a muchos inmigrantes que la principal motivación para dejar su zona de origen es por un proyecto de vida personal, de índole emocional, no necesariamente asociado siempre a la necesidad de abandonar situaciones de precariedad social.

En el caso de quienes emigran para mejorar su calidad de vida, colocan fuerte énfasis en la necesidad de progresar personalmente y dar sostén a sus familias. Así se refleja en el relato de una mujer boliviana que dice lo siguiente:

La situación en Bolivia no era muy buena, conseguir trabajo era muy difícil y al conseguir uno, el sueldo era insuficiente, no me alcanzaba para los gastos ni menos para poder ayudar a mis padres, esta fue mi principal razón

para emigrar. (HV, 2019, boliviana, 32 años, entrevistada por Camila Hernández)

En los casos en que se emigra por razones económicas, no necesariamente hay un conocimiento a cabalidad del país de llegada; muchas veces prima la opinión de terceras personas que lo han hecho previamente y que han tenido una integración satisfactoria en el destino. Por tanto, se conocen las experiencias positivas de otros y se basan en estas opiniones para tomar la determinación. En estas vivencias, se transmite la idea de que Chile es estable, con mejores horizontes y en donde la condición de inmigrante no es impedimento para poder establecerse de manera exitosa. Así se menciona en el siguiente relato de una mujer venezolana: “Me hablaron de Chile como un país de crecimiento en todo ámbito, un lugar donde uno podía surgir, que recibía con los brazos abiertos al inmigrante y lo acogía como uno más” (HV, 2019, venezolana, 44 años, entrevistada por Carolina Barrera).

La incidencia de factores políticos en la decisión de emigrar ocurre en determinadas contingencias, como es el caso de Perú en los años noventa, la guerrilla y el narcotráfico en Colombia o más actualmente la crisis social y económica que enfrenta Venezuela, que es citada reiteradamente por las personas entrevistadas como el principal factor que promueve la movilidad hacia el exterior de esta comunidad.

En muchos casos, se narran experiencias dramáticas de sobrevivencia, y la alternativa de emigrar surge como la forma para poder salir de un entorno hostil y amenazante. En estos casos, se puede asimilar a una suerte de migración forzada, ya que la persona intenta permanecer en su país de origen, pero cuando la situación se hace insostenible toman la decisión de salir en busca de un nuevo horizonte. Así se muestra en el siguiente relato:

La escasez de recursos no tan solo afectaba en tener menos comida o no poder adquirir zapatos o ropas, sino también en la salud; vi fallecer muchas personas por el déficit de medicamentos, no había insumos en los hospitales, uno de mis abuelos, uno de mis tíos y un primo murieron en la espera de una atención, ya que el personal médico no daba abasto y tampoco tenían los recursos necesarios para poder atender a las personas; lo más doloroso para mí fue ver morir a un amigo por una bala que venía de parte

del colectivo bicentenario, que son personas que están a favor del gobierno; el caminar por Venezuela era inseguro, ya que no sabía si iba a volver a la casa vivo. (HV, 2019, venezolano, 29 años, entrevistado por María Muñoz)

Así es como la migración se vuelve una necesidad por abandonar la inseguridad, la vulnerabilidad y la miseria, traduciéndose en un alivio cuando se concreta. Así se manifiesta en el siguiente relato:

El viaje directo a Santiago fue solo felicidad, no cabía en mi tanta alegría, conmigo venían sueños de una vida digna, sueños de vivir sin violencia, sueños de estar en paz y saber que día a día podría tener la opción de comer. (HV, 2019, venezolana, 26 años, entrevistada por Nathaly Azagra)

En estos casos, los deseos y las aspiraciones de las personas están fuertemente impactados por las contingencias sociales en sus países de origen. La libertad de elección del lugar de destino se ve restringida por las condiciones de urgencia de la decisión de salida, que no les permite ponderar con la calma necesaria los distintos factores determinantes del desplazamiento espacial.

Similar es el caso de la migración por efectos de las catástrofes naturales, como lo plantea un joven haitiano de 32 años (entrevistado por Samuel San Martín), quien debió emigrar tras el terremoto acaecido en el año 2010. En su relato señala que la razón principal poder sobrellevar el difícil momento derivado de la crisis social y las catástrofes naturales que habían devastado a Haití.

Por otro lado, todas las historias de vida dan cuenta de la nostalgia por el lugar de nacimiento. Es solo en los casos de una migración forzada donde aparece un anhelo latente por el retorno, aspecto no mencionado por aquellos que se han asentado en Chile en otras condiciones. Este deseo de retorno, sin embargo, está fuertemente condicionado por la variabilidad de la situación social que les obligó a emigrar. Entonces, en muchos casos, se quedan con la sensación de resignación frente a algo que no se puede modificar, pero el deseo permanece intacto. En este sentido, leemos lo siguiente de una joven mujer inmigrante venezolana:

El momento en que me fui de Venezuela fue triste, más que nada porque uno no sabe si va a regresar, la situación no era buena, pero toda una vida ahí, todo lo que yo había vivido hasta entonces tenía que ver con ese país, con esa

tierra y con esa gente, así que nada, tristeza por no saber si volveré a un lugar del que me siento parte, aún. (HV, 2019, venezolana, 28 años, entrevistada por Camila Cifuentes)

Adaptación e integración

La mayoría de las personas migrantes llegan solas, pero una vez producida la inserción laboral se inicia un proceso de reconstitución del hogar, que acelera la integración de este grupo a los servicios públicos; a su vez, instala su preocupación por las barreras institucionales o culturales que pueden afectar a este acceso. Esta reconstitución familiar no solo es hacia la pareja, sino que incluye además a la familia extensa, como abuelos o hermanos, esto es más notorio en personas de Venezuela o Colombia, y va aparejado con la precariedad económica y social que experimentan en sus zonas de origen.

Otros de los aspectos destacados se asocian a la decisión, personal o grupal, del traslado hacia Chile. En general, los varones entrevistados emigran por decisión propia mientras que muchas mujeres lo hacen por decisión familiar o por la decisión de la pareja/marido, no exclusivamente por voluntad propia. El siguiente relato de una joven argentina muestra bien aquello:

Mi mamá siempre fue de seguir a mi papá donde fuera, sobre todo si eso permitía mantener una estabilidad en la familia, que ellos no tuvieron cuando pequeños, por lo que la familia lo asumió bastante bien, además sabían los problemas económicos que teníamos, que para ellos no era muy diferente. (HV, 2019, argentina, 23 años, entrevistada por Catalina Guerra)

El papel tradicional de las mujeres hace que las razones de la migración estén condicionadas por la experiencia del otro, validando la necesidad de la familia por encima de los intereses personales. Otro ejemplo se visualiza en el relato de una mujer ecuatoriana quien manifiesta las razones de la migración. Dice:

Por amor [risas] en primera instancia en mi mente no estaba emigrar, vine a hacer un diplomado y la idea era regresar a mi país, pero conocí a una persona acá en Chile y me quedé. La decisión no pasó por alguna situación particular en Ecuador, ya que me sentía bien allá, en mi zona de confort,

pero nada a nivel país. (HV, 2018, ecuatoriana, 33 años, entrevistada por Steven Fuenzalida)

También destaca la experiencia de las mujeres peruanas entrevistadas, quienes tienen un promedio de estadía superior a los quince años; es decir, mujeres con residencia definitiva, pero que migraron con el compromiso de mantener económicamente a su familia en origen mediante el envío de remesas mensuales. Aquí nuevamente el foco es el bienestar de la familia, por lo que es en este contexto en el que se entiende el sacrificio de migrar solas. Por lo tanto, es evidente que las motivaciones se comprenden igualmente a la luz del sesgo de género. Eso se refleja claramente en el relato de una de ellas:

Eran tantas las incógnitas, tanto el miedo, y tanta la necesidad. Irme a un país que no conocía, del cual en ese entonces sabía tan poco —al no haber tantos medios de comunicación como los hay ahora—, no sabía si funcionaría, si conseguiría trabajo, qué trabajo tendría, dónde dormiría o dónde iba a estar. Lo arriesgué todo por mantener a mi familia y pagar deudas. (HV, 2018, peruana, 42 años, entrevistada por María Rodríguez)

Durante los años noventa, la migración estuvo conformada principalmente por mujeres procedentes de Perú y Bolivia. Como ha sido mostrado anteriormente, actualmente estas naciones han disminuido considerablemente su flujo migratorio hacia Chile y son otras las comunidades que prevalecen. Las mujeres que carecen de redes de apoyo quedan expuestas a situaciones de riesgo o de vulnerabilidad, incluso a ser víctimas de violencia de género. Por lo tanto, las redes de apoyo para las mujeres son cruciales para que efectivamente puedan acceder a un puesto de trabajo remunerado y puedan insertarse en el lugar de destino.

Es indubitable que la experiencia de la migración es menos compleja cuando existen redes de apoyo. Estas redes están compuestas por amigos, familiares o compatriotas, quienes se transforman en el primer contacto, que les permite hacer una transición para la instalación permanente. Estos lazos sociales permanecen y se transforman en el vínculo que les permite mantener una relación con su historia, su identidad, en definitiva, con su cultura de origen. Así es mencionado en el siguiente relato de una joven haitiana:

En los tiempos libres nos reunimos con una comunidad de familias y amigos haitianos que hemos conocido gracias a una prima donde, además de compartir nuestras experiencias viviendo en nuestro país, juntos intentamos sentirnos más cerca de nuestro hogar natal. (HV, 2018, haitiana, 28 años, entrevistada por Carolina Úbeda)

Una experiencia similar, narra una mujer venezolana quien manifiesta:

Conocidos de mi familia y familiares estaban emigrando a Chile al mismo tiempo, por eso venir al país, estar cerca de los nuestros y con la posibilidad de echar raíces en un ambiente familiar hizo más sencilla tomar la decisión de venir a Chile. (HV, 2018, venezolana, 34 años, entrevistada por Antonia González)

Si bien existen casos de personas que migran sin tener ningún tipo de red de apoyo, la necesidad y voluntad por permanecer hace que persistan en sus decisiones. No obstante, en algunos casos, el costo personal es elevado, así como la capacidad de una adaptación e integración más rápida y efectiva.

En materia laboral se detectan diferentes grados de discriminación implícita o explícita. En cuanto a lo implícito, se ejemplifica principalmente con las barreras de acceso que tienen, por ejemplo, los inmigrantes haitianos para encontrar trabajo, ya sea por la dificultad con el idioma o por otros factores; y la forma explícita se relaciona fundamentalmente con la discriminación racial.

En el caso de la comunidad haitiana, se destaca que los patrones patriarcales son aún más marcados, ya que los binomios hombre, proveedor, mujer, dueña de casa, son aún más dominantes; esto explicaría la llegada masiva de varones en una primera instancia.

Esta conformación tradicional de los núcleos familiares característicos de la comunidad haitiana, en donde son los hombres quienes llegan primero y luego traen a sus familias, rompe con la lógica de las comunidades procedentes de Perú, Bolivia o Ecuador, en las cuales el patrón ha sido lo contrario: las mujeres emigraban primeramente con el fin de construir un escenario favorable para traer luego a su núcleo familiar.

Percepción del trato recibido

Existe una percepción disímil respecto de la acogida de las personas migrantes, la cual depende en gran medida de su lugar de origen. Una entrevistada señala: “Me ha gustado el trato que los chilenos han tenido conmigo, es muy bacán. En todo caso creo que no hubiera recibido tan buen trato si mi nacionalidad fuera haitiana o peruana” (HV, 2018, uruguaya, 19 años, entrevistada por Nicolás Castro).

Este ejemplo se reitera en las distintas experiencias y es una percepción transversal. Se aprecia un trato diferenciado dependiendo del país de donde provenga. Así, hay personas procedentes de Argentina o Perú que creen que suele haber una conducta de rechazo hacia ellos, como una suerte de percepción negativa alimentada por un exacerbado nacionalismo típico entre países fronterizos.

Una realidad aparte la viven aquellas personas que han experimentado discriminación por su color de piel. Los haitianos, en todas las entrevistas, manifiestan el impacto que les ha generado esta discriminación. En algunos relatos denotan que a los chilenos les resulta llamativo y tienden a observarlos en forma exagerada, pero, señalan, se terminan por acostumbrar. Una joven haitiana dice lo siguiente: “Ya no siento que me miran con los ojos prejuiciados que me observaban antes, no sé si ya se han acostumbrado a nuestra presencia o si soy yo quien me he acostumbrado a las miradas de los demás” (HV, 2019, haitiana, 19 años, entrevistada por Karina Fuentes).

Otro ejemplo lo da un hombre entrevistado al decir en su relato: “Mucha gente me ve raro porque soy negro, al principio me pedían fotos o me miraban fijo” (HV, 2018, haitiano, 24 años, entrevistado por Rocío Ñancupil).

Algunos entrevistados haitianos hacen ver que hay personas chilenas que reaccionan de manera agresiva y hostil. Cabe mencionar que, especialmente en Haití, la población negra es la gran mayoría; por lo tanto, la vivencia con el racismo la experimentan una vez que arriban a Chile, en donde por primera vez sienten que se les percibe como diferentes. Emocionalmente, esto los marca profundamente porque el sentido de alteridad se invierte, y ellos pasan a ser “los otros”, y así se construye un

imaginario que suele ser prejuicioso. Una entrevistada haitiana menciona lo siguiente:

Me gustaría que cambiaran sus formas de hablar sobre los haitianos, que son “feos” “analfabetos” cosas malas dicen, ojalá que cambien. He tenido suerte de que no he conocido muchas personas racistas, pero leo los comentarios en Facebook y me da mucha pena. No son solo los chilenos, todo el mundo tiene que aprender a no ser racista (HV, 2019, haitiana, 25 años, entrevistada por Jorge Vásquez).

Un escenario opuesto, experimentan las personas que proceden de Europa, quienes en todos los casos relatan ser bien recibidos. No obstante, también dice relación con la situación en que se produce el hecho migratorio. Casi todas son profesionales; vienen con proyectos previamente definidos como traslados laborales, radicándose usualmente en el sector oriente de Santiago, donde predominan los estratos sociales altos. Así lo relata una entrevistada española:

Los chilenos me han tratado bien, siempre con respeto; si tratas a la gente de forma respetuosa ellos responden bien, y en ese sentido nunca me han tratado mal. Lo que uno siente diferente son los modos, las costumbres, los hábitos del chileno, que son distintos a otros lugares. Pero, claro, yo no venía en plan de un inmigrante que tiene que soportar a un jefe que lo insulta y que lo sube y lo baja todo el día, a mí nunca me ha pasado eso. En ese sentido el trato como inmigrante europeo es distinto. El trato de los chilenos hacia mi persona es bastante bueno. Debo reconocer que muchas veces me he encontrado en situaciones de prioridad migratoria solamente por ser europea (HV, 2018, española, 65 años, entrevistada por Javiera Florit).

Estas diferencias de trato tienen que ver con la idiosincrasia chilena que suele sobrevalorar las identidades europeas y mirar con desmedro a aquellos que representan sectores sociales más vulnerables y de rasgos indígenas, sean estos nacionales o extranjeros (Agar, 2016).

Existen prejuicios sobre la llegada de migrantes, esto se acrecienta en grupos de mayor pobreza ya que temen por su seguridad laboral y salarios. Una de las historias de vida da cuenta de estos prejuicios. Dice:

Es un problema cuando las personas apuntan a los inmigrantes como aquellos que vienen a robar el trabajo. Lo anterior es una constante

discriminación que denota un efecto negativo en la persona y en la dignidad humana. Ser observado de esta manera es reflejo de una fuerte competitividad que hay en la sociedad, pero cuesta entenderlo, porque los trabajos realizamos son en gran medida trabajos que la gente de acá ya no está dispuesta a realizar, ya sea por el carácter valorativo que le dan al trabajo, o por la paga (HV, 2019, haitiano, 32 años, entrevistado por Samuel San Martín).

Acerca de la identidad y diversidad cultural

La mayoría de las historias de vida dan cuenta de personas que se han radicado principalmente en la ciudad de Santiago; en este sentido, las apreciaciones emitidas por los entrevistados dicen relación con las vivencias en esta ciudad capital. En las caracterizaciones se la considera como una metrópolis activa y ruidosa, con apelativos de estresada, caótica, desordenada. En el caso de los entrevistados procedentes de Venezuela se tiende a valorar el sistema de transporte, especialmente el metro subterráneo, al cual se considera como un lujo, mientras que personas de otras nacionalidades lo consideran atochado y acelerado.

La primera percepción de Chile es su nivel de desarrollo y su organización. Con todo, hay quienes creen que la proyección de una nación próspera y estable es solo una primera fachada, tras de la cual se ocultan desigualdades sociales y económicas. Esta es la opinión de una joven cubana:

Una vez viviendo acá todo lo bonito que encontraba de Chile cuando vine de vacaciones se derrumbó, el sistema de transporte era malo, las micros pasaban llenas y el taco en las calles no lo soportaba, la gente a pesar de ser simpática, es muy estresada, siempre andan apurados, el ritmo de vida es muy atareado en comparación con el que estaba acostumbrada en mi país. (HV, 2018, cubana, 21 años, entrevistada por Rocío Aburto)

A pesar de las diferentes percepciones, existe la opinión compartida de que Chile es seguro, sobre todo cuando se hace comparación con la realidad de otros países latinoamericanos, especialmente aquellos aquejados por dificultades sociales como el narcotráfico, la inestabilidad política y la violencia social. Con relación a las percepciones, se reitera en los relatos que, a pesar de que muchas personas migrantes vienen del mismo subcontinente, las diferencias culturales con los chilenos suelen ser

notorias. Las que más se repiten en las historias de vida apuntan a la gastronomía, el lenguaje, el clima, las tradiciones locales, entre otras.

En la percepción de la personalidad, un entrevistado cubano dice: “Veo al chileno como una persona fría y desconfiada, pero cuando ganan confianza se vuelve más latino, o sea, más feliz, amable, cálido” (HV, 2018, cubano, 62 años, entrevistado por Camila Ganga). Otra opinión la sostiene una migrante haitiana para quien “Los chilenos son menos amables, menos felices y más enojados, y esto también ha representado una barrera para integrarme” (HV, 2018, haitiana, 28 años, entrevistada por Carolina Ubeda).

En general, sienten que los chilenos son más introvertidos, distantes, tímidos, pero que una vez entran en confianza adquieren una personalidad más jovial.

Sin duda alguna, otro de los aspectos reiterados constantemente se refiere a nuestra forma de hablar español. Así lo manifiesta una mujer inmigrante venezolana. Apunta:

El idioma, aunque de base es español, los acentos y modismos son abismalmente diferentes. El chileno habla rápido, a veces es inentendible, no terminan las palabras y se comen muchas letras (la “s” sin duda). Hay expresiones que, según el contexto, pueden ser tomadas amistosamente, o como un insulto. (HV, 2019, venezolana, 42 años, entrevistada por Sofia Yáñez)

Otra joven boliviana dice a este mismo respecto lo siguiente:

Lo que más me costó al llegar fue el idioma o la forma de hablar, ya que, a pesar de hablar español, los modismos eran muy diferentes a mi país, y fue una barrera grande aprender a entender a los chilenos, pues hablan muy rápido y con palabras totalmente nuevas, lo cual tuve que aprender para poder facilitar mi estadía (HV, 2019, boliviana, 32 años, entrevistada por Camila Hernández).

Por lo mismo, a pesar de compartir un idioma, los localismos y modismos hacen que exista una barrera que previamente no se visualiza, ya que la decisión de emigrar considera siempre el hecho de que hablamos el mismo idioma. Este aspecto se vuelve muchas veces una limitante, más aún, por cierto, cuando el español no es la lengua madre.

Otro de los aspectos mencionados han sido las diferencias climáticas, especialmente por aquellas personas que llegan desde lugares tropicales y con climas más templados. A pesar de que la mayoría vive en Santiago, en general se reitera que el clima es adverso en comparación con sus lugares de origen, y hacen hincapié en que los inviernos suelen ser mucho más crudos. Para una entrevistada venezolana, dentro de las principales dificultades en su permanencia está:

¡El clima!, ¡frío!, allá no se siente el frío tremendo que hace en invierno, nos congelamos, porque no estamos acostumbradas, nos tumbamos mil capas de ropa encima (risas), aunque en Chile es el extremo, porque el calor también es bastante diferente, más bien seco y sofocante, en mi Venezuela es más amable el calorcito (HV, 2019, venezolana, 32 años, entrevistada por Camila Cifuentes).

Esta percepción se repite en distintos relatos, considerando que dicen relación particularmente con el clima de Santiago. Por otro lado, se admira mucho la variedad de los paisajes; se cree que los chilenos no saben valorar esta condición. Un entrevistado colombiano, que ha tenido la posibilidad de viajar por nuestro territorio, dice: “Me encanta la diversidad que hay en Chile en cuanto a paisajes, pero es lamentable ver cómo los chilenos obvian esto y se dedican a mirar y admirar otros países” (HV, 2019, colombiano, 34 años, entrevistado por Isidora Goycolea)

Con todo, existe en las historias de vida un sentimiento de arraigo, en especial en aquello que llevan más tiempo residiendo en Chile. Esto se observa en lo que dice esta mujer dominicana en su relato de vida:

Todo extranjero que llega aquí espera hacer su plata y devolverse a su país, pero por ahora no está en mis planes. Aún no es prioridad volver, por ahora seguiré en Chile hasta que Dios quiera junto a mi hijo nacido acá que ya tiene 6 años. (HV, 2018, dominicana, 32 años, entrevistada por Catalina Valdés)

Palabras finales

La experiencia migratoria en nuestro territorio nacional en la última década nos obliga a la necesidad de transitar, desde la mera tolerancia sobre las creencias o las prácticas diferentes, a un verdadero reconocimiento y valoración de la diversidad cultural comunitaria. Chile tiene la tarea de

incorporar esta riqueza, así como una disposición abierta a nuevas formas de comprender el mundo, lo que, por supuesto, fortalecerá nuestra propia sociedad, en vez de perpetuar y ahondar mayores grados de segregación.

Las mujeres y hombres inmigrantes están fundando una sociedad con una renovada vitalidad. Este hecho social nos está mostrando la pluralidad cultural puesta al servicio del eterno retorno, de la no linealidad, de una integración basada en la acentuación y valorización de nuevas prácticas cotidianas. El fenómeno de las migraciones nos encuentra en un momento crucial; resulta inevitable reconocer la emergencia de una nueva comunidad pluricultural. Sobre la base de información del Registro Civil para el año 2020, en el 16% de los nacimientos en Chile al menos uno de los progenitores es extranjero, cifra muy superior al 3% del año 2010.⁷ Está surgiendo un nuevo y renovado mestizaje; es una realidad que debe ser comprendida en todas sus dimensiones de complejidad, desafíos y oportunidades.

Una sociedad inclusiva es aquella que permite cohesionar a la diversidad de sus miembros. Es estable y segura. Todas las personas que viven en ella, nacionales o extranjeras, deben sentirse respetadas en su dignidad, rasgos culturales y personales. Se trata de una sociedad donde los derechos fundamentales de todos los seres humanos estén debidamente garantizados. Una sociedad inclusiva es aquella que es capaz de ofrecer igualdad de oportunidades sin distinción de ninguna especie, salvo las propias capacidades, voluntades y especificidades individuales. Es tolerante y fraterna. Una sociedad inclusiva necesita de un sólido liderazgo político y debe nutrirse de una amplia participación ciudadana.

Es imperioso, por parte de quienes lideran las agendas públicas y sociales, hacer una profunda reflexión acerca de una filosofía que aborde comprensivamente la temática demográfica, abriendo una mirada sobre las migraciones internacionales que propenda a la cohesión social pluricultural.

La nueva Ley de Migraciones y Extranjería, recientemente aprobada por nuestro Congreso Nacional y publicada en el diario oficial con fecha 20 de abril de 2021, debe servir como marco normativo para consolidar una migración segura, ordenada, regular y digna con una mirada abierta, generosa e inclusiva respecto de quienes ya se han asentado en el territorio

nacional y que plasmarán generosamente sus talentos y virtudes en el bien del progreso de Chile.

Finalmente, el escuchar atentamente las voces de los propios inmigrantes resulta fundamental para avanzar decididamente en políticas públicas que generen mayor diálogo y conocimiento intercultural. Este es el aporte que ofrecemos en este artículo, cuyo mérito es principalmente de los estudiantes que han realizado las entrevistas y que, sin duda alguna, han podido conocer más de cerca nuestra actual realidad migratoria.

Notas

¹ Un especial reconocimiento a todos los estudiantes de estos cursos de Formación General quienes pusieron el mayor empeño, capacidad y corazón para llevar adelante estas entrevistas como parte de su trabajo evaluativo. En cada entrevista ha sido reconocida la autoría del estudiante que la realizó.

² Se reconoce el trabajo de las ayudantes de estos cursos, egresadas de Ciencia Política de la UDP, Nadin Gugisberg y Dominique Singh.

³ Corresponde a personas que viven en un país distinto del que han nacido.

⁴ En este caso se recomienda ver la Política de Salud de Migrantes Internacionales 2016 del Ministerio de Salud de Chile.

⁵ Cálculo realizado por el autor de este artículo, con base en la encuesta CASEN 2015 y estadísticas del Banco Central de Chile de ese mismo año.

⁶ Se ha reservado el nombre de los entrevistados, indicando solamente el año de la entrevista, su nacionalidad, el sexo y la edad.

⁷ Cálculo realizado por el autor de este artículo sobre la base de información entregada por el Registro Civil mediante Carta UTSI N° 3201/ Santiago, 28 de mayo de 2021.

Referencias

ADIMARK. (2018). *Encuesta Bicentenario*. Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>

Agar, L. (2016). Migraciones externas en Chile: bases históricas de un fenómeno complejo. *Revista OASIS*, 22, 49-91.
<http://dx.doi.org/10.18601/16577558.n22.04>

Agar, L., Poblete, D., Salamanca, F., y Fernández, W. (2018). *Informe Final de Consultoría (IPS / UTEM). Determinación de Inequidades, Brechas y Barreras de la población extranjera en Chile, con enfoque de derechos y de género, en el acceso a beneficios sociales pagados por el Instituto de Previsión Social*. Ministerio del Trabajo.
<https://nuevo.ips.gob.cl/servlet/internet/inicio/conozcanos/publicaciones>

Belloio, A. y Valdés, G. (2020). *Gestión de la migración en el siglo XXI: el caso de Chile*. Subsecretaría del Interior. Gobierno de Chile.
<https://libro.blob.core.windows.net/libro/Gesti%C3%B3n%20de%20la%20migraci%C3%B3n%20en%20el%20siglo%20XXI%20-%20El%20caso%20de%20Chile.pdf>

Instituto Nacional de Estadísticas y Departamento de Extranjería y Migración. (2020). *Informe Técnico: Serie: Estadísticas Migratorias. Estimación de personas extranjeras residentes habituales en Chile al 31 de diciembre 2019*. Gobierno de Chile.
<https://www.extranjeria.gob.cl/media/2020/06/estimaci%C3%B3n-poblaci%C3%B3n-extranjera-en-chile-2019-regiones-y-comunas-metodolog%C3%ADa.pdf>

IPSOS (2016) *Encuesta en línea realizada en 25 países con 16.040 entrevistas totales*. <https://www.ipsos.com/es-mx/percepcion-sobre-la-migracion>

Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario: compendio de sociología*. Fondo de Cultura Económica.

Maffesoli, M. (1997). *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo Contemporáneo*. Editorial Paidós.

Naciones Unidas. (2019). *The 2019 Revision of World Population Prospect*. <https://population.un.org/wpp/>

Organización de Estados Americanos. (2019). *Informe preliminar sobre la crisis de migrantes y refugiados venezolanos en la Región*.
http://www.oas.org/documents/spa/press/Informe-preliminar-2019-Grupo-Trabajo_Venezuela.pdf

Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis

Migrations and refuge LGBT+: sexual democracy in times of crisis

Vanessa Marinho Pereira
Universidad Estadual de Río de Janeiro (PPGPS/UERJ), Brasil

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la invisibilidad de las migraciones y el refugio de las personas LGBT+, un hecho que provoca una serie de riesgos y violencia contra esos cuerpos, convirtiéndolos en los más vulnerables en el proceso migratorio. Así, a partir de los conceptos de precariedad y “precarización” de Judith Butler, de necropolítica de Achille Mbembe y de democracia sexual de Eric Fassin, buscamos reflexionar sobre cómo la invisibilidad y la ausencia de políticas públicas para migrantes y refugiados LGBT+ intensifican su vulnerabilidad en tiempos de crisis, como el de la pandemia de Covid-19. Así, el texto relata un poco de la trayectoria de los estudios sobre migración, de la invisibilidad de los cuerpos sexo-genéricos disidentes de las normas heterocentradas y cissexistas, del marco legal internacional y mexicano sobre la protección a los migrantes transnacionales y refugiados LGBT+, y como todo eso puede señalar más riesgos y vulnerabilidad para los migrantes LGBT+ en tiempos de emergencia sanitaria del Covid-19.

Palabras clave: migraciones, fronteras, refugio, LGBT+.

Recibido: 19/3/21. Aceptado: 15/5/21



El presente artículo se llevó a cabo con el apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior [Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Educación Superior] – Brasil (CAPES) y la Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro [Fundación Carlos Chagas Filho de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro] (FAPERJ).

Vanessa Marinho Pereira es psicóloga. Máster en Psicología Social. Doctora en Psicología Social. Investigadora del Grupo de Pesquisa Subjetividades e Instituições em Dobras (GEPSID) en la Universidad Estadual de Río de Janeiro (UERJ), Brasil. ORCID: 0000-0002-4185-7444

Contacto: marinhovnss@gmail.com

Cómo citar: Pereira, V. M. (2021). Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis. *Revista Stultifera*, 4 (2), 55-79. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-04.

Abstract

This article reflects on the invisibility of migration and the refuge of LGBT+ people, a fact that causes a series of risks and violence against those bodies, making them the most vulnerable in the migration process. Thus, based on the concepts of precariousness and “precarity” by Judith Butler, necropolitics by Achille Mbembe and sexual democracy by Eric Fassin, this article seeks to reflect on how the invisibility and absence of public policies for LGBT+ migrants and refugees intensify their vulnerability in times of crisis, such as the COVID-19 pandemic. Therefore, with a critical view this text describes the trajectory of migration studies, approaching the invisibility of dissident heteronormativity and cisnormativity or cissexism, the international and the Mexican legal framework on the protection of transnational migrants and LGBT+ refugees, pointing out how riskier and most vulnerable the scenery of global health crisis are for LGBT+ migrants.

Keywords: migrations, borders, refugee, LGBT+.

El presente artículo se basa en el ethos cartográfico y busca, desde un punto de vista ético-político, reflexionar sobre los procesos migratorios de migrantes transnacionales LGBT+ en México a partir de noticias y boletines emitidos en medios digitales durante la pandemia de covid-19. Esas reflexiones están relacionadas con una pasantía en el exterior, posible gracias a la beca de estadía doctoral financiada por FAPERJ¹, a través de la cual pude participar en el equipo de la Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual A. C, en la Ciudad de México. Durante la pasantía participé en la creación de la Red Nacional de Apoyo a Personas Migrantes y Refugiadas LGBT México (RedAPM) y transité entre las fronteras norte y sur de México, visitando algunas ciudades que conforman las principales rutas migratorias del país, entre octubre de 2019 y junio de 2020.

En ese periodo realicé visitas a cinco albergues y organizaciones sociales de apoyo a personas migrantes y de activismo por derechos LGBT+ donde hice observación participante y efectué cuatro entrevistas semiestructuradas con profesionales que trabajan en el apoyo a la población migrante y la comunidad LGBT+ en la región fronteriza. Asimismo, llevé a cabo largas conversaciones y encuentros-entrevista con cinco migrantes sexo-genéricos disidentes centroamericanos, cuatro hombres cisgénero homosexuales y una mujer transexual heterosexual. Todos los migrantes de la muestra viven o vivieron en un albergue para migrantes, en refugios

exclusivos para la comunidad LGBT+ o con un módulo para ese grupo. También hubo encuentros informales previos, paralelos y posteriores con los profesionales y migrantes de las que, en varios casos, surgieron algunas notas de campo que también se incluyeron en el corpus sobre el que se realizó el análisis.

La cartografía es un método que no se aplica, sino que se experimenta. Así, asumí mi proceso de investigación como una actitud sin definir objetivos a priori, apostando por la experimentación del pensamiento que se estaba diseñando al mismo tiempo que el campo de investigación (Kastrup & Passos, 2013). El análisis de este trabajo indagó el proceso del relato a partir de vivencias aparentemente individuales, de rupturas o insistencias en los discursos, de producción de nuevos significados, de traza líneas de familiaridad capaces de colectivizar cuestiones, de reflexiones y producción de nuevas subjetividades (Moraes, 2010). También se realizó cartografía con los informes escritos, institucionalizados, así como con documentos y normativas internacionales sobre derechos migratorios en la revisión bibliográfica. A partir de la información brindada por el campo de estudio y a través de encuentros-entrevistas virtuales en el seguimiento al caso de uno de los migrantes centroamericanos solicitando refugio, busqué reflexionar sobre como otros cuerpos de migrantes vieron afectada su vida por el contexto de la crisis sanitaria global.

Migración, sexualidad e identidad de género

La trayectoria de los estudios sobre migración con su enfoque selectivo sigue los estándares normativos de nuestra sociedad machista, heterocentrada² y cisexista³, por lo que resulta muy reciente la producción de estudios que buscan romper con esos estándares socialmente arraigados. Stefoni y Stang (2017), Herrera (2012) y otras autoras señalan la necesidad de un enfoque interseccional para razonar las migraciones, ya que los sujetos involucrados en estos procesos son heterogéneos, así como sus desplazamientos y procesos migratorios. Estos procesos adquieren nuevos matices y movimientos según las relaciones entre géneros, sexualidades, clases sociales, religiones, etnias y racializaciones, además de variar según de los lugares de origen de las personas migrantes. El presente texto busca reflexionar sobre la migración de personas LGBT+⁴ durante la crisis sanitaria global generada por la pandemia de covid-19 en 2020.

Pérez y Ordaz (2017) afirman que las experiencias migratorias están constantemente vinculadas a una noción de libertad idealizada que es problemática. Según las autoras (2017, p. 33), la “migración históricamente ha jugado un papel importante como opción de libertad y supervivencia”; es decir, los desplazamientos estarían basados en un contexto de opresión y/o violencia en el que una decisión se toma en pos de un ideal de libertad, y se buscan países o ciudades más desarrolladas con derechos humanos garantizados y gobiernos progresistas. Si lo que provoca el movimiento es el cercenamiento de la libertad y la violencia, lo que mantiene la trayectoria es la imagen de una libertad ampliada o plena. Pérez y Ordaz (2017) utilizan el término “otredad cultural” para referirse a estos procesos, especialmente cuando la migración se refiere a personas LGBT+, porque el lugar de origen representaría el “retraso” en comparación con el lugar de destino, una vez que se estima el desarrollo con base en indicadores de derechos humanos y políticas progresistas, aun cuando la legislación no garantiza tales derechos y las sociedades cisheterosexistas no se corresponden con estos indicadores. La idea de desarrollo no garantiza una transformación social relacionada con la homosexualidad, la transexualidad y el machismo. De esta forma, en ocasiones, al llegar al destino, ocurren nuevos procesos de violencia y opresión, lo que reinicia el proceso de desplazamiento a una nueva ubicación, con el reasentamiento o el mantenimiento de la diáspora. Careaga (2015) habla de la existencia de un proceso de *sexilio*, un exilio causado por sexualidades no heterosexuales, y agrega que en tal proceso la expulsión no ocurre solo una vez, sino varias veces según el contexto en el que se vive, siendo necesario migrar por varios estados y países en diferentes ocasiones de acuerdo con las políticas vigentes y grupos sociales.

Fassin (2012) nos habla de las políticas sexuales relacionadas con los nuevos nacionalismos sexuales, que a pesar de orientar las cuestiones de género y sexualidad, no se basan efectivamente en una democracia sexual, sino en la intensificación de dicotomías a partir de una perspectiva colonial, en la cual Europa y los Estados Unidos se caracterizarían como lugares de libertad, desarrollados en términos de igualdad de género y derechos sexuales, mientras que “los otros” serían territorios atrasados y opresivos. En esa lógica:

Si ‘nosotros’ nos definimos por la democracia y, en primer lugar, por su dimensión sexual, “ellos” se definen en espejo, como el revés oscuro de nuestras luces. Los “otros” de nuestras sociedades, bárbaros que amenazan la civilización democrática, aparecen lógicamente como polígamos, violentos

—o incluso violadores—, prisioneros de una cultura que encarcela a sus mujeres con el velo obligatorio, matrimonios forzados y mutilaciones genitales. Su sexismo prácticamente justificaría el racismo si uno y otro no fuesen, en principio, incompatibles con la democracia. (Fassin, 2009, p. 124)

La creación de nacionalismos sexuales busca eliminar la xenofobia y el racismo de las políticas anti-inmigración y anti-islam, afirmando que los Estados europeos y estadounidense buscan “preservar a democracia em batalhas contra o véu islâmico, a poligamia, o casamento forçado, a violência sexual e a mutilação genital. O nacionalismo sexual não se coloca em oposição à democracia —pelo contrário” [preservar la democracia en batallas contra el velo islámico, la poligamia, la violencia forzada por el matrimonio, la violencia sexual y la mutilación genital. El nacionalismo sexual no se opone a la democracia, sino al contrario] (Fassin, 2012, p. 39). Este proceso de ampliación del alcance democrático en el discurso político sobre cuestiones de género y sexualidades, para hablar de una democracia occidental frente a otras organizaciones político-estatales, o como diría Fassin (2009, p. 42), “el imperialismo de la democracia sexual”, demarca la apropiación en un contexto poscolonial de libertad e igualdad reivindicada por los movimientos feministas y LGBT+ como emblemas de la propia modernidad democrática. De esta forma, se crean barreras y exclusiones racistas y xenófobas en nombre de una libertad de género y sexualidad que no se corresponde con las vivencias de las mujeres y LGBT+ nacionales de estos países, que conviven cotidianamente con conservadurismos sexuales y de género y sexualidades de todos los tipos. De este modo, para Fassin (2009, p. 130), “la democracia sexual aparece, así como una posibilidad de libertad que puede convertirse en liberación obligatoria, impuesta con más fuerza cuando se trata de sujetos poscoloniales”. En este sentido, la democracia sexual podría funcionar como una barrera al ingreso de migrantes sin garantizar objetivamente el estatus de refugiado a sujetos LGBT+ que migran, pues los procesos técnico-burocráticos de las fronteras también se basan en un ideal de homosexualidad o lesbianidad occidental, que también aparece como un vector de exclusión cultural. Es decir, si bien existen protocolos internacionales operativos y regulatorios establecidos por el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) que permiten solicitar Refugio por Orientación Sexual e Identidad de Género (ORSIG)⁵, esto no necesariamente garantiza el acceso a derechos y a la ciudadanía.

Leyes de protección al migrante y las normas internacionales

El marco normativo migratorio mexicano está actualmente constituido principalmente por la *Ley de Migración* del 2011, *Ley de Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político* (2011), por el *Reglamento de la Ley de Migración* (2012), y por la *Opinión Consultiva OC-21/14 de la CorteIDH* (2014). Sin embargo, hasta la publicación de la LM en 2011, México utilizaba la *Ley General de Población* (LGB) de 1974. La LGB abordaba el tema en su Capítulo II sobre migración, y su Capítulo III sobre inmigración; de la misma manera que el *Estatuto del Extranjero* (Brasil, 1980) se constituía como una ley basada en la idea de garantizar la seguridad nacional y la protección de la identidad nacional. Así, su principal objetivo es el control de fronteras, centrandolo su texto en las normas y reglas para el ingreso, estadía y deportación de no nacionales; una vez dentro del territorio, no existe un sistema legal que garantice los derechos fundamentales de los migrantes. *La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, reformada en 2011, establece en el primer párrafo del art. 1º:

En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece. (México, 2011, p.1)

Castilha (2011) sostiene que la Constitución mexicana asegura que en México todas las personas, sin definir la nacionalidad, tendrían una serie de Derechos Humanos garantizados, no solo los expresados en la propia Constitución, sino también aquellos establecidos en los tratados internacionales de los que México es un signatario. Es decir, se garantizaría a todas las personas en territorio mexicano, ya sea nacionales o no nacionales, el mismo peso político y jurídico, los derechos humanos previstos en la Constitución, *la Convención Americana sobre Derechos Humanos* (1969), el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (1966), *la Declaración de Cartagena* (1984), *los Principios de Yogyakarta* (2006) y muchos otros.

La legislación sobre migración internacional cubre las solicitudes de refugio relacionadas con las migraciones transnacionales forzadas de

LGBT+ basada en la pertenencia a un “grupo social específico”, establecido en la *Convención de 1951* y el *Protocolo de 1967*. Originalmente, el término “grupo social específico” se había pensado como una forma de proteger a los burgueses, comerciantes y capitalistas que huían de países que habían cambiado su régimen económico al socialismo. La inclusión del término pertenencia a un “grupo social específico” en el *Protocolo de 1967* extendía el reconocimiento de la condición de refugiado a las personas que no se ajustaban a las motivaciones previstas en la *Convención de 1951*, que era “um critério sem definição precisa, que por sua essência pudesse ser flexibilizado quando houvesse necessidade de proteger um indivíduo refugiado de fato” [un criterio sin una definición precisa, que por su esencia podría ser más flexible cuando existiera la necesidad de proteger a un refugiado de facto] (Jubilut, 2007, p. 132).

En las *Directrices sobre protección internacional no. 2: "Pertenencia a un determinado grupo social" en el contexto del Artículo 1A(2) de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados y/o su Protocolo de 1967* (publicada por ACNUR), se establecen criterios para el análisis de “pertenencia a un grupo social específico”, destacando que el grupo no necesita ser cohesionado y tampoco todos los miembros del grupo necesitan ser perseguidos al mismo tiempo:

En 2012, ACNUR publicó las *Solicitudes de la condición de refugiado relacionadas con la orientación sexual y/o la identidad de género en el contexto del artículo 1A (2) de la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y/o su Protocolo de 1967*. Este documento sustituye al *Manual de ACNUR: Nota de orientación sobre solicitudes de condición de refugiado relacionadas con la orientación sexual y la identidad de género*, de 2008. A lo largo de las Directrices, se destacan las diversas formas de acoso físico y psicológico y violencia contra las personas LGBT+ en todo el mundo, además de la mención de la criminalización de las relaciones homoafectivas en algunos países, y de la incriminación que lleva a la persecución por LGBTfobia. Esta directriz también deja claro que no existe un patrón de conducta y comportamiento para que se considere a un sujeto como LGBT+, porque las experiencias en sus lugares de origen pueden influir en el comportamiento al momento de la solicitud de condición de refugiado.

Sexilio, políticas migratorias y el “migrante no deseado”

En cuanto a las políticas migratorias y los procesos de exclusión, Domenech (2013) alude a una perspectiva técnico-política de control que se instrumentaliza en los discursos de Derechos Humanos, lo que, en este sentido, es una aproximación a la llamada democracia sexual (Fassin, 2009; 2012). El objetivo es controlar los flujos migratorios, orientándolos de acuerdo con los intereses políticos nacionales, reduciendo el contingente de los llamados inmigrantes irregulares e ilegales y operando los instrumentos de prohibición, persecución, detención y deportación de una manera más eficaz y sutil. Domenech (2015) establece una cronología de las políticas de exclusión estatal de extranjeros en América Latina, señalando que los chinos, en la primera mitad del siglo XX, han sido los primeros grupos de exclusión por filiación étnico-nacional. En cambio, los anarquistas habrían sido los primeros grupos de extranjeros e inmigrantes indeseables por su ideología política. Así, históricamente las políticas migratorias se han basado en criterios de selección guiados por un ideal de inmigrante y extranjero deseable en el territorio nacional, que excluye a todos aquellos que no se ajustan a los estándares establecidos y son calificados como “indeseables”. A través de esta dicotomía del inmigrante bueno *versus* el inmigrante malo, las naciones quedan exentas de cualquier cuestionamiento de orden discriminatorio y prejuicioso a través de los requisitos burocrático-administrativos para el ingreso al territorio y de la legislación migratoria nacional. También según Domenech (2015), las clasificaciones estatales de inmigrantes indeseables reunieron, en el siglo XX, a grupos como: “los enfermos (físicos y mentales), los criminales y transgresores de las leyes jurídicas y morales, y los subversivos, entre ellos principalmente los anarquistas” (p.26).

Cuando pensamos en la relación entre libertad, gobernabilidad de los flujos migratorios y democracia sexual, percibimos una reconfiguración en el régimen migratorio internacional:

El poder se está reconfigurando, en un contexto en que la lógica de la soberanía se entrelaza con la lógica de la gobernabilidad neoliberal, con una gobernanza que se presenta como un sencillo proceso de persuasión sin coerción, según patrones neutros de cálculo y gestión de riesgos. (Mezzadra citado en Domenech, 2013, p. 2)

Esta reconfiguración buscaría una gestión migratoria eficaz, acorde a las necesidades económicas y políticas nacionales, como una orden sobre lo que no pueden contener: la presencia de sujetos indeseables. Dichos sujetos cambian histórica y temporalmente de acuerdo con las políticas contemporáneas de cada época y nación, pero mantienen las dualidades entre legal/ilegal y regulación/irregular, congruentes con sus procesos de exclusión. Como dice Domenech:

El carácter invariablemente parcial de los procesos de “legalización” o “regularización” nunca elimina el campo de la “ilegalidad”, sino que más bien refina y reconstituye ese campo para los que no resultan elegibles y permanecen indocumentados a la par de todas las posteriores llegadas “ilegales”. Las respuestas a la “ilegalidad migratoria” como los programas de regularización migratoria, cualquiera sea su modalidad, muestran la persistencia de fórmulas ancladas en una visión estatocéntrica de la migración. (Domenech, 2013, p.12)

Para Sayad (2008), independientemente de la condición de legales/ilegales, extranjeros, refugiados, inmigrantes, migrante o deportados, lo que une a estos sujetos es la ausencia del “derecho de poder tener una historia, un pasado y un futuro y la posibilidad de apropiarse de ese pasado y ese futuro, la posibilidad de dominar esa historia” (p.105). La posibilidad de tener una historia, y poder apropiarse de su presente y futuro en el caso de las personas migrantes, implica también la posibilidad de participar y cambiar la realidad vivida. En este sentido, la participación política sería fundamental para que los migrantes pudieran integrarse efectivamente y tener una participación activa en las decisiones que involucren a su entorno en los lugares de destino. Sin embargo, no hay la posibilidad de votar o presentarse a un cargo político. Según Galdámez y Mallea (2020), en los principales textos y normativas internacionales sobre derechos humanos, los derechos políticos son considerados derechos de ciudadanía. Y la ciudadanía se entiende como nacionalidad, lo que excluye a los sujetos migrantes.

Los cuerpos que se desplazan no tienen la misma materialidad, no tienen la misma existencia ontológica y, en consecuencia, no tienen los mismos derechos sociales y políticos. El tiempo, la sociedad y la historia tensan y transforman los cuerpos migrantes, modifican su ontología, reiteran y aseguran su exterminio. Hanna Arendt (2002) nos habla de una política que solo encuentra sentido como algo que se puede compartir, que

se inserta en un estatuto político de existencias, que aparece en el intraespacio y se establece en la relación. Debe haber, necesariamente, un Otro humano para que exista política, por lo que son tan peligrosos los prejuicios que generan la deshumanización. Las relaciones entre política-libertad-humanidad no son sencillas y, desde Platón, ya tensan a los pensadores y la sociedad, además de crear espacios de igualdad entre los hombres y exclusión de muchos que no gozan de las mismas libertades. La autora nos señala la ausencia de acento político en la condición de refugiado, lo que imposibilita ver la humanidad de esas personas. Mattos (2012), al discutir el concepto de libertad, utiliza la idea de precepto filosófico, en el que “la descorporificación, la imparcialidad moral, la creencia en la justicia pública son características de un sujeto socializado para la experiencia masculina del mundo, de la ciudad, de la identidad” (2012, p.116). Estos sujetos socializados ideales serían los que tienen derechos y libertad, y todos los demás no existirían o no estarían en el mismo nivel social y/u ontológico. Esta autora plantea la cuestión de la libertad en el plano colectivo y político, sacándola del ámbito exclusivamente individual, de manera que la libertad implicaría “la relación con el otro, ya que la acción libre se da en el mundo (del espacio y de los valores, de las leyes y reglas que se aplican a todos, de la intersubjetividad)” (2012, p. 130), exigiendo reflexiones éticas.

Butler (2010) acerca la política a la ética al pensar el exilio y el refugio, y delimita la deformación de lo ético por parte de lo político en este contexto. La autora nos habla de un cambio en la comprensión de la ética, que “deja de entenderse exclusivamente como una disposición o acción basada en un sujeto predeterminado” (Butler, 2017, p. 18), y debe pensarse como una práctica relacional originada por el “no-yo”, como respuesta al reconocimiento y establecimiento de un lugar de ese otro desconocido. Así, la ética requiere una desorientación de los campos epistemológicos establecidos y conocidos para abrirse al Otro (Butler, 2017).

Para pensar éticamente la política es necesario retomar los conceptos de precariedad y precarización (Butler, 2009). Precariedad sería una condición existencial compartida por todos los cuerpos humanos vivos, y precarización, un dispositivo sociopolítico que objetifica la aniquilación de determinados cuerpos y poblaciones. La aprehensión de la precariedad de la vida puede conducir a lógicas de protección, como forma de mantener vidas dignas de ser lloradas y, de esta manera, valoradas; o puede

desembocar en dispositivos de precarización, en los que existe la potenciación de la violencia para la destrucción de vidas que no son dignas de duelo. Así, precarización se acerca al concepto de necropolítica de Achille Mbembe, que establece que sería el proceso de gestión de la muerte, caracterizado por una desigualdad en la posibilidad de muerte o vida basada en la lógica del sacrificio de determinados grupos o cuerpos.

Articulando los conceptos de precariedad y precarización de la vida con el concepto de necropolítica, podemos preguntarnos qué cuerpos importan en los trayectos migratorios y desplazamientos forzados, qué identidades y vivencias protegen las políticas migratorias y cuáles pretenden excluir y aniquilar. Butler (2010) nos advierte que:

La vida no se puede afirmar mientras estamos solos; ella requiere de otras personas con quienes y ante quienes podamos lamentar abiertamente. Pero solo ciertas poblaciones se consideran dignas del lamento y otras no, lamentar abiertamente una serie de pérdidas se convierte en el instrumento para negar otra serie de pérdidas. (Butler, 2010, p.30)

En este ámbito, lo ético es suplantado por lo político cuando le damos la espalda al sufrimiento ajeno, creamos cuerpos abyectos y deshumanizamos a las personas. Y es precisamente en esta línea de pensamiento donde confluyen refugio, política y (creación de) humanidades. Butler (2017) destaca la necesidad de una ética de la alteridad, basada en la radicalidad del estatuto del Otro, entrelazada a una crítica política que pone en juego la producción de humanidades y los marcos de ininteligibilidad que reverberan en los cuerpos y existencias. De esta manera, alude a que el “otro no está al borde de la frontera, impuesta y mantenida de manera violenta, y no existe un muro de separación que pueda anular la exigencia ética de responsividad al sufrimiento del otro” (Butler, 2017, p. 56).

En vista de lo anterior, uno de los temas que emergió en los observatorios de derechos humanos y en los grupos activistas que defienden los derechos LGBT+ y los derechos de los migrantes fue cómo la pandemia de covid-19 podría repercutir en el complejo proceso de sexilio y migración de personas LGBT+ en territorio mexicano. ¿Qué vulnerabilidades y qué procesos necropolíticos se acentuarían? Y, ante este escenario, ¿cómo actuar para garantizar la vida y no producir más muertes?

Sexilio y covid-19: bio- y necropolítica

Pensar en la política y las migraciones es crucial, una vez que la política tiene que ver con desplazamientos, exilios, desterritorializaciones y, en estos procesos, con invisibilizaciones y exterminaciones. Los cuerpos que se desplazan no tienen la misma materialidad, no poseen la misma existencia ontológica. El tiempo, la sociedad y la historia tensan y transforman los cuerpos de los migrantes, modifican su ontología, reiteran y aseguran sus exterminios. Tales exterminios se expanden e intensifican en tiempos de crisis, como la pandemia de covid-19. Las políticas de Estado están normalizadas y en ocasiones justificadas por el estado de excepción como medida para proteger la vida de un determinado grupo, una comunidad, lo que necesariamente implica el sacrificio de otras vidas consideradas prescindibles, es decir, procesos de necropolítica.

Foucault (2007) nos cuenta como el biopoder aborda la normalización de los cuerpos a través de una lógica de vigilancia actualizada en la sociedad de control, gestionando a través de tecnologías y dispositivos la sexualidad, la natalidad, las costumbres, la salud, entre otros aspectos de la vida de los individuos, convirtiéndolos en preocupaciones políticas. Así, a través de la biopolítica es posible gestionar, regular y controlar grandes poblaciones o grupos de individuos mediante la aplicación de la normalización de los cuerpos, del biopoder, y en otro nivel, de los fenómenos colectivos. De esta forma, se establecen estrategias de poder en las que la “vida” se convierte en objeto de agencia. De esta manera, es posible "hacer vivir y dejar morir" a través de discursos que reclaman y promueven la protección de una parte de la sociedad en detrimento de otra, intencionalmente descuidada y abandonada a merced de dispositivos de precarización (Butler, 2010).

Mbembe (2018) nos dice que, en las sociedades contemporáneas, además de la biopolítica, los racismos estatales han fortalecido las políticas de muerte, creando así necropolíticas. La legitimación e implementación social y estatal de los dispositivos de precarización (Butler, 2010) generaron políticas de muerte capaces de aniquilar a grupos y poblaciones enteras. Precisamente, esta lógica necropolítica, relacionada con grupos vulnerables como los migrantes y LGBT+, emergió frente a la pandemia de covid-19.

Los momentos de crisis hacen aflorar una serie de sentimientos que en ocasiones intentamos olvidar u ocultar. Las crisis desconciertan, mueven y en ocasiones destruyen muchas de nuestras certezas, presentándonos lo

desconocido, nuestro desconocido. Nos enfrentamos a un extraño, un nuevo yo. Nuestro yo anterior a la crisis a menudo reacciona a este encuentro a través de la negación, del miedo, de la ira; otras veces, acoge, intenta conocer, asimila, protege. Esos momentos se viven de distintas formas y, cuando la crisis engloba a toda una sociedad, las respuestas tienden a segregar, separar, excluir lo que genera la crisis, o al menos lo que, por prejuicios y creencias sociales, se elige como la causa de la crisis. Esta es también la respuesta y el movimiento de muchas familias, como especies de micro-sociedades, que en su entorno privado reflejan lo que circula en las calles.

Intensificación de la vulnerabilidad social de las/los migrantes LGBT+

A partir de marzo de 2020, como humanidad, comenzamos a enfrentar los diversos desafíos que impone una pandemia, que no respeta fronteras ni límites geográficos. La pandemia de covid-19 ha generado una ola de incertidumbres e inseguridades que nos han afectado y aún nos afectan a todos. El virus, hasta ahora desconocido, que viene del Otro, del exterior, llegó a nuestros hogares. Hubo muchas teorías sobre su surgimiento y difusión, casi todas culpando a otros distintos de nosotros. Según Preciado (2020, p. 3), citando a Derrida, el virus es “por definición, el extranjero, el otro, el extraño”. De esta manera, quien contamina es el diferente, el migrante, el indeseable. Los considerados extranjeros proceden de dentro y fuera del territorio nacional. Al igual que durante la epidemia de sífilis en el siglo XV y la del VIH/SIDA en el siglo XX, en que se eligió a los que tienen sexualidad e identidad de género disidentes de la cisheteronormatividad, a las trabajadoras sexuales y a algunos grupos de migrantes como culpables de transmisión, las sociedades siguen basándose en el mismo marco moral para culpabilizar a algunos segmentos sociales. Así, el cuerpo migrante y el cuerpo no cisheteronormativo aparecen como los que debemos evitar, temer y, por lo tanto, criminalizar. Según Ambiado, C. y Tijoux, M. E. (2020):

La condición migratoria se produce previamente al encuentro entre las personas migrantes, las instituciones y sociedad [...] aunque requiere de la llegada y presencia del migrante para poder ser actualizada. Esta es la frontera puesta en el cuerpo. Esta actualización implica por ejemplo que los nacionales podrán ser más o menos racistas según las comparaciones que hagan entre las comunidades que ingresan al país, pero también considerando su color, rasgos, condición económica, sexo u otras categorías que los ubican —siempre— por debajo de los nacionales. (p. 4)

El director de la ONG *It Gets Better* (Político, 2020) informó que en tan solo 10 días desde que se anunció el primer caso confirmado de coronavirus en México, la cantidad de jóvenes LGBT+ que buscaron ayuda por haber sido expulsados de casa aumentó en 15 veces. Durante la segunda semana de cuarentena, en marzo del 2020, la oficina latinoamericana y caribeña de ILGA (ILGA-Lac) publicó un informe sobre la situación de las personas LGBT+ en los países que integran la red, en el que la población LGBT+, especialmente las mujeres transexuales y travestis, aparecen como más vulnerables socialmente, no solo considerando la posibilidad de infección, sino también por estar más expuestas a la violencia por LGBTfobia y por la escasez de recursos de subsistencia (Presentes, 2020). En el mismo período, ORAM publicó una nota solicitando apoyo para las personas migrantes y refugiadas LGBT+, cuya invisibilidad las hace cada vez más vulnerables. Algunos países, como Brasil, han establecido una prestación social a pagar durante la cuarentena, cuya selección de quién tiene o no el derecho a recibirla difiere en cada país, pero el acceso de los migrantes indocumentados a esta ayuda es imposible en todos los países. En México, no se implementó un ingreso mensual mínimo a pagar durante los meses de cuarentena y cierre de emergencia, lo que dejó a varias personas sin ninguna fuente de ingresos durante la pandemia. Uno de los grupos más afectados fue el de los migrantes y refugiados LGBT+ que tenían un empleo informal (vendedores de artículos diversos o de comida o personas dedicadas al trabajo sexual) y/o no tenían documentación o permiso de permanencia o tránsito por México, los cuales quedaron totalmente desasistidos por las políticas públicas existentes. Las posibilidades que tienen los migrantes, y en especial los migrantes LGBT+, de trabajar formalmente y regularizar su situación en el país también se han visto fuertemente afectadas por la pandemia, ya que muchos establecimientos han cerrado sus puertas y despedido sus empleados, y las agencias de regularización migratoria han reducido la cantidad de personas atendidas o cerraron sus talleres.

RedLactrans (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans) y el Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos de Washington (Raza e Igualdad), del cual activistas mexicanos forman parte, en sus redes sociales, el 31 de marzo de 2020, solicitaron apoyo estatal para garantizar el acceso a la salud y otros derechos a las personas trans durante la pandemia. En este contexto, RedLactrans (2020, p. 1) agrega que “en la raíz de la pandemia, la discriminación y el estigma contra la población trans se ha hecho más visible”. Sin ningún tipo de ingresos, incapaces de

continuar su trayecto al estado o país deseado y con el cierre de las puertas de los albergues a nuevas personas, migrantes y refugiados LGBT+ se ven obligados a vivir en la calle, sujetos a todo tipo de violencia, además de riesgos sanitarios. Muchos migrantes LGBT+, especialmente mujeres transexuales y travestis, durante su trayecto o incluso cuando ya se han asentado en una ciudad, por diversos motivos sociales y económicos, realizan trabajos sexuales que, por el aislamiento social y el miedo a la contaminación, se han visto obstaculizados y a menudo totalmente extintos, lo que deja a estas personas sin su fuente de ingresos, y por lo tanto sin posibilidad de subsistencia. La Asociación Nacional de Travestis y Transexuales (Antra), en su boletín informativo n.º 05/2020, apunta un aumento del 22% en los asesinatos de personas transexuales y transgénero en relación a 2019 y señala que la pandemia de covid-19 “agravó aún más las desigualdades existentes; la vida de las personas trans, especialmente travestis y transexuales negras y trabajadoras sexuales que continúan trabajando en la calle, se ha visto directamente afectada” (Antra, 2020, p. 1).

Organizaciones sociales mexicanas de apoyo a refugiados y migrantes en febrero y marzo de 2020 realizaron varias denuncias sobre la situación de migrantes y refugiados en centros de detención migratoria y campamentos de refugiados en países europeos y en las fronteras de los Estados Unidos de América y México. En estos centros no se estaban llevando a cabo las medidas preventivas para contener el coronavirus, y fuera de estos centros se les negaba constantemente el acceso de varios migrantes y refugiados al sistema de salud. El hacinamiento en los centros de detención y los campos de refugiados imposibilita el aislamiento social, además de medidas de higiene, como lavarse las manos o usar alcohol en gel antes de tocar las superficies. De esta manera, estos espacios tienen un gran potencial de contaminación y difusión del coronavirus y, sin el debido apoyo médico, pueden convertirse en un lugar de muerte. Con el fin de reducir el número de centros de detención migratoria, el Instituto Nacional de Migración de México (INM), en los meses de marzo a junio de 2020, imposibilitado por el cierre de fronteras de realizar repatriación aérea o terrestre, dejó en las carreteras que llevan a la frontera sur del país cientos de migrantes que fueron detenidos en el país, sin ningún tipo de protección (Infobae, 2020). Otros países, como los Estados Unidos de América, deportaron a miles de migrantes y solicitantes de condición de refugiado durante ese mismo período sin preocuparse por las medidas de prevención

del covid-19 establecidas por la Organización Mundial de la Salud. Las deportaciones masivas y la intensificación del trato inhumano que sufrieron los migrantes centroamericanos encarcelados en centros estadounidenses de detención de inmigrantes fueron objeto de varios reportajes publicados a lo largo del año 2020 en periódicos como *The New York Times* y *The Washington Post*. El equipo de los Médicos Sin Fronteras que actúa en la región de Matamoros, en la frontera norte de México, informó la situación de los migrantes que hacen parte del Protocolo “Quédate en México” (también conocido como *Migration Protection Protocols-MPP* y *Remain in Mexico*), quienes llevan meses esperando entrevistas y cortes de solicitud de condición de refugiado en carpas instaladas a orillas del Río Bravo, en una especie de campamento improvisado. Ellos presentaron un aumento significativo de casos relacionados con problemas de salud mental y crisis de ansiedad porque, durante los meses de marzo a agosto de 2020, además de toda la precariedad en la que se encuentran y la violencia vivida en su proceso migratorio, hubo un incremento en el tiempo de espera para la resolución de su situación migratoria debido a la suspensión de todas las entrevistas para solicitar condición de refugiado y de las cortes norteamericanas de los procesos ya iniciados. Además, la distribución de las personas en tiendas de campaña en un campamento dificulta seguir las orientaciones sanitarias, especialmente el mantenimiento de la distancia social y el aislamiento de las personas infectadas y con sospecha de covid-19.

El Observatorio Nacional de Crímenes de Odio contra Personas LGBTI en México dio a conocer el Informe de crímenes de odio contra personas LGBT en México, un panorama de lo acontecido en el 2020 (ONCO/LGBT, 2020), en el que señala que durante la pandemia de covid-19 ellas se vieron fuertemente afectadas en cuanto a su acceso a la justicia y a la protección de sus derechos. También destaca que las vulnerabilidades y riesgos que experimentan las personas LGBT+ debido a la LGBTfobia se han intensificado en paralelo con el debilitamiento de las políticas de protección. Uno de los grupos más expuestos ha sido el de las personas trans que realizan trabajo sexual y los jóvenes LGBT+, nacionales y migrantes. Los que perdieron su fuente de ingresos y no pudieron pagar más el alquiler terminaron en la calle; y los jóvenes, cuando estaban confinados en casa con familiares, acabaron más expuestos a la violencia familiar, de género y por LGBTfobia, y muchos fueron expulsados del hogar por su identidad de género y/o sexual.

Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) (2018), existen 106 albergues y comedores en México que atienden a migrantes en territorio mexicano, y casi todos son organizaciones sociales de origen religioso; de ellos, 81 albergues atienden a migrantes LGBT+ adultos y 78 migrantes LGBT+ adolescentes, además de la población migrante en general. Si bien están clasificados como espacios de acogida para migrantes LGBT+, aún es posible ver que muchos profesionales y voluntarios de estos espacios no saben cómo abordar los temas derivados de la LGBTfobia institucional o de otros migrantes cuando hay mayoritariamente personas trans en estos espacios. Además, no genera datos sobre ese público, lo que refuerza su invisibilidad.⁶ Por ello, REDAPM ha realizado talleres de sensibilización y formación en los albergues para que se conviertan en espacios seguros para los migrantes LGBT, y no espacios discriminatorios.

Actualmente, el número de albergues es insuficiente para atender a todos los migrantes que están de paso, que han regresado de Estados Unidos, o están a la espera de audiencias para solicitar condición de refugiado en Estados Unidos por parte del *Migration Protection Protocols* o que hicieron la solicitud de refugio en México. Durante la pandemia de covid-19, muchos albergues cerraron sus puertas⁷ y no recibieron nuevos migrantes, lo que generó un gran desamparo en la creciente población de migrantes que no tenían dónde alojarse. Según el Colegio de La Frontera Norte (COLEF) (2020a, 2020b), los albergues aparecen como la principal opción de alojamiento para los migrantes ya que, debido a la precaria situación económica y social por la que pasan, les resulta muy difícil alquilar una casa o pagar otro tipo de alojamiento. Asimismo, existe poco conocimiento de la ciudad a la que llegan y la falta de vínculos sociales y redes de apoyo afectivo que puedan ayudarles durante el tránsito por México. COLEF (2020b) y FONAMIH (2020) señalan que la pandemia de covid-19 ha aumentado las vulnerabilidades experimentadas por los migrantes, especialmente aquellos en las ciudades fronterizas entre México y Estados Unidos (frontera norte) y México y Guatemala (frontera sur). En estas regiones, la perspectiva era la suspensión de los trámites migratorios, aumentando aún más la espera para una resolución de sus solicitudes de residencia y refugio; fuerte discriminación, xenofobia y mantenimiento del hacinamiento en los albergues.

Si la situación de los migrantes centroamericanos LGTB+ en las zonas fronterizas de México ya era crítica antes de la actual emergencia sanitaria, la llegada del COVID-19 al país se ha traducido en una doble vulneración de derechos. La necropolítica generada por la ausencia de políticas públicas para esa población hizo que ese migrantes estén sufriendo las dificultades de la pandemia y sus consecuencias, de una manera desproporcionada debido a la histórica exclusión social, laboral y económica. Así le niegan el derecho a la protección del Estado que debía garantizarles la vida y su integridad. Uno de los migrantes de mi muestra desde el inicio de la pandemia en el país se vio muy afectado. Donde vivía sufría amenazas verbales de sus vecinos que hablaban de que si “él maricón” llevaba el covid-19 para allá, iban a quemar su casa con él adentro. Después, si quedaba sin empleo, no tendría como pagar su renta ni comprar alimentos y ya no había cupo en albergues. Por no tener familia o red de apoyo en México y como migrante en la lista para la solicitud de refugio en EE. UU., no tendría como lograr un apoyo del gobierno y tampoco de familiares. Una vez más dejó todo y cambió de ciudad hasta el centro del país donde empezó a trabajar con reciclaje, pero ahí también sufrió homofobia de los compañeros del trabajo. La necropolítica de la precarización social y laboral hacia él se puso más fuerte por su condición de migrante y por su orientación sexual.

Algunas reflexiones en una conclusión contingente

Creo que deberíamos reflexionar sobre cómo toda la vulnerabilidad que conllevan los procesos migratorios terminó por intensificarse en este contexto pandémico, especialmente para los migrantes LGBT+. Cuando estos migrantes abandonados o deportados son personas LGBT+ que han dejado sus países debido a prejuicios y LGTBfobia, generalmente no encuentran un hogar, una familia o una comunidad a la cual regresar, y la causa de su sexilio pasa nuevamente a ser un riesgo para sus vidas y su posibilidad de existir. ¿Cómo respetar la cuarentena y el aislamiento social cuando no se tiene un hogar, o cuando tu vida está en riesgo en ese hogar? Esta es la realidad de muchas personas LGBT+, que han sido expulsadas de sus hogares, comunidades y países por su orientación sexual o identidad de género y, en tiempos de pandemia, no tienen forma de adoptar las normas de protección recomendadas. Comer y dormir también se convierten en factores de riesgo, ya que no hay garantía de ningún tipo de ingreso vital mínimo y, en ocasiones, no es posible acceder a algún beneficio social estatal por su condición de migrante y/o LGBT+ en determinados países. En otras

ocasiones, por la contaminación y presencia de síntomas del coronavirus, la dificultad para acceder al sistema de salud o la denegación de atención en los hospitales se configura como una sentencia de muerte. Las escasas oportunidades de acceso a servicios donde ofrecen asistencia a personas LGBT+, ya sea proporcionando alimentación, vestuario, atención psicosocial, espacio de socialización o descanso, también se han vuelto escasas, ya que suelen ser iniciativas de organizaciones sociales que por medidas de seguridad sanitaria cerraron sus puertas en el período de cuarentena. Estos espacios de acogida, que, por unas horas podrían servir o servían como viviendas, se convirtieron en lugares indisponibles en el justo momento en que estos sujetos vieron su vulnerabilidad aumentada.

Aunque abarrotados, y en ocasiones espacios que no eran tan seguros para los migrantes LGBT+ como para otros migrantes, los albergues aún garantizaban mínimamente un lugar para dormir, comer y realizar la higiene personal diaria de estas personas, que muchas veces solo explicaban su lesbo-homo-bisexualidad y/o transexualidad fuera de los muros del albergue por miedo a los prejuicios. En el período de la pandemia, con el cierre de los albergues, estos migrantes ya no podían elegir cuándo mostrar o no su identidad sexual y de género, ya que estaban confinados en el espacio del albergue. Eso puede ser un factor de estrés, y puede aumentar la posibilidad de que sufran algún tipo de discriminación en estos espacios. Por otro lado, en un momento en el que se incrementó la expulsión de jóvenes LGBT+ de sus hogares, el número de migrantes LGBT+ en las calles sin tener dónde alojarse también aumentó con el cierre de los albergues.

En el período pre-covid-19, las barreras económicas, la falta de documentos para garantizar una estadía regular en el país, la falta de un trabajo formal, el idioma, las diferencias culturales y el miedo de ser perseguidos o deportados hacía precario el acceso al sistema de salud en el país para migrantes en general (MigDep, 2020); y en el caso de los migrantes LGBT+, había también LGBTfobia institucional, falta de reconocimiento y respeto a la identidad de género, estigma social, entre otros aspectos. Durante el período de la pandemia, el acceso al sistema de salud se vio obstaculizado por el aumento de los prejuicios, la xenofobia y la LGBTfobia, además de la intensificación de la crisis económica.

Apuntes y reflexiones a futuro

Las fronteras, barreras y muros socialmente contruidos y fortalecidos durante el período de la pandemia de covid-19 impiden el contacto de los cuerpos y subjetividades de ciudadanos socialmente aceptados con estos cuerpos abyectos. Estos cuerpos llevan hundidos en su carne los prejuicios de la ruptura con la cisheteronormatividad, además de las marcas de los desplazamientos y del exilio. Estos límites también funcionan como una política de gestión de la muerte, que elimina y borra lo que la sociedad considera potencialmente peligroso, el Otro extranjero. ¿Cómo visibilizar la existencia, las dificultades y las historias de los migrantes LGBT+ para que se supere la omisión que hace sus existencias más vulnerables, estigmatizadas y precarias, pensando en políticas que sirvan para mantener y garantizar su vida, ya sea durante la pandemia o en tiempos no catastróficos?

¿De qué manera podemos modificar el pensamiento que asocia el otro con el peligro, demostrando que el otro no es nefasto en sí mismo? ¿Que cuidarse del otro también es cuidarse a sí mismo? ¿Cómo actuar micropolíticamente para minimizar la precariedad (Butler, 2009) de la vida humana, especialmente en relación con estos sujetos vulnerables? ¿Cómo transmutar la lógica de precarización (Butler, 2009) y la necropolítica (Mbembe, 2018) de nuestras sociedades para cuidar a los demás de manera que se les garantice la vida y no la muerte? ¿Qué políticas deben elaborarse y establecerse para garantizar los derechos sociales y civiles de los migrantes en su desplazamiento? Este artículo no pretende dar respuestas, sino dilucidar un panorama y plantear cuestiones para que podamos mirar hacia una parte de los sujetos migrantes que suele olvidarse. Para que podamos ver y reconocer su existencia, viendo sus necesidades dentro de la heterogeneidad que es el campo migratorio y para que, a partir de ahí, tratemos de garantizar la protección de sus vidas.

Notas

¹ Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro [Fundación Carlos Chagas Filho de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro].

² La norma heterocentrada o heteronorma es considerada “um conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que fazem não só com que a heterossexualidade pareça coerente —isto é, organizada como

sexualidade— como também seja privilegiada” [un conjunto de instituciones, estructuras de entendimiento y orientaciones prácticas que hacen que la heterosexualidad no solo parezca coherente —es decir, organizada como sexualidad— sino que sea también privilegiada] (Warner en Pelúcio, L. & Miskolci, R., 2009, p. 142).

³ Este trabajo considera el cissexismo como una serie de violencias institucionales, sociales y culturales que toma la cisgenderidad como norma social. Así, el cissexismo, “por sua vez, se refere a uma miríade de discursos institucionais e sociais, de cunho supremacista e discriminatório, que inferiorizam identidades de gênero trans*, ou 'não cis'” [a su vez, se refiere a una miríada de discursos institucionales y sociales, de carácter supremacista y discriminatorio, que rebajan las identidades de género trans* o 'no cis'] (Vergueiro, V. 2015, p. 163)

⁴ El acrónimo LGBT+ se refiere a lesbianas, bisexuales, gays, transexuales, travestis y todas las demás identidades de género e identidades sexuales no heteronormativas y/o no cisnormativas.

⁵ Si bien el artículo presenta reflexiones relacionadas con ORSIG, no se limita a los solicitantes de condición de refugiado, extendiendo las reflexiones a todas las formas de migraciones transnacionales de personas LGBT+, independientemente de su condición migratoria, ya que entiende la complejidad socio-político-económica en juego cuando un migrante LGBT+ abandona su país de origen en busca de construir una vida en otro lugar.

⁶ COLEF (2020b) mapea la población migrante en albergues de las ciudades fronterizas del noroeste de México, dividiendo los datos entre hombres adultos, mujeres adultas, familias, niños y adolescentes, sin mencionar géneros o sexualidades que no son parte de la norma.

⁷ La noticia del cierre de los albergues eran recurrentes en los medios de comunicación mexicanos: <https://www.forbes.com.mx/noticias-migrantes-desamparados-cierre-albergues-coronavirus/>

<https://contralacorrupcion.mx/coronavirus-migrantes-miedo/>

<https://www.razon.com.mx/mexico/regresan-migrantes-a-albergues-en-frontera-sur-ya-no-hay-espacios/>

<https://www.proceso.com.mx/nacional/2020/3/25/albergues-cierran-sus-puertas-migrantes-por-temor-al-covid-19-mcci-240373.html>

Referencias

Ambiado, C., & Tijoux, M. E. (2020). *El cuerpo como frontera: La política de la identidad y seguridad nacionales como respuesta estatal a la migración.*

Material del curso “Migraciones contemporáneas y construcción del sujeto migrante en Chile”, impartido en UAbierta, Universidad de Chile.

Arendt, H. (2002). *O que é Política?* Bertrand Brasil.

Associação Nacional de Travestis e Transexuais. (2020). *Assassinatos contra travestis e transexuais brasileiras em 2020* [Boletim Informativo N°05/2020]. <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/11/boletim-5-2020-assassinatos-antra.pdf>

Butler, J. (2009). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.

Butler, J. (2017). *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo*. Boitempo.

Careaga, G. (2015). *Migración lgbt a la Ciudad de México. Diagnóstico y principales desafíos*. Fundación Arco-iris.
https://issuu.com/fundacionarcoiris/docs/migraci_n_lgbt_a_la_ciudad_d_e_m_x

Colegio de La Frontera Norte (2020a). *Migrantes en las Ciudades Fronterizas del Norte de México y Su Vulnerabilidad ante el Covid-19* [Documentos de Contigência, Poblaciones Vulnerables ante covid-19, N° 2]. Colegio de la Frontera Norte.

Colegio de La Frontera Norte (2020b). *Migrantes en el Noreste de México y Su vulnerabilidad ante el Covid-19* [Documentos de Contigência, Poblaciones Vulnerables ante covid-19, N° 05]. Colegio de la Frontera Norte.

Domenech, E. (2013). “Las migraciones son como el agua”: Hacia la instauración de políticas de “control con rostro humano”: La gobernabilidad migratoria en la Argentina. *Polis (Santiago)*, 12(35), 119-142. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000200006>

Domenech, E. (2015). O controle da imigração "indesejável": expulsão e expulsabilidade na América do Sul. *Ciência e Cultura*, 67(2), 25-29. <https://dx.doi.org/10.21800/2317-66602015000200010>

Fassin, E. (2012). Da Crítica à Critique. *Passages de Paris*, 7, 34–43

- Fassin, E. (2009). La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones. En *Género, sexualidades y política democrática* (pp. 123-131). Programa Universitario de Estudios de Género y El Colegio de México.
- FONAMIH (2020). *Informe del Foro Nacional para las Migraciones en Honduras: Migraciones*. Foro Nacional para las Migraciones en Honduras: Migraciones.
- Foucault, M. (2007). *História da Sexualidade: a vontade de saber* (Vol. 1). Graal.
- Galdámez, L., & Mallea, R. (2020). *Los derechos fundamentales de las personas migrantes en Chile*. Material do curso “Migraciones contemporáneas y construcción del sujeto migrante en Chile”, UAbierta, Universidad de Chile.
- Herrera, G. (2012). Género y migración internacional en la experiencia latinoamericana. De la visibilización del campo a una presencia selectiva. *Política y Sociedad*, 49(1), 35-46.
https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n1.36518
- INFOBAE (2020). *El Instituto Nacional de Migración abandonó a 480 migrantes en la frontera con Guatemala: Ante el impedimento de regresarlos a sus países de origen, tras el cierre de la frontera guatemalteca por coronavirus, el INM dejó a su suerte a decenas de inmigrantes*. <https://www-infobae-com.cdn.ampproject.org/>
- Jubilut, L. (2007). *O Direito Internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro*. Método.
- Kastrup, V., & Passos, E. (2013). Cartografar é traçar um plano comum. *Fractal: Revista De Psicologia*, 25(2), 263-280. Recuperado de <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4942>
- Mattos, A. (2012). *Liberdade, um problema do nosso tempo: os sentidos de liberdade para os jovens no contemporâneo*. Editora FGV.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica* (3. ed.). n-1 edições.
- MIGDEP. (2020). *Poblaciones Vulnerables y Rede de Apoyo en México y Estados Unidos*. Migración, Desigualdad y Políticas Públicas de la Red de Estudios sobre Desigualdades de El Colegio de México.

- Moraes, M. (2010). PesquisarCOM: política ontológica e deficiência visual. En M. Moraes, M. e V. Kastrup (Eds.), *Exercícios de ver e não ver: arte e pesquisa com pessoas com deficiência visual* (pp.26-51). Nau Editora.
- Observatório Nacional de Crimes de Ódio contra Pessoas LGBTI no México. (2020). *Informe de crímenes de odio contra personas LGBT en México, un panorama de lo acontecido en el 2020*.
<http://www.fundacionarcoiris.org.mx/wp-content/uploads/2020/12/Informe-de-Cri%CC%81menes-de-odio-contra-lgbt-panorama2020.pdf>
- Organização Internacional para as Migrações. (2018). *Directorio de Casas y Albergues para Personas Migrantes* (1 ed.).
- Pelúcio, L. & Miskolci, R. (2009). *A Prevenção do Desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes*. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, 1, 25-157. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/29/26>
- Pérez, G. A. C., & Ordaz, X. E. B. (2017). *Migración LGBTI a la Ciudad de México*. *El Cotidiano*, 202, 105-113.
- Politico, A. (2020). *ONG detecta mayor expulsión de jóvenes LGBT+ de sus casas en contingencia por Covid-19*.
<https://www.animalpolitico.com/2020/03/ong-detecta-expulsion-jovenes-lgbt-covid-19/>
- Preciado, P. (27 de marzo del 2020). *Aprendiendo del virus*. *El País*.
https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html
- Presentes, A. (2020). *Así afecta Covid-19 a personas LGBT+ en la región: datos y assistência*. <https://agenciapresentes.org/>
- Sayad, A. (2008). Estado, nación e inmigración: El orden nacional ante el desafío de la inmigración. *Apuntes de Investigación/tema central: Partir*, 13, 101-116.
<https://apuntescecy.com.ar/index.php/apuntes/article/viewFile/122/107>

- Santos, B. S. (2010). Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. Em B. S. Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23-72). Cortez.
- Tölölyan, K. (2006). A general introduction to exile. En W. Berthomière & C. Chivallon (Eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain : un état des lieux* (pp. 195–209). Pessac: Karthala (Hommes et sociétés) ; MSHA.
- Vergueiro, V. (2015). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. [Dissertação de mestrado. UFBA. Salvador].

Comercio murid en la *polis* barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada

Murid trade in the Barcelonian *polis*: the challenge to the service economy city

Oskar-Ananda Ladero Icardo
Universitat de Barcelona, España

Resumen

Esta investigación fue una aproximación al momento presente del comercio mantero murid en Barcelona, como fruto del último flujo migracional senegalés. Los elementos básicos del estudio fueron la configuración de sus miembros en torno a un recién creado sindicato, el espacio público, la especificidad de la actividad mantera y un colectivo de comerciantes ambulantes establecidos y su pugna por el espacio con los manteros. Para ello se llevó a cabo una etnografía multisituada, observación participante, entrevistas cualitativas a actores clave y un seguimiento de los medios de comunicación. Los resultados muestran al mantero como un individuo politizado, reivindicativo e implementando su agencia humana, en un entorno urbano hostil propio de una ciudad postindustrial. Las lógicas de este comercio se aprovechan fundamentalmente del valor simbólico de los productos falsificados, en detrimento del capital de renta de las marcas. Se realiza también una breve aproximación a la comunidad transnacional. Finalmente, el devenir de la ciudad receptora de movimientos migratorios se plantea en clave de interrogante, a tenor de la carencia de políticas sociales.

Palabras clave: agencia humana, espacio público, Muridiyya, sindicato, transnacional.

Recibido: 25/3/21. Aceptado: 11/6/21



Oskar-Ananda Ladero Icardo es Antropólogo Social y Cultural por la Universitat de Barcelona, Magister en Antropología Biológica (Diversidad Humana y Aplicaciones Biomédicas) por la Universitat de Barcelona y Universitat Autònoma de Barcelona y candidato a Magister en Antropología y Etnografía por la Universitat de Barcelona. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3806-5347>

Contacto: laderoicardooskarananda@gmail.com

Cómo citar: Ladero Icardo, O.-A. (2021). Comercio murid en la *polis* barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada. *Revista Stultifera*, 4 (2), 81-117. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-05.

Abstract

This research was an approach to the current nowadays for the murid top manta trade settled in Barcelona, as a result of the last migration Senegalian process. Members involved in a newly created trade union, public space, specificity of this top manta activity and a group of regular street vendors confronted with the formers, were basic issues of study. In order to do that, a multilocated ethnography was performed, as well as participant observation, qualitative interviews to key actors and a check of media. Results showed a politicized and activist individual implementing his human agency in an unfriendly environment, typical for a postindustrial city. Logic of this trade makes fundamentally profit of symbolic value related to fake items, at the expense of income capital for brands. Also, a brief approach to the transnational community is presented. Finally, the migration processes receiving city future are set out as a question mark, considering the lack of social policies.

Keywords: human agency, Muridiyya, public space, trade union, transnational.

La ruta atlántica del tercer flujo de la migración senegalesa hacia España —objeto de este artículo— toma como base la iniciada en los años noventa por otro colectivo migrante y que fue evolucionando hasta la actualidad *in crescendo*, en un contexto cada vez más restrictivo bajo la aplicación de la legislación migratoria europea y española, a la que se suman numerosos acuerdos de colaboración con países subsaharianos. De forma general, como relatan Dudek y Pestano (2019), la inmigración irregular africana empezó a llegar al archipiélago canario (territorio español de ultramar ubicado al noroeste de África occidental), en pequeños botes de madera llamados *pateras*. La primera de ellas llegó a Fuerteventura (islas Canarias) en 1994 con dos saharauis (autóctonos del Sáhara occidental). El número de *pateras* hacia el archipiélago fue aumentando hasta el año 2000 y, como, por un lado, el número (siempre de saharauis) no era alto y no existían acuerdos de repatriación, permanecieron en las Canarias, integrándose satisfactoriamente. Además, las autoras encontraron que una de las razones clave del aumento de la migración a las islas fue el refuerzo de las fronteras con Marruecos de los enclaves españoles en el norte del continente africano, Ceuta y Melilla, lo que provocó esta ruta alternativa para llegar a Europa vía Canarias. Como respuesta a este aumento de migración, muchos inmigrantes irregulares fueron enviados al territorio español de la Península Ibérica. A partir del año 2000 se sustituyen las *pateras* por *cayucos*

(embarcaciones mayores), con lo que ya en el año 2006 tiene lugar la *crisis de los cayucos* al multiplicarse por treinta el número de entradas irregulares a las Canarias “más del 80% procedentes de Senegal” (Jabardo 2011, p. 96) y el consecuente desbordamiento de la capacidad de acogida. La solución a esta crisis fue una política de externalización de la migración irregular, dando lugar a la *inmigración clandestina*: “La ampliación de la frontera europea a las costas senegalesas ha incorporado en la categoría de clandestino a quienes tienen la ciudadanía en su propio país” (Jabardo 2011, p. 97). Así pues, la categoría de clandestino está ya asociada intrínsecamente desde el año 2006 al migrante senegalés, lo que tendrá fuertes repercusiones en su integración laboral en España.

Por otro lado, las variables estructurales pueden condicionar los movimientos migratorios, pero no son las únicas. Saskia Sassen, en *Una sociología de la globalización* (2012), indica que los factores de atracción (como la posibilidad de obtener un empleo) y expulsión (pobreza, desempleo) no son suficientes para explicar estos flujos de población, sino que se requieren variables adicionales menos sistémicas. Asimismo, Ina Niang también señala que la pobreza y la precariedad no son factores únicos para migrar. Existe un imaginario social relacionado con la mejora de las familias senegalesas, en tanto que decisoras/influyentes en el proyecto migratorio de un miembro del grupo; tener un hijo en el extranjero puede ser rentable en tiempo de crisis y se le considera un proveedor de “seguridad social” (Ina Niang, 2018).

Mientras que Sayad (2010) considera que el hecho de migrar es en sí un acto de agencia humana, fundamental para comprender las migraciones como un hecho social total. La agencia es habitualmente ignorada por las teorías convencionales de la migración, cuando incluso puede tener fuertes impactos en acciones de resistencia en los países de acogida (Moliner y Avallone, 2020); por ello, merece ser puesta en valor en relación a su capacidad de respuesta frente a variables estructurales, que en algunas ocasiones contemplan al migrante como mera víctima del capitalismo global (Castles, 2010; De Haas, 2021; Gago, 2014).

En otro orden de cosas, al margen de la economía de mercado, orientada a la acumulación de beneficios, siempre han existido otras economías enfocadas a la satisfacción de las necesidades materiales de las sociedades y grupos humanos. En este sentido, el trabajo ambulante, urbano e irregular/ilegal, más allá de la subsistencia, representa una

actividad de refugio (Molina y Díaz, 2006; Molinero y Avallone, 2020) para obtener ingresos, cuando no existen otras maneras para ello, o bien se practica alternando una actividad principal. En esta línea, Hart (1973) da cuenta de estas economías no reguladas administrativa ni jurídicamente, acuñando el término *economía informal*, para el grupo étnico Frafra de Ghana, en su migración al sur urbano del país. El autor menciona la posible capacidad de generar crecimiento mediante esta economía, aun con ingresos fluctuantes, frente al supuesto rol pasivo de quienes la practican. Asimismo, clasifica la distribución en pequeña escala de la venta ambulante como legítima. A partir de los años ochenta surge el concepto de *economía popular*, que ya no tiene en cuenta la ausencia regulatoria para su definición y hace referencia a pequeños trabajos de fácil ejecución (Cortado, 2014). Pasando al caso español, “este sector informal ha desempeñado un papel muy importante en la economía española” (Carrasco, 1998, p.11) y, concretamente, en la ciudad de Barcelona, el colectivo senegalés ha sido uno de los que ha tenido una tradición cultural en la venta ambulante (Molina y Díaz, 2006),

Es preciso señalar que la migración senegalesa en Cataluña (una de las comunidades autónomas de España) es sociológicamente heterogénea. Así, como señala Jabardo (2011), el primer flujo migratorio está integrado por una diáspora senegambiana de la región senegalesa de la Cassamance, más afin étnica y políticamente a Gambia, cuyo asentamiento tuvo lugar en la provincia de Barcelona como trabajadores de la agricultura intensiva en desarrollo, hacia finales de los años setenta. El segundo flujo de los años ochenta, se halla formado por miembros de la cofradía murid (Muridiyya), perteneciente a la rama sufí del Islam y fundada por el sheikh (en árabe, líder religioso y espiritual) Ahmadou Bamba (AB) en Senegal, a principios del siglo XX; dicho flujo se ha organizado operativamente en torno a ella. Estos migrantes son originarios de medios urbanos y rurales, con una experiencia migratoria previa en Francia en algunos casos. Y, sigue diciendo Jabardo, que ya en el primer lustro del siglo XXI la migración senegalesa empieza a desvincularse de la cofradía mediante el comercio *top manta*, (denominación que recibe en España la venta ambulante de productos falsificados, expuestos sobre una tela en el espacio público), protagonizado por el tercer flujo migracional, procedente de áreas urbanas y con una alta individualidad en relación al anterior flujo.

Se debe destacar que, aunque el *top manta* aglutina diversas nacionalidades (principalmente subsaharianas), la predominante es la senegalesa y, dentro de ella, la presencia de los devotos murid es muy notable. Todos ellos, y como forma de lucha política, se están organizando en torno al “Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona” en tanto que instrumento visibilizador y reivindicativo de la actividad comercial mantera, como forma de mera supervivencia; a la vez, reclaman derechos de ciudadanía, derechos humanos y derechos de uso del espacio público, todo ello en un marco inclusivo, dado que también existe un colectivo mucho menos numeroso de manteros del sudeste asiático, principalmente.

En cuanto a la cuestión del espacio público, González (2016) informa que con la post-industrialización de Barcelona a partir de los años setenta del siglo XX, cambia el paradigma productivo con su correspondiente afectación al territorio. Las áreas urbanas de países desarrollados que en el período fordista previo habían crecido de acuerdo a su capacidad industrial empiezan a desindustrializarse mediante procesos de deslocalización, debido al nuevo paradigma neoliberal, transformando las ciudades. Esta nueva ciudad post-industrial se materializa en una serie de fenómenos que se pueden reconocer en la Barcelona contemporánea y post-olímpica, siendo uno de ellos la obsesión por la seguridad dirigida a la protección del ocio, turismo y consumo; se suprime lo casual, lo imprevisto, informal o caótico, tan característico del verdadero espacio público. La política de “tolerancia cero” de la Nueva York de Giuliani es un ejemplo evidente de esta nueva obsesión.

Así pues, el espacio público se configura como producto de la ciudad terciarizada¹, altamente regulado (Aramburu, 2008) e, incluso, reflejo de un valor ideológico de la clase media (Delgado, 2015). Con tales premisas, el *top manta* se configura como una actividad proscrita, subversiva y, por tanto, generadora de conflicto, en la medida en que pertenece al campo de “la consideración patologizante de todo lo que no sea producción de consenso social” (Delgado, 2015, p. 43). Se debe recordar que la venta ambulante dejó de ser penalizada en el año 2010, para pasar a ser una infracción administrativa, según la actual ordenanza municipal barcelonesa. Este tipo de ordenanzas son paralelas al avance neoliberal en el urbanismo (Araya, 2012; Delgado, 2015; Parra, 2006), que excluye cada vez más actividades en el espacio público, aludiendo en general a la seguridad y limpieza, como indica Perelman (2012), metáfora de un cierto higienismo social.

El primer colectivo afectado, y en pugna con el mantero por el espacio público, corresponde a los comerciantes constituidos en la “Feria de Artesanos” del “Muelle del Depósito”/ “Moll del Dipòsit” (en catalán), espacio englobado en el “Port Vell” (en español, “Puerto Viejo”). El “Port Vell”, además de un territorio del Puerto de Barcelona, constituye una gerencia urbanística que administra ese espacio dedicado al ocio y hostelería fundamentalmente y, por ello, altamente concurrido por turistas y autóctonos.

Los productos comercializados en el *top manta* corresponden a falsificaciones, principalmente de célebres marcas de calzado, camisetas deportivas, bolsos femeninos de prestigiosas firmas internacionales de lujo y gafas de sol, que habitualmente se encuentran en canales de distribución, como pueden ser los grandes almacenes. Por eso, en segundo término, los grandes almacenes representan una amenaza para el mantero, puesto que ostentan un cierto potencial político, pudiendo llegar a estigmatizarlo (Riccio, 2001).

Esta investigación analiza el proceso de transformación que está experimentando el tercer flujo migracional senegalés al constituir un sindicato inédito en defensa de sus derechos, así como la posible vigencia de la estructura cofrade en la organización de la actividad comercial. También se estudia la especificidad de este comercio o economía informal, el proceder del cuerpo como tal del mantero y la pugna sostenida con los feriantes directamente afectados por su presencia. La agencia del mantero es también analizada, de acuerdo a su capacidad de cambio. Se indaga en la conceptualización, uso y derechos del espacio público, que cada grupo (manteros y feriantes) cree le son legítimos. Finalmente, se hace una actualización del hombre mantero, su estado inmediatamente anterior como migrante y también de la *comunidad transnacional* senegalesa.

Metodología

La presente investigación tuvo lugar en la ciudad de Barcelona, durante los años 2015-2021, coincidiendo con periodos de alta conflictividad entre el colectivo objeto de estudio, el consistorio barcelonés y el comercio formal/regulado en su multiplicidad de facetas: feriantes artesanos establecidos por concurso/concesión administrativa en el “Port Vell”/ “Moll del Dipòsit”, asociaciones de comerciantes y grandes almacenes.

En relación con la ubicación, fue una etnografía multisituada. A nivel urbano, se enmarcó en diferentes *hot spots* turísticos y, por ello, de interés comercial para el colectivo mantero. Por tanto, algunas zonas clave fueron el “Moll del Dipòsit”, integrado al territorio del “Port Vell”; un lugar en que se hallan ubicados los feriantes artesanos y parte de los manteros, el espacio de acceso a “Maremagnum”; una zona comercial y de ocio perteneciente al “Port Vell”, y diversos muelles y plazas englobados todos ellos en el espacio del “Port Vell”. De forma complementaria se agregaron otras unidades de análisis como la dahira o centro de culto murid, ubicada en el barrio de Pueblo Nuevo en Barcelona, donde se obtuvo el testimonio de varios de los asistentes sobre las enseñanzas del sheikh AB, el centro de jóvenes Palacio Alòs y el video fórum sobre el documental *Tras la manta* que en él se llevó a cabo, con la presencia de un líder del sindicato mantero (Aziz Faye), quien respondió algunas preguntas.

Fue transversal, por haber intervenido, además del colectivo mantero, el colectivo directamente afectado por el top manta (feriantes artesanos del “Muelle del Depósito”/ “Palacio del Mar”) y diversos miembros de cuerpos de seguridad, así como una fuente gestora privada del “Port Vell”.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas a la secretaria de los feriantes del “Muelle del Depósito”, Àngels, y al presidente de los mismos, Eduard, así como al fundador y presidente del “Sindicato Mantero”, Daouda. Como ya se ha dicho, el mantero Aziz Faye respondió a unas preguntas durante el video fórum mencionado, y se citó a Lamine, un mantero que aparece en la propia cinta del documental. También se mantuvieron conversaciones puntuales en el territorio del “Port Vell” con diversos manteros y feriantes anónimos del “Muelle del Depósito”, a fin de obtener un espectro lo suficientemente amplio de la diversidad de ambos colectivos.

La observación participante ha mostrado ser una absolutamente imprescindible y potente técnica, especialmente a la hora de observar interacciones entre diversos actores y triangular datos.

Especial mención merece la antropología visual, como eficaz medio creador de situaciones etnográficas mediante la fotografía del mencionado líder religioso fundador de la Muridiyya, sheikh AB.

Las nuevas tecnologías (Whatsapp y Facebook) han sido también un valioso instrumento de obtención de información acerca de las dinámicas laborales, religiosas y políticas de la población mantera murid.

Se ha hecho también uso de los medios de comunicación hegemónicos y su correspondiente construcción del conflicto, teniendo en cuenta la potencia de las herramientas antropológicas para desentrañar las tensiones e interrogantes en ellos desplegadas (Dickey, 2010).

Para acabar, y en relación a la ecuación personal, el género ha sido un notable elemento, permitiendo al investigador fusionarse con el grupo de hombres durante su asistencia a la dahira. Como hombre caucásico, si bien aceptado en todos los ámbitos, se asume que el resultado habría sido muy distinto en el caso de haber pertenecido a la etnia del grupo de estudio principal y/o hablar la lengua más extendida (pero no oficial) de Senegal, el wólof, pudiendo haber obtenido una mayor complejidad textural del dato etnográfico, por ejemplo. En algunos casos, se hubo de utilizar la lengua francesa.

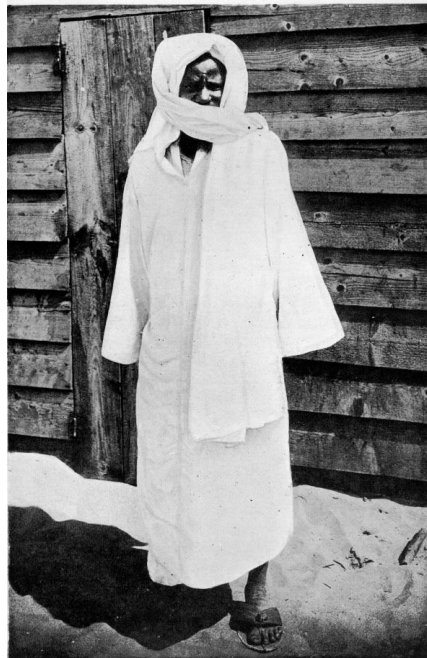
Resultados y discusión

La Muridiyya versus el sindicato mantero

Si bien el papel de esta cofradía ha quedado reducido hoy en día a un mero hospedaje y, solo en algunos casos, de recién llegados a la ciudad durante algunos días, no interviene como proveedor en el comercio mantero, tal y como hizo en su día con el flujo migratorio senegalés de los años ochenta y noventa. Sin embargo, no deja de ostentar una centralidad en los hábitos religiosos y sociales del colectivo mantero murid. La figura del sheikh AB. y su doctrina se encuentran ampliamente presentes en el imaginario colectivo como elementos generadores de fraternidad y veneración.

Prueba de ello es la articulación corporal frente a la fotografía de este líder (figura 1); muchos murid con los que dialogo pasan su mano a lo largo de ella y se la llevan a la frente dada la *baraka* (bendición divina en el Islam) del sheikh. De hecho, los sheikhs ostentan un rol canalizador, ya que sirven de intermediarios entre los hombres y Dios vía profeta Mohammed y la *baraka* se transmite en el linaje del hombre santo como fuerza sobrenatural (Bava, 2003).

Figura 1. Fotografía del sheikh AB.



Nota. Fuente: Wikimedia

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/18/AhmaduBamba.jpg>. CC-PD-Mark 1.0.

“Trabaja como si nunca fueras a morir y reza como si fueras a morir mañana”, una de las máximas de AB, remite claramente a una cultura del trabajo imbricada en la vida de los murid, y bajo esta perspectiva es posible entender los interminables trasiegos de pesados fardos portando mercancías, ya sea en busca de flujos peatonales, potenciales clientes, en horas y lugares determinados, o bien ante las fortuitas apariciones policiales. También, las extensas jornadas de trabajo, que en ocasiones han dado lugar a pernoctaciones en la calle a fin de asegurarse un lugar de venta a la mañana siguiente, se inscriben en la veneración al trabajo o al *modus vivendi* murid del que da fe el cuerpo. Como sostiene Mauss: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1979, p. 342).

“Nosotros los senegaleses tenemos la cultura de que no podemos estar sin trabajar”. De nuevo, el trabajo y su inevitabilidad se hacen patentes en la frase de Lamine, portavoz del sindicato mantero, al responder en el

documental *Tras la manta* a la pregunta “¿Por qué todos los vendedores ambulantes son senegaleses?”.

La mortificación que puede llegar a suponer el trabajo es aceptada, ahora, como una vía de supervivencia ineludible, más aún cuando es casi imposible integrarse al mercado laboral siendo clandestino. Antes, para Crespo (2006), constituyó una vía de perfeccionamiento como tributo al mensaje pacificador del maestro murid AB, quien supo secularizar la conducta de sus discípulos, con posterioridad a un periodo de enfrentamientos entre los colonizadores europeos y los señores wolof. También, Crespo observa que la santificación a través del trabajo constituye un elemento innovador en la doctrina de Bamba y, aún más, la Muridiyya se erige como elemento adaptativo a la modernidad capitalista introducida por el colonialismo.

“Un palo se puede romper fácilmente, pero muchos palos juntos no se pueden romper”, otra máxima de AB que me comenta uno de los asistentes en la dahira, donde acudo invitado por un informante mantero. Esto explica por qué los devotos se desplazan continuamente en grupo durante su jornada laboral, y es esta estrategia grupal de defensa la que disuade a los cuerpos de seguridad de actuar contra ellos en buena parte de las ocasiones. Es cosa que puedo comprobar en una ocasión, durante el trabajo de campo, cuando un mantero, probablemente paquistaní, es tomado del cuello y arrinconado por la guardia urbana de Barcelona, en una razia, de la que los murid huyen en grupo. Esta discriminación positiva es constatada por algunos informantes feriantes establecidos en el “Muelle del Depósito”: “No se atreven con ellos porque son muy tribales, van todos juntos [...]” (feriante anónimo). O bien: “A uno de la portuaria [policía] le dieron un cabezazo en la nariz, que le tuvieron que llevar a urgencias” (Àngels).

En esta misma línea, la frase: “Cuanto más somos, más fuerza tenemos”, del mantero Aziz Faye, pronunciada durante el video fórum en el Palacio Alòs, remite a la necesaria cohesión del discípulo y muy especialmente al empoderamiento mediante el sindicato mantero creado en octubre del año 2015.

En cuanto a la pregunta de investigación sobre la centralidad o protagonismo de la vigencia de la Muridiyya en la actividad mantera, Daouda declara lo siguiente:

Una cosa es el comercio y otra la religión: Por ejemplo, cada cosa con su lucha. Ellos luchan por su religión, por sus cosas, pero de político es parte de político, el sindicato es parte del político. Todos los chicos que están allí en el sindicato, forman parte de una dahira, cada uno asiste desde su nacimiento; eso no tiene nada que ver con una lucha del sindicato, porque es lucha de su derecho [...]. Vamos a luchar por derechos humanos ya está metido todo el mundo, no solo que seas murid, seas tijane (miembro de la cofradía Tijaniyya, una de las tres principales en Senegal, junto con la Muridiyya), seas cristiano [...].

Por tanto, es evidente la politización del devoto (de cualquier cofradía), capaz de generar un tejido social inclusivo y de connotaciones universalistas. Y sigue diciendo:

Por eso hemos creado el sindicato, el sindicato no es que has dejado la dahira, la has apartado, es otra cosa [...] lo que estamos luchando es el derecho de ser humano, derecho de poder viajar, derecho de poder trabajar, derecho de luchar por la discriminación, que la policía actúe con normalidad [...]. Tenemos dos culturas que nos dicen como practicar nuestra religión [...] pero hay héroes que nos dicen también como debemos luchar por la libertad.

Esta declaración de intenciones queda categóricamente sintetizada en la presentación de la página de Facebook del sindicato mantero: “El Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona somos trabajadores y luchadores que nos hemos organizado para defender nuestros derechos”.

Y, claro, la narrativa de Daouda es la de un hombre perteneciente al continente africano, privado en su momento de acceder al restrictivo espacio Schengen europeo por su origen, pero consciente de los que considera sus inalienables derechos. La referencia a las “dos culturas” es claramente significativa de alguien en tránsito, de alguien entre dos mundos, de la incomodidad de la liminalidad, lo cual se explicita perfectamente en la siguiente cita: “En Senegal [...] conviven actualmente el siglo XIX, el siglo XX y el siglo XXI y, a veces, en la misma persona” (Ndoye, 2010, como se citó en Jabardo, 2011, p. 98).

Daouda representa pues una nueva subjetividad que podría denominarse mixta; al sedimento religioso tijane le agrega el activismo político sin controversia alguna. Y estas nuevas subjetividades no se configuran en el país de destino únicamente, después de un proceso de

difusión de unos derechos, por ejemplo. En su caso, el activismo social y reivindicativo procede de la letra de las canciones *rap* que escuchaba en Dakar. Ello le llevó a colaborar, y aún colabora, tanto con la Muridiyya, como con la Tijaniyya en diferentes labores, durante celebraciones, como el Gran Magal, en honor a las enseñanzas del sheikh AB.

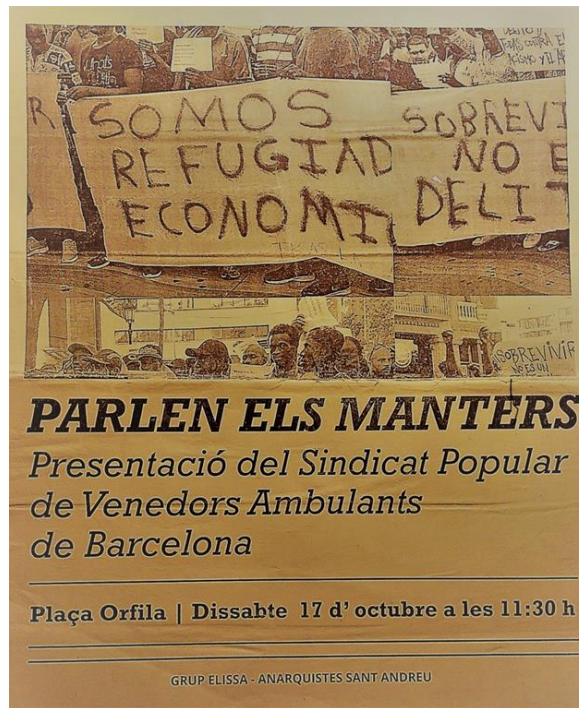
Esta referencia al *rap*, como elemento/herramienta de transformación social *desde abajo*, puede ser objeto de futuras investigaciones en relación a su transmisión, en origen y/o destino, a la diáspora senegalesa y cómo puede estar influyendo en los avances de las reivindicaciones de la *migración clandestina* de este país subsahariano. En este sentido, el trabajo de Sow, “Mots contre maux: le rap sénégalais, entre art du langage et activisme social” (2018) ya proporciona un avance del potencial de este género musical con su compromiso social.

Además, su doble “militancia” la hace extensiva al resto de sus compatriotas: “Todos los chicos que están allí en el sindicato forman parte de una dahira, cada uno asiste desde su nacimiento” (Daouda). Lo que demuestra que el asociacionismo murid continúa siendo vigente a día de hoy.

Adicionalmente, en la actualidad y especialmente desde el 2017, con la apertura de la tienda dedicada a productos de la marca propia “Top Manta”, reportada por López (10 de noviembre de 2017) y creada mediante una campaña de *crowdfunding*, el sindicato ha sabido adaptarse y evolucionar de acuerdo a sus objetivos, claramente solidarios y colectivos. Con la inauguración de esta tienda, el sindicato dice “apostar por la economía social solidaria, al evitar la comercialización de productos procedentes de Asia y elaborados bajo condiciones laborales de dudosa legalidad”. Con todo ello, mi informante mantero y, por extensión, el resto de manteros implicados demuestran su capacidad de agencia. Una agencia que —podemos decir— se halla en continuo desarrollo: en primer lugar, constituyendo un sindicato y, posteriormente, como manera de adaptación al entorno comercial regulado, con una tienda cooperativista. En ambos confluyen el deseo, el precedente menester, de resistir como diáspora y seguir luchando por unos derechos, que remiten todos ellos al derecho a continuar existiendo como seres humanos, intentando abolir leyes de extranjería, entre otras demandas

Cabe decir que dicho sindicato ha recibido el apoyo del tejido asociativo de Barcelona para su ubicación, presentación a la sociedad catalana, actos y difusión de actividades, como la “Casa del Emigrante” (anterior sede “oficial”) o el colectivo libertario “Elissa” (figura 2), en tanto que abogan por luchas comunes como la adquisición de unos derechos de ciudadanía sin distinción por origen geográfico, así como la lucha contra el racismo y la xenofobia, entre otras reivindicaciones.

Figura 2. Cartel de presentación del sindicato en octubre de 2015: “Hablan los manteros”.



Nota. Fuente: fotografía propia.

Por último, hay que señalar que, con la llegada de la pandemia en el año 2020, la tienda se reconvirtió en un taller de mascarillas para hospitales y, como medida de reproducción social, en banco de alimentos para personas pertenecientes o no a la diáspora, López (01 de agosto de 2020), porque, según Daouda: “algo que pasa en España, nos pasa a todos”.

Como se verá a continuación, las dinámicas de aprovisionamiento manteras corresponden ya a un comerciante autónomo capaz de implementar estrategias de compra optimizadoras.

El comercio mantero versus el comercio feriante: valores asociados y economías populares y satélites

En el marco laboral y de ciudadanía imperante, ambos inaccesibles mayoritariamente para los recién llegados a Barcelona, la opción más inmediata para obtener unos mínimos ingresos, que faciliten la supervivencia, puede ser la venta ambulante del tipo *manta/top manta*. Habitualmente, la alta presencia de senegaleses en ella ha sido explicada aludiendo a elementos del Islam senegambiano de tipo sufi, que responsabiliza a los migrantes ya establecidos de los acabados de llegar, ofreciéndoles alojamiento, por ejemplo (Espinosa, 2017). Estas redes de ayuda, de solidaridad, si bien se mantienen, se están desmarcando cada vez más de la mencionada base religiosa, en tanto que ciertas asociaciones comienzan, en parte, a estar desfasadas:

Ni todos los manteros son murid, ni todos los inmigrantes son musulmanes. Quien quiere vender en la calle se busca como lo hace, si tiene familia o amigos, hermanos que pueden ayudar, te ayudan, yo mismo dejé dinero a algunas personas para que se puedan buscar la vida (Daouda).

Con este enunciado, mi informante, además de romper con esencialismos cada vez menos vigentes, nos habla del posible capital social en forma de microcréditos, indispensables para iniciar la actividad mantera con un mínimo de productos. Asimismo, hace gala del ya comentado carácter inclusivo del sindicato del que es presidente. La inclusividad proclamada por el sindicato viene marcada por el hecho de ser extranjero ilegal, clandestino y extracomunitario, todo un sinfín de atributos que expelen a los sujetos del mercado laboral y, en definitiva, se puede decir, del derecho a la vida.

En cuanto al “buscarse la vida” que también menciona, es un hecho al que Portes (2001) también se refiere: “Cuando las oportunidades de empleo no se presentan enseguida, los inmigrantes las crean. Esto explica el surgimiento de un sector informal en muchas ciudades del primer mundo y la expansión en éstas de economías étnicas altamente diversificadas” (p. 114). En definitiva, se hacen patentes la autonomía y el emprendimiento/empoderamiento como formas en que se declina el carácter de agencia del clandestino senegalés.

De forma similar, aludiendo a la capacidad de agencia humana, Fernández (2018), reportando a la “Confederación de Trabajadores de la Economía Popular” de Argentina: “entendiendo por trabajadores de la “economía popular” a quienes habiendo quedado fuera del mercado de empleo se inventaron el trabajo para sobrevivir” (p. 25). Aunque en el contexto de la ciudad de Salerno (Italia), Molinero y Avallone (2020) perfilan estas economías populares de una manera más reconocible desde la perspectiva barcelonesa: “Las economías populares son masivas, callejeras y vitalistas, pero son construidas como problema desde las instancias de poder pues, pese a definir su campo de acción, escapan a sus mecanismos de control” (p. 28). El trabajo mantero se puede considerar incluido en la *economía popular*, como forma de abordar la problemática de una actividad de subsistencia para aquellos ubicados en el margen o, directamente rechazados por el mercado laboral y transitando entre lo formal (al abastecerse de productos) y lo informal (en su venta no regulada).

Desproblematizando al *top manta*, Cortado (2014) subraya las virtudes morales del término (economía popular), que contribuyen a la rehabilitación de prácticas categorizadas como ilegales o informales. Hart (1985) relaciona el nacimiento del término informal con la falla de los modelos económicos dominantes para describir el mundo, a la vez que, si bien popular, no ha contribuido a su precisión analítica. Gago et al. (2018) sitúan ya a las “economías populares” “como una “apuesta analítica tanto teórica como política [...] y sus diferentes protagonistas se articulan de formas entrecruzadas, atravesando las fronteras entre lo formal y lo informal, la subsistencia y la acumulación” (p. 11). Por tanto, la economía popular surge del filtrado regulatorio de la economía informal y la consideración relacional y dinámica de una actividad con fines y medios legítimos.

Pasando ya a los clientes y sus compras, estas se corresponden a compras de impulso y se dan mientras se pasea, siendo la clientela preferentemente turista. De todas formas, dentro de esta transacción improvisada, existe en algunos casos una cierta concertación, pero nunca fidelización, dada la volatilidad del colectivo, al hacer uso de las nuevas tecnologías (Whatsapp) para informar al cliente sobre la llegada de unas zapatillas deportivas, por ejemplo, del número que necesita, etc. La motivación de la clientela estriba en conseguir un buen precio.

No obstante, se pueden distinguir temporalidades en los actos de consumo final, la temporalidad marca el consumo. Los cumpleaños infantiles, por ejemplo, son un tipo de consumo relacional y “los denominados “pobres” (por Daouda) se dirigen a los manteros para aprovisionarse, atendiendo al acceso diferenciado que las personas y los grupos domésticos tienen para acceder a determinados productos:

Nosotros somos comerciantes de los pobres [...] que una familia, un padre de cuatro hijos gana seiscientos, ochocientos euros al mes [...] llega el cumpleaños de su hijo y le dicen que hay que comprar una camiseta del Barça o del Madrid [El “Futbol Club Barcelona” es conocido popularmente como Barça, mientras que el “Madrid” se refiere al “Club de Futbol Real Madrid”] [...] en ninguna parte la van a comprar que con los pobres comerciantes que buscan su vida. (Daouda)

De hecho, trabajos anteriores son coincidentes al señalar la conveniencia económica, junto con el cruce de necesidades de las personas, a la vez que se insinúan las limitaciones del concepto *informal*: “la gran mayoría del pueblo necesita la venta ambulante porque viene estupendo comprarnos una malla a 1.500 pesetas que pagar el mismo producto a 4.500 en el Corte Inglés (red de grandes almacenes españoles y grupo de distribución mundial)” (Ndoye, 1993, como se citó en Jabardo, 2011, p. 94). Esta actividad “abarata y posibilita la vida popular en las ciudades” (Gago, 2014, p. 60). Así:

[...] la presencia del comercio ambulante no se debe explicar solo como una estrategia informal de empleo, tal como ha sido teorizado [...], sino también como una respuesta a una demanda consciente que no encuentra su satisfacción en el comercio llamado “formal” (registrado) o “establecido” (tiendas). (Monnet, 2005, como se citó en Durán, 2013, p. 61)

Por otra parte, la categoría “pobre” es así depositaria de unos valores de clase compartidos e, incluso, actúa como elemento pacificador, porque, tal y como afirman dos feriantes anónimos del “Moll del Dipòsit”: “Yo no voy a ir en su contra, un pobre no va a ir en contra de otro pobre (en relación a no entrar en confrontaciones y/o denuncias por la ocupación del espacio del muelle sin concesión alguna”. Eduard también declara: “es una guerra de pobres”. Como se verá a continuación, la noción de precariedad afecta al colectivo feriante, que además debe pagar por ocupar el espacio de venta.

Esta actitud contrasta, aun a costa de ser perjudicados en la práctica por la disminución de sus ventas. Incluso uno de los feriantes asegura haber regalado a un mantero uno de los objetos artesanales que elabora, argumentando: “somos amigos”. En cambio, Àngels se pronuncia de modo contrario: “Yo no me haré amiga de alguien que me está perjudicando”.

El colectivo de feriantes es asimismo precario; ya antes de la pandemia, algunos de ellos me han explicado haber recurrido a los servicios sociales para cubrir sus necesidades alimentarias. Como prueba de la zozobra económica de muchos de ellos, se constata el hecho de que hasta el año 2020 la feria estaba constituida por 21 feriantes; en el año 2021 tan solo quedan nueve, al no serles rentable el pago por la concesión del espacio ni el reducido número de ventas efectuadas. Por otra parte, los valores asociados, a los productos comercializados por los manteros, corresponden obviamente al valor de uso/instrumental pero también especialmente al valor simbólico/signo (Baudrillard, 2010). Los artículos básicamente corresponden a zapatillas y camisetas deportivas con insignias de célebres equipos de fútbol, bolsos femeninos y gafas de sol; todos ellos falsificados, aunque con el consecuente menor precio, siguen manteniendo el prestigio que otorga el valor simbólico. Por ello, las grandes marcas de las que se venden estas copias/falsificaciones y los distribuidores presionan para evitar este comercio, debido a que supuestamente pierden capital de renta (*La Vanguardia*, 3 de julio de 2019); al no poder extraer valor a partir del valor simbólico marca, y con la consecuente pérdida de capital de renta, se daría una pérdida del monopolio e ingresos. De hecho, estos “pequeños comerciantes contrarrestan el poderío de los hombres de negocios en el control y organización del mercado” (Geertz, 1963, como se citó en Ebin, 1992, p. 97). En cuanto a los feriantes artesanos, su afectación se basa mayoritariamente en la no valoración del producto artesano por parte de los turistas, quienes prefieren productos falsificados a buen precio: “La gente prefiere pensar que ha comprado algo barato y les es igual lo que sea” (Àngels).

Aunque, en relación al supuesto agravio infligido a las marcas de lujo, en una sentencia de 2019, la Audiencia Provincial de Barcelona desestimó el daño alegado por marcas como Louis Vuitton y Nike, al considerar que los manteros únicamente buscaban su “supervivencia”, sin afectar al tipo de cliente de ellas (*Verificat*, 16 de mayo de 2019).

COMERCIO MURID EN LA *POLIS* BARCELONESA

Por otro lado, el desempeño comercial del mantero dista mucho del feriante. El mantero senegalés es muy proactivo y amigable, dirigiéndose al público que, ya sea tan solo con la mirada, se interesa por los artículos expuestos: “hola guapa”, “hola amigo”, “you know the price?”, “good price for you”. Esta proactividad es destacada por Eduard como un elemento displicente, ya que distrae a la potencial clientela de su puesto de venta como feriante por el que debe pagar para ocupar legítimamente un espacio. En casos en los que en un primer momento no se cierra la transacción, el mantero llega a seguir a los potenciales compradores con el artículo en mano (figuras 3, 4), momento en que se da una continua oferta-contraoferta, y en algunos casos el vendedor solo consigue un margen de un euro, pero es justificado, según sus propias palabras, con el fin de “sacarse la mercancía”, lo que constituye ya un primer nivel de gestión de stocks en la economía informal, o mejor llamada popular.

Figuras 3 y 4. Transacciones de manteros.



Nota. Fuente: fotografía propia

El mencionado regateo, como estrategia de venta, tiene un precio de salida u otro según el cliente: “hay que hablar, en una tienda tienes un precio ya fijado, y esto no es una tienda”, dice uno de mis informantes manteros anónimos, que incluso ha llegado a establecer comportamientos diferenciales para obtener un mejor precio (por parte del cliente), de acuerdo a la nacionalidad. El objetivo del regateo no es otro que conseguir cerrar la venta consiguiendo un mayor margen comercial. Estas conductas suponen un grado de antigüedad y destreza en la venta, comparable a cualquier comerciante establecido en sede física.

En algunos casos se opta por la poliventa como estrategia comercial, como, por ejemplo, gafas de sol y camisetas deportivas (figura 5).

Figura 5. Poliventa en el comercio de manteros.



Nota. Fuente: fotografía propia.

En cuanto a los productos a la venta, se observa una disminución en el tiempo de productos como zapatillas deportivas, en favor de artículos menos voluminosos y de menor peso, como gafas de sol. Se trata de una doble estrategia: por un lado, para desviar la atención de productos típicamente falsificados y, por otro, para asegurar el acceso al transporte público. “Como la gente decía que están falsificando, intentamos cambiar las cosas porque es la idea que queremos [...] para que no digan que estamos molestando en el metro” (Daouda).

Y esto es cierto, porque, cada vez más, los manteros desplazan sus mercancías con maletas de ruedas, con la finalidad de facilitarse el acceso a los medios de transporte, burlando el control policial a los enormes fardos

de mercancías y consiguiendo una mayor comodidad en sus desplazamientos.

Subyacente a la mera transacción, la *umma* o comunidad musulmana y el género se hallan presentes cuando, por ejemplo, cliente y mantero se despiden fraternalmente, llevándose cada uno la mano al pecho; por tanto, a la transacción comercial se le agrega el valor añadido de una religión común, ostensible en la actuación del cuerpo. Pero, además, se hace presente el cuerpo, como actitud, como reflejo de la narrada supuesta permisividad que se expone a continuación, desde el consistorio hacia el colectivo mantero. Tal y como me comenta Àngels:

Ves el cambio de la expresión corporal y es impresionante, primero que ya están como nosotros: se van a buscar el café [...] la forma de caminar [...] la arrogancia [...] fijate si están seguros que llevan hasta cosas de cerámica eh, porque saben que no han de correr ni nada.

Y ello está en concordancia con mi observación participante, pues se hallan expuestos productos ornamentales, muchas veces, que requieren un tiempo y cuidado para su recogida.

Por otra parte, se puede decir que existe una *economía [informal/popular] satélite* (figuras 6 y 7) de aprovisionamiento al comercio mantero, sosteniendo la reproducción de este, que se concreta en las vendedoras senegalesas de víveres. Usan para ello un carro de la compra que contiene bocadoillos y termos de zumo y té, y además existe al menos una persona dedicada a la elaboración de fundas para colocar las gafas de sol y, así, poder así exponerlas al público, según me comenta un informante senegalés anónimo. Por ello se puede considerar que este comercio no regularizado genera una riqueza colateral, a la que se debe añadir la generada por la compra de sus mercancías en los comercios mayoristas chinos de Badalona (municipio perteneciente al área metropolitana de Barcelona). “Vas allí (Badalona) y te los encuentras a todos (los manteros)” (Àngels).

Figuras 6 y 7. Economía satélite de aprovisionamiento a los manteros.



Nota. Fuente: fotografía propia.

Y esta es la paradoja del *top manta*. Es decir, se pueden adquirir productos legales a los mayoristas chinos (sean o no falsificaciones o “copias muy buenas” en la versión *emic* mantera), sin el menor problema, ya se disponga o no de una ciudadanía en regla o un permiso de trabajo vigente. Pero de acuerdo a la *economía informal*, la delimitación estaría “más que por la naturaleza de sus actividades, por el área de intervención pública, ya sea mediante impuestos, regulaciones o intervenciones” (Molina y Diaz, 2006, p. 186). Por ello, el encuadre en la *economía popular* es más ajustado, en tanto que describe la transversalidad entre lo formal y lo informal.

En cuanto al aprovisionamiento de mercancías, revela la existencia de jerarquías en cuanto al poder adquisitivo, porque, además de darse en forma individual, el colectivo murid también se organiza mediante estrategias grupales de compra que permiten un ahorro en el producto unitario y un

consiguiente mayor margen comercial. En este sentido, puede darse el caso de que varios manteros reúnan el dinero suficiente para hacer una gran compra al mayorista, o bien compren asimismo de forma grupal a un compatriota que ha adquirido una gran cantidad de mercancía, y esto le permite vender a un mejor precio, permaneciendo el dinero en la misma “red”.

Y este aprovisionamiento inicial de productos tiene un origen ya controvertido, poniendo en tela de juicio el funcionamiento y la articulación/tensión entre diferentes administraciones como materias primas merecedoras de debate. En este sentido, Laia Ortiz, tercera teniente de alcaldía en el ayuntamiento de Barcelona, asegura en los medios hegemónicos que serán intolerantes con la comercialización de productos falsificados, que —afirma— entran ya desde el puerto, por lo que critica la falta de control de la policía portuaria.

Con el transcurso del tiempo, al aumentar la protesta del comercio regularizado, el comercio mantero senegalés se desplaza parcialmente a otros espacios del “Port Vell”, aprovechando la confluencia de plazas y paseos, creando ya una segregación espacial que se aborda en mayor extensión en el siguiente apartado.

El espacio público y sus tensiones

De acuerdo a Capel (2003), “la ciudad es al mismo tiempo *la urbs, la civitas y la polis*” (p. 10). Adicionalmente, Delgado (1999) recuerda que el marco natural de la *urbs* es el espacio público, y debe ser regulado política y administrativamente por la polis, que en el caso actual, es un producto de finales del siglo XVIII,

en que la ciudad empieza a ser concebida como lugar de organización, regulación, control y codificación de la madeja inextricable de prácticas sociales que se producen en su seno, a la vez que de racionalización de sus espacios al servicio de un proyecto de ciudad. (Delgado, 1999, p. 179)

No obstante,

la articulación entre *polis* y *urbs* es del todo factible, siempre y cuando la primera sea consciente de su condición de mero instrumento subordinado a los procesos societarios que, sin fin, se escenifican a su alrededor, aquella

sociedad prepolítica que constituyen los ciudadanos y de la que la *urbs* sería la dimensión más crítica y más creativa. (Delgado, 1999, p. 205)

Por tanto, el espacio público, equivalente a la *urbs*, el espacio público como utopía realizable (Delgado, 2015), se ha desvirtuado extraordinariamente en la actualidad, a tenor de la alta regulación a que se halla expuesto en beneficio de ciertos sectores. Por eso, en el presente artículo se ha introducido el término “polis” en el título, para subrayar los aspectos regulatorios, normativos, a los que Barcelona se halla sometida en el momento presente. De otra forma, el término introducido hubiese sido *urbs*, pero probablemente este artículo no habría tenido lugar.

En el caso barcelonés, las normativas “cívicas” están destinadas a preservar la convivencia y el civismo en el espacio público, pero en realidad corresponden a medidas del tipo “tolerancia cero” de Giuliani, por ejemplo, y por ello encaminadas a ejercer una represión preventiva a mendigos, prostitutas, inmigrantes, etc. (Delgado, 2015).

Con estas premisas, el espacio público es entregado a la clase media como usufructuaria (Delgado, 2015). Como plantea Lefebvre:

La ciudad es una obra en el sentido de una obra de arte. El espacio no está únicamente organizado e instituido, sino que también está modelado, configurado por tal o cual grupo de acuerdo con sus exigencias, su ética y su estética, es decir, su ideología. (1976, p. 66).

Bajo este nuevo marco de referencia, necesariamente se produce la exclusión de ciertos grupos incómodos al poder, ubicados en los intersticios de lo lícito e ilícito, presentable o no presentable, y para los cuales el espacio público no llega a alcanzar en buena parte de los casos la categoría de auténtico espacio social (Delgado, 2007). Esta situación liminal está condicionada en buena parte por el derecho a la ciudadanía de pleno derecho, que insta a desarrollar actividades al margen del mercado laboral regulado y desembocar, en el presente caso, en la venta ambulante no regulada, con base en las restricciones padecidas. Por ello, el concepto de “aglomeración compensatoria” (Martínez, 1996, como se citó en Aramburu, 2008, p. 146) podría ser extendido desde el ocio al uso comercial de la vía pública, ante la supuesta carencia de medios para afrontar los impuestos correspondientes, sin entrar ya en la disposición de lugares para ello y la consiguiente probabilidad de concesión de estos.

COMERCIO MURID EN LA *POLIS* BARCELONESA

No obstante, desde el colectivo mantero, aunque se habla de espacio público, se reivindica la calle como crisol de la diversidad social a la vez que se reconoce está a disposición del capital global:

El espacio público no lo podemos ocupar nosotros porque somos pobres [...]. La vía pública no es para los ricos solo, es también para los pobres. [...] las grandes marcas como Nike o HM no quieren tener a negros y pobres en las calles vendiendo sus marcas. (Daouda)

En cuanto a la segregación espacial, hace su aparición en función, supuestamente, del control policial; desde algunos medios hegemónicos se achaca a los cuerpos de seguridad la concentración (se habla incluso de estrategia) del top manta en determinadas zonas a fin de llevar a la prensa, hecho que coincide con el relato de fuentes oficiales del puerto (y determinados periódicos):

La Guardia Urbana presiona en Paseo de Gracia y Pza. Cataluña [ambas vías pertenecen al centro neurálgico de Barcelona y se hallan próximas al Puerto Viejo] empujando a los manteros al Puerto Viejo [...] Tú no puedes concentrar un problema en una zona de Barcelona y olvidarte porque el Puerto Viejo también es ciudad (Gestora privada del Puerto Viejo).

La observación participante muestra permisividad por parte de los cuerpos de seguridad hacia el colectivo mantero en bastantes ocasiones. Preguntados estos sobre ello, responden que les faltan efectivos para desalojar a los manteros. Mientras que desde el colectivo de feriantes, Àngels declara:

Yo, si vivo en una ciudad, la gente tenemos derecho a pasear por los lugares y a hacer servir la calle todos, y esto es como un secuestro de una parte de la ciudad [...] ilegalidad es la ocupación *de facto* [...] degradan el entorno, no ellos eh [los manteros], sino la manera de estar por el suelo y todo esto [...] Cuando un colectivo así, por la cara, se puede adueñar así de esta manera de la calle, cuando la calle precisamente es el lugar común, a mí me parece muy grave, eh.

Esta situación, incomprensible desde la óptica de una ciudadana que se sabe depositaria de unos derechos por vivir en una ciudad regulada, y necesita del uso del espacio público para ejercer su actividad laboral, se une a la vivencia, trayectoria y patrimonio comerciales de ella misma en el “Port Vell”:

Yo creo que nosotros hicimos un fondo de comercio allí, porque, claro, allí no había nada y empezó a haber algo, y ha quedado como nuestro lugar porque forma parte del espacio de la feria (...) yo tengo unos derechos allí porque hemos ganado un concurso público. (Àngels)

De esta manera, esa porción de la ciudad se configura como un espacio simbólico (Lefebvre, 1969), una ubicación nucleadora de la actividad comercial artesana. De todas formas, si la economía informal/popular perdura en un lugar durante largo tiempo, establece jerarquías entre los propios manteros (frente a los recién llegados), por creerse partícipes de una especie de derecho de suelo, análogo al que se da entre los feriantes. Esto es así porque en momentos de saturación/sobresaturación del espacio, los manteros de larga trayectoria solicitan a los feriantes que llamen a la policía. Incluso, un informante mantero anónimo me comentaba en uno de los muelles su indignación por la situación que se dio en el verano del año 2016, cuando el espacio se sobresaturó al llegar manteros amigos y familiares de Italia y Grecia, en el momento en que los manteros de Barcelona les avisaron, lo que sería otra muestra del capital social mantero. Desde el sindicato, Aziz Faye, muestra un tono conciliador cercano a la mediación y posible *win-win*: “Si existe conflicto con los vecinos, nosotros hablamos, [...] o con los comerciantes, hablarlo con nosotros, no hace falta llamar a la policía” (Aziz Faye). Esto contrasta con la actitud mostrada a los feriantes según Àngels: “Se ponen en medio del pasillo [...] nos amenazan [...] algunos manteros se enfrentan a nosotros y no aceptan moverse, otros en cambio sí”.

Observamos, pues, que la mutua exclusión espacial o defensa de un espacio que defienden ambos colectivos, bajo diferentes argumentos, es la moneda de cambio imperante y, también para el resto de ciudadanos y ciudadanas, según comenta Àngels: “Están privando a la gente de su paseo”.

De acuerdo a la situación descrita, se impone un consenso igualitario en el uso de la ciudad, esperado por las partes enfrentadas: “De todas las definiciones que permiten asignar a un espacio la calidad de *público*, una debería ser innegociable: espacio accesible a todos. La accesibilidad [...] como el núcleo que permite evaluar el nivel de democracia de una sociedad” (Delgado, 2007, p. 196).

Cuando Àngels habla de gente, alude a los vecinos del barrio, más que a turistas. Ya desde el verano de 2019, ante la continuidad del *top manta* y con un cambio en el gobierno municipal, se ha desalojado a los manteros

del Puerto Viejo/ “Port Vell”, parece ser de forma definitiva, (Subirana, 29 de julio de 2019), mediante un amplio y prolongado dispositivo policial. Es por ello por lo que los vecinos han llegado a agradecer *in situ* la actuación a los cuerpos de seguridad. Así y todo, los manteros (en menor número que antes), empezaban su “jornada” a las nueve de la noche, cuando los cuerpos policiales abandonaban la zona, aprovechando las horas restantes de la ya entrada noche. Esta situación se ha mantenido hasta el mes de marzo del año 2020, cuando a causa de la pandemia se inició el confinamiento. Antes esta situación, Daouda me relata el mensaje del sindicato a los manteros, de “quedarse en casa por la seguridad de todos”, si bien no es una orden que deban acatar. Desde entonces y hasta día de hoy (2021), la presencia de manteros en el espacio público barcelonés es extremadamente infrecuente y de todas formas se da en grupos muy reducidos, sin llegar a provocar la saturación espacial de años anteriores.

No se debe olvidar que el trasfondo que subyace en el estado de cosas descrito es la ciudad terciarizada, convertida en objeto de consumo cultural para turistas (Lefebvre, 1969), y este *otro* es contemplado como elemento de conflicto desde la perspectiva mantera de Daouda, juntamente con el eje de clase: “Un montón de turistas llegan aquí a Cataluña todos los veranos, invaden las vías, peleándose, emborrachándose [...] pero no molestan porque son ricos”.

Con esta aportación de mi informante mantero principal, se podría establecer que existe un “conflicto permitido”, relativo al turista internacional como arquetipo, cuyo poder adquisitivo le consiente el desenfreno y, un “conflicto reprimido”, encarnado por el colectivo mantero (contemplado como elemento de conflicto por el ayuntamiento barcelonés), pauperizado, laboralmente precario y a menudo clandestino, al que no se le tolera procurarse su sustento.

Radiografía del mantero, del migrante senegalés e implicaciones macrosociales

De acuerdo a los datos de la presente etnografía, no existe al mantero estructural, más que en una pequeña proporción. La gran mayoría de ellos combina esta actividad con otra regulada, totalmente diferente a la venta ambulante, de forma continua o en períodos estivales, por disponer de “papeles” (tal y como se conoce coloquialmente a los documentos administrativos que posibilitan la estancia provisional o definitiva en

España y, que pueden corresponder a permisos de residencia, trabajo, documentos identificativos, etc., hasta llegar a la naturalización del individuo). La venta ambulante sería, pues, una estrategia de saturación del tiempo laboral semanal, para los que la desarrollan en combinación con otra actividad laboral.

Por ejemplo, uno de mis informantes anónimos trabajó durante el verano pasado como guardia de seguridad, dado que ha recibido formación como karateka en Senegal; otro trabaja con contrato fijo discontinuo en el control de accesos a los partidos de fútbol en un estadio. Un tercero me explica que, estando en Bilbao y trabajando de forma estable como percusionista, decidió venir a Barcelona debido al buen clima. Una vez aquí y dado que no encontraba un trabajo a tiempo completo, un amigo le propuso trabajar en el top manta los días que no lo hacía como profesor de danza y percusión. Y, sí, por supuesto, también es cierto que existe una relación entre estar regularizado y acceder a mejores trabajos o simplemente a trabajar, que no estarlo, pero nunca es condición *sine qua non* para trabajar en la calle, salvo en los casos de recién llegados, o cuando realmente no queda otra alternativa: “si no tenemos nada más, trabajamos en la calle”, me informa mediante Whatsapp mi informante Daouda, mientras se encuentra en la recolección de la aceituna en Jaén (provincia de la comunidad autónoma de Andalucía, España). Él mismo abandonó la calle hace diez años, y trabaja siempre en *B*, es decir, trabajo irregular o en negro, a la espera de sus “papeles”, que consiguió finalmente en 2020, lo que le permitió viajar a Senegal a visitar a su familia después de trece años de ausencia en el país.

Es preciso mencionar que la economía informal parece estar jerarquizada a ojos del colectivo feriante en pugna con el mantero. De esta manera, Eduard es capaz de distinguir tres clases de manteros: “el de miseria, el de subsistencia y los que ganan dinero y teniendo papeles pueden volver a Senegal en otoño”. De acuerdo a esta última categoría y a la primera, es comprensible que un feriante anónimo del muelle del Depósito me haya relatado lo siguiente:

Los senegaleses están de noviembre a marzo en Senegal con sus ocho esposas, los más veteranos, mayores, porque aquí no hay mucho que hacer (laboralmente hablando) y así gastan menos. Aquí solo quedan los más jóvenes que no tienen tanto recorrido hecho o los que acaban de llegar en las últimas pateras [...]. Se van a Senegal de vacaciones y además me lo dicen [...].

Esta declaración se enmarca en una perspectiva moral de precariedad y, por ello, la ostentación y los estándares de vida que remiten a contextos de acumulación, al lucro, impactan negativamente en un ámbito de actividad económica que se puede pensar más cercano al sustantivismo. Con la llegada de la pandemia se ha producido un desplazamiento de los manteros hacia otras actividades. En el caso de los que disponen de “papeles”, se han pasado en buena parte al reparto a domicilio; sector en auge durante el confinamiento. Otros, principalmente sin “papeles”, han debido recurrir a la recogida de chatarra. Es por ello ostensible el notable aumento de hombres subsaharianos, que desde el verano de 2020 recorren toda la ciudad en busca de tal mercancía, para obtener unos pocos euros al final del día, de acuerdo al precio en unos pocos céntimos por kilo del metal.

Una vez examinado el hombre senegalés devenido parcial o totalmente mantero, conviene también dimensionar las razones de este migrante en origen, a fin de tener una visión lo más integral posible, porque las motivaciones de embarcarse en un *cayuco* no siempre son económicas. En el caso de Daouda, ya trabajaba como encargado en una empresa de construcción desde pequeño y en el 2007 abandona el país, cuando contaba con veintidós años; su motivación no fue otra desde un principio que el deseo de aventura:

Si vives en África, tarde o temprano pensarás de venir a Europa porque la imagen de Europa es el paraíso, cuando ves las imágenes de las playas [...]. El derecho del ser humano es de viajar, si no viajas, no puedes ser libre.

Veía los dibujos animados de niño y tenía la impresión de que un día iría allí. De Europa solo se muestra el lujo, ¿por qué quedarse en Senegal? [...] Mi viaje fue impulsivo, a la aventura. (Daouda).

Por tanto, en este caso opera otro factor, que podría denominarse de *contraste cultural* y, que ha generado la curiosidad, (“la curiosidad mata” dice mi informante), por explorar unos confines presentados como deseables, fruto de las aún existentes asimetrías Norte-Sur, a consecuencia del colonialismo francés y las políticas de ajuste estructural de instituciones supranacionales (Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial).

Es este uno de los factores donde la agencia migratoria tiende a ser ignorada de acuerdo a De Haas (2021), ya que, según explica, las personas, más allá de una razón instrumental para alcanzar un deseo del tipo “means-

to-an-end”, como sería aspirar a unos ciertos estándares de vida, valoran la migración *per se*, como el simple hecho de viajar o descubrir nuevos horizontes. Además, Daouda insiste en que cuando salió de Senegal solo era un “niño”, a pesar de sus veintidós años y de que había estado trabajando desde hacía años, por lo que es factible asumir el “rite de passage” (De Haas, 2021, p.15) que le transfiere a la edad adulta una vez en Europa.

De todas formas, para otros senegaleses, los desequilibrios Norte-Sur representan una necesidad imperiosa de abandonar el país, tal y como reconoce Daouda, haciéndose eco de sus compatriotas menos favorecidos:

[...] no podemos seguir viviendo allí mientras que los europeos no dejan de explotar: porque pescan en nuestros mares, cortan los árboles, se llevan los animales [...] decidimos venir porque no tenemos ni medios, ni recursos [...] los pescadores lo pasaban mal porque no podían pescar, porque Francia, Japón y China compraban la licencia para pescar. (Daouda)

Los pescadores referidos son los que parten desde el puerto atlántico de Dakar, dispuestos a llevar a más personas en los *cayucos*, cosa que Daouda aprovechó, pagando un módico precio para llegar a Canarias, en razón de alimentos y fármacos, básicamente, para la travesía de diez días de navegación sin recalado.

Desde otro ángulo, y como elemento generador del inmigrante como tal, la institución familiar está perdiendo relevancia ya que mi informante declara haber tomado él mismo su decisión; incluso no lo anunció a su familia hasta el último momento, prácticamente *in extremis*. Este libre albedrío lo extiende al resto de sus amigos. Resulta pues un acto plenamente de *agencia* migratoria, lo cual no significa que se haya olvidado la debida obligación moral para con la familia:

Para ayudar a mi familia es mi deber, prefiero sufrir para que mi familia están muy cómodos, mi primer nómina lo mando a mi madre, hasta hoy en día no lo dejo de hacer y nunca lo dejaré ayudar, mi familia es mi vida [...] lo que mi familia han hecho por mí, hacía falta irme hasta final de mundo lo haré. (Daouda)

Como sostiene Ina Niang:

La inmigración senegalesa ha sido desde hace tiempo un fenómeno grupal, de la familia o del clan. Esta tendencia ha evolucionado y hoy esta

inmigración desarrolla un aspecto más individual, aunque la familia conserva un rol importante en el fenómeno migratorio. (2018, p. 34)

En otro orden de cosas y en un marco ya transnacional, en ninguno de los casos de los informantes senegaleses mencionados se ha llevado a cabo aún un proceso de reagrupación familiar, principalmente a causa de no cumplir los requerimientos de los trámites administrativos y/o no haber formado aún familias o estar casados en destino. Por tanto, estos migrantes pueden transitar entre el país emisor y receptor de la diáspora senegalesa (solo si están regularizados mediante “papeles”), son bilingües y disponen de casa en ambos países, lo que podría llevar a la conclusión de que forman *comunidades transnacionales*, aún más cuando mantienen un envío regular de remesas. Lo que ocurre, según indica Portes (2012), es que para que se pueda aplicar esta denominación, es necesaria una mayor entidad de la transnacionalidad, en términos políticos, socioculturales y económicos (y que ahora no se da); pero, sobre todo, ha de ser reconocida por el Estado emisor, aprobando leyes de doble nacionalidad, e incluso otorgando representaciones parlamentarias. La razón de este interés estriba en la obtención de créditos:

Los magos financieros que gobiernan el mundo capitalista han aprendido a confiar no ya en las remesas actuales sino en la expectativa de flujos sostenidos en el futuro como un criterio para clasificar la posibilidad de otorgar créditos a los Estados-nación y su elegibilidad para nuevas inversiones. (Portes, 2012, p. 104)

No obstante, teniendo en cuenta la creación de la tienda “Top Manta” y la existencia de la federación de organizaciones senegalesas, sobre todo esta última, como organismo capaz de articular políticas de desarrollo, se debe estar atento en el futuro a los posibles avances posibilitadores de la comunidad así descrita y su relevancia en términos de transformación social, política y económica.

Conclusiones

El sindicato mantero no hubiese sido nunca posible, de no haber dispuesto previamente de un sustrato religioso. Si bien se deja constancia de que sindicato y dahirah pertenecen a dos esferas independientes, en realidad la esfera política se ha nucleado y se sustenta a partir de la doctrina murid. Baste tan solo pensar en el lema: “Un palo se puede romper fácilmente, pero

muchos palos juntos no se pueden romper”; ya está advirtiéndolo al devoto sobre la conveniencia de la resistencia en grupo y, ello es perfectamente extrapolable al tan célebre lema incluido en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels de 1848, y usado por innumerables sindicatos: “Proletarios del mundo, uníos”. Por lo tanto, el muridismo invoca a la lucha política/sindical, y en ambos lemas el elemento clave es el potencial cohesivo/subversivo de los grupos humanos para hacer frente a situaciones sociales complejas. Se puede añadir la frase de Aziz Faye: “Cuántos más somos, más fuerza tenemos”, abogando por una idéntica movilización. Análogamente, los valores difundidos por el sheikh AB relativos a la entrega abnegada a un trabajo merecedor de ser eterno: “Trabaja como si nunca fueses a morir” y la mencionada cohesión social a partir de la frase de “Un palo...”, son reinterpretados por el mantero en un entorno urbano europeo, a menudo hostil, para llevar a cabo un proceso de adaptación, intentando así obtener, incansablemente, unos ingresos mínimos para sobrevivir y/o esquivar a los cuerpos policiales.

Una de las luchas del sindicato son los derechos humanos. A este respecto —es importante—, convendría dimensionar en qué plano se pretende llevar a cabo, ya que estos derechos pueden defendidos desde dos polos: el liberal priorizando los derechos civiles y políticos, y el marxista, privilegiando derechos sociales y económicos (Santos, 2010). Esto conlleva unas configuraciones sociales diametralmente opuestas.

Indefectiblemente, entre las múltiples configuraciones de la ciudad, una de ellas es la simbólica (Lefebvre, 1969), fruto del proyectado e innato carácter simbólico del ser humano (usuario o ciudadano de la urbe), de la *civitas*, integrada esta a la tríada *civitas/urbs/polis*. Ahora bien, esta configuración alegórica, junto con la innegociable accesibilidad (Delgado, 2007) al espacio público, se encuentran amenazadas por unas normativas “cívicas” surgidas paralelamente a procesos de terciarización, no solo a nivel de la capital catalana, sino a nivel mundial; todas ellas aspiran a una uniformidad global e invocan al tan célebre carácter cosmopolita de la “ciudad global” (Sassen, 1999). Ahora bien, este cosmopolitismo no es de universal aplicación; la frontera, como herramienta de otredad, se encuentra en el ADN de este proyecto de ciudad, y extendida a lo largo de ella para todo aquel que no cumpla con los requisitos apropiados. De ahí la mencionada “tolerancia cero” de Giuliani como paradigma de exclusión social legislada. Por ello, se puede afirmar que la *polis* ha secuestrado los

derechos de la *urbs* y la *civitas*, cuando se suponía que debía estar al servicio de ellas, y lo ha hecho al servicio del también global capital.

Tanto manteros como feriantes hablan *desde abajo*, desde la precariedad y la lucha por subsistir, hasta tal punto que comparten y reportan la categoría “pobre” de forma común. E incluso, el mantero enuncia, identifica al cliente “pobre”. Mientras, las grandes marcas introducen un elemento de tensión reclamando unas ventas perdidas. En consecuencia, el enfrentamiento real se da entre el capital global de las grandes marcas (y otros capitales, como el financiero, inmobiliario, etc.) y los colectivos vulnerables, como el mantero, potencialmente el feriante y el cliente pobre, todos ellos *civitas*. Así pues, el conflicto en el espacio público es tan solo uno de los síntomas de la incapacidad de las ciudades para atender a colectivos vulnerables sometidos a los riesgos del esquema de clases (Beck, 1998) en busca de su sustento. Probablemente, si el espacio de “Port Vell”, y más específicamente el “Moll del Dipòsit”, no estuviese administrado por una gerencia urbanística y por una regulación como la descrita, la categoría “pobre” hubiese contribuido más aún a nivelar las posibles disputas espaciales, puesto que ya nadie hubiese debido pagar por su derecho a “estar” allí.

Ante la configuración descrita y vigente a día de hoy, el “pobre” dispone de su propia capacidad de agencia, que debe ser versátil en función de cada marco, y asimismo de la *economía popular*, con potencial de generar riqueza tanto al propio sujeto como a otros a su alrededor (economías satélites), como desafío a unos mercados laborales postfordistas, excluyentes, y por otra parte condenados al colapso, tal y como refleja Rudy Gnutty en *Un mundo sin trabajo* (2017), en el que se recogen reflexiones de figuras tan influyentes en la teoría social como Zygmunt Bauman, acerca del futuro del trabajo, entre otras cuestiones.

Por otro lado, la migración senegalesa debe ser dimensionada priorizando la agencia como factor a menudo olvidado en favor de ciertos imaginarios sociales.

Conviene asimismo destacar que la comunidad transnacional merece ser reapropiada por la diáspora senegalesa y reconvertida en términos de unas finanzas “éticas”, fuera del alcance de los “magos financieros”; de lo contrario podría acabar retroalimentando al capital global.

Ante este escenario, nos debemos preguntar hacia dónde avanzan las ciudades del Mediterráneo Norte, “en cierto modo vertederos para los problemas creados y no resueltos en el espacio global” (Bauman, 2006, p. 64) y que, como Barcelona, constituyen puntos neurálgicos en todo tipo de conexiones en un mundo global. ¿Cómo se enfrentarán ante las cada vez más crecientes cohortes de hombres y mujeres migrantes y, como las escasas políticas sociales, migratorias nacionales y supranacionales se coordinarán para darles debida respuesta?

Notas

¹ En el caso específico de Barcelona, la terciarización es heredera, está configurada ya en el Plan General Metropolitano (1974) del tardofranquismo, como paradigma del urbanismo barcelonés altamente tecnocrático y dirigista (Delgado, 2010), cuando ya se sabía “que Barcelona tendría que convertirse en una ciudad de servicios y en un macroescenario para el consumo de masas” (Delgado, 2010, p. 22).

Referencias

- Aramburu, M. (2008). Usos y significados del espacio público. *ACE: architecture, city and environment*, (8), 143-151.
<https://www.raco.cat/index.php/ACE/article/view/185893>
- Araya, M.C. (2012). Antropología del ciber-espacio, dinámica de la exclusión y la inclusión social y vendedores ambulantes. *Reflexiones*, 91(1), 207-219.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72923937016>
- Baudrillard, J. (2010). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Arcadia.
- Bava, S. (2003). De la "baraka aux affaires": ethos económico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales*, 19(2), 69-84.
<https://doi.org/10.4000/remi.454>
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós.
- Capel, H. (2003). A modo de introducción: Los problemas de las ciudades. *Urbs, civitas y polis. Mediterráneo económico*, 3, 9-22.
<https://publicacionescajamar.es/publicaciones-periodicas/mediterraneo-economico/mediterraneo-economico-3-ciudades-arquitectura-y-espacio-urbano/18>

- Carrasco, C. (1998). Economía sumergida y trabajador inmigrante. *Migraciones*, (4), 9-33.
<https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/4497>
- Castles, S. (2010). Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1565-1586,
<https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.489381>
- Cortado, T. (2014) . L'économie informelle vue par les anthropologues, *Regards croisés sur l'économie*, 1(14), 194-208.
<https://doi.org/10.3917/rce.014.0194>
- Crespo, R. (2006). Los "móodu-móodu" y su impacto en la sociedad de origen. *Empresariado étnico en España*, 249-261.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5327957>
- De Haas, H. (2021). A theory of migration: the aspirations capabilities framework. *Comparative Migration Studies*, 9(8), 1-35.
<https://doi.org/10.1186/s40878-020-00210-4>
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Hacia una antropología de los espacios urbanos. Anagrama.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas*. Anagrama.
- Delgado, M. (2010). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Los libros de la catarata.
- Delgado, M. (2015). *El espacio público como ideología*. Los libros de la la catarata.
- Dickey, S. (2010). Anthropology and its Contributions to Studies of Mass Media. *International Social Science Journal*, 49(153), 413-427.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00033.x>
- Dudek, C. M., y Pestano, C. (2019). Canaries in a coal mine: The *cayuco* migrant crisis and the europeanization of migration policy. *Revista Española de Ciencia Política*, 49, 85-106. <https://doi.org/10.21308/recp.49.04>
- Durán, L.A. (2013). Espacios públicos, ventas y clientelas ambulantes en San José, Costa Rica. *On the waterfront* (28), 57-77.
<https://raco.cat/index.php/Waterfront/article/view/272731>.

- Ebin, V. (1992). À la recherche de nouveaux «poisons»: Stratégies commerciales mourides par temps de crise. *Politique africaine*, 45, 86-98.
<http://www.politique-africaine.com/resultats.htm?cx=010902488993606847337%3Awvri8rowoa&cof=FORID%3A11&q=victoria+ebin&sa=Recherche>
- Espinosa, H. (2017). El mercadillo rebelde de Barcelona. Prácticas antidisciplinarias en la ciudad mercancía. *QuAderns-e, Institut Català d'Antropologia*, 67-87.
- Fernández, M.I. (2018). Más allá de la precariedad: prácticas colectivas y subjetividades políticas desde la economía popular argentina. *Íconos* (62), 21-38. <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.62.2018.3243>
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón.
- Gago, V., Cielo, C. y Gachet, F. (2018). Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada. Presentación del dossier. *Íconos* (62), 11-20. <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.62.2018.3501>
- Gnutti, R. (2017). *El mundo sin trabajo. Pensando con Zygmunt Bauman*. Icaria.
- González, A. (2016). Diseño del espacio urbano en la Barcelona post-industrial. *Revista de Arquitectura*, 21(30), 64-73. <https://dearquitectura.uchile.cl>
- Hart, K. (1973). Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *The Journal of Modern African Studies*. 11(1), 61-89.
<https://www.jstor.org/stable/159873?refreqid=excelsior%3Ac8c41daabbb eebf3eb148aaff309b633>
- Hart, K. (1985). The informal economy. *Cambridge Anthropology*, 10(2), 54-58.
<http://www.jstor.org/stable/23816368>
- Ina Niang, M. (2018). Le projet migratoire des Sénégalais vers la France. *Trocadero*, 30, 31-48. <https://doi.org/10.25267/Trocadero.2018.i30>.
- Jabardo, M. (2011). Las lógicas de la inmigración senegalesa en España. *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 28, 87-100.
<http://grupodeestudiosafricanos.org/publicaciones/inmigracion-senegalesa-espana>
- La Vanguardia* (03 de julio de 2019). El top manta tiene impacto negativo de 134 millones en Barcelona, según Pimec. *La Vanguardia*.

<https://www.lavanguardia.com/vida/20190703/463276540874/el-top-manta-tiene-impacto-negativo-de-134-millones-en-barcelona-segun-pimec.html>

Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Edicions 62.

Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política*. Edicions 62.

López, H. (10 de noviembre de 2017). La marca Top Manta abre tienda en la calle de En Roig. *El Periódico*.

<https://www.elperiodico.com/es/barcelona/20171110/la-marca-top-manta-abre-tienda-en-la-calle-den-roig-6408212>

López, H. (01 de agosto de 2020). La marca Top Manta lanza una línea de mascarillas para afrontar la crisis. *El Periódico*.

<https://www.elperiodico.com/es/barcelona/20200801/la-marca-top-manta-se-vuelca-en-las-mascarillas-8048724>

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Tecnos.

Molina, J. y Díaz, A. (2006). Vender en la calle. En J. Beltrán, L. Oso y N. Ribas (Eds.), *Empresariado étnico en España* (pp.181-193). Observatorio Permanente de la Inmigración i Fundación CIDOB.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5327941>

Molinero, Y., y Avallone, G. (2020). El trabajo ambulante: entre derecho a la ciudad y represión. El caso de la resistencia de los trabajadores senegaleses en la ciudad de Salerno *Migraciones*, 48, 21-50.

<https://doi.org/10.14422/mig.i48y2020.001>

Parra, O. (2006). De la ciudadanía autoritaria a una ciudadanía social diferenciada y participativa. Apuntes sobre el debate vendedores ambulantes-espacio público. *Estudios políticos*, 28, 31-59.

<https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/1330>

Perelman, M. (2012). Caracterizando la recolección informal en Buenos Aires.

Latin American Research Review, 47, 49-69.

<https://www.jstor.org/stable/41811574?seq=1>

Portes, A. (2001). Inmigración y metrópolis: Reflexiones acerca de la historia urbana. *Migraciones Internacionales*, 1(1), 111-134.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15100106>

- Portes, A. (2012). *Sociología económica de las migraciones internacionales*. Anthropos.
- Riccio, B. (2001). Migranti senegalesi e operatori sociali nella riviera romagnola. *La Ricerca Folklorica*, 44, 65-76. <http://www.jstor.org/stable/1480017>
- Santos, B.S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Sassen, S. (1999). *La ciudad global*. Eudeba
- Sassen, S. (2012). *Una sociología de la globalización*. Katz Editores.
- Sayad, A. (2010). *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Anthropos.
- Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona. (s.f.). *Inicio* [Página de Facebook]. Facebook.
<https://www.facebook.com/SindicatoPopulardeVendedoresAmbulantes>
- Sow, N. (2018). Mots contre maux: le rap sénégalais, entre art du langage et activisme social. *Anadiss*, 25(1), 1-9.
<http://www.litere.usv.ro/anadiss/arhiva/anadiss25/anadiss25.html>
- Subirana, J. (29 de julio de 2019). Golpe de Albert Batlle al top manta en Barcelona. *Metropoli*. https://www.metropoliabierta.com/el-pulso-de-la-ciudad/nuevo-golpe-de-albert-batlle-al-top-manta-en-barcelona_18621_102.html
- Verificat* (16 de mayo de 2019). Ninguna sentencia dice que el “top manta” afecte al comercio de proximidad, como asegura Saliente.
<https://www.verificat.cat/es/fact-check/una-sentencia-dice-que-el-top-manta-no-afecta-las-marcas-de-lujo-pero-no-habla-del-comercio-de-proximidad-como-dice-saliente>

ARTÍCULOS MISCELÁNEOS



Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri

Interview with Emmanuel Renault and Christian Lazzeri

Ricardo Salas, Andrés MacAdoo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego,
Cristián Valdés
Universidad Católica de Temuco, Chile

Cristóbal Balbontín, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

El presente texto es una versión escrita de una entrevista realizada a los filósofos franceses Cristian Lazzeri y Emmanuel Renault de la Université Paris-Nanterre, en relación con sus obras más relevantes. Esta sesión fue parte del Seminario de Postgrado titulado: “¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento”. El presente escrito es una transcripción fidedigna de la entrevista colectiva que se desarrolló en francés y en inglés, y que ha sido revisada por los entrevistados. Esta sesión se llevó a cabo de forma virtual el lunes 14 de diciembre de 2020, y fue la sesión de cierre de un Seminario realizado entre la Universidad Austral de Chile y la Universidad Católica de Temuco con el propósito de profundizar las problemáticas de una teoría del reconocimiento contextualizada.

Palabras claves: Teoría Crítica, reconocimiento, experiencias de injusticia.

Recibido: 1/6/21. Aceptado: 23/7/21



Ricardo Salas Astráin es Filósofo, Doctor por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente trabaja como académico en la Universidad Católica de Temuco, y es el director del Doctorado en Estudios Interculturales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

Contacto: rsalas@uct.cl

Cristóbal Balbontín-Gallo es Doctor por la Université Paris Nanterre-Universität Johann Wolfgang Goethe y Master en Philosophie, Université Paris Nanterre. Francia. Trabaja como Profesor Auxiliar del Instituto de Derecho Público en la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957>

Contacto: cbalbonting@gmail.com

Cómo citar: Salas, R., Balbontín-Gallo, C., MacAdoo, A., Pauchard, P., Samaniego, M., Valdés, C., Dupuis, H., y Gutiérrez, M. B. (2021). Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri. *Revista Stultifera*, 4 (2), 121-142. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-06.

Abstract

This text is a written version of an interview with the French philosophers Cristian Lazzeri and Emmanuel Renault of the Université Paris-Nanterre, in relation to their most relevant works. This session was part of the Postgraduate Seminar entitled: “A French Critical Theory? The French reception of contemporary theories of recognition”. This writing is an accurate transcription of the collective interview that was carried out in French and English, and which has been reviewed by the interviewees. This session was held virtually on Monday, December 14, 2020, and was the closing session of a Seminar held between the Austral University of Chile and the Catholic University of Temuco in order to deepen the problems of a contextualized theory of recognition.

Keywords: Critical Theory, recognition, experiences of injustice.

El reconocimiento del Self

Andrés Mac-Adoo. —Estoy agradecido de esta oportunidad de diálogo con ustedes. Mis intereses de investigación están referidos a las luchas indígenas y los procesos de urbanización en Chile, por lo tanto, al entrelazamiento entre las luchas por el reconocimiento y los entornos materiales que son constitutivos de estas experiencias. En este sentido, el modelo de teoría social del reconocimiento que Emmanuel Renault ha ido desarrollando en las últimas décadas es muy pertinente para mis intereses. Usted, Emmanuel Renault, ha mostrado la relevancia de las dimensiones epistemológica y “cognicional”¹ (Renault, 2015) en las experiencias sociales negativas. ¿Cómo evalúa la posibilidad de abrir y extender el debate sobre las teorías alternativas de la ipseidad (*Self*) producidas en contextos de diversidad cultural que podrían no ajustarse a los presupuestos del pragmatismo, especialmente el pragmatismo americano? Mi segunda pregunta es: ¿cuáles son las implicaciones de esta posible expansión para el propósito emancipatorio de la teoría crítica en la vía adorniana, si basamos las cuestiones ontológicas en los principales paradigmas de las ciencias sociales y de la psicología? Y mi tercera y principal pregunta, ¿cuáles son los principales desafíos de esta expansión (tanto de las consideraciones ontológicas como de la aproximación referida a las ciencias sociales), especialmente cuando estas instituciones de las ciencias sociales y la psicología están consideradas como agentes de dominación frente a las

cuales algunos actores subalternos luchan de una forma que no buscan reconciliación?

Emmanuel Renault. —La primera pregunta se refiere a las teorías de sí (*theories of the Self*). Usted sugiere que quizás apoyarse en una concepción pragmatista de la ipseidad podría presentar el problema de no integrar otras concepciones, quizás haciendo referencia a otras visiones como la concepción mapuche de la ipseidad. Para mí es difícil de responder porque no estoy familiarizado con ellas. No obstante, yo estaría tentado de responder que tomo la concepción de Dewey de la ipseidad de modo muy flexible. De todas formas, me gustaría saber por qué usted estima que no sería suficientemente flexible. No logro comprender qué sería aquello especialmente problemático en el planteamiento pragmatista. Sería interesante que usted elaborará más su planteamiento.

Andres Mac-Adoo. —Me refiero específicamente a algunas sugerencias presentes en su trabajo referentes a la cuestión ontológica; por supuesto, no como una visión ontológica autárquica o formalista, sino a los problemas fundamentales de carácter ontológico. Usted propone un tipo de ontología social procesual focalizada en la transformación social, en una vertiente adorniana donde sugiere basar la discusión ontológica sobre los principales paradigmas de las ciencias sociales.

En relación a la primera pregunta, en el trabajo de Mead sobre el *Self*, el *Me* y el *I*, en diferentes contextos culturales —pensemos en India o Japón— esta dicotomía o dos posibilidades de pensar el proceso mental, si bien importante y flexible, no es fácil de ajustar en algunos fenómenos psíquicos como la inmaterialidad y entidades invisibles en el dominio del *Me* o del *I*. Hay entidades inmatrimales que se manifiestan en la vida, por ejemplo, de forma onírica, o a través de alucinaciones, y en este contexto emerge otra tipología del sí mismo (*Self*).

Emmanuel Renault. —Se trata de una pregunta difícil pues hay varios niveles de los cuales hacerse cargo. Primero está el problema referido a la concepción misma de la subjetividad en Mead (1934), y a la dicotomía del *I* y el *Me*. Pero en términos más generales, el problema más gravitante es acerca de si es posible o no elaborar una concepción general de la ipseidad (*Self*) que esté situada o sea consciente de un contexto o área cultural. En la primera parte de la pregunta, en cuanto a la distinción entre *I* y *Me*, de hecho, no está del todo claro en Mead. Probablemente ofrece dos significados

distintos a esta distinción: ya sea desde un punto de vista objetivo, como también desde un punto de vista experimental o fenomenológico. Pero del punto de vista objetivo u analítico, el *I* es el *locus* de impulsos para decirlo en términos de Dewey, de modo que es una ipseidad (*Self*) no socializada. Creo que en todas las culturas sería posible distinguir una ipseidad no socializada —pulsional para hablar en términos de Freud, de motivaciones o impulsos para hablar en términos de Dewey— y luego, por supuesto, estos serían canalizados y socialmente organizados, lo cual correspondería al *I*. Este es el significado de una distinción desde una perspectiva “objetiva”. Un significado experimental en Mead apunta a que un sujeto puede experimentarse a veces a sí mismo como un *I* y a veces como un *Me*. Me experimento como un *Me* cuando mi comportamiento se encuentra con las expectativas sociales, y por el contrario, a veces no nos ajustamos en esa experiencia de la ipseidad a las expectativas sociales, y me experimento como un “yo” (*I*), que es distinto del “nosotros” (*Us*) al cual también pertenecemos. Y creo que esta distinción es un tipo de experiencia posible de encontrar en cada sociedad. Ahora bien, esto no es suficiente, supongo, para elaborar una concepción precisa de la ipseidad (*Self*) para pensar en un sentido más freudiano y más etnográfico, por lo tanto, deberíamos buscar en la etnopsiquiatría e intentar acercar la brecha entre modelos psicoanalíticos y hallazgos antropológicos. Hay intentos de elaborar epistemologías complementarias, pero la pregunta es de tipo empírica y no tengo las habilidades empíricas para decidir qué enfoque sobre el *Self* psíquico es posible en la variedad de contextos culturales.

En lo que se refiere la segunda pregunta, advierto el punto y veo el problema: básicamente está diciendo que podría ser peligroso pensar acerca de la interdisciplinariedad solo en lo que se refiere a las ciencias sociales, al conocimiento que proveen las ciencias sociales, conocimiento que se elabora en un marco institucional que necesariamente excluye otras formas de conocimiento. Este es un tipo de problema foucaultiano, el problema del saber-poder del conocimiento que está inscrito en las ciencias sociales y que siempre supone algún tipo de exclusión del horizonte posible de otros conocimientos. Es un buen punto, pero en Adorno también hay una crítica del conocimiento social desde el punto de vista de la experiencia. Luego la pregunta es si la sociología es capaz de articular en una forma relevante las experiencias sociales negativas. Y ocurre que muchas veces no es capaz de lograrlo. De forma que es necesario complementar la aproximación sociológica de las experiencias sociales negativas con una aproximación

psicológica de las experiencias negativas que no estaba considerada en el programa inicial de la Teoría Crítica. Por lo tanto, hay que desarrollar ambas, y tomar en consideración las aproximaciones teóricas sociológicas, y a la vez, las formas de aproximación que no están necesariamente recogidas en las formas académicas de conocimiento. Esta variedad de formas de conocimiento me parece, no obstante, compatibles con la perspectiva adorniana, si bien él no tuvo esta discusión en mente.

El papel de la violencia en los conflictos de reconocimiento

María Beatriz Gutiérrez. —Mi interés investigativo se relaciona con las condiciones de injusticia y de falta de reconocimiento en Chile, en el marco del contexto del estallido social que ha implicado el recurso a la violencia por parte de la denominada “primera línea”, en un léxico que tiene un origen marcial, cuya función espontánea ha sido la de custodiar o asegurar el derecho de protesta de otros (de la mayoría) frente al avance policial. Mi pregunta tiene que ver con las condiciones de violencia. En sus textos usted plantea que la lucha por el reconocimiento debe estar situada en el orden de lo discursivo, en el orden de la justificación. Así, la violencia —un componente de la dimensión agonística de la lucha— parece desplazada a un terreno de segundo orden, en circunstancias que al observar la dinámica de los movimientos sociales, la violencia es -a su manera- un lenguaje, una expresión que no puede ser desatendida ni disociada de la dimensión discursiva a la cual está unida, pues las demandas por el reconocimiento están inscritas en las relaciones de poder, sobre todo, como recurso de los más desposeídos de la sociedad frente a las formas más organizadas de poder que ostentan los grupos dominantes. ¿Esto le parece plausible?

Christian Lazzeri. —Si usted quiere, lo que yo comenzaría por señalar es que las formas de lucha, violenta o no, en general son procesos o mecanismos que se liberan cuando otros medios o mediaciones han fracasado, en particular cuando han fracasado las mediaciones deliberativas. Cuando los grupos sociales no están de acuerdo sobre reivindicaciones materiales o simbólicas, se acude, en general, a mediaciones de orden discursivo que permitan generar condiciones de deliberación destinadas a reglar el diferendo que opone a los distintos grupos, ya sea de orden material o de orden simbólico. Cuando este requerimiento de deliberación fracasa porque los grupos dominantes que ostentan privilegios o el monopolio de formas de poder se resisten a entrar en procesos deliberativos o entran de una manera que crea negociaciones que no son verdaderas negociaciones o, que no son

conducentes a algo productivo, en ese caso la única respuesta posible es hacerles “pagar un cierto precio”. La violencia representa metafóricamente de algún modo el “costo” de no entrar genuinamente en un proceso de negociación. En cierto sentido, existe un “lenguaje de la violencia” que es el sustituto de la negociación, que es el sustituto de la deliberación, y que busca como efecto, conducir a las partes antagonistas a volver a reunirse y poder discutir genuinamente. Por lo tanto, la violencia subsiste mientras los términos de la discusión no se hayan acordado. Está también el hecho de que la violencia puede producirse cuando concurren formas de ultraje y violencia simbólica, es decir, el hecho de recibir formas de estigmatización social, descalificación social, insultos; y, en este caso, la violencia aparece como un recurso que expresa una exigencia de reparación, porque se considera que la violencia ha sido liberada simbólicamente por el grupo dominante, que se estima ha practicado una forma de discriminación, de estigmatización. Luego, se trata entonces de una respuesta de los grupos dominados frente a los grupos dominantes que demandan una reparación. Ahora bien, en todos los casos que se señalan, el fenómeno de la violencia no es en sí mismo ni ilegítimo ni una anomalía, sino que es un eslabón en el proceso de construcción de lo social. Es necesario recordar aquí la interesante tesis desarrollada por Simmel (1918), el sociólogo alemán, quien señala que una de las funciones del conflicto es restaurar el lazo social. Dicho de otra forma, la función de la violencia no es romper el lazo social, sino recomponerlo. Así, si algo no conviene, siempre es posible romper los puentes, la comunicación, operando aquí la violencia como un mecanismo para implicar al otro grupo social. Como consecuencia, esta implicaría un cierto cambio de posición o actitud de los grupos dominantes frente a los grupos dominados. La violencia, de esta forma, es fundamentalmente un requerimiento de reconciliación y una demanda de reparación. Se mantiene el lazo social, se mantiene en tanto “adversario”, en tanto “enemigo” de alguna manera y se mantiene en estos términos hasta que la reparación sea acordada. En síntesis, en lugar de considerar la violencia como la mera destrucción ilegítima, como simple destrucción del lazo social, podemos considerarla como parte del lazo social. Una manera de empujar al restablecimiento del lazo social en otros términos que aquellos que se han visto dañados y que llevan a un quiebre que se expresa violentamente. Así, yo comprendo que la violencia sea en el espacio social, una forma finalmente de discurso, aun si, por otra parte, no toma forzosamente la forma de un discurso articulado. Sabemos que existen formas de experiencia social que no pueden formularse al modo de un discurso formalmente construido. Hay

grupos que no acceden ni pueden acceder a los medios lingüísticos ni al capital cultural necesarios para lograr la construcción de una argumentación y que se expresan a través de símbolos, de forma indirecta por relatos de vivencias, a través de la mitología y otras representaciones. Esta situación se da especialmente en el caso de las minorías étnicas o culturales que encuentran restricciones para entrar en espacios deliberativos en los términos desarrollados por Habermas (2007). Ello implica comprender y abrirse a la diversidad de formas en que estos grupos “otros” entran en negociación. Por cierto, la violencia puede ser otra forma de entrar en negociación para los grupos marginados o excluidos de las formas establecidas de deliberación, como respuesta a situaciones de no deliberación.

Cristóbal Balbontín. —Pero si se produjo el quiebre del lazo social como resultado de la violencia, y se exige como prerrequisito para retomar la negociación el abandono de la violencia, ¿acaso no se está afectando y erosionando con esta exigencia la posición de poder de una de las partes, en especial la posición del grupo dominado en el contexto de una negociación que es inseparable de la relación de poder?

Emmanuel Renault. —Me parece que es una pregunta interesante. Solo me gustaría agregar que, en Honneth (2013) en particular, uno de los puntos centrales es que el reconocimiento supone comunicación, pero no necesariamente comunicación discursiva. Así, por ejemplo, es posible insultar a alguien sin decir nada. Por consiguiente, la denegación de reconocimiento significa un tipo de destrucción de lazos comunicativos que crea lazos sociales, y esta destrucción no necesariamente se produce por vía discursiva. Luego, si se analiza en estos términos la denegación del reconocimiento, el diferendo al cual puede dar origen esta denegación puede expresarse incluso a través de medios violentos, que pueden efectivamente ser tanto discursivos como físicos. Recordemos que la lucha por el reconocimiento en Hegel (2009) es una lucha a muerte. De este modo, la lucha por el reconocimiento no está ligada analíticamente a una lucha de pretensiones (*claims*) explícitas y discursivas. El problema que usted describe (de un círculo vicioso de violencia y la imposibilidad de deliberación), para mí se manifiesta sobre todo en las consecuencias políticas de la violencia. La cuestión, no obstante, es que la violencia en ocasiones puede ser necesaria, pero es imposible tener control de ella y de las consecuencias políticas de su uso, porque esta funciona en un proceso dinámico creando una contra-violencia y después no se asumen las

consecuencias de la misma. De ahí el problema de su legitimidad, pues no hay racionalidad en la violencia. La necesidad que se advierte, va, sin embargo, unida a este aspecto polémico. Tanto la estrategia violenta como la no violenta conducen a un impasse. De ahí su complejidad, y esto es un problema político también, respecto del cual no está claro, cómo tratar.

Christian Lazzeri. —Simplemente para volver sobre la cuestión del círculo vicioso entre grupos dominantes y dominados, cuando los primeros exigen a los segundos deponer la violencia para poder deliberar. El problema es que el argumento se invierte porque, justamente, no pueden entrar en deliberación en virtud de la violencia que surgió como consecuencia de una falta de genuina deliberación. Luego, al exigir el abandono de la violencia, es legítimo responder que ella se ejerce para poder deliberar. Y, si no se hubiese ejercido, no sería posible deliberar ni ser escuchado. De ahí el anudamiento de violencia y deliberación. En lo referente a la pregunta del control de la violencia, quizás habría que decir que las formas de violencia ejercidas en el marco de las democracias contemporáneas responden a formas de movilización colectiva que en general son bastante estructuradas. Es decir, se apoyan sobre tradiciones de movilización de partidos políticos, de asociaciones, de sindicatos, etc. Podemos, por cierto, hacer frente a fenómenos de violencia incontrolada y puramente destructiva. Sin embargo, en general, las formas de violencia en el marco de movilizaciones colectivas están provistas de una cierta forma, de un cierto régimen, estructuradas a partir de una cierta experiencia histórica de la movilización colectiva. Por ejemplo, en Francia, hay una larga tradición de movilización colectiva que se remonta —a lo menos— a la revolución francesa, que pasa a través de los acontecimientos de 1848, 1871, 1968, entre otras fechas, y que hacen que la violencia esté relativamente canalizada, orientada. Desde luego puede presentarse de forma irracional, liberada, pero en general, existe un cierto control que permite que esté focalizada de forma precisa y proporcional a ciertas reivindicaciones.

Emmanuel Renault. —¿Christian, dirías tú eso del movimiento de las chaquetas amarillas (*Gilet Jaune*²) o de los *Black Blocks*³ (Crimethinc, 2004)?

Christian Lazzeri. —Yo no diría eso de los *Black Blocks*. Pero los *Black Blocks* están inspirados en un movimiento estructurado que ellos distorsionan. Fue también el caso de los *Gilet Jaune*. Están organizados en torno a una reivindicación (política fiscal, referéndum popular, en fin, a una

innumerable lista de reivindicaciones). No es una pura violencia destructiva. Hay un cierto compromiso. Es una violencia que se explica y corresponde por otra parte, al hecho de que los interlocutores no responden, que no se hacen cargo de un requerimiento.

Sobre Foucault

Harold Dupuis. —En la perspectiva que usted trabaja, que es aquella de la experiencia de la injusticia, hay una clara inquietud ético-política. Considerando que esta inquietud también está presente de forma transversal en Foucault, pero particularmente desde finales de los setenta hasta su muerte, los temas éticos del cuidado de sí cobran relevancia. ¿Cómo Ud. procesa, incorpora o discute a Michel Foucault? Me refiero a los regímenes de verdad, formas de subjetivación y matrices normativas. Es decir, ¿cómo usted trabaja y discute esa perspectiva de trabajo de Foucault para pensar la experiencia de la injusticia?

Emmanuel Renault. —Debo confesar que no tengo un gran conocimiento de Michel Foucault, más bien un conocimiento en términos generales. En la *Experiencia de la injusticia. Ensayo sobre la teoría del reconocimiento* (Renault, 2017) me he apoyado en su elaboración sobre Hegel en un primer momento, también en Adorno —con su concepto de experiencia negativa—, y con el análisis de estos dos autores he tomado conciencia de que podía lograr un desarrollo o una formulación aún más clara de una concepción pragmatista de la experiencia. Desde luego, hay otras concepciones de la experiencia, como otros marcos teóricos para pensar de forma sistemática la experiencia de la injusticia, en los cuales no profundicé, como el marco foucaultiano. Yo no lo seguí, pero me imagino que es posible. He ahí el primer punto.

Por el contrario, la temática de los procesos de subjetivación, es algo que existe en el Foucault que conozco, que me marcó y que intento criticar. Desde una perspectiva de la experiencia de la injusticia, la negación de reconocimiento produce procesos de subjetivación a nivel práctico, donde esta experiencia transforma la forma de pensar y de comportarse del medio social. Aquellos que participan de un movimiento social saben que ella (la experiencia de injusticia) transforma profundamente la manera de comportarse, la manera de relacionarse con el otro. Normalmente se trata de una experiencia de inequidad (*inegalité*), una crítica “en acto” de la jerarquía social. Y es también una manera de adoptar nuevas hábitos o

costumbres. Todo ello pone de relieve un principio de subjetivación. Quizás no lo expreso en esos términos en la *Experiencia de la injusticia*, pero es algo que me resulta evidente, que sería posible describirlo en estos términos. Sin embargo, reconozco la pertinencia de la observación foucaultiana, según la cual tomar en serio a Foucault implica hacerse cargo de su pensamiento que se expresa en el conjunto de su obra.

Sobre intervención psicológica y psicoanálisis

Paulina Pauchard. —Tengo dos preguntas sobre qué tiene que ver el rol de los psicólogos frente a personas de otras etnias. Actualmente trabajo sobre una problemática específica que toca la situación del pueblo mapuche y su experiencia de un sufrimiento social importante. Se trata de una comunidad cuyos miembros han sido objeto de procesos judiciales a raíz de diferentes tipos de delitos que se le reprochan. En dichos procesos intervienen psicólogos, que llevan a cabo informes periciales en el marco de los procedimientos legales previamente referidos, que muchas veces registran las formas de sufrimiento social, aunque mediado por reglas del Derecho propias del Estado Chileno colonizador, así como por epistemologías de origen europeo y norteamericano. Esta situación pone a los psicólogos en un dilema ético, pues figuran como parte de un dispositivo judicial. ¿Qué desafíos desde la perspectiva de las experiencias de la injusticia y reconocimiento de situaciones de sufrimiento social puede implicar para los psicólogos que hacen esas evaluaciones?

Christian Lazzeri. —La situación descrita por la colega es un poco aquella descrita por Jean François Lyotard en su texto *El diferendo* (1983). Lo esencial de la posición que desarrolla en su libro es que hay reivindicaciones formuladas en un lenguaje que no pueden ser traducidas al lenguaje de aquel que lo escucha (por ejemplo, en el caso que usted describe del lenguaje judicial), porque no hay correspondencia entre las categorías presentes en los tipos de discursos que formulan los interlocutores. De tal suerte que ese lenguaje no es comprensible por aquel que escucha. Por ejemplo, es el caso del lenguaje judicial que no es capaz de dar cuenta de esas experiencias de injusticia. Por tanto, el problema podría formularse del siguiente modo: cómo es posible traducir finalmente una experiencia de sufrimiento social a un lenguaje que no logra comprenderlo, que no logra entender esa experiencia de sufrimiento. Es como si hubiese algo inconmensurable entre los dos lenguajes. Una frontera de traducción donde pareciera que no es posible que se digan algo. Detrás de este hay otro problema, aún más grave,

y es que el psicólogo que recoge las formas de sufrimiento social y se dirige a juristas que no pueden entenderlo, se debe a un Derecho que en sí mismo no es capaz de comprender esta experiencia de sufrimiento social. No es capaz de traducir. Algunas de esas experiencias quizás sean eventualmente traducibles, pero hay muchas cosas que no logra, como, por ejemplo, las formas de estigmatización corporal. Actualmente en Francia está el debate de una publicidad presente el metro, donde mujeres vestidas por casas de alta costura figuran en posición de servilismo, de dominación y objetivación sexual. Esta fue autorizada desde la perspectiva jurídica, ya que el Derecho no considera que haya injuria. Sin embargo, hay una protesta considerable de la opinión pública en Francia frente a esta publicidad. Estamos ante dos lenguajes que no se comprenden. La cuestión, entonces, se refiere a los límites del Derecho. Aquí quizás nos encontramos con un punto de la sociología de Bourdieu (2019). Éste insistió en la existencia de demandas demasiado complejas para ajustarse al marco de las categorías jurídicas; por tanto, en discursos que no logran acordarse el uno al otro.

Paulina Pauchard. —Me interesa la psicología clínica de la exclusión. ¿Cuál es la importancia que Emmanuel Renault le asigna a la experiencia subjetiva y, particularmente, a las experiencias de falta de *confort* que son abordadas por lo psicoterapeutas y por los psicólogos clínicos?

Emmanuel Renault. —Lo que yo busco en el psicoanálisis del sufrimiento social es evitar reducir al sujeto, el analizarlo desde una perspectiva puramente intersubjetivista. El retorno a Freud es para corregir lo que me parece es un error de Honneth cuando limita la *psique* a relaciones de reconocimiento, apoyándose en la relación sujeto-objeto de la psicología de signos. Por lo tanto, la vuelta a Freud supone algo de lo que no podemos desembarazarnos tan fácilmente, como es el caso de la teoría de pulsiones. Y ello se relaciona con una segunda cuestión que es la relación con Dewey. Para mí tienen la misma concepción antropológica: la presencia de una parte no socializada en la experiencia de la *psique* humana. De hecho, hay una obra *Freud and Dewey's conception of mind* (Levitt, 1960) que da cuenta de una concepción similar del hombre en Freud y Dewey.

Enseguida la pregunta que yo me formulo, por qué una aproximación clínica, es para dar cuenta de las potencialidades clínicas que permiten tomar en serio la experiencia. Por ejemplo, las experiencias negativas —para hablar en términos de Adorno (2006) —, bueno, no hay muchas vías. De partida, la aproximación clínica y, luego, la observación participativa. Tomar

en serio la experiencia en su singularidad. Comprender lo más específico en lo específico, para hablar como Adorno. Construir los buenos conceptos generales, para hablar del mundo social, de las experiencias sociales que tienen una dimensión psíquica. Es esto lo que concita mi interés en el método clínico.

El contexto latinoamericano de la violencia social

Cristián Valdés. —Después de trabajar y reflexionar en torno a sus textos, hemos discutido la situación de América Latina y el caso particular de Chile, en contraste con Francia y el primer mundo en general. Si usted considera la tradición del pensamiento latinoamericano o piensa a América Latina en términos periféricos, hay una idea de contexto que es fuerte. El contexto no es solo un punto de referencia, sino una premisa filosófica que contrastaría con el pensamiento europeo. Entonces, a propósito de la cuestión de la violencia en América Latina, esta no tiene necesariamente una función política como usted, Christian Lazzeri, propone. Por ejemplo, la situación de Colombia hoy día constituye una situación paradójica para un sistema de reflexión estándar ¿Qué ocurre cuando la violencia es parte cotidiana de la dinámica social y no un momento político en el contexto de una lucha por el reconocimiento, ya sea de algún grupo particular o en general de la sociedad civil? Decimos esto porque no hay intención de reestablecer el tejido social; al contrario, es un tipo de violencia criminal con una connotación política, pero no una violencia política en sí misma ¿Cómo pensar la particularidad de la violencia en Colombia o en general en América latina? ¿Qué ocurre con la legitimidad cotidiana de la violencia?

Christian Lazzeri. —Las formas de violencia criminal o las formas de violencia que no tienen una forma de reivindicación precisa frente a instituciones políticas, me parece que no hay que interpretarlas a partir de grupos sociales que se encuentran en una determinada situación social. Haré referencia a un ejemplo general que quizás es aplicable al caso de la América latina. Cuando los Estados-Nación se constituyeron, se apostó mucho a la estrategia de la integración de las minorías étnicas al Estado Nacional, a los mecanismos de distribución, a los procesos económicos, a un sistema educacional, a los servicios públicos, etc. En la medida que operó este sistema de integración social, los distintos grupos sociales entraron en contacto, interactuaron. Pero con la nueva fase de la globalización es precisamente esta integración al espacio nacional la que está en proceso de desintegrarse. De este modo, los grupos sociales comienzan a volverse

extraños unos a otros. Así se desarrollan fronteras internas en la sociedad en la que viven, generándose un estado de guerra permanente con grupos completamente excluidos. En Francia, en las metrópolis se forman espacios neurálgicos exitosos en el marco la globalización a los que se opone una periferia desindustrializada, precarizada, y es allí donde se desarrollan movimientos de contestación como las que Francia ha conocido recientemente. Grupos que se oponen y entre los cuales no es posible discutir porque no hay una dimensión de “lo común” en torno a lo cual discutir. La pregunta que me hago es: ¿la pregunta por la violencia, cuando no se enmarca en reivindicaciones ni luchas de reconocimiento, no acontece acaso entre grupos que han devenido tan extraños los unos a los otros, que en el fondo se encuentran en guerra? ¿Es que acaso los lazos sociales se han distanciado tanto que no se debería comprender en estos términos este tipo de situación?

Emmanuel Renault. —Me gustaría ajustar un punto que va en el mismo sentido. Hace un momento se habló de violencia política e intentábamos asimilar esas expresiones de violencia a formas de denegación de reconocimiento, como podría ser el caso de los Mapuches en Chile. Pero esto no corresponde limitarlo a un acto político. Hay formas de denegación de reconocimiento que se mueven en el plano estrictamente social. Hay formas de menosprecio que son estrictamente sociales y que se traducen en formas de marginalización social, como, por ejemplo, ciertas condiciones de trabajo, distintas formas de segregación social y situaciones de vida insalubre. Estas realidades de fuerte exclusión y marginalidad extrema producen violencia. Ahora bien, si uno considera este vínculo entre la marginalización social fuerte y la violencia, esta no se expresa pura y simplemente en términos de reconocimiento, aun cuando en parte, a lo menos, se manifiesta en estos términos vindicatorios. Esto, porque la violencia es una forma de afirmarse a sí misma; hay una psicodinámica de la violencia. ¿Es que somos víctimas o es que rechazamos ser víctimas; es que nos resignamos o es que resistimos esa resignación? La violencia es el rechazo de una situación, de quedar presos en una situación de victimización. Existe esta dimensión, pero hay otras dimensiones distintas donde opera esta lógica de reconocimiento. El trabajo es un vector de reconocimiento social, y cuando no tenemos la posibilidad de acceder a formas de trabajo valorizado, la actividad “ilegal” también se va a mover al interior de una lógica de reconocimiento. Así obtenemos el reconocimiento de un grupo al participar en el narcotráfico, y esto corresponde a la dimensión social de la teoría del reconocimiento.

Ahora bien, este tipo de trabajo no puede ser realizado sin violencia (formas de intimidación, asesinatos, etc.). Esta economía ilegal, que no logra ser regulada por el Estado ni por reglas de Derecho está necesariamente reglada por la violencia. La necesidad de trabajar para salir de la exclusión, el interés psicodinámico para tener una imagen de sí, a veces con una concepción de sí completamente caricatural, conlleva la complacencia de imponerse por la violencia y no ser un individuo destruido por la miseria. Todos estos factores no tienen nada que ver con una violencia vinculada a motivos políticos, aun cuando ambas están ligadas. Por ejemplo, en Haití, donde fui profesor durante quince días, Jean Bertrand Aristide⁴ entregó armas a la población para resistir en caso de un nuevo golpe de Estado por parte de las Fuerzas Armadas. Como consecuencia de lo anterior, estas poblaciones se mantuvieron armadas gestionando con estas (las armas) una cierta comprensión de sí. Comenzaron a realizar secuestros a miembros de la clase burguesa que finalmente eran actos políticos. Esto, ya que, cuando devolvían a las personas secuestradas, las entregaban con mutilaciones: no solo era un acto comunicacional, sino que también había una lucha de clases implícita. Era una forma de decir: “No entregamos intactos a nuestros enemigos de clase, la burguesía”. De todas formas, es complejo saber cuándo la violencia social es política o no. Obviamente la violencia social y las desigualdades son expresión de formas sociales de dominación y, en consecuencia, también es política en un cierto sentido.

La cuestión de la experiencia

Ricardo Salas. —Yo quisiera preguntar acerca del esclarecimiento filosófico de la cuestión de la experiencia. Es decir, hay todo un debate en la filosofía francesa que responde a la influencia de la fenomenología. Pienso en pensadores de la talla de Levinas, Ricoeur, Merleau-Ponty, Jean Marc Ferry, por nombrar los más conocidos. ¿Cuál es la relación de su libro *La Experiencia de la injusticia* con la tradición de la fenomenología?, ¿y qué puede hacer la teoría crítica del reconocimiento con dichos aportes?

Emmanuel Renault. —Desarrollaré mi respuesta en dos tiempos. Me parece que, entre los autores que usted ha mencionado, es Merleau-Ponty el autor con el cual yo intento construir un puente. Hay muchas analogías y aproximaciones posibles entre Merleau-Ponty (2002), por una parte, y el pragmatismo de Dewey, por otra: un cierto naturalismo de la experiencia humana y la importancia dada al cuerpo. En el plano meta-teórico podría decir eso de estos autores, al identificar en sus teorías los puntos en común.

Dicho lo anterior, yo no soy un especialista en Merleau-Ponty, pero Jean-Philippe Deranty es un especialista en Merleau-Ponty y ha intentado desarrollar aproximaciones entre Honneth y Merleau-Ponty. Siguiendo una serie de discusiones con Jean Phillippe, debo reconocer que el texto de *Experiencia de la injusticia* tiene una orientación que es difícilmente compatible con la fenomenología, en el sentido de una cierta tradición fenomenológica que practica una descripción de una experiencia positiva, pero no se concentra en experiencias negativas. Ella no se centra en el hecho de que los objetos, tal y como son dados por la experiencia, no revelan el carácter no-verdadero de dichos objetos. Es el sentido de la crítica que Theodor Adorno hace a Husserl, de alguna manera, al concentrarse este último solo en la liberación de la esencia de los fenómenos. Se trata entonces de sustituir este tipo de aproximación fenomenológica por una reorientación diferente, ya que se estima que hay más verdad en la experiencia negativa que en la experiencia positiva. No es la experiencia de la injusticia lo que importa para la fenomenología. No es la forma “como” se constituye fenoménicamente la experiencia de la injusticia, sino lo determinante es la experiencia de la injusticia en sí. Por lo tanto, a mi juicio, esta orientación es incompatible. De todas formas, deseo ser prudente, pues la fenomenología, tanto en su génesis husserliana como en su desarrollo en la filosofía francesa, puede haber sido modificada o ser aplicada de otra manera de tal suerte que podría haber algo más complejo a considerar.

Christian Lazzeri. —¿Pero dónde queda Sartre en ese caso? En el *Ser y la Nada* y en la *Crítica de la razón dialéctica* hay una fenomenología que iría más profundamente en el sentido de una teorización de la experiencia negativa, por oposición a otros fenomenólogos franceses como Ricoeur, por ejemplo.

Emmanuel Renault. —Pero esa experiencia negativa en Sartre es una experiencia que no tiene potencial político. El “ser en-sí” y el “ser para-sí” de Sartre no veo que sea lo mismo a lo que apunto.

Christian Lazzeri. —Pero, en la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre (2012) ha cambiado de perspectiva en relación al *Ser y la Nada*. En el primero da cuenta de un potencial emancipatorio que estaría mucho más próximo a una fenomenología de la experiencia negativa en el cambio de perspectiva que opera entre estas dos obras.

ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

Emmanuel Renault. —Es posible. Sería paradójico, pues si hay un filósofo al que Adorno despreciaba era Sartre. En cambio, si se sentía próximo a un fenomenólogo ese era Merleau-Ponty.

Cristóbal Balbontín. —Al leer *La experiencia de la injusticia*, confieso una cierta perplejidad. Y es que la misma idea de experiencia de injusticia tal como usted, E. Renault, la propone, le da la palabra a aquellos que son víctimas de la injusticia. Luego, uno esperaría un texto que se formulara gramaticalmente en primera persona, que diera lugar al relato de las vivencias de la injusticia. Sin embargo, ello no es lo que uno encuentra. En su lugar hay un logrado esfuerzo analítico para intentar aprehender los rasgos determinantes de los movimientos sociales, así como de las cuestiones morales que rodean el problema de la justicia social. Sin embargo, la experiencia de la injusticia en tanto experiencia en primera persona no parece ser tratada. Enseguida, la segunda cuestión, es que la crítica de Adorno en la *Dialéctica Negativa* se dirige sobre todo contra una cierta ortodoxia husserliana que corresponde a *Ideas I* (Husserl, 2013), en circunstancias que hay todo un desarrollo más tardío en Husserl al cual no le es tan extensible la crítica tal y como es formulada por Adorno.

Emmanuel Renault. —Yo pienso que efectivamente es así. Y por este motivo, en relación a la segunda parte de la pregunta, Adorno efectivamente tenía interés por Merleau-Ponty y por una fenomenología que es más cercana al último Husserl en que hay más mediaciones y en que el idealismo husserliano se ve más temperado (la idea de *Lebenswelt*⁵ y de la corporalidad), precisando que el *Lebenswelt* es la sociedad tal como aparece fácticamente en su racionalidad para Husserl, cuando para Adorno ella es fundamentalmente irracional. Por lo tanto, ello supone necesariamente poner en tensión el fenómeno en que una sociedad se da una apariencia de progreso y la esencia no verdadera de esta sociedad, y la importancia de la mediación entre la apariencia de una sociedad y esencia negativa. Estos temas hegelianos son ajenos a Husserl, quizás no tanto a Sartre.

En lo que se refiere a la experiencia, había extensas notas de pie de página en la primera edición de *La experiencia de la injusticia* (Renault, 2004), pero que desaparecieron en la segunda. El problema de las experiencias es que son muy contextuales, ellas viajan mal. Por su parte en otros de mis textos, como *Reconocimiento, conflicto, dominación* (Renault, 2017), la descripción de experiencias está mejor tratada. Es verdad que *La experiencia de la injusticia* pretende ser el marco teórico para tratar la

experiencia y considerarla seriamente en el contexto de la pregunta por la justicia.

Integración social, mundialización y neoliberalismo

Ricardo Salas. —Me gustaría volver en torno al problema de la integración social tal y como fue formulado por Christian Lazzeri. En el contexto de la globalización, cuando hablamos de integración hablamos de la capacidad que tiene aún el Estado-Nación para resolver los conflictos a través de un mecanismo de integración político. Ahora bien, en el caso de Chile, después de 40 años de neoliberalismo, nos encontramos frente a una sociedad completamente desintegrada. Contamos con la presencia simbólica de un Estado, pero desde el punto de vista social, en relación con la vida en común, los chilenos están fuertemente divididos. Podemos observar, como rasgo característico de esto, que hay ciudadanos de primera, segunda, tercera, y personas que en la práctica no ostentan la calidad de ciudadanos, como los migrantes o los indígenas. ¿Hasta qué punto los procesos de integración social van en un sentido inverso a los procesos de la actual mundialización? ¿Es posible mantener la idea del Estado-Nación que buscaba asegurar un proceso de integración social?, ¿o más bien se trata de todo lo contrario en la actualidad: de consolidar la existencia de Estados que no aseguran procesos de integración social?

Christian Lazzeri. —El caso de Chile es particular, pero su situación está en resonancia con otras experiencias. Una gran parte de los Estados-Nación a nivel internacional experimentan procesos que se asemejan a la experiencia chilena. Si tomamos las cosas en un horizonte de tiempo relativamente amplio, en el caso de Europa, en el Occidente medieval no había Estado. La construcción progresiva del Estado monárquico se hace sin sentido de integración social en un comienzo. Hay en consecuencia comunidades en una condición de autosuficiencia que se defendían solas con mecanismos propios de justicia y de asistencia recíproca. Esto es, habría una situación de atomización. Cuando el Estado se construye progresivamente se produce a la par un proceso de integración social, primero político y administrativo, después económico, y finalmente, con el desarrollo del Estado social, el peso de esas comunidades se debilita. Con la globalización y el efecto del neoliberalismo generalizado comienza un fuerte proceso de desintegración social del Estado-Nación. Este se ve sobrepasado, por una parte, por una lógica competitiva que lo priva de todos los poderes de integración que ostentaba: El Estado social está en retroceso, la regulación estatal de la

economía prácticamente ya no existe, las formas de balcanización de la sociedad se multiplican y los grupos sociales devienen extraños los unos a los otros. No solo las clases sociales, sino además las minorías nacionales están en proceso de búsqueda de su independencia frente al Estado-Nación. Europa está dominada por un movimiento centrífugo de minorías que desean abandonar los Estados nacionales. La autonomía frente al Estado. Debido a que el Estado está desapareciendo, es a nivel de la comunidad local, de la proximidad (*prochaineté*), que debe hacerse el esfuerzo político de la protección social. Es el caso también de Estados Unidos de Norteamérica donde comunidades sociales asumen misiones de solidaridad social. Actualmente una nueva generación de sociólogos investiga el fenómeno de grupos sociales cerrados entre iguales (*entre-soi*) que habitan el mismo lugar, localizado, que permiten una reelaboración de lo que —parafraseando a Max Weber— sería una política de la comunalización o, más bien, de una neo-comunalización. Este proceso es global. Creo que Chile como resultado de su neoliberalismo conoce esos procesos de fragmentación social. El hecho de que las elites sociales sean cada vez menos escuchadas es el resultado de su posición de privilegio que no se condice con la situación que día a día se vivencia como resultado de una globalización “cotidianizada”. Esta es una situación generalizada. El separatismo de las minorías nacionales y de clases sociales deviene demandas políticas predominantes. Así, este movimiento centrífugo deconstruye lo que se había construido en los últimos tres siglos. La experiencia de Chile es una experiencia que se ha generalizado en la actualidad.

Cristóbal Balbontín. —Cuando observamos la evidencia empírica de los efectos que ha producido en Chile el neoliberalismo, tendería a estar en desacuerdo con usted, Christian Lazzeri, en que ello sirve de motor a una “neo-comunalización”. Más bien la evidencia nos habla de un proceso de fragmentación social que se traduce una atomización de la sociedad. Es decir, en una sociedad individualizante con una pérdida de sentido moral de lo común.

Christian Lazzeri. —Yo podría completar mi respuesta en el siguiente sentido: Yo afirmaría que el neoliberalismo exhibe una lógica contradictoria. Y esta contradicción interna es que, por una parte, hay una lógica que empuja a la individualización —es cierto— y a una competencia permanente entre individuos, que resulta en una disolución de los cuerpos intermedios de la sociedad tales como sindicatos, colectivos y cuerpos basados en lógica de solidaridad y cooperación. Pero, por otra parte, esta individualización

extrema genera un efecto de falta de referencias que los conducen a formas de comunidad. El comunitarismo ligado al fenómeno religioso es una cuestión sensible actualmente en Europa y que es objeto de crítica. Sin embargo, los gobiernos neoliberales no se dan cuenta de que su misma lógica autoritaria los condena, lo que, unido a la lógica neoliberal individualizante, tiende a generar y justificar el efecto que esos mismos gobiernos declaran condenar. Tampoco logran comprender la necesidad de que los individuos resistan a esa fragmentación a través de formas de identidad colectiva. Weber sostenía que la comunalización no corresponde al pasado, por oposición a lo que sostenía Tönnies, en el sentido de que el progreso histórico de la sociedad representaba la superación de las comunidades; por el contrario, en el seno de la sociedad hay espacios que se producen para la comunalización. Yo afirmaría que el neoliberalismo se refleja en ambos efectos: individualización y comunalización, lo que da cuenta de un sistema profundamente contradictorio.

Cristóbal Balbontín. —En su texto *Economy and the Conflicts of Esteem* (Lazzeri, 2007), usted afirma, Christian Lazzeri, la importancia del lazo social para el funcionamiento de la economía y para asegurar los intercambios, haciendo referencias a Marcel Mauss, Alain Caillé, y Marcel Henaff. Ahora bien, esta idea de que hay que asegurar la cooperación social para garantizar el intercambio económico se acerca a algunas de las ideas que Axel Honneth desarrolla a propósito de la economía en su texto *El derecho de la libertad*. Mi pregunta es la siguiente: Siguiendo a Nancy Fraser, ¿es posible pretender la tesis que usted defiende si la lógica económica mantiene una dinámica anónima e impersonal que caracteriza la época de la técnica, y que está más allá de la posibilidad deliberativa de subordinar la economía a la cooperación social?

Christian Lazzeri. —Se trata de una buena pregunta. Yo no estoy seguro de responder esta difícil pregunta, pero lo que diré es que Honneth, en el *Derecho a la libertad* (2014), se convirtió progresivamente a la sociología de Talcott Parsons y de Durkheim. Hay, entonces, en la dinámica de intercambio relaciones de reconocimiento que se expresarían en el marco jurídico al interior del cual se produce la dinámica económica. Ahora bien, no estoy seguro de ello. Más bien estaría de acuerdo con el Marx de los *Grundrisse*, en que los intercambios económicos se basan en los intereses utilitaristas de obtener una ganancia por parte de los agentes. Según lo anterior, el contrato de trabajo estaría más bien fundado en la explotación económica, de modo que, al mismo tiempo que se reconoce al otro, se le

explota. ¿Se puede hablar de reconocimiento si hay explotación económica? No estoy convencido en este punto con la tesis de Axel Honneth.

Sin embargo, otra vía distinta es la de incorporar el intercambio económico en el lazo de cooperación que es autónomo con relación al comercio económico. Me apoyo para defender esta tesis en el texto de Edward Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa* (2012), en el que señala que la economía tradicional tenía esta subordinación de la economía a objetivos de cooperación social que contemplaba el control de la economía; por ejemplo, de los precios para asegurar que los medios de subsistencia no fueran tan onerosos, o bien se controlaba el mercado para que no hubiese fraude o para que los obreros fuesen bien pagados. Un fenómeno de *encastrement* de la economía en fenómenos de cooperación social que supone un reconocimiento social. En esta hipótesis el reconocimiento opera de forma auxiliar o externa al intercambio económico. Sostener, en su lugar, que el intercambio económico en el sistema capitalista es en sí mismo un acto de reconocimiento interno a la economía me parece seriamente discutible. En su defecto, el reconocimiento interno al intercambio económico sería puramente utilitario, como Max Weber lo demuestra en el *Espíritu protestante del capitalismo* (2012); Pero no es un acto de reconocimiento moral en el sentido como lo entiendo Honneth, pues es un acto de reconocimiento utilitarista que está enteramente absorbido por el sistema capitalista. En el lenguaje honnetiano, sería susceptible de ser calificado de un reconocimiento ideológico. De ahí mi escepticismo. Me sigue pareciendo un tema no resuelto para mí, que es objeto de actual de trabajo y reflexión.

Notas

¹ En referencia al vocablo “cognitional”, un término tomado de John Dewey, que alude a la fase activa en la experiencia del proceso de búsqueda de conocimiento para resolver una situación problemática; este componente cognicional, junto al epistemológico, cumple un rol fundamental en las experiencias de injusticia, y precisamente ambos mantienen una estrecha vinculación con la dimensión normativa. (Renault, 2015)

² Chalecos amarillos se denomina al grupo de manifestantes que se toma las calles de París a partir de noviembre del 2018 para visibilizar sus demandas ciudadanas.

³ Bloque Negro corresponde a un colectivo que surge como grupo de reivindicación, encapuchados y vestidos de negro, en protección de sus identidades. A partir de

1979, aparecen como grupos antinucleares y “okupas”. Se ha asociado a grupos anarquistas. El objetivo de su acción participativa es la autodefensa. (Crimethinc, 2004)

⁴ Primer presidente electo democráticamente en Haití, promotor de la teoría de la liberación en 1991.

⁵ Mundo de la vida (Husserl, 2013)

Referencias

Adorno, T. (2006). *Dialéctica negativa/ La jerga de la autenticidad. Obras completas* 6. Akal.

Bourdieu, P. (2019). *Curso de Sociología General*. Siglo XXI.

Crimethinc. (2004). Blocs, Black and Otherwise. En *Recipes for Disaster: An Anarchist Cookbook* (pp. 127-161). Crimethinc.

Habermas, J. (2007). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.

Hegel, G. W. F. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Pre-textos.

Honneth, A. (2013). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Katz.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. UNAM. Fondo de Cultura Económica.

Lazzeri, C. (2007). Conflict and the economy of esteem. *Revista de ciencia política*, 27(2), 171-194. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718090X2007000300010>

Levitt, M. (1960). *Freud and Dewey. On the nature of man*. Philosophical Library.

Liotard, J.- F. (1983). *Le Différend*. Les editions de minuit.

Mead, H. (1934). *Mind, Self and Society*. University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Husserl at the limits of phenomenology*. Northwestern University.

Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et Clinique de l'injustice*. La Découverte.

Renault, E. (2017). *Reconnaissance, conflit, domination*. CNRS.

ENTREVISTA A EMMANUEL RENAULT Y CHRISTIAN LAZZERI

- Renault, E. (2015). Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre “cognitive”, “cognitional” et “cognized” ou “known”. *Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones*, 5, 19-43.
- Renault, E. (2017). *L'Expérience de l'injustice. Essai d'une théorie de la reconnaissance*. Editions La Découverte.
- Sartre, J.-P. (2012). *Crítica a la razón dialéctica*. Losada.
- Simmel, G. (1918). *Die Konflikt der moderne Kultur*. Duncker y Humblot.
- Thompson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing.
- Tönnies, F. (2019). *Gemeinschaft und Gesellschaft. 1880-1935.*, hrsg. v. Bettina Clausen und Dieter Haselbach. De Gruyter.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.

La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social

The Des-institutionalization of the Self as a Perspective of a Social Crisis

Gonzalo Núñez Erices
Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen

La revuelta popular en Chile iniciada el 18 de octubre de 2019 es el resultado de una profunda grieta política y social que muestra una crisis de representatividad de las instituciones tradicionales. Inspirado en esta coyuntura histórica, el presente texto explora un análisis filosófico sobre lo que caracteriza a una institución: una entidad abstracta emergente en las relaciones humanas a partir de una decodificación simbólica del mundo de acuerdo con reglas y costumbres compartidas. Sin embargo, la institucionalidad adquiere una condición particularmente moderna a partir de lo que denomino una *razón arquitectónica-legislativa*. Con Descartes y su metáfora arquitectónica del conocimiento, el sujeto se auto-institucionaliza como una razón autosuficiente que legisla sobre sí misma y la naturaleza bajo ideales civilizatorios de control y orden. No obstante, el sujeto en crisis no puede evitar las fugas en su propia regulación como un proceso de des-institucionalización de sí mismo. Esto, que subyace a la crisis social en Chile, ha originado una resignificación popular de la institucionalidad tradicional y la posibilidad abierta en el sujeto de reconfigurar el mundo pre-institucionalizado que lo antecede como una forma de volver a comenzar.

Palabras clave: sujeto, institución, des-institucionalización, razón arquitectónica-legislativa

Recibido: 13/3/21. Aceptado: 13/6/21



Este texto es una versión extendida y profundizada de una conferencia presentada en octubre de 2019 en el ciclo charlas “Desde el corazón de la crisis: pensemos hoy el Chile de mañana” organizado por el Centro de Investigación en Religión y Sociedad de la Universidad Católica del Maule (CIRS UCM) y el Centro de Estudios Urbano Territoriales del Maule (CEUT UCM).

Gonzalo Núñez Erices es doctor en filosofía por la Universidad de Sheffield (Reino Unido) y actualmente trabaja como académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6641-958X>

Contacto: gnunez@ucm.cl

Cómo citar: Núñez Erices, G. (2021). La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social. *Revista Stultifera*, 4 (2), 143-175. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-07.

Abstract

The popular revolt in Chile that begins on October 18, 2019 is the result of a deep political and social crack showing a crisis of the representativeness of the traditional institutions. Inspired by this historical juncture, the current text explores a philosophical analysis about what characterizes an institution: an abstract entity that emerges on the human relationships from a symbolic decoding of the world according to shared rules and customs. However, the institutionality takes a particular modern condition from what I call a legislative-architectural reason. Since Descartes and his architectonic metaphor of knowledge, the subject institutionalizes itself as self-sufficient reason that legislates on both itself and nature under the ideals of control and order. Nevertheless, the self in crisis cannot avoid the leaks of its own self-regulation as a process of des-institutionalization of itself. This, underlying on the social crisis in Chile, has triggered a popular resignification of the traditional institution and the open possibility in the self to reconfigure the pre-institutionalized world that precedes it as a form to reborn.

Keywords: Self, institution, des-institutionalization, legislative-architectural reason

Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja; y ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, tan fina que sea transportada por las olas, tan firme que no sea desgarrada por el viento. El hombre, como genio de la arquitectura, se eleva de tal modo muy por encima de la abeja: ésta construye con cera que recoge de la naturaleza; aquél con la materia bastante más fina de los conceptos que, desde el principio, tiene que producir de sí mismo. (Nietzsche, 1996, p. 27)

Acerca del título de este ensayo

El título de este texto resulta ser más ambicioso que las ideas y reflexiones que se podrán encontrar en su cuerpo principal. Sin embargo, espero que la sinceridad de esta declaración inicial no desmotive a la lectora y lector, sino que, por el contrario, genere un interés en tomar y llevar el título a interpretaciones y profundidades del pensamiento que aquí no fueron alcanzadas o vislumbradas. Solo presento una reflexión levantada en el

umbral de una posible perspectiva crítica sobre la sociedad moderna con sus conflictos y tensiones en los cuales cohabitamos.

En una primera instancia, el prefijo “des” en la palabra “des-institucionalización” da cuenta de una negación o privación de algo, i.e., un proceso de pérdida o ausencia de institucionalidad de algo que originalmente poseía la propiedad de estar institucionalizado. No obstante, por la expresión “des-institucionalización del sujeto” no intento significar una negación o privación de la noción de institucionalidad (en ese caso sería más adecuado hablar de a-institucionalidad), sino un proceso de transformación radical que conlleva una crisis de lo institucional en el sujeto. Por otra parte, por “sujeto” entiendo una categoría filosófica sobre la condición social y política que define una construcción propiamente moderna y occidental del yo o el individuo que tiene sus raíces metafísicas en el *cogito* cartesiano. El sujeto emergente de la crisis de un yo enfrentado al descubrimiento de sí mismo como fundamento de su propia existencia se encuentra en el proceso de su desinstitucionalización una forma de consumación de su propia crisis. La noción moderna de sujeto se vuelve por sí misma en un tipo de institucionalidad en tanto que se despoja de toda particularidad, circunstancia e historicidad. Su existencia deja el espacio y el tiempo material para habitar en una dimensión abstracta como fundamento legislativo de su propia voluntad y como principio ordenador de la naturaleza. La crisis es un acontecimiento en el corazón del sujeto moderno; no es un simple estado psicológico ni tampoco únicamente un fenómeno sociológico. Esta se enmarca en el reconocimiento de su propia inmanencia: un proyecto histórico de emancipación y progreso civilizatorio en virtud de sus fuerzas institucionalizadoras del mundo que permanentemente regresan sobre sí mismo. La desinstitucionalización del sujeto es, por consiguiente, el acontecimiento de una crisis que emerge en la resistencia contra sus propias fuerzas y mecanismos formalizadores de homogenización y orden simbólico. La crisis no es un evento inscrito en la génesis del sujeto moderno y su desinstitucionalización no más que una de sus formas.

Este texto está inspirado por su época y contexto histórico. En particular, su subtítulo refiere a la crisis social por la cual Chile aún transita desde el 18 de octubre del año 2019. En términos generales y simples, la revuelta social es el resultado de la acumulación de un malestar de la sociedad chilena originado por las injusticias y desigualdades sociales

incubadas en un sistema económico neoliberal diseñado e impuesto en la década de los ochenta por los llamados “Chicago Boys”. Esto se dio al amparo de una dictadura cívico-militar que había prohibido la actividad política, ejerciendo hegemonícamente el control completo del poder junto con mecanismos de represión y violación sistemática de derechos humanos. Sin embargo, la acumulación y profundización del descontento social continuaría agudizándose con la recuperación de la democracia en los años noventa y la seguidilla de gobiernos que han mantenido hasta la actualidad la administración del modelo económico de privatización y precarización de los derechos sociales. El estallido o revuelta social del 18 de octubre ha sido el inicio de una crisis social y política en curso que empujó un proceso inédito en la historia del país: el intento de escribir una nueva carta constitucional a partir de un mecanismo democrático de participación ciudadana.

La revuelta social es un fenómeno no-institucionalizado que no ha sido encauzada ni por partidos políticos ni dirigentes o líderes sociales específicos y, sin embargo, ha puesto en crisis la idea misma de institucionalidad. El llamado a plebiscitar una nueva constitución es, en sí misma, una respuesta institucional que surge desde un acuerdo en la clase política partidista con el fin de resguardar y mantener una institucionalidad que ha sido desafiada. La transversalidad y amplitud del acuerdo es la expresión de una conciencia común que intenta encausar por una vía institucional a una fuerza social fundamentalmente desinstitucionalizadora. La energía emanada de esta última aún no está clara en su potencia y profundidad, pero las ondas expansivas que ha generado el estallido seguramente seguirán resonando más allá de un plebiscito y cambio constitucional.

Este ensayo, no obstante, no es un análisis de la situación política-social descrita arriba ni tampoco intenta una explicación o un pronóstico de sus posibles consecuencias; ni si quiera ofrece necesariamente mi posición política al respecto. Más bien, la propuesta es una reflexión a propósito de una crisis social local, la cual, sin embargo, es la manifestación de una crisis global de las instituciones tradicionales como parte del espíritu o *ethos* del mundo democrático occidental. Este fenómeno es, de esta manera, interpretado en clave filosófica como parte de una crisis del sujeto a partir de la noción misma de institucionalidad en el que la subjetividad moderna entra en crisis con su propia auto-institucionalización. Sin embargo, para

lograr dar sentido a esto último necesitamos primero explorar en la noción misma de institucionalidad.

La institución como un producto humano

Una institución es una creación humana capaz de articular las relaciones que definen los tejidos sociales y, tal como la entiende Hodgson (2011), “un tipo especial de estructura social que implica reglas potencialmente codificables y normativas (evidentes o inherentes) de interpretación y comportamiento” (p. 25). En este sentido, las instituciones son entidades artificiales que adquieren su existencia producto de las decisiones y preferencias del ser humano en virtud de su capacidad, entre otras, de interpretar y codificar reglas que determinan conductas colectivas. Así, cuando hablamos de instituciones pensamos inmediatamente en partidos políticos, corporaciones, universidades, organizaciones mundiales (e.g., ONU, OMS, OIT, etc.), Estados (naciones), empresas, entre otras. Todas estas son creaciones humanas en que, dada la capacidad de comprensión de ciertas normas y reglas (implícitas o explícitas), un grupo de individuos se reconocen entre sí a partir de un comportamiento e intereses comunes.

Sin embargo, de acuerdo con estos planteamientos, no solo dichas entidades pueden ser consideradas como instituciones, sino también otras como la familia, juntas vecinales, sindicatos, clubes deportivos, redes sociales, rituales, bandas musicales, grupos terroristas, e incluso el dinero en la medida que, en el caso de este último, involucra el seguimiento de reglas particulares y un comportamiento social asociado a estas. Podemos plantear que un individuo está o se encuentra institucionalizado en la medida que pertenece de alguna manera a una institución; es decir, parte o la totalidad de su forma de existir depende de ciertas normas que regulan y conducen su comportamiento. Cuestiones como la ropa, juegos, comidas, costumbres, gestos, o la composición de roles familiares se encuentran entre las muchas formas en las cuales cada individuo comienza su proceso de institucionalización en la sociedad. No nos enfrentamos desnudamente a la naturaleza al nacer. Nuestra existencia está ya mediada por una institucionalidad humana que predefine y orienta nuestras posibilidades. El mundo natural, previamente a nuestra existencia, está institucionalizado en la medida que ha sido ya conquistado por otros que han simbolizado la realidad en códigos culturales que debemos aprender a descifrar con el fin de desenvolvemos socialmente.¹

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

Las instituciones no son entidades que ocupen una extensión espacial ni tampoco una duración temporal determinada. Aunque objetos materiales puede encarnarlas en el espacio-tiempo, su presencia substancial no está en el reino material de lo real, sino en el reino simbólico, cuyos límites hoy en día se confunden con lo virtual. El dinero, por ejemplo, puede ocupar un lugar material en el espacio y tiempo con una moneda o billete, o bien un espacio virtual con un número en una cuenta bancaria o, incluso, con una moneda virtual. No obstante, la institucionalidad del dinero está en la compleja red de transacciones en el mercado financiero y las economías globales y locales que requieren de un comportamiento regulado decodificado por grupos sociales determinados.

Una institución es el resultado de un proceso de abstracción en que lo universal emerge desde lo particular. La emergencia es un epifenómeno en el cual la entidad emergente adquiere su existencia a partir de la existencia y correlación de otras entidades y, sin embargo, sus propiedades no son reductibles a las propiedades de estas últimas (e. g., podríamos plantear que un reloj es una entidad emergente por las partes que lo componen, pero ninguna de estas constituye por si sola un reloj).² Una institución, por su parte, es una entidad inmaterial y no humana, emergente en la imagería cultural de las tensiones sociales y, sin embargo, ninguno de estos, considerados aisladamente, constituye una institución. Aunque solo un conjunto de individuos bajo un marco regulatorio puede traer a la existencia una institución, un individuo aislado puede representar simbólicamente, a partir del reconocimiento colectivo, una cierta institucionalidad tal como el Papa, el Padrino o una reina lo hacen.

Una institución, cualquiera sea su naturaleza, es una máquina perfectamente organizada con características autopoieticas: un organismo cultural capaz de generar autónomamente condiciones de autoproducción, actualización, corrección, e intrincados procesos de especialización en sus propios componentes capaces de una adaptación a los ambientes histórico-sociales con independencia de la voluntad de los agentes individuales. Una entidad emergente de las relaciones humanas con un menor o mayor grado de complejidad cuya existencia, en cierto modo, deja de ser humana al alcanzar un nivel de autonomía y trascendencia respecto de los propósitos y fines de un individuo en particular. Hay un acto artístico que supera un simple diseño de la naturaleza. Abejas y hormigas pueden realizar tareas especializadas y colectivas impresionantes y, sin embargo, no hay allí un

acto creativo, sino solo el cumplimiento de un *telos* biológico. La institución es una creación artística que requiere tanto de la fuerza instintiva como del diseño racional; se trata de un acto intelectual de objetivación que anula los contenidos materiales para quedarse solo con una forma abstracta de articulación y ordenación de las relaciones humanas.

En su definición filosófica tradicional, un hecho es la existencia de un determinado estado de cosas en el mundo. John Searle (cf., 1995, p. 2) distingue entre “hechos institucionales” (*institutional facts*) y “hechos brutos” (*brute facts*) o no institucionales.³ Mientras que la existencia de los primeros requiere de la existencia humana, los segundos no requieren de ningún tipo de institucionalidad humana para existir. Así, dos personas jugando ajedrez o caballos corriendo en un hipódromo son hechos institucionales en la medida que son estados de cosas cuya comprensión requieren de un acto interpretativo regulado por parte de un observador. El reconocimiento de la existencia del hecho de dos personas jugando ajedrez requiere de la comprensión de las reglas de un juego tanto como el reconocimiento del hecho de caballos corriendo en un hipódromo requiere de la comprensión de las reglas de un deporte y su contexto. Por otro lado, el estado de cosas según el cual la tierra se traslada alrededor del sol es un hecho bruto en la medida que, a diferencia de un hecho institucional, no requiere de las decisiones o preferencias humanas para su ocurrencia. Caballos corriendo en círculo sobre una superficie con césped constituyen un hecho bruto que ocurre en el mundo, pero caballos compitiendo sobre una pista de carrera son un hecho institucional en virtud de su dependencia de un sujeto capaz de interpretar y decodificar las reglas que lo constituyen.

De acuerdo con Searle (cf., 1995, p. 38; 2005, p. 6), todo hecho institucional se caracteriza fundamentalmente por poseer una “intencionalidad colectiva” (*collective intentionality*). Desde Franz Brentano en adelante, “intencionalidad” es un concepto utilizado en filosofía para dar cuenta del carácter direccional de la conciencia. Esto es, la conciencia se caracteriza esencialmente por estar orientada hacia objetos o estados de cosas en el mundo en virtud de ciertos estados mentales tales como deseos, esperanzas, creencias, o percepciones. En este sentido, una intencionalidad colectiva es un acto social en tanto que refiere a una direccionalidad colectiva de un grupo social a partir de una conducta colaborativa. De esta manera, un acto social siempre involucra una intencionalidad colectiva

orientada hacia algo en el mundo que es interpretado, apropiado y compartido por un grupo social.

Aunque cualquier intencionalidad colectiva es un hecho social (i.e., no es un acto meramente de naturaleza psicológica) y la creación de una cierta institucionalidad es una clase de hecho social, no todo hecho social es por sí mismo un hecho institucional. Tanto una manda de lobos cazando su presa como un grupo de miembros del parlamento discutiendo una política pública son hechos sociales, a saber: ambos son estados de cosas en el mundo que involucran una intencionalidad colectiva en virtud de una acción colaborativa. Sin embargo, la existencia del hecho de una manada de lobos cazando a su presa es un acto colectivo que no implica un hecho institucional.

Una institución, como se ha planteado hasta aquí, implica una capacidad de seguir reglas que conlleva una conducta colectiva (social). Esta cuestión podemos observarla en el comportamiento estratégico de la manda de lobos que, para cazar a una presa, siguen ciertas reglas aprendidas las cuales son internalizadas de manera cooperativa (e.g., acorralarla de modo tal que todos se acerquen lentamente sin espantarla mientras los lobos líderes adultos se ubican en primera línea para que los más jóvenes puedan observar y aprender). No obstante, el seguimiento de una regla por parte de un conjunto de individuos puede constituir un hecho social que requiere de una intencionalidad colectiva; un hecho social requiere de una capacidad de interpretación o lo que denomino una *decodificación simbólica de una regla*. La ocurrencia de un hecho institucional requiere de un sujeto capaz de interpretar el mundo de acuerdo con ciertas reglas socialmente compartidas, agregando un valor y sentido a las cosas que va más allá de su simple estado bruto. Merleau-Ponty (2003/2012), en este aspecto, comprende una institución como el “establecimiento en una experiencia (o en un aparato construido) de dimensiones (en el sentido general, cartesiano: sistema de referencia) en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia” (p. 8). Las cosas adquieren, por tanto, una condición institucional en virtud de un estado de relación con otras bajo una red de significado para una intencionalidad colectiva capaz de interpretar y actuar en una direccionalidad y continuidad como marco de referencia y orientación común. El hecho de que los seres humanos, a diferencia de otros animales,

existimos institucionalizados en el lenguaje nos coloca en la posibilidad misma de otras formas de institucionalización:

Esta es la razón por la cual animales prelingüísticos no pueden poseer una realidad institucional. Mi perro tiene una excelente visión, incluso mucho mejor que la mía. Sin embargo, yo puedo ver cosas que él no puede ver. Ambos podemos ver, por ejemplo, un hombre cruzando una línea llevando un balón. No obstante, yo puedo ver a un hombre anotando un *touchdown* y mi perro no puede. (Searle, 2005, p. 12)

Sin lugar a duda, estudios sobre el desarrollo de capacidades lingüísticas básicas en algunos animales no humanos podrían implicar que la realidad institucional pudiese ser un fenómeno no exclusivo al ser humano. No obstante, en ningún animal no humano el lenguaje mismo se ha institucionalizado de modo tal que se constituya como condición de posibilidad de toda institucionalidad. A pesar de las funciones lingüísticas básicas que ciertos animales no humanos puedan mostrar, solamente el ser humano, a mi juicio, ha logrado hacer del lenguaje un sistema de reglas capaz de decodificar otras reglas agregando sentido y significado al mundo de los hechos brutos. Incluso, aunque la existencia de estos últimos no depende de ningún tipo de institucionalidad humana o intencionalidad colectiva, la posibilidad de expresarlos, como cualquier estado de cosas, requiere del lenguaje. El lenguaje no es un simple decodificador sintáctico de reglas que determinan el orden y alternación de valores, sino que entrega una decodificación simbólica de las reglas —de un carácter fáctico-hermenéutico— que trae al mundo de los hechos un significado y un sentido que permite, entre otras infinitas posibilidades, ver, por ejemplo, un pacto o un acto de confianza en el hecho de que dos personas se den las manos entre sí. En este sentido, en relación con la naturaleza simbólica de las instituciones, Castoriadis, en su clásico libro *La institución imaginaria de la sociedad* (1975/2013), sostiene lo siguiente:

Todo lo que se presenta antes nosotros, en el mundo histórico social, está indisolublemente tejido a lo simbólico. [...] Nos encontramos primero, está claro, con lo simbólico en el lenguaje. Pero lo encontramos igualmente, en otro grado y de otra manera, en las instituciones. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir más que en lo simbólico, son imposibles fuera de un simbólico en segundo grado y constituyen cada una su red simbólica. (pp. 186-187)

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

La simbolización es la forma humana de construir un mundo: la salida de la cruda materialidad con su inexorable causalidad natural a través de procesos de abstracción y universalización. Lo simbólico, de acuerdo con el pasaje citado, es razón necesaria pero no suficiente en la composición de los elementos culturales que definen los límites de la comprensibilidad de nuestro entorno social e histórico. El lenguaje es el espacio originario de lo simbólico que brota en las relaciones articuladas entre significantes que refieren como un todo a una red de significados. Con este tejido conceptual somos capaces de comprender e interpretar la realidad para transformarla en un mundo humano en el que nuestras prácticas cotidianas son parte de sus formas simbólicas de decodificación. El ser humano, en definitiva, es una frontera tensionada entre su animalidad, que busca avanzar como una fuerza natural, y su actividad simbólica, que se resiste como una fuerza artificial. En este aspecto, Cassirer comprende al ser humano como un animal dotado con lo que él denominó una *inteligencia simbólica*:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino un *universo simbólico*. [...] El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. (Cassirer, 1944/2006, pp. 47-48)

Las instituciones son creaciones humanas que requieren del universo simbólico mencionado por Cassirer, el cual es decodificado en sus ritos, reglas y prácticas a través de lenguaje. Hay en esta ingeniería humana, como sostiene Castoriadis (1975/2013), una profunda relación simbiótica entre lo simbólico y lo imaginario: mientras lo simbólico “presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es” (p. 204); lo imaginario, por otra parte, se hace de lo simbólico “no solo para “expresarse”, lo cual es evidente, sino para “existir”, para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más” (p. 204). Así, las instituciones son entidades que solo pueden emerger en el orden simbólico, es decir, en la representación de las cosas: la sustitución de algo para significar otra cosa. De igual modo, lo simbólico requiere de la imaginación humana, puesto que permite ver en los hechos brutos del mundo algo que ellos no son, otra cosa distinta que solo con el lenguaje —la institución simbólica de primer orden— podemos decodificar para construir

una imagen del mundo que da sentido (intencionalidad) a nuestras acciones y rituales cotidianos.

Una razón arquitectónica-legislativa

Quisiera ahora esbozar una idea un poco más arriesgada, a saber: hay en la idea misma de institucionalidad una condición propiamente moderna partir de lo que denomino una *razón arquitectónica-legislativa*.⁴ La metáfora arquitectónica sobre el conocimiento ha sido característico desde la filosofía de Descartes y su estilo narrativo. En sus textos hay un uso innumerable de conceptos alusivos a la construcción tales como “cimientos”, “pilares”, “bases sólidas”, “casa”, “edificio”, entre otros. La relevancia de un método para una adquisición segura y sistemática del conocimiento es un logro clave de la razón moderna desde Descartes y en adelante. La verdad no es un estado de iluminación o de una cierta epifanía, sino una progresiva salida de un estado de ignorancia del sujeto a través de un método único capaz de asegurar la claridad y evidencia de las certezas que hacen del conocimiento un edificio con pilares sólidos. En palabras del filósofo francés:

Muchas veces sucede que no hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por las manos de muchos maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado. Así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros construidos para otros fines (Descartes, 1637/2004, pp. 49-50).

La imagen aquí planteada supone que todo edificio que ha sido diseñado por un solo arquitecto es más perfecto que aquel diseñado por muchos. La metáfora intenta mostrar, con un sentido oblicuo como toda metáfora, que el conocimiento requiere, para sostenerse sólidamente, de un solo método capaz de orientar de manera general a la razón humana. Sin un método universal y unificado no hay manera de alcanzar una verdad que cumpla los criterios cartesianos de la claridad y la distinción. Por consiguiente, no hay conocimiento sin una verdad cuyos cimientos esté resguardados en su validez por las reglas de un método.

Sin embargo, la filosofía cartesiana no es solo la propuesta de una metódica, sino también, y fundamentalmente, de una metafísica. La urgencia de hallar un método único y sistemático es el logro de la razón por

alcanzar una verdad necesaria e indudable. El método requiere, en este sentido, examinar el cúmulo de creencias que hemos levantado sobre las cosas y discriminar, entre ellas, todas aquellas que no cumplan los requisitos de claridad y distinción. Nuevamente, en un sentido arquitectónico, Descartes (1637/2004) lo plantea del siguiente modo:

Para esto no será necesario tampoco que vaya examinándolas una por una [las creencias], pues fuera un trabajo infinito; y puesto que la ruina de los cimientos arrastra necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre que descansaban todas mis opiniones antiguas. (p. 126)

Con el propósito de derrumbar un edificio imperfecto de creencias que admiten algún nivel de duda, solo se requiere —y esta es la virtud de un método— derrumbar los pilares (o principios epistemológicos) que sostienen dichas creencias. Solo así el método puede guiarnos hacia el descubrimiento de un cimiento metafísico cuya verdad sea necesaria e irrefutable. El conocimiento es institucionalizado en la solidez de una razón metódica; no hay verdad posible —clara y distinta— sin una estructura metafísica cuyos fundamentos surgen desde la actividad pensante del sujeto y, sin embargo, este mismo, en su existencia particular y concreta, es completamente desbordado y excedido. El método es en sí mismo una institución cuyo andamiaje de reglas monta la estructura formal para la institucionalización de todo conocimiento posible. En la introspección de un “yo” que se descubre a sí mismo como una substancia pensante, el método ilumina una certeza metafísica arquitectónica capaz de cementar las bases del edificio de la institución del conocimiento humano.

El sujeto moderno es un sujeto auto-institucionalizado en las leyes que descubre en su propia razón que se legitima a sí misma en un acto de unificación y ordenamiento de la naturaleza como un proyecto histórico cuyo cumplimiento sobrepasa la simple voluntad humana. El término “sujeto” no refiere, por tanto, ni a los estados psicológicos de un individuo ni a una construcción social a partir de ciertos rasgos culturales específicos. Hay en esta expresión moderna, más bien, un sentido metafísico en su uso en cuanto manifiesta, desde Descartes en adelante, un carácter fundacional que desplaza lo divino y mágico para colocarse a sí mismo como un doble pilar: epistemológico, por un lado, en lo que respecta a la construcción del edificio del conocimiento; ontológico, por otro lado, en lo que respecta al edificio de la realidad. La visión de un mundo sagrado regulado por un

demiurgo o arquitecto sobrenatural retrocede ante una visión desacralizada de lo que se puede conocer y lo que hay. Una metafísica subjetivada que hace del yo un arquitecto cuya obra principal y fundamental es la edificación de sí mismo en la institucionalidad de la razón.

Lo moderno de la institucionalidad, a partir de lo que denomino una *razón arquitectónica-legislativa*, no solo radica en su construcción arquitectónica de un sujeto sostenido sobre su propia razón, sino también en la comprensión institucional de la razón y el carácter nomológico propio de toda institución. Con Kant es el tribunal de la razón que convoca a juicio crítico sus propias facultades: “un tribunal que la asegure [a la razón] en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes” (1781/2002, p. 9). La razón moderna es esencialmente un aparato legislador: investiga críticamente sobre sus propios límites en un tribunal supremo para determinar las posibilidades teóricas y prácticas de acuerdo con leyes que ella misma impone sobre la naturaleza y su propia voluntad. Aunque se trate de un tribunal *sui generis* cuyo juez es a la vez querellante y defensor, la razón se institucionaliza a sí misma como la expresión de la posibilidad de toda ley y, por ende, de cualquier institución humana (que incluye, por supuesto, la ciencia y moral).

Kant sostiene, en lo que justamente denominó “Arquitectónica de la razón pura” en su obra la *Crítica de la razón pura*, que “la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella” (1781/2002, p. 651). El filósofo de Königsberg comprende a la razón humana como una institución en sí misma con sus propios propósitos y proyectos. Su institucionalidad está justamente en su autodiseño como un cuerpo legislativo cuyo cumplimiento es un despliegue histórico que trasciende los componentes psicológicos de los sujetos y las particularidades de los contextos sociales. El rol del filósofo, como lo aprecia Kant, no es sino el de un legislador de la razón: un representante designado no para crear leyes (pues la razón posee una estructura teleológica propia y autónoma), sino para distribuir proporcionalmente el poder de la razón con el fin de que sus leyes sean aplicadas e impuestas adecuadamente sobre la naturaleza y la voluntad.

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

La institucionalidad moderna emerge desde el espacio simbólico que se construye desde el imaginario de la subjetividad. Se trata de un sujeto que eleva una representación de sí mismo como un logro de su libertad en los procesos civilizatorios de una racionalidad legisladora que se encarna en la historia. Los componentes simbólicos son así los genes culturales que son transmitidos a través de la historia, replicándose aquellos que penetran con más profundidad en los ritos sociales, puesto que, en último término, “todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes” (Castoriadis 1975/2013, p. 194). Dado el carácter simbólico de la institucionalidad, hay una sucesión articulada de significados y significantes sobre los cuales nuevas formas de representaciones (o imagerías ontológicas) nutren nuestra determinada construcción de mundo.

Así, por ejemplo, artefactos culturales como el dinero, la propiedad privada, el mercado, o la banca son todos ellos formas institucionales que han requerido de una realidad simbólica para establecerse en el corazón de las prácticas cotidianas que se decodifican en nuestra imagen moderna del mundo. Nada de esto llega a la existencia *ex nihilo*, sino que, por el contrario, como acontecimientos en el horizonte de un tiempo historizado que acumula formas de representación pasadas que se resignifican una y otra vez en el futuro. Esto pues, como sostiene Castoriadis, “la conquista de la lógica simbólica de las instituciones, y su racionalización progresiva, son ellas mismas procesos históricos (y relativamente recientes)” (1975/2013, p. 196). En este sentido, el *ethos* del capital y el consumo no puede comprenderse sin el trasfondo simbólico de los procesos secularizadores propios de la modernidad y la construcción imaginaria de una libertad individual. La muerte de dios nietzscheana y el avance del nihilismo son, en definitiva, procesos de transformación histórica que devienen en una libertad comprendida desde una narrativa económica cuyo origen se encuentra ya en el espacio simbólico del contrato social. En tanto que la idea misma del contrato impregna en la dicotomía individuo-sociedad una relación comercial del tipo deudor-acreedor. De este modo, la institucionalidad, como ya he planteado, tiene un peso sobre nuestra existencia que nos antecede y trasciende y, sin embargo, dada su naturaleza simbólica, es un peso ligero e imperceptible. No nacemos desprovistos de sentido en la medida que el mundo que encontramos es un todo *ya* (pre)configurado nómicamente.

Las instituciones son reservorios de los códigos que definen nuestro comportamiento social; entidades cuyo rol es la superación de la realidad particular e individual de modo tal que ejercen un poder disciplinador. Cada individuo es un repetidor del sistema de reglas en el cual ha sido recibido culturalmente. Somos institucionalmente disciplinados en los espacios simbólicos de la familia, la escuela, la religión, el trabajo, la publicidad, las redes sociales, la industria de entretención, entre otros. Somos disciplinados y disciplinadores: decodificamos los componentes nómicos con los que el mundo institucionalizado nos recibe, pero, al mismo tiempo, las reproducimos para aquellos que se van incorporando a la existencia.

Por esta razón, el propósito de toda institución es la institucionalización del sujeto. Su supervivencia depende de transformar al individuo no solo en un sujeto normalizado y regulado, sino, sobre todo, en un sujeto institucionalizado: un individuo despojado de su realidad concreta y particular para ser parte de una arquitectónica universal.⁵ Su existencia ya no le pertenece, no es dueño de su propio “yo” pues no es más que una pieza prescindible de una totalidad institucional que lo desborda. Un sujeto institucionalizado solo existe como un sistema de amplificación y reproducción del sistema de significados. Su realización como sujeto es justamente la decodificación eficiente y adecuada de la regla que, al mismo tiempo, es un acto, en primer lugar, *performativo* para la transmisión y socialización de la conducta institucionalizada a otros sujetos y, en segundo lugar, *prescriptivo* para la incorporación correcta de cómo debemos actuar de acuerdo con los patrones institucionales establecidos.⁶

Una vez que una institución es conformada simbólicamente como un proceso de abstracción, su existencia ya no depende de ninguno individuo en particular, sino de aquella intencionalidad colectiva mencionada por Searle. Los mecanismos de auto-reforzamiento y auto-perpetuación se nutren de tal intencionalidad colectiva en la medida que las reglas y normas que surgen de allí le entregan un marco regulador. En la caída en un mundo ya institucionalizado, la existencia deviene en repetición: el sujeto reproduce las reglas que ya han sido previamente reproducidas por otros para incorporarlas en sus hábitos sociales e interiorizarlas en su vida psíquica.⁷

De esta manera, la institucionalidad adquiere un rasgo particularmente moderno en tanto que hay en ella una racionalidad cuyo portador y agente se reconoce a sí mismo como un sujeto metafísicamente autosuficiente y necesario. En este estado fundacional, con un marcado

sentido arquitectónico, hay un sujeto autoinstitucionalizado como condición de posibilidad de la construcción y comprensión de la realidad. En esta rearticulación metafísica del yo desde una tradición idealista, el sujeto pierde su particularidad existencial y deviene en una abstracción universal que permite así la institucionalización del mundo, a saber: el desarrollo de las facultades legislativas de la razón como consumación de su propio *telos* histórico como una manifestación del espíritu absoluto hegeliano. El sujeto institucionalizado es finalmente la imagen moderna de un individuo que se comprende a sí mismo como parte de una legislación universal. El imperativo categórico kantiano no surge como una ley o mandato de la naturaleza hacia la voluntad humana, sino como un descubrimiento en las propias facultades de la razón y cuyo cumplimiento nos habilita como portadores de humanidad. El carácter formal del imperativo nos vacía y nos despoja de todo contenido: dejamos de ser individuos arrojados a nuestros impulsos, deseos e inclinaciones, y comenzamos a ser sujetos institucionalizados bajo las leyes universales de la razón. La libertad es, a partir de esta imagen moderna, un reconocimiento de nuestra propia institucionalización.

La institucionalidad moderna: orden, control y civilización

La clasificación de los tipos de seres vivos que habitan el mundo es un proyecto característico de los siglos XVII y XVIII, particularmente en el movimiento iluminista francés con botanistas como Joseph de Tournefort (1656-1708), Carl Linnaeus (1707-1778) Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707-1788), Michel Adanson (1727-1806), Georges Cuvier (1769-1832), o Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). Así, en su libro *Systema Naturae* (1735), Carl Linnaeus, considerado como el padre de la taxonomía moderna, propuso una clasificación de los diferentes tipos de seres vivos usando un sistema de indexación con tarjetas con el cual logró catalogar más de 4.400 especies de animales y 7.700 especies de plantas.

La taxonomización de las especies plantea no solo cuestiones metodológicas respecto de los criterios y principios para establecer los límites que separan un tipo de ser de otro tipo de ser, sino también, y quizás más fundamentalmente, cuestiones metafísicas. Una de ellas es, por un lado, si acaso la razón humana es capaz de descubrir en aquellos límites características *bona fide* de la realidad que no dependan de las preferencias y decisiones humanas; por otro lado, si acaso tales divisiones son fronteras ontológicas exactas y precisas. El trazado de un límite no es, sin embargo,

un acto plenamente arbitrario por la razón. La distancia que toma Kant respecto de Hume, a quien el filósofo alemán le reconoce haberlo despertado de un sueño dogmático, es que las leyes con las cuales el sujeto comprende la realidad no son un resultado psicológico. Más bien, una razón legislativa moderna es la expresión de un sujeto que posee un rol activo en la construcción del conocimiento. El giro copernicano es justamente la idea de un sujeto que, una vez que ha determinado sus propios límites en una razón autoinstitucionalizada en su propio tribunal, impone sus términos y límites sobre la naturaleza. Cada rincón del cosmos es medido, regulado y mapeado con límites que separan y distribuyen las diferentes porciones del espacio, las duraciones en el tiempo, y la tipología de entidades que habitan en ellos. De este modo, el espíritu moderno es un espíritu de límites y su crisis es, entre otras cosas, acerca de cómo trazarlos.

Ordenar, clasificar, proporcionar, racionar, medir, geometrizar, distribuir, jerarquizar, parcelar, dividir, segmentar, escindir son algunas de las acciones propias de la taxonomización. Una ejecución delimitadora para remarcar con claridad y precisión las discontinuidades en el género, sexualidad, etnias, la historia, naciones, clases sociales, enfermedades mentales, el espacio público y privado, la moralidad y, en general, la cultura. Las instituciones constituyen, en este sentido, las fuentes articuladoras de sentido a partir de las reglas que instauran el orden y el control que determinan lo normal y lo anormal, lo cultural y lo contracultural, lo propio y lo ajeno, lo interno y lo externo. La institucionalidad representa para el mundo moderno occidental la separación entre la cultura y la barbarie, la ignorancia y la ilustración, lo civilizado y lo incivilizado. Así, lo bárbarico no es más que la ausencia de institucionalidad: la falta de progreso en el intelecto humano que evidencia un proceso fallido de abstracción del mundo humano contingente que logre alcanzar la universalidad de la razón.

Lo simbólico es lo universal y solamente puede ser universal algo vacío y formal, sin contenido o materia. El abandono y resistencia del ser humano respecto del reino natural es un logro de su propio vaciamiento. El dominio de la naturaleza por una razón trazadora de fronteras solamente puede ser alcanzado con una razón que se somete a sí misma al control fronterizo. En su autolimitación, el sujeto descubre que en la comprensión simbólica del mundo por medio de leyes universales es este mismo quien, para dominarse y civilizarse, requiere formalizarse: despojarse de su cuerpo, su dependencia biológica, y quedar vaciado de todo contenido existencial para ser símbolo

de sí mismo. Planteamiento que podemos rastrear desde la teoría crítica de Horkheimer:

Cuanto más es contemplada toda naturaleza como «un completo caos de las más diversas materias» [...], como prototipo de meros objetos en relación con sujetos humanos, tanto más es vaciado el sujeto ayer percibido como autónomo de todo contenido, hasta verse finalmente convertido en un nuevo hombre que nada designa. La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. (1947/2010, p. 116)

La imagen moderna de un sujeto que ordena y jerarquiza la naturaleza es, en su contraparte, la de una subjetividad despojada de toda materialidad e historicidad. Mientras más la naturaleza es transformada en un instrumento de dominación y producción, más se disipa la realidad del sujeto que se sirve de esa instrumentalización. Formalizar es controlar: determinar con leyes el orden universal de las cosas. Sin embargo, quien formaliza no puede escapar de su propia formalización, pues, en palabras de Horkheimer:

El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana. Y no solo eso, sino que para conseguirlo tiene que sojuzgar la naturaleza que hay en él mismo. (1947/2010, p. 116)

La metafísica moderna del yo institucionalizado, que hace de la razón su propio fundamento arquitectónico-legislativo, deriva finalmente en un yo formalizado cuya presencia en el mundo se justifica en la reproducción y repetición de símbolos. Mientras más se abra paso la institucionalización del mundo por parte del ser humano, más energía acumula la avalancha institucionalizadora sobre sí mismo que la anula en su existencia material en la historia.

En el caso de la institución penal, desde el análisis de Foucault sobre las distintas formas de ejecución del biopoder, es una manifestación de una subjetividad cuyo cuerpo no es más que un instrumento de apropiación de las tecnologías del poder. En su obra *Vigilar y Castigar* (1975/2008), el filósofo francés identifica tres formas con las cuales el cuerpo se ha encontrado históricamente sujeto a relaciones de poder y control: el suplicio, el castigo y la disciplina. El primero consiste en una tecnología performativa que escenifica la tortura del cuerpo condenado frente a un sistema soberano

que busca infligir el mayor daño y sufrimiento posible. El castigo, en segundo lugar, es una tecnología de poder sobre el cuerpo que abandona lo performativo por la eficiencia que incorpora el discurso institucional jurídico que no se fundamenta únicamente en un poder soberano, sino en justificar que el castigo es requerido para defender el pacto social. Finalmente, la disciplina es una tecnología de biopoder más sofisticada que no se enfoca ni en la carne torturada ni tampoco en la interiorización del castigo ante la amenaza de transgresión del pacto social. La disciplina busca una forma de sometimiento y docilidad del sujeto a través de mecanismos de autorregulación que buscan enmendar las conductas desviadas o anormales. Con la disciplina, la institucionalidad ya no está ligada a los espacios físicos y edificativos, sino al espacio simbólico de la propia subjetividad homogeneizada bajo la vigilancia mutua y la sanción normalizadora. El sistema panóptico benthamiano del diseño carcelario en el siglo XVIII que representa el poder disciplinario se basa en un sujeto sin vigilante más que sí mismo. Es una tecnología que no requiere de una institución externa y presencial de control y castigo, sino de la autoinstitucionalización del yo como una formalización de una subjetividad vaciada para un sometimiento orgánico a los procesos de normalización de las prácticas cotidianas, de modo que, en definitiva:

Las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta; las divisiones tenues y analíticas que han realizado han llegado a formar, en torno de los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta. (Foucault, 1975/2008, p. 203)

A este aspecto de la filosofía de Foucault podemos comprenderlo como un fenómeno de *desinstitucionalización* del poder disciplinar⁸ en tanto que la institucionalidad física (e.g., cárceles, sanatorios, centros de rehabilitación social, escuelas, la familia etc.) no son el aparato principal de ejecución del poder puesto que, como precisa Deleuze (1986/1987), “la disciplina no puede identificarse con una institución ni con un aparato, precisamente porque es un tipo de poder, una tecnología, que atraviesa todo tipo de aparatos y de instituciones [...]” (pp. 51-52). La debilidad de las instituciones sociales está, entre otras cosas, en que su poder disciplinador va quedando obsoleto frente a lo que Deleuze prefiere denominar una sociedad de control. Esta ya no requiere de una topología institucional (es decir, de un lugar para la ejecución disciplinaria), sino de una nueva

producción de subjetividad cuya normalización se extiende a la totalidad del campo social como una nueva forma de dominación:

Estamos entrando en sociedades de control, que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea. [...] Seguimos hablando de cárceles, escuelas y hospitales, pero se trata de instituciones en crisis. Y si están en crisis, las luchas relativas a ellas son ya luchas de retaguardia. Lo que se está instaurando tentativamente es un nuevo tipo de sanción, de educación, de vigilancia. (Deleuze, 1995/1999, p. 271)

En este sentido, puede resultar impreciso pensar que la crisis de las instituciones en las sociedades de control que plantea Deleuze conlleva un proceso desinstitucionalización (si por esto queremos decir la desaparición de lo institucional), sino que sería más propio el planteamiento de una nueva forma de institucionalidad en la cual no existe un territorio y un espacio definido donde la institución ejerce su poder normalizador.⁹ Los procesos de control y regulación social son desplazados de sus formas institucionales tradicionales a un tipo de institucionalidad menos visible que se encuentra incrustada en los mecanismos cotidianos de producción de subjetividad (o perfiles de comportamiento). En palabras de Foucault: “una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas” (1975/2008, p. 36). Lo institucional es inseparable del ser humano en la medida que lo simbólico es inseparable de la imaginación. De esta manera, la desinstitucionalización de lo institucional no sería más que una manifestación de la institucionalización de la subjetividad en sus más pequeñas e imperceptibles cotidianidades sin un espacio y un tiempo precisado.

El modo moderno de habitar el mundo en su relación simbólica con la naturaleza y consigo mismo está mediado por la institucionalidad, es decir, los principios regulatorios del orden y el control. Una sociedad anómica es, desde este imaginario, una pseudo-sociedad sin institucionalidad sumida en el caos caracterizado, entre otras cosas, por la ausencia de estructuras de vigilancia, reproducción, normalización y automatización de las relaciones humanas. El sujeto no puede escapar de su propia fuerza institucionalizadora de la realidad que recae sobre sí mismo, abandonando el reino físico-biológico para entrar formalizado en el reino simbólico de la abstracción. Se trata de una institucionalización del yo

como una forma civilizatoria en virtud del control y dominio de su propio cuerpo y vida psíquica, que se manifiesta ya no en un lugar en particular, sino en todas las formas ordinarias de producción de la subjetividad.

La des-institucionalización y la posibilidad de (re)nacer

He planteado hasta aquí que la institucionalidad tiene un carácter moderno en el marco de lo que he llamado una *razón arquitectónica-legislativa*. A grandes rasgos, el término refleja una razón que se construye sobre sus propios cimientos como un aparato eminentemente legislador. Este es capaz de regular tanto a la naturaleza con la cual se enfrenta como a sí misma, a partir de un proceso de abstracción de las coyunturas sociales particulares, que crea una fuente universal y formal de sentido para el control, orden y regulación de las conductas humanas.

La institucionalidad moderna emerge como parte de la constitución teleológica de la razón como logro histórico de la civilización frente a lo salvaje y bárbaro. Es un logro que, sin embargo, retorna contra sí mismo. El Leviatán hobbesiano —la imagen de una institución que monopoliza las leyes y el ejercicio de la violencia con el fin de limitar y controlar al individuo en su estado de naturaleza—, al igual que la historia del doctor Frankenstein, es una creación monstruosa con restos humanos que adquiere una autonomía capaz de desafiar a su propio creador. Parfraseando a la pintura de Goya, las instituciones son sueños de la razón que regresan como cuervos y murciélagos sobre el sujeto que las imagina. La institucionalidad genera un malestar subterráneo en el sujeto que Freud describe como una neurosis generada por la tensión entre los impulsos inconscientes arcaicos del individuo y su sometimiento a las normas y reglas culturales. En palabras del propio Freud (1930/2008):

El término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. (p. 81)

[Sin embargo, sostiene Freud previamente] Nuestra llamada cultura llevaría gran parte de la culpa de la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas. (p. 77)

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

La neurosis, tal como Freud la comprendía, es un fenómeno propiamente de las sociedades modernas que responde a la frustración y represiones que el sujeto experimenta ante los ideales de la cultura y sus formas institucionalizadoras: “cuanto más sonoramente se proclama y reconoce la idea de la racionalidad, tanto más crece en la disposición espiritual del hombre el resentimiento consciente e inconsciente contra la civilización y su instancia en el individuo, el yo” (Horkheimer, 1947/2010, p. 128). A pesar del dominio que el sujeto pueda ejercer sobre la naturaleza, de las divisiones y clasificaciones que pueda establecer y las leyes que pueda descubrir en ella, aun así, el malestar consigo mismo no se disipa. A pesar de la pulcritud, prudencia y normalización que definen al mundo institucionalizado, el sujeto no puede evitar las fugas de extralimitación y desmesura en su propia subjetividad institucionalizada. En este aspecto, el superyó freudiano es el yo institucionalizado que interioriza las normas y reglas como actos represivos frente a todas aquellas pulsiones que no puede ser culturizadas e institucionalizadas. La voluntad de control y dominio —ya sea del mundo por medio de leyes de la naturaleza o del propio sujeto por medio de leyes morales— no es más que, como diría el propio Freud, un “dios con prótesis”. Esto es, los progresos civilizatorios modernos se logran a través de producciones institucionales (e.g., políticas, religiosas, artísticas, científicas, educacionales, morales, económicas, entre otras) que superan la limitación natural de un ser humano particular y, sin embargo, no logran satisfacer la felicidad humana: mientras más se desarrollan las instituciones, más avanza soterradamente la miseria y el malestar. Por lo tanto, hay dimensiones humanas en la cual las formas modernas de institucionalización del sujeto no logran ser homogeneizadas con los ideales de orden, control y regulación.

En la perspectiva del presente ensayo, la crisis social y de las instituciones modernas tradicionales de la cual somos testigos y protagonistas históricos, incluyendo sus sistemas democráticos, es un proceso de lo que podemos llamar una progresiva *desinstitucionalización del sujeto*. Por esta expresión quiero significar la descomposición del poder institucional que nace en una razón arquitectónica-legislativa. La institucionalidad parece ser un edificio que colapsa y se derrumba en sus propios cimientos, i.e., el propio sujeto. El orden y el control que toda institución está encargada de reproducir y vigilar traen consigo su propia negatividad reprimida en las mismas relaciones sociales que la componen y sostienen. Hay, sin embargo, una resistencia que emerge desde el interior

del mismo acto performativo de institucionalizar nuestro mundo circundante:

La historia de la modernidad es una historia de tensión entre la existencia social y su cultura. La existencia moderna compele a su cultura a mantener una oposición con ella misma. Esta conflictividad es precisamente la armonía que necesita la modernidad. [...] Como forma de vida, la modernidad se hace posible a sí misma en virtud de su propio establecimiento en torno a una tarea no posible. Es precisamente su esfuerzo no conclusivo el que convierte a la vida de la continua inquietud en factible e inevitable y excluye la posibilidad de que tal esfuerzo descansa (Bauman, 1991/2011, p. 30).

La modernidad es en sí misma el relato de una crisis: por un lado, fuerzas institucionalizadoras del ser humano que son parte del imaginario civilizatorio y, por otro lado, fuerzas de resistencia a la homogenización y el control. Se trata de una dialéctica sin superación ni resolución; un proyecto inconcluso que la tensiona internamente transformando el sinsentido de la persistencia de un inexorable fracaso en una fuente de sentido que define una identidad histórica que nunca logra consumarse. La desinstitucionalización del sujeto es un rasgo que subyace a la crisis social en Chile a tal punto que la revuelta social ha originado una resignificación popular de varias de sus instituciones tradicionales. Así, por ejemplo, los héroes de guerras impuestos por siglos por una oligarquía cívico-militar han sido desplazados por figuras populares como el “Perro Matapacos”, “Tía Picachú”, “Sensual Spiderman”, “Pareman”, entre otros. Algo similar sucede con la bandera chilena, emblema de la institucionalidad de un estado-nación, la cual ha sido reemplazada por la bandera mapuche o una bandera chilena negra (esta última simbolizando tal vez la muerte de Chile y su institucionalidad de las últimas décadas). El parlamento, por otra parte, pierde su poder exclusivo frente a cabildos y asambleas locales autoconvocadas por vecinos, comunidades y organizaciones sociales. Esto último da cuenta, sin lugar a duda, de una crisis global de la democracia representativa como una de las formas institucionales occidentales más consolidadas en el mundo moderno tardío.

La institucionalidad religiosa también se encuentra en una crisis de reconocimiento como una fuente legítima de sentido espiritual y moral para la sociedad, tanto en Chile como en el mundo. A diferencia de la década de 1980 en que la iglesia católica chilena juega un papel político relevante en

la defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar, en los últimos años, y a la luz de un cúmulo de casos de abuso de poder y violencia sexual de parte de sacerdotes junto con el encubrimiento de las jerarquías institucionales, esta ha sido una de las instituciones más desprestigiadas y desvalorizadas en el marco del estallido social. De igual modo, la crisis de carabineros y la reinterpretación de su himno por parte del colectivo feminista Lastesis con la performance “Un violador en tu camino” muestra también un discurso que no vacila en denunciar y exponer la violencia y abuso de poder de aquellas instituciones policiales y, más profundamente, la lógica patriarcal transversal a gran parte (si no toda) de la institucionalidad tradicional.

La crisis institucional no solo responde a una falta de representatividad de las instituciones, sino que es la idea misma de institucionalidad la que, a mi juicio, se encuentra en una rearticulación histórica que da cuenta de una crisis del imaginario moderno. Así, la pugna territorial por la ocupación popular de la Plaza Baquedano resignificada como “Plaza Dignidad” da cuenta no solo de una fuerza pulsional de agresividad acumulada contra la cultura, sino fundamentalmente un proceso desinstitucionalización de la propia subjetividad. El poder ya no está concentrado en el centro institucional, sino que se ha desplazado y fragmentado, sin orden y control, en la periferia. La revuelta social en Chile no tiene institución política, sindical, gremial, religiosa o intelectual que la represente y encauce en una lógica clara y definida, porque su ebullición y su fuerza avasalladora es, justamente, contra toda esa institucionalidad. La crisis de las instituciones es su lenta pero inexorable caída al terrenal y contingente mundo humano.

La desinstitucionalización del sujeto no significa que la institucionalidad deje de ser un fenómeno característico de lo humano, pues es ella misma parte de las formas simbólicas con las que construimos mundo. Los fenómenos de crisis social en los últimos años dejan apreciar una crisis de la metafísica de la institucionalización moderna y sus formas de producción de subjetividad. La crisis social y política actual desafía la abstracción del yo que fundamenta su autoinstitucionalización. El sujeto desinstitucionalizado es un nuevo tipo de subjetividad que reclama su particularidad, su existencia, cuerpo y toda su materialidad; reivindica su comunidad y localidad y, por ende, se resiste a la formalización y universalización por parte del orden institucional. La institucionalización

del mundo moderno posee un rasgo legislativo respecto de la articulación de reglas, normas y leyes que determinan tanto la naturaleza como la voluntad y conducta moral del sujeto. El sujeto desinstitucionalizado, en cambio, es un sujeto que —asumiendo la crisis como parte constitutiva de su propio imaginario simbólico— no puede reconocer un código moral institucional ni tampoco un principio ordenador que interprete a la naturaleza desde la mera utilidad productiva y extractiva. Solo un sujeto vaciado y formalizado puede ser regulado por una razón universal y un imperativo metafísico para la voluntad. El sujeto desinstitucionalizado no puede ser, por lo tanto, disciplinado ni encuadrado bajo paradigmas o proyectos históricos homogéneos y unidimensionales.

Para este sujeto en crisis, el mundo no viene pre-legislado con una institucionalidad ya determinada: no llega a la existencia bajo un paradigma de reglas y normas fundamentales e invariables. Ninguna institución es dueña de un lugar particular en el espacio ni tampoco es indemne al paso del tiempo: mientras todo espacio puede ser reapropiado al no existir lugares sagrados, todo tiempo puede ser vivido y resignificado al no existir una historia oficial. Por consiguiente, el sujeto desinstitucionalizado siempre puede echar abajo o reinterpretar la institucionalidad con la cual su existencia ha sido recibida, como también levantar nuevas formas de institucionalidad a partir de múltiples intencionalidades colectivas que emergen sin una regulación centralizada. El sujeto desinstitucionalizado es un sujeto en crisis justamente porque el marco regulatorio dado con el cual comienza a existir carece de un fundamento último. La institucionalidad del mundo y de sí mismo nunca termina por cerrarse; está siempre en construcción como un proyecto posible pero nunca completo, y requiere, por lo tanto, imaginar y representar permanentemente sus propias dimensiones simbólicas. No descubre en sí mismo ningún tipo de imperativo formal que lo anteceda y obligue universalmente; por el contrario, sus preceptos morales surgen en el devenir natural de su conciencia, pertenencia territorial y ambiente cultural. La desinstitucionalización del sujeto es, un cierto modo, una expresión del nihilismo: la muerte de dios nietzscheana es también la muerte de la institucionalidad moderna.

El sujeto moderno es un decodificador de reglas: su discursividad (la interpretación del mundo y los otros a partir de un relato social compartido) es una extensión de la activación pre-teórica del lenguaje y sus usos cotidianos regulados. Dados los ideales de orden y claridad, la razón

arquitectónica-legislativa es una lucha contra la ambivalencia y la ambigüedad de los límites borrosos del significado (la lógica moderna iniciada por Frege a finales del siglo XIX es un ejemplo de esto). Sin embargo, los procesos taxonómicos de separación y clasificación no pueden deshacerse del desorden, la borrosidad, la ambigüedad, y la inefabilidad. Bauman (1991/2011), en este aspecto, plantea lo siguiente:

La práctica típicamente moderna, la sustancia de la política moderna, del intelecto moderno, de la vida moderna, es el esfuerzo por exterminar la ambivalencia: un esfuerzo por definir precisamente —y por ahogar o eliminar algo que podría o debería ser definido. [...] Lo otro del intelecto moderno es la polisemia, la disonancia cognitiva, las definiciones polivalentes, la contingencia; los significados encubiertos en el mundo de pulcras clasificaciones y archivos acumulados. (p. 27-28)

Hay una subjetividad cuya producción de discurso no está amarrada a una semántica institucional; no existe una cadena de significados que pueda ser apropiada por una representación única del mundo. La desinstitucionalización del mundo y del propio yo es el debilitamiento de la metafísica y, por ende, de las formas y esencias que buscan taxonomizar la realidad con una semántica de límites precisos: nombrar con el fin de cosificar, sectorizar y compartimentar.¹⁰ El sujeto desinstitucionalizado es la arremetida de lo inclasificable, lo caótico, lo sucio, lo violento, y todo aquello que el hombre moderno civilizado e ilustrado y toda su elite económica e intelectual desprecia. Desde el discurso institucional oficial, el sujeto es mirado como un ser salvaje que no respeta códigos al denostar las tradiciones republicanas y que, no solo eso, ridiculiza la seriedad sublime que encarna el valor de la institucionalidad al ensuciar la solemnidad de sus ceremonias.

En un interesante artículo publicado en un número especial de la revista *Universum* de la Universidad de Talca dedicada al estallido social chileno, Sergio Villalobos-Ruminott propone la noción de un *institucionalismo salvaje*, el cual, según el autor, “no implica la simple cancelación del orden, del Estado o de las instituciones, sino la historización radical de toda narrativa que funcione como ficción soberana de la autoridad” (2020, p. 201). En este sentido, podemos plantear que la desinstitucionalización del sujeto es una forma de institucionalización de salvaje en virtud de una subjetividad que reconoce la historicidad del poder y, por consiguiente, su estado ficticio en el espacio simbólico. La

desinstitucionalización evoca un sujeto salvaje en la medida que abandona los ideales clásicos modernos de un poder institucional normativo como un producto cultural del ideal civilizatorio. De modo que, en relación con el estallido social, Villalobos-Ruminott sostiene que “el debate político debe atender al carácter profano de un institucionalismo salvaje que está basado en la condición inminente e inmanente de la revuelta, y no en la encarnación de una voluntad soberana” (2020, p. 225). Lo salvaje del sujeto no es más que las energías racionales y no racionales que brotan en nuevas formas institucionales (y, por ende, simbólicas) desde un imaginario que desborda los códigos y dispositivos normativos tradicionalmente heredados.

El sujeto desinstitucionalizado es también un sujeto en transición al sinsentido: sabe que el viejo mundo institucional se desmorona, pues lo que antes era sagrado ahora está profanado y vandalizado y, sin embargo, no conoce del todo hacia lo que transita: no hay un proyecto institucionalizador totalmente coherente y mancomunado. La crisis que lo consume no alcanza una superación porque sigue siendo parte de una modernidad que encuentra identidad en una tarea reformadora siempre inconclusa.¹¹ Una vez que se desinstitucionaliza, el sujeto no resiste su propia crisis, la falta de un fundamento arquitectónico donde sostenerse, porque el sinsentido nunca puede apropiarse completamente. La razón moderna no se soporta a sí misma con su neurosis: aunque intenta trazar límites precisos para mostrar orden y control en el mundo y en su propia voluntad, la ambigüedad y la indeterminación la desborda por todos lados. No hay un *telos* preconcebido que justifique su existencia, porque no se reconoce un mundo preinstitucionalizado. En su orfandad e intemperie, el sujeto desinstitucionalizado se odia a sí mismo y no sabe lidiar con su propia rabia e incoherencia y, no obstante, encuentra también en esa tensión formas de cohesión y construcción colectiva profundamente creativas que desafían las formas tradicionales de soberanía.

En la desinstitucionalización del sujeto hay un doble movimiento simultáneo: por un lado, uno *in-stituyente* en el cual la regla o norma es llevada hacia adentro como un acto creativo para el comienzo de algo completamente nuevo; por otro lado, uno *con-stituyente* en el cual la regla o norma es llevada hacia afuera donde encuentra su negatividad desde la unión y colaboración. El movimiento instituyente es la posibilidad de traer al mundo lo que antes no existía; algo que nace no solo siendo improbable, sino que con la imposibilidad de ser profetizado. La posibilidad latente e

impredicible de instituir nuevas reglas, normas, costumbres y acciones que el mundo institucionalizado tradicional nunca podría prever o preanunciar. En el nacimiento, como plantea Hannah Arendt (1958/2018), hay una idea sobre un comienzo radical y absoluto: “En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo pasmoso inesperado es inherente a todos los comienzos y todos los orígenes” (p. 201). El movimiento constituyente de la desinstitucionalización del sujeto, por otra parte, hace de ese nacimiento o comienzo radical e inesperado una acción que solo puede ser llevada a cabo en el mundo con las otras y los otros. Es una relación horizontal de reconocimiento y validación mutua; un encuentro entre sujetos iguales que comparten un espacio des-jerarquizado (como lo es la protesta popular en las calles y plazas de las ciudades) y, al mismo tiempo, cada sujeto, desde su propia biografía, es dueño de su propio discurso narrativo. El evento transformador desinstitucionalizante solo puede así ocurrir en el espacio libre de la acción humana donde la diferencia emerge solo con la palabra que a cada una y cada uno le pertenece. La acción, en último término, es uno de los únicos reductos humanos que es inconmensurable: no puede ser taxonomizado, delimitado, nombrado ni sujeto a estadísticas ni modelaciones predictivas, pues, tal como es expresado por Arendt, “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable” (1958/2018, p. 202).

El proceso de redacción de una nueva constitución en el que Chile se encuentra actualmente, aunque nace en el corazón de la institucionalidad tradicional, no es un logro institucional, sino, más bien, de una ciudadanía transversal volcada en la calle: en el caos, el desorden y la violencia, pero también en el reconocimiento mutuo de una solidaridad inorgánica y espontánea que da cuenta de un discurso que posee principio de realidad y no meramente una pulsión catártica y primitiva a partir de una infantilización de la sociedad. Sin embargo, la desinstitucionalización es una energía que no se disipa con una convención constitucional porque no se trata de un simple evento histórico o circunstancial, sino una nueva forma de comprender la historicidad en el sujeto. Desde esta perspectiva, la redacción de una nueva carta constitucional no es solamente una expresión de un doble proceso *instituyente* y *constituyente* antes mencionados, sino también *destituyente*. La desinstitucionalización es esencialmente una fuerza desplazadora de las formas simbólicas de la institucionalidad

tradicional y sus poderes de representación. Esto se puede manifestar tanto en la legitimación democrática de una nueva constitución, que destituye una vieja e ilegítima constitución dictatorial, como también en encontrar sentido de realidad en la posibilidad de destituir un presidente como referente simbólico de toda institucionalidad.

En esta grieta abierta en el mundo moderno por la desinstitucionalización del sujeto quedan, a mi parecer, dos actitudes: *aceptación* y *apertura*. En primer lugar, la crisis de las instituciones no es un evento coyuntural, sino un desarrollo que ocurre al interior de la propia historicidad de la institucionalidad moderna. No existe una síntesis superadora al interior de la propia institucionalidad, solo la apropiación de la crisis misma como una pérdida manifiesta del poder jerárquico-arquitectónico. El poder es desinstitucionalizado en virtud de que ya no es distribuido ni controlado desde un órgano central único, sino que se desparrama sin un orden predefinido —con ambigüedades y ambivalencias— donde las coordenadas binarias se diluyen hasta desaparecer. En segundo lugar, está en juego una apertura a energías sociales desinstitucionalizadas cada vez más profundas e intensas que impulsan transformaciones y espacios críticos sobre los propios dogmas institucionales. Fuerzas sociales desinstitucionalizadoras como movimientos feministas, ecologistas e indigenistas son claves, a mi juicio, para comprender el momento histórico y la reconfiguración de sus normas sociales y códigos morales. En este sentido, el proceso constituyente y destituyente de una nueva constitución puede ser, desde la aceptación y la apertura, un canalizador de estas fuerzas sociales no institucionalizadas y, sin embargo, se trata solo de eso: una oportunidad siempre expuesta a las crisis de nuevas formas de desinstitucionalización; algo de lo cual, después de todo, podemos solo esperar lo inesperado.

Notas

¹ Es importante considerar que el lenguaje es la institución humana por excelencia con la cual podemos completar el proceso de institucionalización del mundo. Usar la palabra no es solo actuar de acuerdo con reglas semánticas y gramaticales con las cuales nos comunicamos y socializamos, sino que es también, y quizás más fundamentalmente, aprender con reglas a seguir reglas. Hablar un lenguaje es interpretar el mundo como un todo relacionado sin necesidad de un conocimiento teórico, intelectual o temático previamente adquirido. Seguimos reglas y actuamos con ellas en un estado de espontaneidad con el mundo y los otros que define nuestros comportamientos sociales y culturales arraigados en lo más profundo de nuestras prácticas cotidianas. Aprender un lenguaje es la llave que abre la puerta

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

de la institucionalización puesto que aprender sus reglas nos habilita como habitantes de un mundo que se encuentra pre-regulado una vez que comenzamos a existir. Toda institución humana es posible entonces porque ya hemos sido institucionalizados en el lenguaje.

² En términos más complejos, algunos filósofos defienden la existencia de lo mental lo cual, aunque no es algo físico, es un tipo de entidad cuyas propiedades emergen de las propiedades físicas del cerebro y los procesos electroquímicos que ellas muestran.

³ Esta distinción planteada por Searle puede ser rastreada originalmente en Anscombe (1958).

⁴ Esto no significa, sin embargo, que en tiempos premodernos no existieran las instituciones o que el ser humano no tuviese la capacidad de interpretar simbólicamente el mundo de acuerdo con reglas en virtud de una intencionalidad colectiva. Plantear algo así sería contrasentido puesto que el lenguaje es un sistema institucional de referencia y significado cooriginario al ser humano. Si consideramos rituales e incluso los mitos como actividades que requieren de una decodificación simbólica de reglas y prácticas, entonces la institucionalidad en todas sus dimensiones es atávica a la idea misma de humanidad.

⁵ Hay aquí un fuerte rasgo estructuralista en el análisis que interpreta la institucionalidad como una forma básica de las formas culturales que reproducen sistemas de significación en las prácticas cotidianas de los individuos. La institucionalidad genera una relación mereológica entre un individuo que solo puede comprenderse a sí mismo, con sus negatividades y diferencias, como parte de un todo cultural que establece sus propias maneras regulación y normalización.

⁶ En una línea de reflexión similar, Hodgson (2011) sostiene lo siguiente:

Dado que las instituciones dependen al mismo tiempo de las actividades de los individuos y las restringen y moldean, con esta retroalimentación positiva las instituciones cuentan con unas características fuertes de auto-reforzamiento y auto-perpetuación. Las instituciones se eternizan puesto que delimitan y moldean las aspiraciones de los individuos y crean una base para su existencia entre las muchas mentes individuales que afectan con sus convenciones. (p. 30)

⁷ Es un hecho social el que llegamos a la existencia en un mundo que ya se encuentra dotado de sentido y, por tanto, de una institucionalidad que se reproduce espontáneamente en nuestras prácticas cotidianas sus propios códigos normativos. Sin embargo, esto no implica que los individuos no encuentren espacio de conciencia en su vinculación simbólica con lo institucional. En este sentido, Castoriadis entiende que el sujeto entra en un estado de enajenación y automatización con las estructuras simbólicas de las instituciones, el cual, sin embargo, nunca es absoluto o definitivo, pues, como el autor plantea, “hay un uso inmediato de lo simbólico en el que el sujeto puede dejarse dominar por este, pero también hay un uso lúcido y reflexionado” (1975/2013, p. 202). Esto es justamente

lo que deja siempre abierta la posibilidad de un proceso de desinstitucionalización del sujeto que abordaré más adelante.

⁸ Esto es sugerido, por ejemplo, por Rodrigo Castro en su estudio sobre Foucault donde sostiene lo siguiente:

[...] Se genera una suerte de *desinstitucionalización* de los mecanismos disciplinarios que corre paralela a la multiplicación de las instituciones disciplinarias, cuyo efecto fundamental es que diversas tecnologías de apropiación política de los cuerpos, descubiertas en las escuelas, los asilos o las prisiones, empiezan a circular en estado 'libre' por el resto de la sociedad. (2008, p. 151)

⁹ Castro aclara este punto de la siguiente manera:

Las instituciones siguen siendo, pese a su descrédito, fábricas de procesos de subjetivación que ahora las rebasan y con respecto a los cuales no pueden cumplir un rol monopólico. Es decir, hoy la producción de subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico. Su expansión indefinida la hace residir en todas partes. Dicha indefinición del lugar de producción se corresponde con la indeterminación de la forma de las subjetividades producidas. (2008, p. 352)

¹⁰ Tanto el lenguaje inclusivo como las identidades de género no binarias son, en este sentido, manifestaciones de lo no-institucionalizable y, por ende, lo inclasificable e innombrable que la lógica de binomio invisibiliza. La desinstitucionalización del sujeto es también la expresión de una desinstitucionalización del propio lenguaje respecto de dogmas semánticos tradicionales.

¹¹ El sujeto desinstitucionalizado es, por esta razón, un sujeto liminal que resiste todo tipo de esencialización en la medida que existe en la no pertenencia e indeterminación. Lo propio de lo liminal es justamente el encontrarse en una frontera borrosa que lleva al sujeto a un estado de transición permanente: estar de salida de algo y en camino a otra cosa. Así, para el sujeto desinstitucionalizado no hay un mundo definitivo en el cual habita, pues, por un lado, mientras la institucionalidad tradicional se desconfigura, por otro lado, la nueva institucionalidad nunca termina por institucionalizarse. La vinculación entre la noción de liminalidad y el estallido social la profundizo, sin embargo, en otro trabajo (Núñez 2020).

Referencias

Anscombe, G. E. (1958). On Brute Facts. *Analysis*, 18(3), 69-72.

Arendt, H. (2018). *La condición humana*. (R. Gil Novales, trad.). Paidós. (Original publicado en 1958).

Bauman, Z. (2011). *Modernidad y ambivalencia*. (M. Aguiluz, & E. Aguiluz, trads.). Anthropos. (Original publicado en 1991).

LA DES-INSTITUCIONALIZACIÓN DEL SUJETO

- Cassirer, E. (2006). *Antropología Filosófica*. (E. Ímaz, trad.). Fondo de Cultura y Económica. (Original publicado en 1944)..
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. LOM.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. (A. Vicens y M. A. Galmarini, trads.). Tusquets.(Original publicado en 1975).
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Paidós. (Original publicado en 1986).
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones 1972-1990*. (J. L. Pardo, trad.). Pre-Textos. (Original publicado en 1995).
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método - Meditaciones Metafísicas*. (M. García Morente, trad.). Espasa Calpe. (Original publicado en 1637).
- Freud, S. (2008). *El malestar en la cultura*. (R. Rey Ardid, trad.). Alianza. (Original publicado en 1930).
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI. (Original publicado en 1975).
- Hodgson, G. (2011). ¿Qué son las instituciones? *Revista CS*, 8, 17-53.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. (J. Muñoz, trad.). Trotta. (Original Publicado en 1947).
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. (P. Rivas, trad.). Alfaguara. (Original publicado en 1781).
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución - La pasividad: Notas de cursos en Collège de France (1954-1955)*. (M. Larison, trad.). Anthropos. (Original Publicado en 2003).
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (L. Valdés y T. Orduña, trads.). Tecnos.
- Núñez, G. (2020). El paso de un estallido a una pandemia: Una reflexión a partir de la noción de liminalidad. En J. Agüero (Ed.) *Entre la revuelta y la pandemia: Escrituras de interior* (pp.134-151). Ediciones Universidad Católica del Maule.

Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. The Free Press.

Searle, J. (2005). What is an institution? *Journal of Institutional Economics*, 1(1), 1-22.

Villalobos-Ruminott, S. (2020). Hacia un institucionalismo salvaje. *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 35(1), 198-128.

El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008

Postmodernism as a Conspiracy Theory. The Reactionary Left in Relation to the 2008 Crisis

Juan Luis Nevado Encinas
Universidad Autónoma de Madrid, España

Resumen

El vocablo “posmodernidad”, siempre controvertido y ambivalente, perdió protagonismo antes de 2008, pero en los últimos años ha ido adquiriendo —desde diversos ámbitos— una nueva y destacada presencia. Este artículo, a partir de un análisis de *La trampa de la diversidad* de Daniel Bernabé, y estableciendo paralelismos con *El Libro Negro de la Nueva Izquierda* de Agustín Laje y Nicolás Márquez, intenta evidenciar como desde cierta izquierda se ha empezado a emplear el concepto de “posmodernismo” como teoría de la conspiración equivalente, formal y conceptualmente, al *marxismo cultural* de la *alt-right*.

Palabras clave: posmodernismo, marxismo cultural, teoría de la conspiración, crisis de 2008, *alt-right*.

Abstract

The term postmodernity, always controversial and ambivalent, lost prominence before 2008, but in recent years it has been acquiring a new and prominent presence. This article is based on an analysis of *La trampa de la diversidad* by Daniel Bernabé, drawing parallels between it and *El Libro Negro de la Nueva Izquierda* by Agustín Laje and Nicolás Márquez. It tries to show how a certain part of the left has begun to employ the concept of “postmodernism” as a conspiracy theory equivalent, formally and conceptually, to the alt-righter Cultural Marxism.

Keywords: postmodernism, Cultural Marxism, conspiracy theory, 2008 crisis, alt-right.

Recibido: 3/3/21. Aceptado: 15/7/21



Juan Luis Nevado Encinas es doctorando en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y estudiante del Grado en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3229-7999>

Contacto: juanluisne@gmail.com

Cómo citar: Nevado Encinas, J. L. (2021). El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008. *Revista Stultifera*, 4 (2), 177-196. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-08.

Hace ya más de una década que la burbuja de las hipotecas basura (*subprime*) en Estados Unidos estalló arrastrando en bloque a la economía mundial hacia la crisis más pronunciada y significativa desde los años setenta. Lejos de reducirse a una mera coyuntura recesiva el *crash* del 2008 tuvo efectos en todos los ámbitos de la sociedad occidental, sintomatizando, quizás, unas transformaciones sistémicas de mayor calado.

Entre algunos de los elementos que parecen señalar un cambio histórico de implicaciones más profundas están, entre otros: la descomposición de los sistemas bipartidistas occidentales; la crisis de los partidos socialdemócratas y el auge de nuevas tendencias políticas reaccionarias como la *alt-right*; la descomposición del modelo económico neoliberal post-1973 y el ascenso del capitalismo digital con la consolidación del Big Data y el auge de compañías asentadas en el extractivismo de datos; la hegemonía de las Redes Sociales, el protagonismo destacado de Internet en nuestras sociedades y la irrupción de plataformas de contenido audiovisual; el auge y el estancamiento del gigante chino; la descomposición del sistema mundo post-Guerra Fría; la Primavera y el Invierno árabes; o la crisis del proyecto europeo, manifestado, por ejemplo, en el Brexit. El presente texto intenta acercarse y captar las implicaciones de esta crisis sistémica a través de un concepto que lleva décadas en el centro del debate intelectual: la posmodernidad.

La categoría posmodernidad, siempre controvertida y ambivalente, perdió protagonismo antes de 2008¹, pero en los últimos años ha ido adquiriendo, desde diversos ámbitos que señalaremos, una nueva y destacada presencia que coincide con las transformaciones que hemos indicado. Siguiendo el rastreo del término que Anderson hizo en su obra *Los orígenes de la posmodernidad*, su génesis estaría en el ámbito literario español, apareciendo por primera vez en los escritos de Federico de Onís en los años treinta. Habría que esperar a los años cincuenta para su irrupción en el mundo anglosajón a través del poeta Olson y del historiador Toynbee (Anderson, 1998). El asentamiento conceptual y hegemónico de tal término llegaría en los setenta a través de *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard, en donde liga, no sin polémica², la posmodernidad con lo que él considera como el fin de los “metarrelatos” (2000, p. 10). La eclosión conceptual de la posmodernidad estaría motivada por una unión entre las interpretaciones sociológicas de Daniel Bell sobre la llamada sociedad “post-industrial”, los estudios arquitectónicos de Venturi y Jenks y la muerte de

los “metarrelatos” (o “metanarrativas”) de Lyotard; en este ambiente intelectual se sostendría la posmodernidad como categoría histórica, como constructo conceptual analítico y como elemento teórico performativo para el propio desarrollo filosófico posterior. Ahora bien, tal y como señala Anderson, “la historia de la idea de lo posmoderno comienza mucho antes de la llegada de cualquier cosa que hoy se pudiera identificar sin esfuerzo como forma de lo posmoderno” (1998, p. 129).

No obstante, tras Lyotard, el concepto de “posmodernidad” seguía resultando complejo y ambiguo englobando características muy contradictorias. Jürgen Habermas, introduciéndose en el debate sin haber leído —en ese momento— la obra de Lyotard, publicó en 1980 el artículo *La modernidad, un proyecto incompleto* en donde manifestaba una de las críticas más comunes que, hasta día de hoy, y como ahora veremos, siguen presentes en la crítica hacia la posmodernidad. Para este la posmodernidad sería un fenómeno ligado a los que él llama como “neoconservadores” (Carl Schmitt y el primer Wittgenstein) que buscaría negar la modernidad junto al antimodernismo de los “jóvenes conservadores” (Derrida y Foucault) y el “premodernismo” de los viejos conservadores (1998, p. 40). Frente a esto, la obra de Fredric Jameson *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* es la primera que interpreta la posmodernidad como fenómeno integral que une las características culturales e intelectuales ambivalentes de lo llamado como “posmodernidad” o “posmodernismo” desde una perspectiva histórica. Para Jameson el posmodernismo —aunque con posterioridad hablaría de posmodernidad³— funciona como una categoría histórico-analítica que relaciona los fenómenos culturales de los setenta y ochenta con la fase del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial: *capitalismo tardío*, según Ernest Mandel, estudios en los que Jameson fundamenta su tesis (2011). Es decir, la posmodernidad sería la “lógica cultural del capitalismo avanzado”.

En líneas generales, se puede afirmar que el concepto de posmodernidad tiene un carácter periodizador, aunque su demarcación temporal e histórica siempre ha sido objeto de controversia (lo que le otorga cierta naturaleza problemática), ya que ha pivotado en torno a diferentes puntos genealógicos: el final de la Segunda Guerra Mundial (al que se le liga el capitalismo tardío mandeliano), las protestas contraculturales de los años sesenta (movimiento hippie, Mayo del 68, primavera de Praga, etcétera), la descomposición del modelo económico de Breton Woods y la irrupción del

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

neoliberalismo (años setenta) o la desintegración del bloque del Este (años noventa).

Por su parte, el concepto de posmodernismo, que en muchos casos se utiliza de forma indistinta al de posmodernidad, demarcaría una tendencia estético-artística o un estilo cultural concreto; en este caso, el agotamiento del modernismo y de las vanguardias, perdiendo estas el carácter transgresor que las caracterizaba y resultando en un arte autorreferencial y sin capacidad de escandalizar.

También, sin salir de la controversia y la polémica, con “posmodernismo” se ha intentado englobar a toda una serie de corrientes teóricas, filosóficas, historiográficas o sociológicas muy dispares: “el giro lingüístico”, el posestructuralismo, la deconstrucción, la hermenéutica posterior a Heidegger y Gadamer, los estudios post- y decoloniales y un largo etcétera. “Posmodernismo”, más que una corriente o escuela teórica concreta, sería una “actitud” o “condición” intelectual. Todas las corrientes consideradas como “posmodernistas” o “posmodernas” surgirían como respuesta a la crisis de la modernidad, siendo, en cierto sentido, una forma de hacer teoría, filosofía, historia, etc., tras Auschwitz e Hiroshima; con lo cual, compartirían una perspectiva crítica, aunque ambivalente, con respecto a las categorías modernas o ilustradas: “razón”, “sujeto”, “dominio”, “progreso”, “sistema”, “autonomía”, etcétera.

El presente escrito, por tanto, no busca delimitar con precisión “lo posmoderno” en sentido amplio. Lo que se pretende es generar un paralelismo entre dos situaciones singulares con respecto a la significación del vocablo “posmodernidad”: por un lado, el establecimiento hegemónico de la posmodernidad como concepto (años setenta) que coincidiría con una crisis del petróleo (1973) que acarreó el desplome del modelo económico de Breton Woods y la irrupción del neoliberalismo y, por otro, la situación actual tras la crisis del 2008. Con esto presente, la propuesta intenta acercarse a la resignificación de la categoría “posmodernidad” a partir de 2008 —concretamente a través de las nuevas derechas o “alt-right” y la izquierda reaccionaria— como síntoma, o no, de unas transformaciones históricas más profundas.

De la *alt-right* a la izquierda reaccionaria: hacia la resignificación del concepto “posmodernidad”

La *alt-right* ha irrumpido en el panorama político internacional tras la crisis sistémica del 2008. Su discurso bebe, en gran parte, de la retórica del

llamado —como teoría de la conspiración— marxismo cultural que une, de manera descontextualizada, el desplome del bloque del Este con la irrupción de movimientos sociales como el feminismo de segunda y tercera ola, el activismo contra la crisis climática o las corrientes teóricas del posestructuralismo o la deconstrucción. La sombra de la crítica a la posmodernidad lleva décadas asentándose en diversos ambientes políticos y académicos, pero recientemente ha adquirido un nuevo y notorio protagonismo. Fruto de todo esto, el término “posmodernidad” (o “posmodernismo”⁴) es usado como receptáculo de toda una serie de elementos dispares —y contradictorios— en forma de imagen estática a combatir por diferentes grupos. La propuesta, tal y como he señalado, quiere acercarse a su uso (y resignificación conceptual) por parte de los fenómenos políticos reaccionarios de la llamada *alt-right* y, más precisamente, a través de determinados movimientos políticos izquierdistas que absorben y comparten este discurso.

Con todo ello, el presente texto tendrá un alcance más limitado, centrándose, concretamente, en los nexos y coincidencias que se pueden apreciar —en este caso dentro del ámbito hispanohablante— entre el discurso *alt-righter*, manifestado en la obra *El libro negro de la nueva izquierda: ideología de género o subversión cultural* (2016) de Agustín Laje y Nicolás Márquez, y las derivas de cierta izquierda reaccionaria⁵, concretamente en el libro de Daniel Bernabé *La trampa de la Diversidad: Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora* (2018).

Es importante señalar que mientras que en la obra de Bernabé los conceptos de “posmodernidad” y “posmodernismo” son troncales en la conformación de su tesis argumental, no ocurre lo mismo en el caso de *El libro negro*. En el cual, de hecho, no aparecen en ningún momento. Aun así —y aquí lo fundamental de la propuesta— el problema de fondo al que se enfrentan es el mismo y las respuestas que dan son similares (por no decir sustancialmente idénticas): es esta afinidad electiva (en terminología weberiana) la que busco evidenciar. Por este motivo en este texto me centro, de forma predominante, en *La trampa de la diversidad*, no por su valor en sí, que es escaso y limitado, sino por su relativa influencia y expresión de un síntoma: la resignificación de la categoría “posmodernidad” y la asimilación del discurso reaccionario por parte de determinada izquierda.

No me interesa, por tanto, un análisis formal de ambas lecturas; a pesar de lo cual, se hace necesario indicar un par de apuntes sobre la naturaleza de ambas obras: ninguna de las de dos tiene un carácter

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

académico propiamente dicho y eso se nota en la imprecisión bibliográfica, el carácter infundado de las reflexiones que se efectúan y la falta de rigor conceptual.⁶ Pero, mientras que los autores de *El libro negro* se autoafirman en la precisión y exactitud de su trabajo (p. 10), Bernabé es capaz de admitir este punto, el cual esconde un reconocimiento indirecto al carácter infundado de su obra (algo que no tendría cabida en otros ámbitos intelectuales):

Una de las ventajas de escribir un libro desde la aproximación periodística y no desde la pretensión académica es que nos podemos permitir la conjetura. Una de las ventajas de la conjetura es que, en ocasiones, es útil para señalar algo sin necesidad de demostrarlo, ahorrándonos energías y tiempo en cuestiones secundarias y a menudo indemostrables. Conjeturemos pues. (p. 41)

Claro está que su “conjetura sin demostración” acaba resultando en un ejercicio teórico hueco repleto de falacias directas e indirectas. La cuestión no es para nada baladí si tenemos en cuenta el alcance de su obra.⁷

Una de las coincidencias más claras entre los dos textos es la lectura con respecto al marxismo; de hecho, ambas comparten una interpretación de materialismo histórico esquemática y economicista anclada exclusivamente en el *Manifiesto Comunista*. Mientras que Laje y Márquez trazan una evolución lineal de esta corriente a través de Marx, Lenin, Gramsci, Laclau y el socialismo del Siglo XXI⁸ para posteriormente aplicar este esquema a Foucault como “patriarca del marxismo cultural” (p. 124) y los teóricos de la identidad de género, Bernabé contrapone la visión supuestamente “pro-moderna”, ilustrada y afin al marxismo, con la problemática posmodernidad. Pero para sustentar el análisis de lo que es “posmoderno” recurre, principal y exclusivamente, a dos obras: *Los orígenes de la posmodernidad* de Anderson y *La condición de la posmodernidad* de David Harvey⁹, el problema es que, mientras que la primera se centra más —como ya hemos visto— en la génesis conceptual del término, la segunda es una panorámica general de la misma; es decir, ninguna de ellas, a pesar de la calidad indudable, son obras específicas sobre el tema que Bernabé pretendía investigar. Además, manifiesta una controversia: cita indirectamente a Jameson —ya que la obra de Anderson pretendía ser un prólogo a su obra— sin ser capaz de entender las implicaciones conceptuales ambivalentes que este buscaba tratar con el concepto de posmodernidad.¹⁰

Junto a Harvey y Anderson, Bernabé completa su lectura con reflexiones —ancladas en la teoría literaria— de Terry Eagleton, uno de los

principales marxistas críticos hacia la posmodernidad —o hacia el posmodernismo como tendencia de pensamiento intelectual—. Esto tendría su coherencia, si no fuera porque el autor británico —que niega la existencia de la posmodernidad como época histórica¹¹— bebe teóricamente de aquellas corrientes intelectuales que Bernabé llama “posmodernas” (en su caso el psicoanálisis lacaniano a través de Slavoj Žižek).

Pero ¿cómo entiende Bernabé la posmodernidad? Lo más parecido a una definición que aparece en el libro es la siguiente:

La posmodernidad es esto. Es la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad, que lejos de enfrentarse, se celebra con una mueca de inteligente desencanto. Es la ausencia de reglas, de un caos ordenado en el que solamente parece que mediante la ironía y el descreimiento podemos fingir algo de comprensión. (p. 37)

Resulta curioso, salvando el inconmensurable abismo estilístico, la similitud de esta descripción con los poemas de Baudelaire en *Las flores del mal* que expresan el cierre epocal del Romanticismo y la apertura del vanguardismo: momento crítico de la modernidad que encumbra un cambio histórico.¹² No es de extrañar el uso que le da Walter Benjamin a Baudelaire a la hora de capturar el fin de la modernidad en sus *Tesis sobre el concepto de historia* tras el Pacto Germano-Soviético¹³ y su huida personal de Alemania, por su condición de judío, que le llevaría al suicidio en Portbou. Benjamin, con una lucidez poco habitual, supo manifestar la crisis de la modernidad a través de su eje troncal: la fe en el progreso. Pero si el progreso, tras la Segunda Guerra Mundial, se expresa a través de la figura del “ángel de la historia” como una “tempestad [que] lo empuja inconteniblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo” (2008, p. 310), ¿quién redimirá a los muertos de la historia? La legitimación de las contradicciones del presente en pos de un futuro necesariamente mejor, como defendían el positivismo más mecanicista y la socialdemocracia (vástagos decimonónicos de la modernidad), deja de tener cabida (a la puerta de la emancipación nos encontramos con el riesgo de destrucción mutua): ese es el momento de irrupción de lo posmoderno.

Bernabé, como se aprecia en todos sus textos, no es capaz de captar esto: no comprende las implicaciones de la idea moderna de progreso tras la Segunda Guerra Mundial (las desconoce, no hay ninguna mención a este problema a lo largo del libro), pero, a pesar de ello, se atreve a hacer una valoración:

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

Si la modernidad nos trajo la conciencia de que el ser humano tenía capacidad de cambiar la historia para su beneficio mediante la razón, esto es, la idea de progreso, la posmodernidad rompió la noción de historicidad, de gran relato, de horizonte, dejando a la izquierda desarmada para afrontar sus cometidos. El proyecto del neoliberalismo destruyó la acción colectiva y fomentó el individualismo de una clase media que ha colonizado culturalmente a toda la sociedad. De esta manera hemos retrocedido a un tiempo premoderno donde las personas compiten en un mercado de especificidades para sentirse, más que realizadas, representadas. (p. 96)

En *La Trampa de la diversidad* se confunde el fenómeno sociológico de la pérdida de conciencia histórica en la posmodernidad (siguiendo, indirectamente, a Jameson) con la crítica intelectual —posmoderna— a la idea de progreso. Esto se hace ignorando las contradictorias y ambivalentes implicaciones de ambos fenómenos. El resultado es un esquema antitético y cerrado entre modernidad y posmodernidad (como vuelta a lo “premoderno”) que limita la complejidad conceptual, y analítica, que entraña todo el proceso histórico. Ahora bien, Bernabé plantea el origen de la posmodernidad —lo que nos sirve para enlazarlo con las bases de la teoría de la conspiración en el siguiente epígrafe— con el origen de una actitud intelectual: el posmodernismo (el cual funcionaría como supuesto “arrepentimiento”, p. 38) que empezaría con Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, pero que al final encubriría un descrédito de la razón y del proyecto ilustrado. Para ello, además, traza un impreciso paralelismo entre modernidad (como sentido común) y modernismo como “proyecto de intenciones generales” frente a un posmodernismo (huida intelectual hacia delante) que da paso a la posmodernidad (como nuevo sentido común).¹⁴

Para sustentar todas estas afirmaciones Bernabé simplifica y malinterpreta la lectura de Jameson sobre el capitalismo tardío de Mandel relacionándolo con Lyotard: “cuando Jean-François Lyotard, uno de los autores posmodernos de referencia, escribe en 1979 el libro que presentó a esta tendencia, *La condición posmoderna*, el capitalismo tardío aún no había entrado en escena con intensidad” (p. 39). Lo sorprendente es que relaciona la obra de Lyotard con un capitalismo tardío que “aún no había entrado en escena” cuando, precisamente, la obra de Mandel (*El capitalismo tardío*) —en la que como dijimos se fundamentaba Jameson para su teoría de la posmodernidad— es de 1972 (siete años anterior a la obra de Lyotard) y en ella se hace una lectura de la situación del capitalismo a partir de la Segunda Guerra Mundial (tres décadas antes a estos debates). Pero este

error interpretativo y temporal es utilizado para fundamentar su tesis principal: la adecuación consciente (lejos de sus contradicciones, afinidades electivas, coincidencias y fenómenos históricos inconscientes o “inmotivados”) entre la irrupción hegemónica del posmodernismo (como actitud intelectual) y el auge del neoliberalismo. En la intencionalidad cuasi-absoluta de todo el proceso se sustenta la fundamentación conspiranoica que esconde la obra.

“Posmodernismo”, con estas bases endeble, acaba siendo todo aquello que no tiene un discurso marcadamente obrerista —que para Bernabé es sinónimo de “marxismo”— en sentido estricto. Este pseudo-marxismo se reduce, tal y como opera en Bernabé, a aquellas interpretaciones que centran su enfoque en una visión identitaria del obrero, haciendo énfasis en la cuestión de clase desde una perspectiva objetivista. De esta manera se ataca a un colectivo intelectual —inexistente tal y como se define— y, por la repercusión de sus tesis, se fragmentaría la conciencia, objetiva, de la clase obrera sobre sí misma, al enfatizar supuestamente unas cuestiones identitarias y culturales (de importancia secundaria) que le harían el juego al libre mercado al caer en la ruleta del “mercado de la diversidad”:

Si el mercado de la diversidad hace referencia a nuestra relación con la política y su apropiación como producto neoliberal, lo posmoderno hace referencia a la forma teórica que adopta esta política de la diversidad, el clima de ideas que la ha hecho posible. (p. 136)

El punto central de “lo posmoderno” sería el supuesto auge de lo cultural en contraposición de lo material (entendido como economía o “condiciones materiales”), algo en lo que Bernabé vuelve a coincidir con la *alt-right*.¹⁵ Mientras que Laje y Márquez vienen a llamar “cultura” e “ideología” prácticamente a todo lo que no sea economía o política (p. 28) —como político-administrativo, entiéndase— Bernabé expresa una concepción decimonónica y limitada de la misma, reduciéndola al arte, las prácticas y tradiciones populares y a la industria cultural (pp. 170-173). De esta forma, la manera de abordar la cuestión viene a ser prácticamente similar: el supuesto descentramiento del materialismo histórico (en una interpretación esquemática y simplista) que dejó de centrarse en asuntos económicos (supuesta estructura del modelo) a cuestiones ideológicas y culturales (supraestructura).¹⁶ Claro está que mientras que los *alt-righter* entienden esto como un fenómeno intelectual dentro del marxismo, el

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

marxismo cultural (dominante tras el desplome de la URSS), el madrileño lo entiende como una actitud intelectual anti-marxista.

Lo político se escindiría en dos dimensiones: lo simbólico, como elemento representativo y subjetivo (centrado en cuestiones de género, procedencia étnica, libertad sexual, etcétera) y lo material, como esfera de lo objetivo (las cuestiones de clase). El dominio de la dimensión simbólica (o cultural) abriría la puerta a lo que desde ámbitos conservadores se conoce como “guerra cultural”, un concepto reaccionario que es recogido por Bernabé (pp. 108-109). Para sostener esta visión recurre a la filósofa estadounidense Nancy Fraser (2000), concretamente a su artículo de hace dos décadas: *¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»*. En ese trabajo, la autora distingue, en un doble eje, entre políticas de redistribución y reconocimiento (eje horizontal) y, a su vez, entre políticas de afirmación y transformación (eje vertical). El objetivo de Fraser consistía en intentar trascender al multiculturalismo predominante” para proponer un énfasis en las relaciones materiales de la economía política frente a lo cultural, estudiando las interrelaciones entre las cuestiones de género, raza o clase, mostrándose esta última como la única no mixta: un eje transversal que atraviesa todos los conflictos políticos. Es así como Fraser, todavía en el 2000, no era capaz de superar una visión biologicista del sexo (entendido como “materia” en sentido físico), centrándose exclusivamente en los problemas del sexismo y el androcentrismo (sin llegar a un replanteamiento del binarismo sexual de constitución moderna-occidental), una posición que iría matizando en los últimos años. Bernabé recoge de forma simplificada este análisis, distinguiendo entre las injusticias económicas —a la que le corresponden las políticas de redistribución— (eje transversal de clase para Bernabé) y las injusticias culturales y simbólicas —políticas de representación— (ejes horizontales subordinados a la cuestión de clase: la raza o el género) (pp. 125-126).

No sorprende que Bernabé acabe adoptando una posición TERF (Feminista Radical Trans-Excluyente), o de Radfem (Feminismo Radical), en la cuestión del género. En un reciente artículo, en respuesta a la expulsión del Partido Feminista Español de la coalición Izquierda Unida, el periodista ataca sin compasión a los colectivos trans (ligándolos sin contextualización a la teoría queer¹⁷). La argumentación lleva a un máximo extremo la consideración vergonzante pseudo-marxista de “materia” como “realidad objetiva” digna del más rancio abolengo positivista. El resultado es una

interpretación biologicista y profundamente transfoba de la identidad sexual que coincide, a su pesar, con las tesis ultracatólicas más reaccionarias¹⁸:

No parece casual que muchas feministas tachen a esta teoría [queer] de misógina, al negar la *realidad material* de la mujer, hembra de la especie humana, y de neoliberal al transformar una construcción cultural impuesta socialmente en una mercancía que se performa. Así en el mejor de los casos la mujer pasa a ser un colectivo más de la diversidad y en el peor una incomodidad lingüística, que bajo la excusa de la transfobia, se hace desaparecer sustituyéndola por apelativos tan ocurrentes como "progenitor gestante" o "persona con vagina". Y esto, en un país donde la violencia machista es una lacra, debería ponernos en alerta de las consecuencias de estos experimentos llevados de los ensayos a las leyes sin una reflexión en profundidad. (24 de marzo de 2020)

Por si fuera poco, como buen objetivista, Bernabé acaba cayendo a un universalismo paternalista (y moderno) que, según él, debe ser aplicado “en cualquier parte del planeta” (2018, p. 188).

Como se podrá observar la adecuación entre el discurso *alt-righther*—en este caso manifestado en Laje y Márquez— y el de la izquierda reaccionaria—manifestado en Bernabé— comparten uno nexos comunes muy significativos. Esto se debería a una misma actitud intelectual: la teoría de la conspiración. Pues bien, si desde los sectores ultraderechistas actuales se ha acuñado la expresión de “marxismo cultural”, el uso del vocablo “posmodernismo” vendría a cumplir, como dije más arriba, exactamente la misma función en la izquierda reaccionaria.

La delgada línea de la teoría de la conspiración: del “marxismo cultural” al “posmodernismo”

Cuando en el presente texto hablo de “teoría de la conspiración” —o “conspiración global”— me refiero a aquellas interpretaciones que sostienen que determinado fenómeno de dimensión histórica y mundial responde a un plan racionalizado y sistemático orquestado conscientemente por una élite concreta y cognoscible. Es decir, hablo de las teorías que agotan todo un proceso histórico a la labor motivada de un grupo, como si una realidad histórica se conociese a sí misma.

Estamos, por tanto, ante una ficción que intenta explicar y reducir un proceso a un relato coherente dotado de significado. Su función es únicamente narrativa; carece de fundamentación y precisión conceptual, pero cumple un determinado papel social o, en el caso que estoy estudiando,

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

trata de articular una alternativa a través de un enemigo delimitado al que oponerse. Como indica Ricardo Piglia: “El complot sería entonces un punto de articulación entre prácticas de construcción de realidad alternativas y una manera de descifrar cierto funcionamiento de la política” (2002, p. 4).

Laje y Márquez, volviendo *al Libro negro de la nueva izquierda*, componen una teoría de la conspiración de manual. Su definición de “marxismo cultural” o “neomarxismo” se expresa en forma de contubernio feminista-ecologista-indigenista-lesbomarxista que tendría como origen el Foro de São Paulo de 1990:

Desde entonces, dicho Foro y organizaciones afines vienen reclutando, aggiornando y reciclando a toda la izquierda regional por medio de calculadas sesiones políticas e ideológicas que buscaron y buscan afanosamente darle nuevos impulsos a viejas ideas. En efecto, el comienzo de los años ´90 fue clave para la reconversión y reinención de una ideología que ya no podía exhibir la “Hoz y el Martillo”, ni ofrecer expropiación de latifundios, ni reformas agrarias, ni divagar con la plusvalía, ni tampoco seducir a potenciales clientes con la trillada luchas de clases. Ya nada de todo este discurso resultaba atractivo a la opinión pública occidental y además, sabía a naftalina. (pp. 38-39)

La tesis sobre el posmodernismo es similar en Bernabé —aunque de forma más imprecisa y matizada—. El madrileño, como se ha ido señalando a lo largo del texto, afirma el uso y difusión consciente —a través de la financiación y el patrocinio— de las teorías posmodernas por parte del capitalismo, el neoliberalismo o la burguesía:

El neoliberalismo utilizó el posmodernismo para dismantelar a la izquierda, para extender su amoralidad y cinismo como valores aceptables, para crear un estado de las cosas donde su proyecto no es que fuera el más apropiado, sino el único posible. (p. 46)

En otros momentos de la obra no solo se indica esta instrumentalización del posmodernismo, sino que se llega incluso a afirmar (sin datos) que su origen habría tenido un fin concreto: dismantelar las opciones electorales del Partido Comunista Francés durante el mayo del 68 (p. 40). Sea como fuere, el esquema conspirativo del “posmodernismo”, como teoría financiada y difundida por el *establishment* neoliberal, para acabar con el marxismo y el movimiento obrero, es el hilo rojo de *La trampa de la diversidad*. Bernabé, de manera muy aclaratoria, afirma lo siguiente:

Tanto en este ejemplo televisivo como en el papel que desempeñaron los técnicos de estudios de mercado en el ascenso de Blair y Clinton, cabe la

posibilidad de creer que estamos insinuando una especie de conspiración o al menos de dirección por parte de las cabezas del libre mercado. Aunque think tanks y demás herramientas de creación del ideario neoliberal habitualmente infiltran sus ideas utilizando todo tipo de tácticas oscuras, estos fenómenos se deben a la primacía de determinados campos profesionales y de la ocupación de estos campos de importancia por la clase media real. Los valores y estilos de vida de este subgrupo han colonizado la sociedad no por un fenómeno mágico, sino por su importancia adulterada en lo electoral, pero también porque estas personas ocupan puestos clave en las industrias culturales, comunicacionales y creativas. Cuando tienes las herramientas para narrar a una sociedad, acabas haciendo que se parezca a ti. (p. 105)

Resumiendo, Bernabé confunde el *síntoma* (las derivas intelectuales post-Segunda Guerra Mundial, arraigadas en la crisis de la modernidad, que suponen una respuesta al auge de la sociedad del consumo de masas) como una *causa* fundamental de todo un proceso histórico. Se trata de una causa que, para él, partiendo de un esquematismo pseudo-marxista, es directa y autoconsciente y se manifiesta en una adecuación lineal entre el auge del neoliberalismo y la hegemonía del supuesto, e inequívoco, discurso posmoderno. Lo controvertido es que los autores que normalmente se suelen asociar a las derivas teóricas de la posmodernidad como Jaques Derrida, Michael Foucault, Gianni Vattimo o Gilles Deleuze son despachados en apenas en párrafo: “lo importante no eran los hechos, las identidades, las intenciones, los mensajes... sino sus interpretaciones, siempre múltiples, fragmentadas e inasibles” (p. 43). Pero, aun con todo, a lo largo del libro apenas aparece ninguna cita directa sobre ninguno de ellos. En ningún momento queda claro lo que se está hablando con “posmodernismo”: el diagnóstico es precipitado y torpe. Estas imprecisiones oscurecen la verdadera relevancia de aquellos teóricos, porque Bernabé es incapaz, quizás por un desconocimiento directo de sus obras, de situarlos contextualmente con respecto a la descomposición de la metafísica y la crisis de la modernidad en la que operan. Se genera por tanto un enemigo intelectual, el posmoderno, acorde al neoliberalismo y acoplado a él, que se constituye como el pilar fundamental de la llamada “trampa de la diversidad”.

Antes de finalizar es necesario señalar algo. Hemos afirmado reiteradamente el carácter pseudo- y anti-marxista de la izquierda reaccionaria. Esto merece una aclaración. Siguiendo la lectura de Felipe Martínez Marzoa en la *Filosofía de “El Capital”*, Marx intentó poner en

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

evidencia la naturaleza necesariamente construida (ideología) de la verdad, lo cual abre la puerta a la propia pérdida de verdad (nihilismo), evidenciando las bases sociopolíticas que están detrás, inconscientemente, de esas categorías. Es una lectura que, según Marzoa le acerca a Nietzsche (2018, p. 155). No es de extrañar que Ricoeur lo considerase como uno de los “padres de la sospecha” (2004, p. 34), algo que inició una actitud con la que irrumpiría la filosofía de la posmodernidad: el llamado “giro lingüístico”¹⁹ tendría un protagonismo fundamental, comprendiéndose el lenguaje como ámbito de la materialidad que evidencia la superación del dualismo moderno entre la realidad y su significación (escisión objeto-sujeto). En esta contradicción pivotan las corrientes actuales; es decir, en el carácter problemático y problematizador frente a la sistematización (y busca de la unidad²⁰) de la filosofía de la modernidad.

Pero las contradicciones implicadas en la sociedad moderna entre lo económico y lo ideológico evidencian, además, el carácter interrelacionado —e inmotivado— de ambas cuestiones. Lo cultural no puede, o debe, reducirse a una lectura decimonónica: es una categoría transversal, difícilmente reducible a una definición enciclopédica. Esto es lo que intentaba manifestar Marx. Frente a un materialismo histórico de salón, el conocimiento (conciencia) por parte del proletariado sobre el propio funcionamiento de la sociedad moderna (como estructura económica) es lo que permitiría la superación revolucionaria del capitalismo.

Conclusiones

Al haberme centrado, casi exclusivamente, en un caso de estudio muy concreto, señalar alguna conclusión de carácter general puede inducir a error. Por ende, no puedo afirmar nada con rotundidad con respecto al uso y desuso de la categoría “posmodernidad” a partir de 2008. Ahora bien, sí es posible intentar “desvelar” de forma sintomática cierta tendencia (que debe ser ampliamente contrastada con otras obras) a partir de Laje y Márquez (como representantes de la *alt-right*) y Bernabé (como representante de lo que —no sin polémica— he venido a llamar como “izquierda reaccionaria”). El concepto de posmodernismo (frente al de posmodernidad, que vendría a ser la hegemonía histórica de este) cumpliría, a partir de 2008, la misma función que el marxismo cultural cumple para la extrema derecha actual: el de relato conspirativo.

El llamado “marxismo cultural” y el “posmodernismo” son dos caras de la misma moneda. Estamos ante dos narrativas (cuyo auge coincide con

la descomposición sistémica post-2008) similares en forma y fondo y que intentan dar una explicación cerrada y coherente sobre el sistema actual, la hegemonía neoliberal y el auge de nuevos movimientos sociales. Ambas teorías señalarían, de forma infundada y precipitada, que detrás de la evolución intelectual occidental del último medio siglo (la descomposición del discurso ilustrado) se esconde la acción consciente y motivada por parte de una élite con intereses socioeconómicos ocultos (ya sea el *establishment* neoliberal, el “lobby gay” o la fundación *Open Society* de George Soros).

Para finalizar, es menester indicar también la sorprendente adecuación entre el discurso de Daniel Bernabé y el de los ultraderechistas argentinos. Que desde sectores autodenominados como izquierdistas se estén adoptando lecturas similares a la de la *alt-right* puede estar evidenciando su consolidación hegemónica en diversos ámbitos. La cuestión no es menor si se considera la trascendencia de estos fenómenos en la actualidad; por ello, un acercamiento a estos procesos desde una actitud intelectual crítica puede ayudarnos —si se me permite la toma de partido— a la problematización del presente y a dar una respuesta firme y comprometida a la extrema derecha en todas sus formas.

Notas

¹ Motivado, en parte, por la muerte de los principales teóricos asociados a la misma: Michel Foucault (1984), Félix Guattari (1992), Gilles Deleuze (1995), Jean-François Lyotard (1998), Pierre Bourdieu (2002), Jacques Derrida (2004), Richard Rorty (2007) o Jean Baudrillard (2007).

² El mismo acabaría confesando, con una cierta dosis de cinismo, lo siguiente sobre su propia obra: “Me inventé historias, me refería a una cantidad de libros que nunca había leído, y por lo visto impresionó a la gente; todo esto tiene algo de parodia... Es simplemente el peor de mis libros, que son casi todos malos, pero este es el peor” (Anderson, 1998, p. 40).

³ Ya que, según él, su “intención no era identificar un estilo artístico concreto —al que todavía podemos llamar «postmodernismo»— sino describir un cambio cultural sistémico”, a esto es a lo que se refería como “postmodernidad” (2016, p. 20).

⁴ La imprecisión categorial está presente en el propio término: se usan, como hemos señalado más arriba, casi indistintamente los vocablos posmodernidad y postmodernismo. Sin entrar en detalle más precisos, “posmodernidad” haría referencia, en sentido amplio, a la crisis de la modernidad y a los fenómenos intelectuales, históricos, epistémicos y sociológicos posteriores a la Segunda Guerra Mundial. “Postmodernismo”, por su parte, quedaría reducido a una serie de corrientes y estilos estético-artísticos y literarios que irrumpirían, o evidenciarían, el fracaso de las corrientes vanguardistas (modernismo) o, como señala Jameson,

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

“el momento [...] en que la posición del alto modernismo [chocante y subversivo] y su estética dominante quedó establecida en la academia” (1999, p. 36).

Por otro lado, desde los ambientes estudiados en el presente texto, se suele utilizar “posmodernismo”, como en el caso de Bernabé que se señala más abajo, como corriente intelectual que intenta desacreditar al marxismo y a las tesis ilustradas. Si bien es cierto que hay, o se pueda hablar, de una filosofía posmoderna (o filosofía de la posmodernidad) —concretamente el post-estructuralismo, la deconstrucción o la hermenéutica— su amplitud teórica y los elementos dispares y contradictorios entre todos ellos están lejos de evidenciar la existencia de una corriente, o escuela, que pueda llamarse “posmodernista” como tal.

⁵ Con “izquierda reaccionaria” no quiero dar a entender la existencia de una corriente política en concreto, es una “actitud”, una deriva que abarca, de forma transversal, a una parte de la izquierda: desde la tradición folclórica estalinista hasta la centroderecha liberal que se autoafirma como “izquierdista. Sobre el concepto de “izquierda reaccionaria” en España remito a dos artículos periodísticos que escribí para El Salto: “Sombras conspiranoicas: no digan posmodernismo, digan marxismo cultural” (Nevado, 29 de septiembre de 2020) y “Progreso y reacción: falsas dicotomías” (Nevado, 8 de diciembre de 2020). También recomiendo el artículo de Mario Martínez Zauner en El Cuaderno: “La trampa de la conjetura y el discurso reaccionario” (Martínez Zauner, marzo de 2021).

⁶ *El libro negro de la nueva izquierda* es una colección flagrante de errores bibliográficos, además su uso es tramposo y manipulado. Se toma, por ejemplo, como fuente directa unos videos de la organización antiabortista *Center for Medical Progress* sobre la ONG *Planned Parenthood* en los que, supuestamente, estos evidenciarían la puesta en venta de tejidos fetales, una práctica que, según los alt-righter, les permite lleva[r] adelante millonarios negocios” (2016, p. 97). Dichas pruebas audiovisuales han sido desacreditadas al haber sido demostrada su manipulación (Kliff, 28 de agosto de 2015).

En otro lugar se citan unas declaraciones de la política española de Podemos (actual directora del Instituto de las Mujeres) Beatriz Gimeno, en las cuales, supuestamente, habría afirmado que la “heterosexualidad causa daños a la mujer” (p. 107). Si nos vamos al enlace referenciado —en el que solo se han quedado con el titular— se evidencia que esto no es cierto: Gimeno ataca a la heterosexualidad obligatoria; es decir, critica la imposición cerrada de esta orientación sexual hacia las mujeres; un “pequeño matiz” que cambia completamente el sentido de la afirmación (Anónimo, 15 de junio de 2015).

La trampa de la diversidad de Bernabé no está exenta de estos problemas, se llega al punto de plagiar literalmente dos páginas enteras de la Wikipedia en inglés. La definición que se da de VALS, Values and Lifestyles, (Bernabé, 2018, pp. 55-56) coincide, exactamente, con la entrada de VALS que aparece en la Wikipedia inglesa traducida al español (la cual se referencia, pero no aparece como cita directa). Véase: <https://en.wikipedia.org/wiki/VALS> [Recuperado el 26 de febrero de 2019].

⁷ Bernabé fue galardonado en 2018 con el Premio Semilla del Clavel por parte del PCE por, literalmente, haber “conseguido crear conciencia, promover o estimular a la sociedad en dirección hacia una buena causa” (Bernabé, 17 de agosto de 2018).

⁸ Limitando la lectura a una selección concreta y descontextualizada de obras: *el Manifiesto comunista* (Marx y Engels) —que confunde los prólogos de Engels con la obra del propio Marx—, una Antología sobre Antonio Gramsci (centrándose en un par de textos de juventud), *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, un par de artículos de supuestos marxistas y alguna cita de Wikipedia.

⁹ La obra de Harvey, de hecho, pretendía estudiar las implicaciones culturales del posmodernismo como “condición histórica que debía ser dilucidada” que se expresa en un carácter de “naciones en conflicto” (1990, p. 11). Esta perspectiva histórica es la constante entre la mayoría de los teóricos de la posmodernidad, algo que difícilmente puede apreciarse en la obra de Bernabé. Es cierto que el autor madrileño pivota entre una concepción de “posmodernidad” como “sentido común de época” y una lógica intelectual anti-marxista (la cual en algunos casos llama como “posmodernismo”), pero no es capaz de integrar la explicación desde su totalidad.

¹⁰ Su propósito, siguiendo la actitud de Marx, pretendía “pensar este desarrollo al mismo tiempo en términos positivos y negativos” (2011, p. 104), es esta perspectiva sobre la naturaleza de la posmodernidad —la comprensión del tiempo histórico en sus contradicciones y potencialidades— la que Bernabé parece omitir.

¹¹ Ya que reduce la conceptualización epocal a los modos de producción: en este caso al capitalismo, con lo cual, para él, la modernidad no habría sido superada. Aun así, Eagleton no se queda ahí y es capaz de evidenciar las contradicciones y ambivalencias de tal categoría y sus implicaciones conceptuales e históricas. La posmodernidad según él, captando muy elocuentemente los síntomas de transformación sistémica, sería “un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas de los grandes relatos o de los sistemas definitivos de explicación.” (Eagleton, 1997, p. 11).

¹² El tiempo, como expresa Baudelaire a través del reloj, se convierte en un continuo homogéneo y vacío: hijo de la racionalización industrial, o replicando a Bernabé: “la aceptación del mundo fragmentario e inasible de la modernidad”. Pero Bernabé no comenta nada nuevo:

¡Recuerda! que el Tiempo es un jugador ávido
Que gana sin trampear, ¡en todo golpe! es la ley.
El día declina; la noche aumenta; ¡recuerda!
El abismo tiene siempre sed; la clepsidra se vacía.
(LXXXV. El reloj. Las flores del Mal. Charles Baudelaire). (2016. p. 116)

¹³ Un pacto geopolítico que sirve como ejemplificación o “imagen” de las contradicciones de la Modernidad, un acuerdo que se une a otros similares entre la Alemania de Hitler y estados democráticos liberales como Francia o Reino Unido

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

(como los Acuerdos de Múnich) que contribuyeron a la expansión y la consolidación del fascismo en Europa occidental.

¹⁴ Una división que, no obstante, no mantiene en el resto de la obra: utilizándose “posmodernidad” y “posmodernismo” sin distinción alguna.

¹⁵ Bernabé escinde, dualmente, la cultura de la materia, que acaba convirtiéndose en una categoría pseudo-física y objetiva, cercana, vergonzantemente, a cierto positivismo (p. 128). De igual manera se expresan Laje y Márquez, según los cuales la izquierda abandonó la lucha económica (materialidad) por las luchas ideológicas (cultura), (p. 28).

¹⁶ El filósofo español Felipe Martínez Marzoa critica esta lectura tradicional que se ha hecho a la obra de Marx, ya que, según él, la llamada “estructura económica” sería una conceptualización de un particular (la sociedad moderna) entendida de forma completa y no la “base” de un modelo general (materialismo histórico) aplicado a un caso concreto (el capitalismo decimonónico). Con lo cual, los elementos “ideológicos” no estarían yuxtapuestos, sino que estarían “implicados” en la propia estructura de la modernidad (2018, p. 133).

¹⁷ La cual es desacreditada por el hecho de proceder, según Bernabé, de las universidades estadounidenses, al hacerse una adecuación falaz entre la procedencia teórica y el neoliberalismo.

¹⁸ Con respecto al *Libro negro de la nueva izquierda* tómese, por ejemplo, esta afirmación que podría haber sido firmada por Bernabé:

¿Pero parece realmente arbitraria la distinción de los sexos a la luz de las diferencias anatómicas, fisiológicas y funcionales-reproductivas que ambos presentan? De ninguna forma como se verá con más profundidad luego; en efecto, la diferencia de los cuerpos y sus funciones constituyen un dato primario para la categorización del binomio hombre-mujer, que ha sido utilizado a lo largo de todas las sociedades humanas que ha visto este mundo, en término primero, a la hora de la división social del trabajo”. (p. 70)

¹⁹ Bernabé también aborda la problemática lingüística reduciéndola al ámbito de lo cultural (como supraestructura), intentando impugnar a toda una actitud filosófica con respecto al mismo (Ferdinand de Saussure, Ludwig Wittgenstein o Richard Rorty) sin haber leído a ninguno de estos autores. Volviendo, una vez más, a posiciones cercanas al positivismo (o al neopositivismo en este caso) e incluso a medievales, defendiendo la conexión directa y lineal entre la palabra y la cosa, casi por “ostensión” (como diría San Agustín) o por “familiaridad” (como diría Bertrand Russell):

El lenguaje, que es una de las máximas expresiones de lo cultural, es siempre un arma, pero acaba resultando la única disponible cuando todos los conflictos quedan relegados al campo de la representación. En el ciclo de protestas existían auténticos enfrentamientos descarnados entre palabras como «ciudadano» y «clase trabajadora». Se veneraba el lenguaje, se le otorgaban unas cualidades mágicas al desvincularlo de su referente material. (pp. 133-34).

²⁰ Como señalaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*: la Ilustración es totalitaria: “solo está dispuesta a reconocer como ser y acontecer aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema” (2007, pp. 22-23), evidenciando la indisoluble conexión entre razón (como instrumento) y dominación.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (1998). *Los orígenes de la posmodernidad*. Anagrama.
- Anónimo (15 de junio de 2015). La heterosexualidad provoca daños en la mujer. *La Gaceta*. <https://gaceta.es/noticias/heterosexualidad-herramienta-politica-15062015-1352>
- Baudelaire, C. (2016). *Las flores del mal*. textos.info.
- Benjamin, W. (2008). *Walter Benjamin. Obras* (Vol. 2, Libro I). Abada.
- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad: Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Akal.
- Bernabé, D. (18 de agosto de 2018). *Premios Claveles de Málaga*. <http://www.danielbernabe.com/2018/08/premio-claveles-de-malaga.html>
- Bernabé, D. (24 de marzo de 2020). La izquierda claudicante. Más allá de la expulsión del partido feminista. *Público*. <https://blogs.publico.es/otrasmiradas/29614/la-izquierda-claudicante-mas-alla-de-la-expulsion-del-partido-feminista/>
- Eagleton, T. (1997): *Las ilusiones del postmodernismo*, Buenos Aires: Paidós.
- Fraser, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? “Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»”. *New left review*, 0, 126-155.
- Habermas, J. (1998). La modernidad, un proyecto incompleto. En Foster H. *La posmodernidad*. Kairós.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu.

EL POSMODERNISMO COMO TEORÍA DE LA CONSPIRACIÓN

- Jameson, F. (1999). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Manantial.
- Jameson, F. (2011). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Jameson, F. (2016). *El postmodernismo revisado*. Abada.
- Kliff, S. (28 de agosto de 2015). I thought I saw all the Planned Parenthood sting footage. Turns out the tapes were edited. *Vox*.
<https://www.vox.com/2015/8/28/9217323/planned-parenthood-tapes-edited>
- Lyotard, J. (2000). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Márquez, N. y Laje, A. (2016). *El Libro Negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural*. Unidad Editorial.
- Martínez Marzoa, F. (2018). *La filosofía de “El Capital”*. Abada.
- Martínez Zauner, M. (marzo de 2021). La trampa de la conjetura y el discurso reaccionario. *El Cuaderno*.
<https://elcuadernodigital.com/2021/03/01/la-trampa-de-la-conjetura-y-el-discurso-reaccionario/>
- Nevado, J. L. (29 de septiembre de 2020). Sombras conspiranoicas: no digan posmodernismo, digan marxismo cultural. *El Salto*.
<https://www.elsaltodiario.com/opinion/sombras-conspiranoicas-posmodernismo-marxismo-cultural-daniel-bernabe>
- Nevado, J. L. (8 de diciembre de 2020). Progreso y reacción: falsas dicotomías. *El Salto*
<https://www.elsaltodiario.com/opinion/progreso-y-reaccion-falsas-dicotomias>
- Piglia, R. (2002). Teoría del Complot. *Ramona*, 23, 4-15.
- Ricoeur, P. (2004). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.

Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades

Towards an Electronic Book Ontology: Nature and Properties

Elena Sánchez-Muñoz
Universidad de Salamanca, España

Resumen

La definición del libro y de la lectura ha estado sujeta, a lo largo de la historia, a dicotomías que contraponen el objeto “libro” al discurso contenido en este, el autor al lector, y la lectura intensiva a la extensiva. Con el libro electrónico, sin embargo, se ha producido un cuestionamiento de la esencia del mismo como “libro”, dentro de una lógica binaria según la cual lo digital, por intangible, no puede emplearse para adjetivar un objeto que debería designar, únicamente, un soporte físico para la escritura. El presente artículo tiene por objetivo ofrecer un análisis de la naturaleza del libro electrónico mediante el establecimiento de unas características que le son propias y que le confieren una entidad diferenciada respecto a un mero texto digital. Para ello, se ha llevado a cabo una revisión de la literatura que presenta algunas de las principales definiciones del libro electrónico y que sirve como base para la elaboración de una definición que comprende los elementos que lo asimilan al libro impreso y aquellos otros que lo dotan de una entidad propia. Estos últimos se desarrollan a lo largo de esta investigación como atributos integrados dentro de un sistema que es consustancial al libro electrónico y permiten ofrecer una visión global del mismo.

Palabras clave: libros electrónicos, lectura, Gestión de Derechos Digitales.

Recibido: 26/4/21. Aceptado: 15/7/21



Elena Sánchez Muñoz es licenciada en Filología Inglesa por la Universidad de Santiago de Compostela y en Documentación por la Universitat Oberta de Catalunya. Actualmente es doctoranda en el programa de doctorado en Formación en la Sociedad del Conocimiento (Área de investigación: Lectura, edición digital, transferencia y evaluación de la información científica) en la Universidad de Salamanca. Se desempeña como Facultativo Superior de Bibliotecas en la Consellería de Cultura, Educación y Universidad de la Xunta de Galicia, España. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4866-9999>

Contacto: elena.sanchez.munoz@xunta.gal

Cómo citar: Sánchez-Muñoz, E. (2021). Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades. *Revista Stultifera*, 4 (2), 197-222. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-09.

Abstract

The definition of the book and that of reading has been subject throughout history to dichotomies that oppose the object and the discourse contained in it, the author and the reader, intensive and extensive reading. With the e-book, however, this tension has come to question its essence as a “book”, within a binary logic according to which digital, because of its intangibility, cannot be used to describe an object that should only designate a physical support for writing. The aim of this article is to offer an analysis of the nature of the electronic book by establishing its own characteristics which give it a differentiated entity with respect to a mere digital text. In order to achieve this, it has been carried out a review of the literature that presents some of the main definitions of the electronic book and that serves as the basis for the elaboration of a definition that includes the elements that assimilate it to the printed book and those others that endow it with an entity of its own. The latter are developed throughout this research as attributes integrated within a system that is inherent to the electronic book and allows offering a global vision of it.

Keywords: E-books, digital reading, Digital Rights Managemet.

El libro como forma material y como símbolo

El libro, como soporte, se ha mantenido invariable en su esencia desde la invención del *codex*. Constituye un ejemplo perfecto de “inmediación” en la que el continente desaparece para el lector y se vuelve transparente.

El libro, definido por Borsuk (2018) como “un artefacto fluido cuya forma y uso ha cambiado a lo largo del tiempo bajo numerosas influencias sociales, económicas y tecnológicas” (p. XIII), es un objeto cambiante y adaptativo que permite almacenar y distribuir información para su posterior decodificación a través de la lectura. (Sánchez-Muñoz, 2019, p. 157). Es, por tanto, un objeto de comunicación y de intercambio (Casati, 2015, p. 32).

El soporte bajo el que se presenta este objeto evoluciona con las necesidades informacionales de la sociedad (Kilgour, 1998). De este modo, a lo largo de la historia, la forma material que mejor se adaptaba a las mismas sustituía a la anterior. Las propiedades físicas de cada medio, por tanto, posibilitan diferentes funciones y maneras de interactuar (*affordances*) por parte del lector (Borsuk, 2018, p.1).

Para Ruiz Domènech (2016), un libro es “Una prótesis de conocimiento sujeto a la tecnología [...] que sirve a una función cognitiva

inmaterial para la cual necesitamos un soporte físico” y, añade, “el libro –occidental– ya va por su quinta o sexta reencarnación tecnológica, la penúltima fue hace 500 años y la última tiene lugar ahora mismo” (p. 112).

Con esta reencarnación en la nube, los libros dejan de ser productos y se convierten en un servicio almacenado de forma remota y suministrado por un proveedor (Cassany, 2012, p.65) según un principio por el cual “todo producto basado en contenidos que entra en contacto con Internet tiende a mutar en servicio” (Ruiz Domènech, 2016, p. 111). El contenido se desvincula del soporte y podemos transferirlo, desde la nube, de un dispositivo a otro, preservando así su integridad. Estamos ante lo que Merkoski (2013) denomina “las nuevas bibliotecas”: en tanto la nube perdure, nuestra cultura sobrevivirá (p. 126)

Desde el punto de vista del contenido, afirma Chartier (2017) que “En la forma que adquirió en Occidente desde los comienzos de la era cristiana, el libro ha sido una de las metáforas más poderosas para pensar en el cosmos, la naturaleza o el cuerpo humano” (p. 91). Ya en su origen latino, el verbo *legere* encierra en sí mismo una metáfora al designar, por un lado, la acción de recoger, reunir, amontonar y recolectar objetos y, en su sentido figurado, recoger con la vista u oídos, recorrer con la vista o leer (Segura, 1985).

El libro, no obstante, ha perdido su hegemonía dentro de la textualidad, así como su centralidad simbólica y, tanto este como la lectura, se encuentran en un proceso de transformación (Furtado, 2007, p.17). El vínculo indisoluble entre libro y lectura se ha diluido con la incorporación de diversas formas de textualidad digital fuera del libro como chats, webs, blogs, redes sociales y su consiguiente impacto en la lectura (Roncaglia, 2019, p. 36)

El libro, sin embargo, aspira a instaurar un orden:

Sea el de su desciframiento, en el cual debe ser comprendido, sea el orden deseado por la autoridad que lo ha mandado ejecutar o que lo ha permitido.... El orden de los libros tiene además otro sentido: los libros son objetos cuyas formas ordenan, si no la imposición del sentido de los textos que vehiculizan, al menos los usos que pueden serles atribuidos y las apropiaciones a las que están expuestos. (Chartier, 2017, p. 20)

Y es precisamente este orden el que se halla en un proceso de reconfiguración.

Lo que hace de esta una revolución más radical que las anteriores es que las tres mutaciones (las transformaciones técnicas en la reproducción de los textos —del manuscrito a la imprenta—, los cambios en la morfología del libro —del volumen al *codex*— y las modificaciones en las competencias y modos de lectura —de la lectura intensiva a la extensiva—) que se han producido a lo largo de la historia del libro y la lectura por separado, aparecen ahora simultáneamente con la textualidad y la lectura digital (Chartier 2002)

Las sucesivas tentativas de definición del libro tienen como eje vertebrador el establecimiento de dicotomías (materialidad-inmaterialidad, autor-lector, etc.). Ya en 1797, Immanuel Kant, en *Metafísica de las costumbres*, distinguía entre el libro como objeto material (*opus mechanicum*) y el libro como discurso dirigido al público:

La causa de la apariencia jurídica de una injusticia que, sin embargo, es tan llamativa a primera vista como es la reimpresión de libros, radica en el hecho de que, por una parte, el libro sea un producto artificial corporal (*opus mechanicum*), que puede ser copiado (por quien posea legítimamente un ejemplar del mismo), con lo cual hay aquí un derecho real (*Sachenrecht*); pero, por otra parte, el libro es también únicamente un discurso del editor al público, que este no puede reproducir públicamente (*praestatio operae*) sin tener para ello un mandato del autor, un derecho personal, y entonces el error consiste en que se confunden ambos. (Kant, 2008 p. 115)

Desde entonces, el libro se ha concebido como un diálogo entre el texto y los lectores (Borges, 1998), como un tipo de comunicación en la que “el hombre-autor está cada vez más ausente pues cada vez está más mediatizado por el objeto-libro” (Johannot, 1992, p. 105); como un artefacto cuya forma y uso han cambiado a lo largo del tiempo (Borsuk, 2018); como un *symbolon* que conecta a los lectores a través de la lectura y que, a modo de vínculo invisible une en la distancia y la historia lo que el espacio y el tiempo han desunido (Soccavo, 2012); e, incluso, como un espacio conformado por un tejido de vectores indiciales del cual se puede entrar y salir y que está inmerso, a su vez, en un espacio real (Verón, 1999)

No obstante, cualquier tentativa de definición del libro y de la lectura en el contexto actual ha de tener en cuenta, necesariamente, la tecnología.

De este modo, los términos electrónico y digital están presentes, indefectiblemente, en las aproximaciones al libro (como soporte y como contenido), y a la lectura (como práctica cultural y como interpretación de un texto).

Conceptualización del libro electrónico

Frente a la inmediatez del libro tradicional, el libro electrónico ha seguido una estrategia de remediación o recreación de una forma de mediación ya existente (Bolter y Grusin, 1999), aunque su estadio actual es el de inmadurez frente al libro en papel (Ferrieri, 2019)

La conceptualización del libro electrónico nos conduce, inicialmente, a un debate semántico. El español emplea indistintamente “libro electrónico” tanto para el archivo digital en el que se presentan los contenidos de un libro, como para el dispositivo dedicado que permite su lectura. Así, el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* recoge dos sentidos del término: “Dispositivo electrónico que permite almacenar, reproducir y leer libros” y “libro en formato adecuado para leerse en un dispositivo electrónico”. (Real Academia Española, s.f., definiciones 1 y 2).

A este debate semántico, característico del español, debemos sumar el cuestionamiento de la expresión “libro electrónico” por parte de algunos autores como Giuseppe Laterza (Roncaglia 2001), que consideran una *contradictio in terminis* el empleo de ambas palabras, subrayando las diferencias entre el mero ensamblaje digital de contenidos multimedia y la creación de un libro destinado a la impresión. En la misma línea, se manifestó el *Groupement d'intérêt scientifique* (GIS) “*Sciences de la cognition*” del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), en cuyas conclusiones, elaboradas por Jean-Gabriel Ganascia en 1998, determina que el término “libro electrónico” resulta restrictivo porque el libro designa un medio particular de escritura que ocurrió en un momento dado de la historia, en tanto que en el libro electrónico confluye la escritura, el sonido y la imagen. La expresión resulta también inapropiada porque yuxtapone dos palabras antitéticas: “libro” designa el soporte físico de la escritura y “electrónico” superpone al objeto material inicial (el libro de papel) “un nuevo objeto intangible definido por un conjunto de procedimientos de acceso y una estructuración lógica” (párr. 2)

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

El extinto *Open Electronic Book Forum* (actualmente *International Digital Publishing Forum*) definía “libro electrónico” como “Una obra literaria en forma de objeto digital, que consta de uno o más identificadores únicos estándar, metadatos y un cuerpo monográfico de contenido, destinado a ser publicado y accesible electrónicamente” (OEBF, 2000, p. 6). El Diccionario Digital de Nuevas Formas de Lectura y Escritura aporta la siguiente definición:

Cualquier forma de fichero en formato digital que, como tal, puede descargarse en dispositivos electrónicos para su posterior visualización. Se trata de un archivo digital que precisa de un elemento adicional para su visionado, el dispositivo lector, que debe contener un programa adecuado para la lectura del documento. Puede incluir elementos textuales, gráficos, sonoros y visuales integrados y visualizables según el dispositivo de consulta: ordenador, lector electrónico, tableta u otro. (Ediciones Universidad de Salamanca y Red Internacional de Universidades Lectoras, s.f.).

El metaestudio de Vassiliou y Rowley (2008) analiza 37 definiciones publicadas en artículos y páginas institucionales desde 2000 a 2008. La mayoría de ellas recogen la naturaleza digital y/o electrónica de los libros electrónicos, la analogía con el libro impreso y los componentes básicos (el contenido y la tecnología empleada para visualizar o leer un libro). Entre otras definiciones, las autoras recogen las de investigadores precursores como Lynch (2001):

Un libro digital es solo una gran colección estructurada de bits que pueden transportarse en CD-ROM u otros medios de almacenamiento o entregarse a través de una conexión de red, y que está diseñado para ser visto en alguna combinación de hardware y software que va desde terminales “tontos” hasta navegadores web de ordenadores personales a los nuevos dispositivos de lectura de libros. Los libros digitales cubren un amplio espectro de materiales, que van desde traducciones literales de libros impresos, creados escaneando páginas o generando un archivo PDF, hasta obras digitales complejas que son las sucesoras intelectuales de ciertos géneros de obras de tamaño de libro, pero que no pueden ser razonablemente convertidas de nuevo a la forma impresa. En gran medida, los libros digitales existen (o al menos deberían existir) independientemente de los dispositivos que puedan utilizarse para acceder a ellos, reproducirlos y visualizarlos. (párr. 12).

Proponen una definición estructurada en dos partes (la primera, más estable y, la segunda, dinámica y sujeta a la evolución de la tecnología):

(1) Un libro electrónico es un objeto digital con contenido textual y/o de otro tipo, que surge como resultado de integrar el concepto familiar de un libro con características que se pueden proporcionar en un entorno electrónico.

(2) Los libros electrónicos suelen tener características como funciones de búsqueda y referencia cruzada, enlaces de hipertexto, marcadores, anotaciones, subrayados, objetos multimedia y herramientas interactivas. (p. 363)

Por su parte, Landoni (2003) afirma:

El resultado de integrar la estructura clásica del libro, o más bien el concepto familiar de un libro, con características que se pueden proporcionar dentro de un entorno electrónico, se conoce como libro electrónico (o ebook), destinado a ser un documento interactivo que se puede componer y leer en un ordenador. (p. 168).

Para Armstrong y Lonsdale (2011) el libro electrónico es “cualquier contenido que sea reconocible como 'un libro', independientemente de su tamaño, origen o composición, excluyendo las publicaciones seriadas, disponible electrónicamente para referencia o lectura en cualquier dispositivo que incluya una pantalla” (p. XXV). Excluyen de la misma los audiolibros, al afirmar que esta “definición no incluye los audiolibros” (p. 41).

En tanto que la *National Information Standards Organization* (2013) define el libro electrónico como:

Documentos digitales, con licencia o no, en los que prevalece el texto de búsqueda y que pueden ser vistos en analogía con un libro impreso (monografía). El uso de libros electrónicos depende en muchos casos de un dispositivo dedicado y/o un lector especial o software de visualización. (p. 17).

Para Rodríguez de las Heras (2018), el libro digital es la culminación del sueño de un libro-mundo como un libro infinito que contiene “todas las manifestaciones sensibles del mundo: imágenes, sonidos, movimientos, volúmenes...”. La migración del libro impreso al electrónico es una sublimación que confiere a este (Rodríguez de las Heras, 2017):

unas propiedades imposibles si está en nuestras manos: no hay que transportarlo —es ubicuo—, ni hacer copias, por lo que no se degrada, y,

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

como también es blando, si hay que remodelarlo o corregirlo, estas acciones no dejan huella. Características que se pierden cuando toma cuerpo. (párr. 7).

Finalmente, no podemos obviar la existencia de unos elementos externos al texto o “paratextuales”, término acuñado por Genette (1997, pp. 1-3), y “accesorios” (Frost, 2012, p. 68) que nos ayudan a reconocer un libro como tal y que proporcionan la verdadera medida de lo que hace que un libro lo sea, aunque esté publicado en formato digital.

La siguiente es una propuesta de definición del libro electrónico, deudora de todas aportaciones hechas por numerosos autores, y que intenta aglutinar los elementos analizados: Objeto digital reconocible como libro por sus características asimilables a este en lo que a contenido, estructura profunda y elementos paratextuales respecta, pero conformado por un conjunto de archivos legibles por la mediación de un dispositivo dotado de un *software* que permite no solo la lectura, sino el aprovechamiento de las funcionalidades de búsqueda, marcado, anotación e hipertexto, entre otras, así como el acceso a los contenidos multimedia añadidos que puedan haberse incorporado para su enriquecimiento.

Atributos del libro electrónico

Cuando leemos un libro digital, no estamos leyendo un objeto estático, sino un texto bajo el que subyace un algoritmo, una secuencia de instrucciones finitas que llevan a cabo una serie de procesos que se ponen en funcionamiento cuando interactuamos con un dispositivo de lectura. Tal y como afirma Hayles (2005) “un texto electrónico es un proceso, no un objeto” (p.101).

Pero, ¿Todo texto digital es un libro electrónico? No, no lo es: un libro electrónico sigue unas pautas concretas de etiquetado y está codificado para ser leído en dispositivos cuyo diseño permite su correcta visualización.

Podemos resumir los atributos que constituyen el libro electrónico en: (a) los contenidos; (b) el conjunto de archivos digitales que codifican y almacenan esos contenidos y sus formatos; (c) la mediación de un dispositivo para el acceso a los mismos; (d) el propio entorno de la lectura digital. Estos componentes se relacionan entre sí y constituyen un sistema interdependiente.

Contenidos

Tradicionalmente, el contenido de los libros electrónicos se ha asimilado a una versión digital de los libros en formato impreso. Un libro electrónico puede ser esto, pero también un libro publicado *ex novo* para un entorno digital (es decir, “*born digital*” o “nacido digital”).

Las posibilidades que confiere la aplicación de la tecnología permiten expandir los límites del texto de modo que, siguiendo la clasificación de Gómez-Díaz, García Rodríguez, Cerdón-García y Alonso-Arévalo (2016) para la biodiversidad tecnológica en función del elemento predominante, podemos clasificar los libros electrónicos, en función de su contenido en: (a) materiales textuales sin interactividad; (b) materiales gráficos (cómic, novelas gráficas y revistas); (c) contenidos enriquecidos que incluyen información textual combinada con audio, imagen en movimiento, hipertexto, juegos y, en ocasiones, herramientas de participación en las redes sociales; (d) audiolibros y videolibros; (e) contenidos *transmedia* y *crossmedia* en los que la narración se expande a través de relatos que se desarrollan en múltiples medios; (f) realidad aumentada, que superpone objetos o animaciones generadas por ordenador sobre la imagen en tiempo real que recoge una cámara web; (g) *app toys* o aplicaciones que incluyen complementos físicos como juguetes y están diseñadas para interactuar con ellas; (h) libros híbridos, que combinan libros en papel con tecnología (códigos QR, etc.).

A pesar de las posibilidades que brinda la tecnología, el libro electrónico sigue “remedando” el libro impreso y tanto la oferta, como la demanda de libros con contenidos *transmedia*, *crossmedia*, etc. sigue siendo reducida. El mercado está copado por materiales textuales y gráficos sin interactividad, como demuestra el hecho de que el 42,8 % del total de la edición electrónica en España corresponda a libros en PDF seguido, con un 33,6 %, por el ePub, formato en el que continúan siendo mayoritarios los materiales sin interactividad. (Ministerio de Cultura y Deporte, 2020).

Archivos y formatos

Desde un punto de vista meramente informático, un libro electrónico es un conjunto de archivos informáticos “que recogen las diferentes características técnicas de un libro (el texto, su estructura, las imágenes y el formato...) que son codificados en unos lenguajes de marcado y de programación

informática para que puedan ser manipulados con los medios digitales” (Adell, 2016, p. 47).

Los formatos de archivo más extendidos son:

1. ePub es un estándar abierto promovido por el *International Digital Publishing Forum* (IDPF). En su versión 3, permite una edición más compleja que sus predecesoras gracias a HTML5 y a las mejoras que aporta CSS3 y SVG. ePub 3 proporciona así funcionalidades añadidas para la edición de audiolibros y la sincronización de vídeo, audio y texto, especificaciones para la accesibilidad, incorporación de escritura vertical y de izquierda a derecha, así como adaptación al tamaño de la pantalla, a la resolución y a cualquier particularidad del dispositivo que lo soporta (excepto el *Kindle* de *Amazon*). Recientemente, el W3C ha empezado a trabajar en las especificaciones técnicas del ePub 3.3.
2. Un libro en formato ePub es, por tanto, un archivo ZIP comprimido según las especificaciones *Open Container Format* (OCF) que contiene, a su vez, ficheros basados en estándares abiertos. Como veremos posteriormente, las ventajas y la estandarización que aporta ePub 3 quedan limitadas cuando los proveedores (autores, editoriales, distribuidores, etc.) añaden al mismo su *Digital Rights Management* (en adelante, DRM).
3. AZW y KF (Kindle Format) son formatos propietarios de Amazon para sus libros Kindle. A su vez, los dispositivos Kindle no soportan los ficheros en formato ePub, sino que están diseñados para los formatos y el DRM de Amazon. Un archivo KF8 contiene varios ficheros XML que se estructuran de manera similar a EPUB, aunque su arquitectura se asemeja más a la de ePub2 que a la de ePub3.
4. PDF es un estándar abierto muy difundido, si bien no dispone de las funcionalidades que proporcionan ePub o los formatos de *Kindle*. A modo de ejemplo, un libro en PDF no se adapta a la pantalla de los dispositivos ni se autopagina.
5. iBook es el formato propietario de los libros de Apple. Está construido sobre extensiones de CSS y XHTML no estandarizadas, por lo que sus ficheros son ilegibles para otros sistemas de lectura que no estén dentro del ecosistema de *Apple*.

6. *Fixed lay-out* es un formato de maquetación fija que reproduce exactamente el diseño de impresión, por lo que su utilización está especialmente extendida para aquellos libros en los que contenido y diseño no pueden separarse (libros infantiles con ilustraciones, cómics, libros de arte, de fotografía, guías turísticas, etc.). La actual especificación para ePub 3.2 recoge estas funcionalidades del formato *fixed lay-out*.

7. *FictionBook* es un formato abierto de origen ruso basado en XML que no admite DRM.

8. CBR / CBZ (*Comic Book Reader*) es un formato especialmente adecuado para los libros cuyo contenido está constituido, básicamente, por imágenes.

A pesar de la existencia de estos estándares, abiertos en su mayoría, la adquisición o el préstamo de un libro no da acceso al contenido del mismo sin ninguna restricción, sino que el archivo que lo alberga va acompañado de un programa anticopia o DRM (*Digital Rights Management*). Esta tecnología es un sistema de cifrado para la protección de los derechos de autores y editores contra la copia y la redistribución no autorizada de contenidos digitales. El DRM vincula un libro (tanto si ha sido adquirido por un particular como si ha sido prestado por una biblioteca a un usuario) a la cuenta específica del comprador o del prestatario, en su caso, que podrá leerlo en los dispositivos que tenga autorizados (entre 4 y 6). El libro, por tanto, no podrá ser compartido con otra persona y estará sujeto a las restricciones de impresión y copia impuestas por el editor. Si se trata de un préstamo incluirá, además, una limitación de tiempo de modo que, una vez transcurrido el plazo de préstamo, el libro desaparecerá automáticamente del dispositivo (es, por tanto, cronodegradable).

Amazon y Apple tienen su propio sistema DRM propietario (*DRM Amazon* y *Fairplay DRM*) con el que se protegen del intercambio ilegal y aseguran la venta únicamente desde sus propios sitios web. Gigantes de la industria como *Barnes & Noble* y *Kobo*, así como buena parte del sector editorial, han optado por la solución DRM de *Adobe* (*Adobe Content Server*) en sus libros. Para acceder a estos contenidos protegidos, el usuario debe emplear el programa *Adobe Digital Editions*. A pesar de la limitación que supone no contar con un único estándar, todos estos sistemas de DRM tienen en común las siguientes características apuntadas por Alonso-Arévalo y Cerdón-García (2011): se aplican a contenidos en formato digital (libros, música, películas, etc.); establecen quién puede acceder a la obra y

en qué condiciones; autorizan o deniegan el acceso a la misma, o a alguna de sus funciones (copia, impresión, etc.); es el proveedor de la obra el que establece las condiciones de acceso; facilitan estadísticas de accesos y usos de los archivos digitales a tiempo real.

Estos mismos autores resumen los argumentos de los detractores del DRM en los siguientes: atenta contra el derecho a la intimidad al proporcionar información a terceros acerca de cuándo, cómo y qué leemos; restringe la lectura a un programa concreto; impide la generación de obras derivadas a partir del original y la copia de fragmentos para su cita; no permite la realización de copias para uso privado ni para su preservación digital; imposibilita la copia en las excepciones establecidas por la ley (fines docentes o de investigación, adaptación a otros formatos para personas con discapacidad...); no respeta la legislación en materia de obras de dominio público, ya que, una vez han expirado los derechos de autor, siguen estando protegidas con el DRM; no es un sistema 100% seguro, hecho que, unido a las dificultades técnicas en su manejo para el usuario medio, hace que pueda llegar a ser más fácil piratear un libro que comprarlo o tomarlo en préstamo en una biblioteca.

Estos inconvenientes dificultan, por un lado, el despegue de la comercialización de contenidos digitales y, por otro, el del préstamo en bibliotecas.

Frente a este DRM denominado “duro”, algunos abogan por un DRM “blando” o social que tiene como principales características (Eguaras, 2015): (a) asocia el libro digital únicamente al usuario y no al dispositivo; (b) el libro se puede prestar y copiar; (c) no requiere de conocimientos técnicos ni de programas específicos por parte del usuario; (d) el libro es accesible a personas con discapacidad ya que se puede convertir a otros formatos; (e) evita la copia ilegal porque, a partir de la misma, se puede rastrear a quién pertenece el original; (f) desincentiva la piratería y, por tanto, no frena el crecimiento de las ventas de libros digitales ni el del préstamo en las bibliotecas.

Mediación de un dispositivo electrónico para el acceso al contenido

La lectura digital requiere de la intermediación de una pantalla. La posibilidad de navegar, de reproducir contenidos sonoros y audiovisuales (audiolibros, videolibros, libros enriquecidos, etc.), de comunicarse a través

de redes sociales (generalistas o de lectura) y de estar permanentemente conectados, hace que muchos lectores se decanten por las *tablets*, móviles y ordenadores. (Sánchez-Muñoz, 2019, p. 176).

Los datos de ventas recogidos por *StatCounter Global Stats* (2021) revelan el dominio mundial de los móviles sobre las *tablets* (54.46% móviles, 42.63 ordenadores y 2.91% *tablets*). La evolución en los últimos años da buena cuenta de esta tendencia. El fácil manejo de las *tablets* y su reducido tamaño dispararon sus ventas, que llegaron a copar casi un 7% del mercado en 2014 gracias, en buena medida, al éxito del iPad. Más de diez años después de la presentación de la primera generación de *tablets* de Apple en 2010, el volumen de ventas de este dispositivo no llega al 3%

Un estudio de *International Data Corporation* (IDC) apuntaba en 2018 a que el descenso en la venta de *tablets* podía estar motivado por la transformación de estas en un producto de alta gama, dejando el segmento intermedio a los móviles. Estos han incrementado sus prestaciones, han aparecido marcas *low cost* y han aumentado sus medidas. Su uso se ha extendido a la navegación en Internet y en las redes sociales, a los juegos, al visionado de series, etc.

Las pantallas retroalimentadas de estos móviles, *tablets* y ordenadores, sin embargo, pueden producir fatiga visual, y su batería se agota rápidamente, por lo que los dispositivos dedicados (lectores de libros electrónicos) siguen generando interés. Según datos de Statista (2020), el número de personas que posee un *ereader* en Estados Unidos aumentó de los 90.5 millones en 2018 a los 92.2 en 2019 y a 93.7 millones en 2020.

El *ereader* ofrece una experiencia de navegación limitada debido a la lentitud en la conexión que, en muchos casos, solo funciona adecuadamente para acceder a las páginas de venta/suscripción de libros electrónicos de las plataformas comerciales a las que habitualmente se vinculan estos dispositivos. Por otro lado, las imágenes no se visualizan en color y no pueden reproducir contenidos sonoros y audiovisuales. Estas limitaciones, sin embargo, son percibidas por algunos lectores como una forma de evitar las distracciones e interrupciones que conlleva la multitarea (Sánchez-Muñoz, 2017).

Cuando un lector se enfrenta a un texto requiere de un conocimiento estratégico y metacognitivo: necesita saber qué propósito tiene la lectura

para determinar las estrategias que va a seguir o si ha comprendido el texto. Este tipo de conocimiento determina la elección de uno u otro soporte y/o dispositivo de lectura en función de la finalidad de la misma y de su extensión (Sánchez-Muñoz, 2017). De este modo:

1. El teléfono móvil se adecua a una lectura rápida (libros electrónicos de extensión reducida —de 5000 a 30000 palabras—, conocidos como “e-singles” o “short stories” que contienen microrrelatos, libros por entregas, resúmenes e incluso relatos “a medida” según los gustos del lector para su lectura rápida).
2. El *ereader* se vincula a una lectura recreativa y comprensiva.
3. El ordenador sirve de manera más efectiva para la realización de trabajos académicos.

Estudios desde el ámbito de las ciencias cognitivas como el de Baron (2015), sin embargo, muestran cómo los lectores prefieren el libro impreso, por encima de cualquier dispositivo, cuando leen textos recreativos o de estudio (en mayor medida cuanto más extensos son).

De igual modo, la pantalla deja de ser el elemento principal de intermediación en el caso de los audiolibros. El teléfono móvil es el dispositivo preferido de los usuarios para su audición, pero no el único. Los asistentes de voz de *Amazon (Alexa)*, *Google (Google Home)* y *Apple (HomePod)* ofrecen también la posibilidad de reproducir audiolibros (Sánchez-Muñoz, 2019, p. 167).

Las grandes editoriales, por su parte, apuestan por este formato y, desde inicios de 2018, también *Google Play* comercializa audiolibros. Según la *Association of American Publishers*, en 2020 se produjo un incremento del 16.5% en el consumo de libros en este formato, con un 8.3% del mercado editorial (Anderson, 2021). La encuesta anual de la *Audio Publishers Association* (2019) revela que el 50% de la población estadounidense escuchó un audiolibro en 2019 (frente al 44% que lo hizo en 2018)

En España, según el *Informe Bookwire 2020*, el sector del audiolibro constituye un mercado en expansión que genera 15 millones de euros al año y en el que más del 80% de los audiolibros se escucha en plataformas de suscripción (*Storytel, Audible, Kobo, Amazon, etc.*)

Entorno de la lectura digital

Analizamos, a continuación, las modalidades de lectura digital por las que puede optar un lector (mediante descarga, a través de *app* o en *streaming*). Cada una de ellas presenta una serie de ventajas e inconvenientes sujetos, en muchas ocasiones, a condicionantes técnicos (como la disponibilidad o no de conexión a Internet en el momento de leer), a la mayor o menor destreza del propio usuario, así como a la elección de uno u otro dispositivo.

Se observa, no obstante, un incremento en el uso de los dispositivos móviles para la lectura (Observatorio Nacional de Tecnología y Sociedad, 2021) y, por tanto, en el empleo del *streaming* (lectura en línea) y de las *apps* de compañías que ofrecen una suscripción mensual a su catálogo de libros (*24Symbols*, *Bookmate*, *Kindle Unlimited*, etc.), de plataformas de préstamo de libro electrónico (*OdiloTK*, *Overdrive*...), así como de *apps* gratuitas con las que el lector puede gestionar su propia biblioteca y leer sus libros (la *app* de *Adobe Digital Editions*, *Universal Book Reader*, *PocketBook*, *Aldiko*, etc.), si bien algunas de ellas tienen la desventaja de incorporar publicidad.

Tal y como apunta Córdón-García (2015), este proceso de migración hacia la lectura conectada y móvil se ve reforzado por la tendencia, en términos acuñados por Aggarwal (2014), a la “appificación” de nuestra experiencia digital. Los usuarios acceden mayoritariamente a los contenidos de las plataformas de lectura no a través de su sitio web, sino de las aplicaciones móviles desarrolladas por las mismas.

Lectura mediante descarga.

Para esta modalidad de lectura es necesario disponer, previamente, de una cuenta *Adobe ID* e instalar el programa *Adobe Digital Editions* (ADE) en un PC o Mac. El usuario debe autorizar el equipo con su ID de *Adobe* introduciendo la dirección de correo electrónico y la contraseña con las que se registró para obtener ese ID.

Algunos proveedores de plataformas de préstamo de libros electrónicos tienen su propio “*Vendor ID*”. En ese caso, el usuario podrá obviar el primer requisito (obtener un Adobe ID). Tan solo tendrá que seleccionar el nombre de la empresa proveedora cuando autorice su equipo con ADE e introducir las mismas credenciales que emplea para acceder a su sesión personal en la plataforma de préstamo.

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

Para poder descargar un libro electrónico de un PC o Mac a un *ereader*, este debe haber sido autorizado, igualmente, con antelación. El usuario tiene que conectarlo al ordenador personal y, en caso de que sea compatible con *Adobe DRM*, ADE lo detectará automáticamente y le permitirá autorizarlo vinculándolo a su cuenta. Solo si se han seguido estos pasos, se podrán descargar los libros electrónicos (tanto si son adquiridos, como tomados en préstamo de una plataforma).

El proceso automatizado de descarga y apertura de un libro es el siguiente: (a) se genera una petición de descarga desde el PC o Mac que se envía al servidor de contenido de Adobe (Adobe Content Server); (b) el libro electrónico se encripta y se envía al equipo desde el que se ha hecho la solicitud (que, por esta razón, debe tener instalado ADE y estar autorizado); (c) se genera un archivo con extensión ACSM (Adobe Content Server Message) formado por ficheros con información procedente de Adobe Content Server y un ID de activación que permite la descarga y apertura en ADE del archivo encriptado que contiene el libro electrónico. Tras este proceso, el libro electrónico puede ser leído en un PC o Mac, así como transferido a un *ereader*.

Las dificultades técnicas que entraña esta modalidad (vinculación y desvinculación de dispositivos, errores de muy diversa índole durante la descarga, etc.) provocan que los usuarios se decanten por otros sistemas de lectura que se enmarcan dentro del “ecosistema” de las plataformas (sean de préstamo o de compra) y posibilitan un proceso mucho más transparente para el lector.

Lectura con *app*.

Las *apps* posibilitan la lectura en un dispositivo móvil sin necesidad de conexión a Internet. Estas aplicaciones están disponibles en la AppStore de iOS y en Google Play de Android. Una vez instalada, la *app* queda asociada a la cuenta ID de Adobe del usuario y al dispositivo en el que haya descargado la aplicación. Si otro usuario quiere hacer uso del mismo con su propia cuenta, es necesario desenlazar el dispositivo y volver a introducir los datos de acceso para asociar la *app* a la nueva cuenta.

La mayoría de las plataformas de libros electrónicos disponen de una *app* con la que el usuario puede, además de leer, explorar el catálogo, adquirir un título, gestionar sus préstamos y devoluciones (en el caso de

plataformas de préstamo), etc. Si la empresa no ha desarrollado una aplicación propia, el lector puede suplir esta limitación con *apps* gratuitas para la lectura en dispositivos móviles (la *app* de ADE, *Aldiko*, etc.), si bien suelen tener menos funcionalidades que las desarrolladas expresamente por las plataformas de venta y las de préstamo de libros electrónicos. En cualquier caso, la ausencia de una *app* propia no deja de ser una carencia que hace que el lector pierda la vinculación con la plataforma (acceso al catálogo, a sus préstamos, etc.).

Además de las opciones habituales de personalización para la lectura (cambio de tipo, tamaño y espaciado de la letra, ajuste del brillo de la pantalla, selección del color de fondo, etc.), muchas *apps* incorporan funcionalidades como: barra de progreso, marcadores de posición, búsqueda dentro del contenido del libro, selección de una palabra para obtener su definición en un diccionario o su entrada en la Wikipedia, datos estadísticos como el tiempo dedicado a la lectura o el número de páginas leídas por hora, etc.

Una de las mayores ventajas de las *apps* reside en la posibilidad de sincronizar la lectura en varios dispositivos (para ello es necesario que el usuario los enlace a su cuenta). De este modo, el lector puede iniciar la lectura en cualquiera de ellos y continuarla en otro diferente retomándola en el punto exacto en que la dejó, con los mismos subrayados, notas y marcadores.

Lectura en *streaming*.

Esta opción de lectura permite visualizar un libro electrónico sin necesidad de descargarlo previamente. Requiere de un dispositivo con conexión a Internet y un navegador web en una versión compatible con el visor de la plataforma de la que se toma en préstamo el libro electrónico o desde la que se ha adquirido. No es necesaria, por tanto, la vinculación del dispositivo a una cuenta.

Su funcionamiento es el siguiente: (a) el reproductor cliente se conecta con el servidor remoto y este comienza a enviarle el archivo; (b) el cliente empieza a recibir el fichero y construye un *buffer* o almacén temporal donde empieza a guardarlo; (c) cuando el *buffer* se llena con una pequeña fracción inicial del archivo original, el reproductor cliente comienza a mostrarlo mientras continúa en segundo plano con el resto de la descarga.

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

La tecnología *streaming*, al no requerir que el usuario descargue el fichero por completo para poder acceder a los contenidos, optimiza así la reproducción de los mismos. Si la conexión experimenta ligeros descensos de velocidad, el cliente puede seguir mostrando el contenido consumiendo la información almacenada en el *buffer*. Si consume todo el *buffer*, la reproducción se detiene hasta que se vuelve a llenar, pero si no se recupera la conexión, la lectura queda interrumpida.

Los visores para la lectura en *streaming* disponen de opciones de personalización (modificación del tamaño y tipo de letra, del interlineado, etc.) aunque no todas las plataformas proporcionan las mismas funcionalidades que tienen sus respectivas *apps*.

El libro electrónico y la lectura digital

Las implicaciones de la lectura digital y sus posibles ventajas y desventajas frente a la lectura en formato impreso han sido objeto de investigación y también de controversia.

Investigadoras como Maryanne Wolf y Naomi S. Baron alertan sobre los peligros de la lectura digital: nuestra forma de leer está cambiando y la lectura lineal e inmersiva está siendo sustituida por una lectura superficial. Para Wolf (2008) un tipo diferente de lectura está creando un tipo distinto de pensamiento y propugna la necesidad de que los niños desarrollen un cerebro lector “experto” antes de sumergirse en el mundo digital. Por su parte, Baron (2015) observa que también la forma de escribir está cambiando, de modo que muchos autores y editores publican obras más breves o que no requieren una lectura profunda ni reflexiva. La lectura digital estaría modificando nuestra forma de leer, de modo que la lectura en profundidad (término acuñado por Birkerts en 1994 para designar a la asimilación lenta y meditativa de los contenidos) y lineal está siendo sustituida por una lectura superficial con la que se capta una idea general pero no los detalles (*skimming*) o simplemente se explora el texto en busca de una información específica (*scanning*).

Así mismo, los metaanálisis de Singer y Alenxander (2017) y Delgado (2018) concluyen la inferioridad de la pantalla frente al texto impreso cuando el sujeto se enfrenta a textos extensos que requieren de una lectura profunda.

Por el contrario, estudios de otros investigadores muestran que no hay diferencias significativas entre leer en papel y en digital (Johnson, 2013; Lei, Rhinehart, Howard y Cho, 2010; Margolin, Driscoll, Toland y Kegler, 2013; Norman y Furnes, 2016; Porion, Aparicio, Megalakaki, Robert y Baccino, 2016; Willingham, 2017). Según la investigación de Johnson, tampoco influye el grado de experiencia previa del sujeto en el manejo de los dispositivos. El estudio de Mangen, Olivier y Velay (2019) concluye que la comprensión es similar en ambos medios (libro impreso y *Kindle*), pero que, debido a que la retroalimentación cinestésica es menos informativa con un *Kindle*, los lectores no fueron tan eficientes a la hora de localizar pasajes dentro del texto y, por tanto, en la temporalidad del relato.

Una de las iniciativas más recientes en el ámbito de la lectura digital es *Evolution of reading in the age of digitisation* (E-READ), una acción COST (*European Cooperation in Science and Technology*) que ha reunido a más de 200 académicos y científicos europeos, cuyo objetivo es mejorar “la comprensión científica de las implicaciones de la digitalización y, por tanto, ayudar a las personas, las disciplinas, las sociedades y los sectores de toda Europa a hacer frente de forma óptima a los efectos”. (Kovač y van der Weel, 2018).

E-READ presenta las desventajas y las oportunidades que aporta la lectura digital. Entre las primeras, los investigadores señalan que:

1. La comprensión al leer textos extensos en pantalla es igual o inferior que al leer textos impresos.
2. Las tareas que requieren un mayor grado de comprensión se ven más afectadas que las de esparcimiento (lectura de narrativa, por ejemplo).
3. A pesar de las expectativas depositadas en las destrezas de los nativos digitales, “los efectos derivados de la inferioridad de las pantallas se han ido incrementando con el paso del tiempo, en lugar de disminuir, independientemente del segmento de edad y de la experiencia previa en los entornos digitales”.
4. Bajo la presión del tiempo, los lectores tienden a sentirse demasiado seguros de sus habilidades de comprensión al leer en pantalla (más que cuando leen en papel).

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

Al mismo tiempo, las investigaciones en el ámbito de E-READ destacan las oportunidades que la lectura digital ofrece a los lectores con dificultades y el hecho de que el medio impreso y el electrónico puedan equipararse (e incluso este último superar al primero) “siempre que se promueva activamente la participación consciente en el procesamiento en profundidad”. En este sentido, los estudios de Stern y Shalev (2013) para niños con TDAH; Takacs, Swart y Bus (2015) con niños inmigrantes procedentes de familias con bajos ingresos o Schneps Thomson, Chen, Sonnert y Pomplun (2013) en adolescentes con dislexia apoyan la contribución de la lectura digital en el incremento de vocabulario, la capacidad de atención y de comprensión de los textos.

Conclusiones

La naturaleza inmaterial del libro electrónico, en contraposición con la del libro impreso como soporte material de la escritura, ha llevado a algunos autores a cuestionar el uso conjunto de ambos conceptos al considerar opuesto el significado de cada uno de ellos. Sin embargo, y al igual que en un oxímoron, la unión de los dos términos origina un nuevo sentido metafórico. De este modo, el libro electrónico constituye el triunfo del contenido sobre la forma: el *symbolon* o metáfora del libro se impone sobre la forma material.

Las múltiples definiciones del libro digital lo han conceptualizado como una colección de bits, como un servicio, como un proceso, etc. Una aproximación ontológica nos permite establecer unos atributos que le son propios dentro del campo semántico “texto digital” y delimitarlo respecto a cualquier otro tipo de documento electrónico, sin obviar los elementos que posibilitan identificar el libro electrónico como “libro” y, por tanto, dentro del conjunto de artefactos o expresiones culturales producto de unas ideas.

Así mismo, no podemos obviar aspectos que van más allá de la tecnología o de las formas en las que se manifiesta un texto y que se adentran en el terreno de la ética (como es el caso del DRM y el uso de los datos que generamos), la educación y las ciencias cognitivas.

Solo teniendo en cuenta estas propiedades y atributos de un modo interrelacionado, podremos alcanzar una visión global de la complejidad que encierra un sistema que es consustancial al libro electrónico.

Referencias

- Aggarwal, R. (25 de marzo de 2014). 25 years after its birth, the world wide web becomes appified. *Wired*. <https://www.wired.com/insights/2014/03/25-years-birth-world-wide-web-becomes-appified/>
- Alonso-Arévalo, J., y Cerdón-García, J. A. (2011). El libro electrónico y los DRMs. *Anuario ThinkEPI*, 5, 249-253.
- Anderson, P. (25 de febrero de 2021). AAP StatShot: US Trade Book Sales Up 9.7 Percent for 2020. *Publishing Perspectives* <https://publishingperspectives.com/2021/02/aap-statshot-sees-us-trade-book-sales-up-9-7-percent-for-2020-covid19/>
- Armstrong, C. y Lonsdale, R. (2011). Introduction. En K. Price y V. Havergal (Eds.), *E-books in libraries: a practical guide* (pp. XXI-XL). Facet Publishing.
- Audio Publishers Association (2019). *New survey shows 50% of American have listened to an audiobook*. <https://www.audiopub.org/uploads/pdf/Consumer-Survey-Press-Release-2019-FINAL.pdf>
- Baron, N.S. (2015). *Words Onscreen: The fate of reading in a digital world*. Oxford University Press.
- Birkerts, S. (1999) *Elegía a Gutenberg: el futuro de la lectura en la era electrónica*. Alianza.
- Bolter, J. D.; Grusin, R. (1999). *Remediation. Understanding the new media*. Massachusetts Institute of Technology.
- Bookwire (2020). Informe Bookwire 2020. <https://www.dosdoce.com/wp-content/uploads/2020/04/INFORME-BOOKWIRE-2020.pdf>
- Borges, J.L. (1998). *Borges oral*. Alianza.
- Borsuk, A. (2018). *The book*. Massachusetts Institute of Technology.
- Business Wire. (5 de febrero de 2018). *Detachable Tablets Return to Growth During the Holiday Season as Slate Tablet Decline Continues, According to IDC*. <https://www.businesswire.com/news/home/20180205005186/en/Detach>

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

able-Tablets-Return-to-Growth-During-the-Holiday-Season-as-Slate-Tablet-Decline-Continues-According-to-IDC

- Casati, R. (2015). *Elogio del papel: contra el colonialismo digital*. Ariel.
- Cassany, D. (2012). *En línea: leer y escribir en la red*. Anagrama.
- Chartier, R. (2002). Passé et avenir du livre. En: Y. Michaud (Ed.). *L'art et la lecture*. Odile Jacobs.
- Chartier, R. (2017). *El orden de los libros: lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Gedisa.
- Cordón-García, J.A. (2015). Los libros electrónicos: principales tendencias y prospectiva. *Informes ThinkEPI 2015 sobre documentación y comunicación*, 2015(1), 69-85. <http://doi.org/10.3145/info.2015.06>
- Delgado, P., Vargas, C., Ackerman, R., y Salmerón, L (2018). Don't throw away your printed books: A meta-analysis on the effects of reading media on reading comprehension. *Educational Research Review*, 25, 23-38 <https://doi.org/10.1016/j.edurev.2018.09.003>
- Ediciones Universidad de Salamanca y Red Internacional de Universidades Lectoras, (s.f.). Libro electrónico. En *Diccionario Digital de Nuevas Formas de Lectura y Escritura*. <http://dinle.usal.es/searchword.php?valor=libro+electr%C3%B3nico>
- Eguaras, M. (1-2 de junio de 2015). Seguridad y piratería del libro electrónico: DRM ¿sí o no? Alternativas [Presentación de PowerPoint]. *V Jornadas-Taller de formación sobre libro electrónico*, Madrid <http://www.une.es/media/Ou1/Image/webmayo2015/Seguridad%20y%20pirater%C3%ADa%20del%20libro%20electr%C3%B3nico%20-DRM%20-%20Mariana%20Eguaras.pdf>
- Ferrieri, L. (2019) Lectura y lectores en la era de las redes sociales. En C. Faggiolani, y M. Vivarelli (Eds.). *Las redes de la lectura. Análisis, modelos y prácticas de lectura social* (pp. 53-79). Trea
- Frost, G. (2012). *Future of the book: a way forward*. Iowa Book Works.
- Furtado, J.A. (2007). *El papel y el píxel. De lo impreso a lo digital: continuidades y transformaciones*. Trea.

- Ganascia, J.-G. (1998). *Le livre électronique*. G.I.S. Sciences de la cognition.
<http://www-poleia.lip6.fr/GIS.COGNITION/livr1.html>
- Genette, G. (1997) *Paratexts: thresholds of interpretation*. Cambridge University Press.
- Gómez-Díaz, R., García Rodríguez, A., Cordon-García, J. A., y Alonso-Arévalo, J. (2016). *Leyendo entre pantallas*. Trea.
- Hayles, H.K. (2005). *My mother was a computer: digital subjects and literary texts*. University of Chicago Press.
- Johannot, Y. (1992). *Tourner la page: livres, rites et symboles*. Jerome Milton
- Johnson, J. W. (2013). *A comparison study of the use of paper versus digital textbooks by undergraduate students*. Indiana State University.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kilgour, F. (1998). *The evolution of the book*. Oxford U.P.
- Kovač, M., & van der Weel, A. (2018). Reading in a post-textual era. *First Monday*, 23(10). <https://doi.org/10.5210/fm.v23i10.9416>
- Landoni, M. (2003). Electronic books. En J. Feather y P. Sturges (Eds.), *International Encyclopedia of Information and Library Science* (pp. 168-171). Routledge.
- Lei, S., Rhinehart, P., Howard, H., y Cho, J. (2010). Strategies for Improving Reading Comprehension among College Students. *Reading Improvement*, 47(1), 30–42.
- Lynch, C. (2001). The Battle to Define the Future of the Book in the Digital World. *FirstMonday*. 6(6). <https://doi.org/10.5210/fm.v6i6.864>
- Mangen A., Olivier. G., y Velay J-L. (2019) Comparing comprehension of a long text read in print book and on Kindle: Where in the text and when in the story? *Front. Psychol.* 10(38). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00038>
- Margolin, S. J., Driscoll, C., Toland, M. J., y Kegler, J. L. (2013). E-readers, computer screens, or paper: Does reading comprehension change across media platforms? *Applied Cognitive Psychology*, 27(4), 512-519.
<https://doi.org/10.1002/acp.2930>

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

- Merkoski, J. (2013). *Burning the page: The ebook revolution and the future of reading*. Sourcebooks.
- Ministerio de Cultura y Deporte (2020). *Panorámica de la edición española de libros 2019. Análisis sectorial del libro*.
https://www.libreria.culturaydeporte.gob.es/libro/panoramica-de-la-edicion-espanola-de-libros-2019-analisis-sectorial-del-libro_3910/
- National Information Standards Organization. (2013). *Information Services & Use: Metrics & Statistics for Libraries and Information Providers: Data Dictionary*, (ANSI/NISO Z39.7-2013).
https://groups.niso.org/apps/group_public/download.php/11283/Z39-7-2013_metrics.pdf
- Norman, E., y Furnes, B. (2016). The relationship between metacognitive experiences and learning: Is there a difference between digital and non-digital study media? *Computers in Human Behavior*, 54, 301-309.
<https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.07.043>
- Observatorio Nacional de Tecnología y Sociedad (2021). *Usos y actitudes de consumo de contenidos digitales en España. Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital*. https://doi.org/10.30923/094-21-023-9_2021
- Open Electronic Book Forum. (2000). *A Framework for the Epublishing Ecology Public Comment Draft. Version 0.78*
- Porion, A., Aparicio, X., Megalakaki, O., Robert, A., y Baccino, T. (2016). The impact of paper-based versus computerized presentation on text comprehension and memorization. *Computers in Human Behavior*, 54, 569–576. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.08.002>
- Real Academia Española. (s.f.). Libro electrónico. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/libro?m=form#FMNx3KG>
- Rodríguez de las Heras, A. (21 de julio de 2018). ¿Por qué seguimos hablando del futuro del libro? *El País*.
https://retina.elpais.com/retina/2018/07/19/tendencias/1531993943_600827.html
- Rodríguez de las Heras, A. (18 de agosto de 2017). El libro será un avatar. *El País*.
https://retina.elpais.com/retina/2017/08/18/tendencias/1503037597_238555.html

- Roncaglia, G. (2001) Libro elettronici: problemi e prospettive. *Bollettino AIB*, 2001(4), 409-439. <https://bollettino.aib.it/article/view/8565/7637>
- Roncaglia, G. (2019). La metamorfosis de la lectura. En C. Faggiolani y M. Vivarelli (Eds.), *Las redes de la lectura. Análisis, modelos y prácticas de lectura social* (pp. 33-52). Trea
- Ruiz Domènech, B. (2016). La silenciosa y persistente erosión del sistema libro. *Texturas*, 30, 107-119.
- Sánchez-Muñoz, E. (2017). La lectura digital: perspectiva transhistórica y cognitiva. *Métodos de información*, 8(14), 67-88. <http://doi.org/10.5557/IIMEI8-N14-067088>
- Sánchez-Muñoz, E. (2019). De la proto-lectura a la lectura digital: transfiguraciones y mutaciones. En J.A. Cordón-García (Ed.), *Libro, lectores y lectura digital* (pp. pp. 155-180). Instituto Juan Andrés de Comparatística y Globalización; Casimiro Libros
- Schneps, M., Thomson, J., Chen, C., Sonnert, G., y Pomplun, M., (2013). E-readers are more effective than paper for some with dyslexia, *PloS ONE*, 8(9). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0075634>
- Segura Munguía, S. (1985). *Diccionario etimológico latino-español*. Anaya
- Singer, L., y Alexander, P. (2017). Reading on paper and digitally: What the past decades of empirical research reveal. *Review of Educational Research*, 87(6), 1007-1041. <https://doi.org/10.3102/0034654317722961>
- Soccavo, L. (16 de diciembre de 2012). Le livre comme symbolon. *Prospective du livre*. <https://prospectivedulivre.blogspot.com/2012/12/semaine-5052-le-livre-comme-symbolon.html>
- StatCounter Global Stats (2021). *Desktop vs Mobile vs Tablet Market Share Worldwide*. <https://gs.statcounter.com/platform-market-share/desktop-mobile-tablet/worldwide/#monthly-201001-202102>
- Statista (2020). *E-Reader-Statistics & Facts*. <https://www.statista.com/topics/1488/e-reader/>
- Stern, P. y Shalev, L. (2013). The role of sustained attention and display medium in reading comprehension among adolescents with ADHD and without it.

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL LIBRO ELECTRÓNICO

Research in Developmental Disabilities, 34(1), 431-439.
<https://doi.org/10.1016/j.ridd.2012.08.021>

Takacs, Z., Swart, E., y Bus, A. (2015). Benefits and pitfalls of multimedia and interactive features in technology-enhanced storybooks: A meta-analysis. *Review of Educational Research*, 85(4), 698-739.
<https://doi.org/10.3102/0034654314566989>

Vassiliou, M., y Rowley, J. (2008), Progressing the definition of “e-book”. *Library Hi Tech*, 26(3), 355-368. <https://doi-org.ezproxy.usal.es/10.1108/07378830810903292>

Verón, E. (1999). *Esto no es un libro*. Gedisa.

Willingham, D. T. (2017). *The reading mind: A cognitive approach to understanding how the mind reads*. Jossey-Bass

Wolf, M. (2008). *Cómo aprendemos a leer: historia de la ciencia del cerebro y la lectura*. Ediciones B

RESEÑAS



Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria*. Buenos Aires: Tren en Movimiento. ISBN: 978-987-3789-50-2

Review of González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria*. Buenos Aires: Tren en Movimiento. ISBN: 978-987-3789-50-2

Mariana Norandi
Universidad Autónoma de Barcelona, España

Los exilios del Cono Sur constituyen un campo de estudio reciente que, en la última década, no solo se ha ido consolidando, sino también diversificando, tanto en temáticas como en abordajes. En este proceso de expansión, la experiencia de los hijos e hijas de exiliados ha ido adquiriendo forma de objeto de estudio y ganando presencia en las ciencias sociales y en las humanidades. Se trata de un objeto que ocupa un espacio poco habitado, pero que, poco a poco, se ha ido poblando de obras científicas, académicas y culturales en las que, en su mayoría, el exilio es abordado por quienes siendo niños, niñas o adolescentes lo experimentaron. En este contexto generacional que, con el acierto que le es propio, Leonor Arfuch denomina “el tiempo de los hijos” (2016, p. 218), surge el libro *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria*, escrito por Marisa González, Carolina Meloni y Carola Saiegh. Historiadora, filósofa y filóloga, respectivamente. Estas tres autoras de origen argentino llegaron a España durante su infancia o adolescencia como parte del exilio conosureño que se estableció en este país en los años setenta. En la actualidad continúan viviendo en el territorio donde tiempo atrás las condujo el exilio y escriben este libro en el que resignifican el destierro.

Recibido: 28/5/21. Aceptado: 30/6/21



Mariana Norandi es Doctora en Sociología por la Universidad del País Vasco (UPV-EHU). Se desempeña como periodista y docente del Máster Género y Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).

Contacto: mnorandi@yahoo.

Cómo citar: Norandi, M. (2021). Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria*. *Revista Stultifera*, 4 (2), 225-228. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-10.

En esta obra, González, Meloni y Saiegh regresan a la infancia (entendida como un lugar de memoria y no como un periodo de tiempo) para evocar recuerdos y visibilizar el exilio argentino en la niñez. El libro está estructurado en tres partes que corresponden al relato autobiográfico de cada una de las autoras sobre su pasado exiliario y su identidad. Los relatos no siguen una secuencia narrativa cronológica, sino que trenzan —y tensan— pasado y presente. Son recreaciones del exilio construidas con pedazos de memorias fragmentadas y articuladas, en un tiempo presente, con una mirada atravesada por la disciplina propia de cada autora. De esta manera, las autoras recorren su infancia al tiempo que se van pensando como adultas transtradas¹ en Madrid, y tejen de esta manera una profunda reflexión sobre la experiencia del exilio a edades tempranas. Cuentan episodios de la vida antes y después del destierro (visitas a padres y madres en cárceles, vidas en clandestinidad, silencios, miedos, juegos, abuelos, recuerdos de calles y de olores...), revelando otras memorias, las de los niños y adolescentes del exilio argentino.

Estamos ante un exilio concebido como una violación a los derechos humanos y como una grieta en la unidad de la identidad, que deja a quien lo experimenta navegando para siempre “entre dos mundos” (p. 8). Los relatos de esta obra nos hablan del dolor, soledad, nostalgia, pérdidas, dislocación y del desamparo que produce el destierro vivido en la infancia; pero, sin negar las heridas, las autoras no se narran como víctimas, sino como transtradas. Sobre ello, Meloni escribe que el exilio “poco a poco, fue dando forma a mi existencia transtrada, marca indeleble que me permitiría llegar a ser quien soy” (p. 109).

Desde esta perspectiva, cada una de las autoras nos describe la transformación de las heridas en cobijo y de la expulsión en comunidad porque “apropiarse, resignificar y transvalorar ese destierro impuesto supone todo un ejercicio de resistencia y de contrapoder” (p.186). De esta manera deconstruyen la categoría “exilio” y la reconstruyen fuera del espacio de las víctimas, transformando el destierro en transtierro, como una forma de resistencia y empoderamiento frente a quienes lo provocaron. Es decir, repolitizan la categoría “exiliado” y reivindican el transtierro como un espacio de conciencia y de autodefinición.

Así, por un lado, esta obra aborda un tema poco indagado, como es la experiencia de las niñas y niños exiliados argentinos. Lo hace, además, desde el lugar de acogida, una posición de observación poco frecuentada por

las ciencias sociales y por la historiografía que se han enfocado más en la experiencia del retorno que en la del no retorno. Por otro lado, el libro invita a reflexionar sobre el “exilio” y sus reinterpretaciones contemporáneas. En ese sentido, cabe destacar su aporte teórico a partir del concepto “transterrado” y la interesante extrapolación de esta categoría del exilio español al argentino. El concepto no está posicionado en los estudios de los exilios conosureños, pero este trabajo nos descubre sus potencialidades para problematizar el exilio en la infancia dotando a esta experiencia de nuevos sentidos.

De esta forma, las autoras consideran que hablar de exilio —en sus acepciones de expulsión, extrañamiento y exclusión— “es aceptar ese destino programado por otros”. Por lo tanto, “ir al exilio” es una cosa, y “permanecer en el exilio” es otra que “sitúa a quien lo vive en una posición pasiva” (p.13).

Si bien la construcción del “exiliado” como un ser doliente que vive en una suerte de tiempo congelado a la espera de la quimera del retorno se va disipando con los avances en los estudios de exilios, lo cierto es que esta representación aún es predominante en las narrativas de la historia reciente conosureña y que —como refleja esta obra— no encaja en la identidad ni en la experiencia de esta generación de hijos. Así, más allá de los usos e interpretaciones teóricas que podamos realizar de la categoría exiliado, lo que revela este libro es la necesidad de incorporar otras voces y otras experiencias a los estudios de exilios y a las memorias sociales.

Singular es también en esta obra su hibridez estilística. Los tres relatos transitan entre el ensayo y la autobiografía, sin ser del todo un género ni del todo el otro, pero tienen mucho de los dos. Se trata de una obra difícil de catalogar con las etiquetas convencionales de la literatura, pero resulta de interés tanto en el ámbito científico como en el cultural. Nos encontramos así ante una forma de relato encarnado que recurre a un lenguaje celosamente cuidado, profundo y poético. Es un libro de extraordinario valor testimonial y analítico que nos habla del exilio argentino, pero que dialoga, desde las diferencias —como sugieren las autoras—, con otros niños y adolescentes exiliados de otros lugares, de aquellos y de estos tiempos.

Notas

¹ Transterrado es un neologismo acuñado por el filósofo español José Gaos durante su exilio en México para distinguir su experiencia personal de la del desterrado. Para Gaos el desterrado encarna a quien se ve forzado a abandonar su lugar de origen y se construye en una posición de ajenidad permanente respecto a la tierra de acogida; mientras que el transterrado, como se define a sí mismo el filósofo, es quien, viéndose obligado al exilio, tiene la impresión “de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera”, sino más bien de haberse “trasladado de una tierra de la patria a otra” (1994, p. 4). En otras palabras, si el desterrado es aquel exiliado que percibe el lugar de acogida como impropio y lejano, el transterrado es quien hace de lo impropio propiedad y de lo lejano, proximidad.

Referencias

- Arfuch, L. (2016). (Auto)ficciones de infancia. *Revista Sociedad*, 35-36, 215-233.
- Gaos, J. (1994). Confesiones de Transterrado. *Revista de la Universidad de México*, 541, 3-9.

Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante*. Poetikal Art Delicti

Review of Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante*. Poetikal Art Delicti

Consuelo Pilar Bowen Parada
Universidad Austral de Chile, Chile

La trayectoria literaria del poeta Pedro Aldunate Flores se gestó en los noventa, en los pasillos de la Universidad de Concepción; pero su primera publicación fue el año 2001 en la antología *Catorce* del taller de poesía dirigido por el poeta Gonzalo Rojas, y en la cual aparecen tres poemas que forman parte del libro *Poemas del diamante*: “Sobre los verdaderos diamantes”, “Castillo de arena” y “La presa”. Este poeta, hoy en día, forma parte definitivamente del corpus literario inserto en el polisistema literario del sur del mundo, del sur de Chile. Sin embargo, las demarcaciones todavía imprecisas, entre la lírica finisecular de los noventa y la poesía emergente penquista (Rodríguez Angulo et al., 2020), no nos permiten encasillarlo. Pedro Aldunate Flores se encuentra en una bisagra, en una intersección, que justamente le confiere libertad para viajar por diversas temáticas y tratamientos literarios. Sin embargo, tiene muy claro su horizonte: sus poemas incitan a transitar en las profundidades del tema de la muerte y todo lo que ello conlleva. *Poemas del diamante* está publicado en la colección *Poesía Mítica Shilena*. El viaje al cual nos lleva el poeta no solo reúne los misterios insondables de la muerte y la poesía, representados en el símbolo del diamante, sino que también esconde juegos simbólicos subterráneos, que dialogan con la poesía mítica, simbólica, misteriosa, alquímica y, muy especialmente, mineral; así, se permiten variadas intertextualidades, lecturas e interpretaciones. Por otro lado, Pedro Aldunate también es académico y su investigación ha estado centrada en el desarrollo de textos

Recibido: 26/5/21. Aceptado: 15/7/21



Consuelo Pilar Bowen Parada es Máster en Teatro y Artes Escénicas, Licenciada en Letras, mención Lingüística y Literatura Hispánicas. Trabaja como docente en la Escuela de Pedagogía en Educación Básica de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4544-0889>

Contacto: consuelo.bowen@uach.cl

Cómo citar: Bowen Parada, C. (2021). Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante*. *Revista Stultifera*, 4 (2), 229-234. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n2-11.

críticos, de varios poetas chilenos, en la problemática de la relación entre poesía y muerte.

El poemario está dividido en tres partes y ya desde la cubierta exterior se pueden construir diversas lecturas del texto. La ilustración que acompaña al título es un diamante, “símbolo de los conocimientos morales e intelectuales [que] se asimila a la «piedra angular», o mejor a la «clave de bóveda», símbolo del coronamiento de un proceso constructivo” (Cirlot, 1992, p.171). Precisamente, este se presenta como uno de los grandes enigmas del libro. El mineral se presenta con tonalidades azul medio, azul capri y verde esmeralda; entonces, el lector también tiene la posibilidad de analizar, por ejemplo, la psicología del color de dicha ilustración; y, por otro lado, el fondo de ambas cubiertas es negro, color que la cultura occidental ha relacionado tradicionalmente con la muerte. Asimismo, en la contraportada encontramos un verso del poeta, el mismo que separa la primera de la segunda parte del libro y que viene a cerrar todo el texto: “Amo la muerte a la que voy/ como el caballo musculoso/ que se lanza al precipicio” (p.15).

La primera parte es una introducción al libro, que aborda el origen y la figura del diamante: la conciencia de la muerte como un final inevitable, en una escena de la cual el personaje no puede escapar. Asimismo, los muertos hablan desde la muerte; son, en suma, cadáveres que hablan desde una “Fosa común”: “aquí en la fosa común todo es olvido/ afuera gritan nuestros nombres [...] / Aquí despiertos bajo tierra esperamos./ Aquí en la fosa yacemos sin descanso” (p.9). Son, entonces, trozos de cuerpos que hablan desde la muerte, enunciando palabras que emergen de un estado imperecedero, y que se relacionan con las nociones de infierno, purgatorio y paraíso, que irán desarrollándose en los poemas siguientes, de la segunda y tercera parte. Este poema fue escrito en el año 2000 y se sitúa en la búsqueda, en un patio clausurado del Cementerio de Concepción, de los cuerpos de detenidos desaparecidos de la dictadura: la fosa común que el poeta logra abrir y visualizar. Y es que Pedro Aldunate escribe a partir de su contexto y de las preguntas fundamentales, filosóficas, que arremeten al ser humano. También hay un poema que está dedicado a su padre y que aparentemente podría desmarcarse de los tópicos del poemario, pero cabe preguntarnos desde qué espacio nos susurra el hablante: “Entonces trato de hablarle/ pero no me salen las palabras/ [...] trato de moverme, pero no puedo despertar del sueño” (p.11). También aparece la figura del castillo de

arena, que más adelante dialogará con otras textualidades simbólicas de la muerte.

La segunda parte comienza con un poema que tiene doce estrofas separadas por números romanos: un extenso poema en memoria del poeta Armando Uribe Arce, conocido por su obsesión temática con la muerte. En ese espacio, el poeta entabla un indudable diálogo con la poesía chilena y su “repertorio abundante de escritura figurativa sobre la muerte” (Triviños y Aldunate, 2006, p. 65). En esta instancia también ocurre una interesante inversión: un diálogo del ser humano omnipotente con el Dios humano; una transposición del poeta convertido en el pequeño dios. En las páginas siguientes, esto se hace todavía más evidente cuando dedica un poema a Vicente Huidobro.

Finalmente, la tercera parte nos presenta diversos “*encuentros* entre el poeta y la muerte” (Triviños y Aldunate, 2006, p. 71), con poemas como “Muda de la piel de la serpiente” o “El trabajo de la muerte”. Este segmento del libro hace justicia a todo lo anteriormente entretejido; viene a coronar, a hacer un cierre convergente, en donde los personajes y hablantes se identifican entre ellos y es posible notar esa circularidad del poemario. “Memoria de un tallador de diamantes” es el poema que cierra el libro; en él, se hacen alusiones a la memoria del ser humano. Encierra el silencioso misticismo y solipsismo de la escritura, pero cuestionándola: “Puede ser que todas las palabras sean oscuras y que/ probablemente no indiquen nada./ Y puede ser que heridas, esas manos, dibujen un rostro y tal/ vez un cuerpo. Ese cuerpo es el verdadero diamante” (p. 43). Se observa, además, una polifonía entre poemas; “Ojos”, por ejemplo, dialoga con “Manos” (de la primera parte del libro): encierran el mismo final. “Ojos que mueren/ con el poema” (p. 42); “Manos que mueren en el poema” (p. 10).

Cada segmento del libro desemboca en la relación entre el poeta y la muerte; y el diamante reconstruye simbólica y poéticamente el camino que guía esta relación. Es aquí donde la palabra se transmuta para dar a conocer la alegoría de la figura de este mineral, como un mineral que juega el papel de piedra angular o piedra base, porque en él se cimenta la escritura polifónica que da paso a diferentes voces que transitan y dialogan con los vivos, con los muertos, con Dios y con el lector. La primera parte del texto, por ejemplo, podríamos relacionarla con la gestación del diamante, que inicia con el poema titulado con el mismo nombre: “Del diamante”. “En las entrañas de la tierra muy al fondo/ la oscuridad le da vida como si fuera su

hijo/ lo ve crecer en su silenciosa negrura/ el tiempo no corre para el animal subterráneo” (p. 7). Se erige como la luz que el diamante conoce incluso antes de brotar de las profundidades de la negrura. La animalización del mineral como un hijo de la oscuridad, que posee “el secreto muy al fondo / como una luz que ha crecido en la penumbra se va revelando / en centellas de cristal, se va fraguando la alquimia del carbón / hasta que nace el diamante de su oscura gruta” (p. 7). El poeta emerge como un alquimista que transforma el poema como si transformase la materia, es decir, el carbón transfigurado en diamante. Estamos ante la búsqueda de la vida eterna del poema, el mito del eterno retorno, la metaficción de la poesía esculpida en “centellas de cristal”. En este sentido, el diamante no responde a las cualidades o exigencias del tiempo; y la poesía es, entonces, intrínseca e inevitable para el ser humano.

A partir de lo anterior, se vislumbra que la poesía de Pedro Aldunate se articula con una tradición literaria que, por un lado, aborda la metaficción del poema en una dialéctica con la muerte y, por el otro, dialoga cara a cara con la muerte. A su vez, hay variados intertextos indudables en los textos dedicados a Uribe Arce, Huidobro y Borges. Por ejemplo, el poema “Mortuus” —en memoria de Armando Uribe Arce—, que inicia la segunda parte del libro, hace alusión a la figura del gusano, la cual también está presente en el cadáver carcomido de *Venus en el pudridero* de Gonzalo Millán. Se sigue, de este modo, la “tradición de escritura [que atañe a] las ficciones del diálogo del poeta con la muerte” (Triviños y Aldunate, 2006, p. 66). Entonces: “Del gusano salto al otro lado/ del reverso/ del abandono/ de la muerte/ salto al otro lado de la página/ y toco con mis manos/ tu rostro” (p. 16).

Por otro lado, la prosa poética “Solus Ipse”, que está ubicada en la tercera parte del libro, nos sugiere cierta mitología poética: la mitología del diamante. Está dedicada a Jorge Luis Borges, quien aborda el solipsismo en su obra, así como también lo proyecta Pedro Aldunate:

Todas las palabras te repiten. El fuego se enciende y la habitación/ se despierta. El fuego crea la apariencia del mundo. [...] Todo lo que ven tus ojos se vuelve palabra, acto en el/ silencio, verdad a tientas y a ciegas. Tú estás ahí para verlo. Te/ miras desde un cielo imposible, mientras vas cruzando el infierno y/ la dicha [...] El silencio te lo dice todo: eres tú. (p. 40)

Este poema insinúa la génesis del escritor, que ha transitado por el infierno, el purgatorio y el cielo, para dar a luz el diamante: el poema y el poeta. Esto

nos recuerda a *La Divina comedia* de Dante, con las alusiones al infierno; así como a Raúl Zurita con la figura mítica del desierto en *Purgatorio*. El desierto, la serpiente y el castillo de arena también son símbolos que Pedro Aldunate incorpora en su poesía como espejos de la muerte, como caminos hacia la muerte, la cual forma parte del ciclo de la vida:

la serpiente que es la imagen perfecta del misterio,/ reptando infatigablemente,
ondulante, a la vez de las arenas del/ desierto./ El camino de la
serpiente comienza con este hallazgo [...]/ Solo de esta forma se puede
habitar en el desierto. (p. 37)

El escritor que construye, el tallador del diamante, el lenguaje de carbón, el diamante traslúcido, así como el poeta que muere en el poema, conforman algunas de las conjeturas de este libro. Se trata de un eterno monólogo que tiene la intención de trascender y que busca respuestas en Dios, en los astros, en sus muertos, en la memoria histórica de su país, en el lenguaje y en la metapoesía. A veces falla, en la búsqueda de la perfección de los diamantes y de la poesía; a veces, no. La trascendencia del poeta, la elegía del poema, el ser humano buscando revelaciones; y la muerte que lo consume, de eso dan cuenta estos poemas: “Es el hambre del hombre en el lenguaje/ Es el hambre que escribe al hombre/ y se lo come” (p. 34). Las alusiones míticas, y el lenguaje que da origen al mundo, nos recuerdan al *Mito de la caverna* de Platón: esas sombras que son las voces que nos despiertan del sueño y que le entregan al poeta las palabras para construirse, para existir: “El fuego crea la apariencia del mundo. Una mirada/ basta para escribirlo” (p. 40). También aparece la presencia del caballo, símbolo apocalíptico que representa el ímpetu, la existencia y la partida. El hablante dialoga con el apocalipsis: “se presentó un caballo verdoso. Al que lo montaba lo llamaban la muerte, y detrás de él montaba otro: el Lugar de los muertos” (La Biblia Latinoamericana, 1995, Apocalipsis 6: 8). La muerte igualadora del verso del poema VIII: “somos un río de sangre oscura” (p.20) nos recuerda, también, pero diferidamente, a las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique, cuando alude a que todos formamos ríos que desembocan en el mar, o sea, en la muerte. Una muerte esencialmente igualatoria, mediante un elemento vital: el agua.

Este poemario es un festín de metáforas y de figuras retóricas que aluden al mundo mítico y misterioso del *más allá*. En sí mismo, el libro es una alegoría de la relación del poeta, y del poema, con la muerte: cómo la enfrenta, qué voces emergen, con quién dialoga, a quién se dirige, etc. En

suma, este libro posee muchísimos aspectos en los cuales indagar. Por ejemplo, la alegoría del diamante podría tornarse una obsesión ineludible para cualquier lector, incluso ante el primer encuentro con la cubierta exterior. Esta reseña es una pequeña entrada a la lectura de una poesía que nace desde los recónditos rincones del Sur de Chile, como un animal subterráneo que comenzó a gestarse a finales de los noventa y que, por fin, ve la luz. En pocas palabras, esta es una mirada acerca de *Poemas del diamante*; la apreciación de un texto dinámico y cambiante —cualidad propia de un organismo vivo—; el poemario toca las profundidades del infierno, dialoga con Dios, cuestiona desde el purgatorio y vocifera cual cuerpo y lenguaje mutilados. El simbolismo y las relaciones son abundantes; por lo tanto, esta reseña es, tan solo, un primer pincelazo. Mediante la economía del lenguaje, y las vestiduras que hay tras cada palabra, el *punctum* de la muerte se presenta como el asunto límite, extremo y crítico que vuelve a actualizar el viejo tema de la relación profunda entre el poeta y la muerte.

Referencias bibliográficas

- Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante*. Poetikal Art Delicti.
- La Biblia Latinoamericana. (1995). *La Biblia Latinoamericana* (B. Hurault y R. Ricciardi, trads.). Editorial Verbo Divino, Ediciones Paulinas.
- Cirlot, J. E. (1992). *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor.
- Rodríguez Angulo, J., García Barrera, M., Mora Cid, G., & Herrera Molina, J. (2020). Literatura emergente del sur de Chile en el siglo XXI. Aproximación a sus repertorios e interrelaciones sistémicas. *Revista Chilena de Literatura*, (102), 531-549.
<https://revistas.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/60164/65299>
- Triviños, G., y Aldunate, P. (2006). El poeta y la muerte en la poesía de Armando Uribe Arce: Hacia una física-poética de la muerte. *Atenea (Concepción)*, 493, 63-86. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622006000100005>

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en términos de intereses

epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso

de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista Stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, se seleccionarán aleatoriamente párrafos tomados de cada una de las secciones del texto, y se analizarán mediante el software gratuito de detección de plagio *Plagiarisma*. El marco de referencia de *Revista Stultifera* para velar por la ética de la publicación son los "Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas" del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista Stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista Stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y

PRESENTACIÓN Y NORMAS DE PUBLICACIÓN

recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad Austral de Chile, *Revista Stultifera* suscribe las políticas institucionales para las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

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

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

*DOSSIER: TRANSCURSOS MIGRATORIOS EN LOS MUNDOS
CONTEMPORÁNEOS*

VOLUMEN 4, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2021

ISSN 0719-983X

Presentación del *dossier*: Transcursos migratorios en los mundos contemporáneos.

Daniel Jofré y Fedra Cuestas

Solicitud de asilo, refugio: el destino de una posición “traumática” del extranjero.

Olivier Douville

Inmigrantes en Chile: voces de los actores.

Lorenzo Agar Corbinos

Migraciones y refugio LGBT+: democracia sexual en tiempos de crisis.

Vanessa Marinho Pereira

Comercio murid en la *polis* barcelonesa: el reto a la ciudad terciarizada.

Oskar-Ananda Ladero Icardo

Entrevista a Emmanuel Renault y Christian Lazzeri.

Ricardo Salas, Cristóbal Balbontín, Andrés MacAdoo, Paulina Pauchard, Mario Samaniego, Cristián Valdés, Harold Dupuis, María Beatriz Gutiérrez

La des-institucionalización del sujeto como perspectiva a una crisis social.

Gonzalo Núñez Erices

El posmodernismo como teoría de la conspiración. La izquierda reaccionaria frente a la crisis de 2008.

Juan Luis Nevado Encinas

Hacia una ontología del libro electrónico: naturaleza y propiedades.

Elena Sánchez-Muñoz

Reseña de González de Oleaga, M., Meloni González, C., y Saiegh Dorín, C. (2019). *Transterradas. El exilio infantil y juvenil como lugar de memoria.*

Mariana Norandi

Reseña de Aldunate Flores, P. (2020). *Poemas del diamante.*

Consuelo Pilar Bowen Parada