

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social
Volumen 20, número 51, enero-abril, 2023

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

Colegio de Humanidades y Ciencias
Sociales

ANDAMIOS

Revista de Investigación Social

Andamios, Revista de Investigación Social, Volumen 20, número 51, enero-abril, 2023, es una publicación cuatrimestral editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México a través del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales con dirección en Dr. García Diego, núm. 168, col. Doctores, Del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, México, Ciudad de México. Tel. 551107 0280, www.uacm.edu.mx, disponible en www.uacm.edu.mx/andamios. Editor responsable: Oscar Rosas Castro. Número de certificado de reserva del título: 04-2004-091014130100-102, ISSN de la versión impresa 1870-0063 e ISSN de la versión electrónica 2594-1917, otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de certificado de licitud de título: 13199 y número de certificado de licitud de contenido: 10772, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en el taller de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo, núm. 290, col. Del Valle, Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03100, México, Ciudad de México. Distribuida en toda la República Mexicana por Educal S.A. de C.V., Av. Ceylán, núm. 450, col. Euskadi, Alcaldía Azcapotzalco, C.P. 02660, México, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 28 de febrero de 2023 con un tiraje de 500 ejemplares.

Andamios, Revista de Investigación Social es una publicación de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación y de enseñanza en materia de ciencias sociales y humanidades a partir de las aportaciones de los profesores-investigadores de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como de académicos de otras instituciones nacionales e internacionales. Aparece citada en los siguientes índices y bases de datos: Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), Scielo-México; Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal, Ciencias Sociales y Humanidades (Red Alyc); Scopus; Social Sciences Citation Index, Social Scisearch, *Journal Citation Reports/Social Sciences Edition*; ProQuest Social Science Journals; Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Sistema Regional de Información en Línea para las Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex-Catálogo); Banco de Datos sobre Educación Iberoamericana (Iresie); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS); Ulrich's Periodicals Directory; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso); Social Science Collection (CSA); Sociological Abstracts (SA); Worldwide Political Science Abstracts (WPSA); Political Database of the Americas (PDBA); International Consortium for the Advancement of Academic Publication (ICAAP); International Political Science Abstracts (IPSA); EBSCO Publishing (Academic Search Premier); T.H. Wilson Company; Swets Information Service B.V., Dialnet hemeroteca virtual.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios, Revista de Investigación Social* ni de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Se autoriza la reproducción parcial de los contenidos de la presente publicación siempre que se cite la fuente.

En portada: *Diablos*. Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca, México. Julio, 2022

Autor: Norma Baustista

ÍNDICE

DOSSIER

FUTUROS VIVIDOS: ORIENTACIONES Y PRÁCTICAS DE FUTURO EN TIEMPOS INCIERTOS

- Presentación
RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN, NORMA BAUTISTA SANTIAGO y
NICOLÁS OLIVOS SANTOYO 9
- El futuro como construcción textual: el aporte de la semiótica al estudio de la discursividad temporal
SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE 35
- Felicidad hauntológica: futuros cotidianos pasados y alternativos
SANDRA ITURRIETA OLIVARES 55
- Los imaginarios del futuro y su función como dispositivo. Algunas reflexiones
MARÍA ELENA FIGUEROA DÍAZ 81
- Entre la espera y la esperanza: dimensiones temporales de la migración venezolana en Chile (2020-2022)
JUAN CARLOS RODRÍGUEZ TORRENT y NICOLÁS GISSI BARBIERI 105
- Activismo de base prefigurativo y futuros alternativos. Una propuesta de análisis
TOMMASO GRAVANTE 133
- El cielo en la tierra. Dos horizontes para pensar un futuro desantrópico
EVA N. FERNÁNDEZ Y ALEJANDRO VÁZQUEZ ESTRADA 167
- Futuros, especulaciones y diseños para otros horizontes posibles
JUAN DAVID REINA-ROZO 195

Historia de dos ciudades, y de un santuario para animales: futuros multiespecie en el Antropoceno 223
HUGO TAVERA VILLEGAS

Los cronotopos del populismo kirchnerista. Un análisis narrativo 253
MARÍA MERCEDES PATROUILLEAU

TRADUCCIÓN

Memoria de Futuro o, después de la curva, el movimiento antimilitarista ibérico entre 1980 y 1999 287
JOÃO CARLOS LOUÇÃ

ENTREVISTA

Sentir el futuro, descentrar la antropología. Una invitación para pensar y hacer etnografía en los bordes. Entrevista a Sarah Pink 303
NORMA BAUTISTA SANTIAGO y RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN

Bibliografía sobre: Futuros vividos: orientaciones y prácticas de futuro en tiempos inciertos 325
RAÚL H. CONTRERAS ROMÁN y NORMA BAUTISTA SANTIAGO

ARTÍCULOS

El demonio dentro: reflexiones acerca de las identidades sexo/genéricas a la luz de un relato trans 333
MÓNICA RAMÍREZ-PAVELIC y SYLVIA CONTRERAS-SALINAS

Descartes y su física: cuerpo y divinidad 355
GONZALO RICCI CERNADAS

La imaginación poética de Olga Costa y José Chávez Morado
en Cuautla: el agua, el nacimiento de la ciudad y las sirenas
DINA COMISARENCO MIRKIN 371

Entre el relativismo y la vacuidad. Una respuesta al problema
de la naturalización de la filosofía
ADRIÁN ESPINOSA BARRIO 389

Dilemas morales: ¿Pueden evaluar la teoría utilitarista?
RODRIGO ANTONIO LANDABUR AYALA y GONZALO
JAVIER MIGUEZ CAVIERES 413

Ciudades y mercaderes: tiempo moderno y complejización
social en las obras de Moïse Postone y Norbert Elias
VIDAL LABAJOS SEBASTIAN 439

RESEÑAS

“El andar trabajando” apertura de posibilidades para imaginar
futuros
CARMEN BUENO CASTELLANOS 469

El estudio sistemático de la innovación
LOURDES MARQUINA-SÁNCHEZ 475

La otra cara de la moneda
JACQUELINE CALDERÓN HINOJOSA 483

DOSSIER

FUTUROS VIVIDOS: ORIENTACIONES Y PRÁCTICAS DE FUTURO EN TIEMPOS INCIERTOS



Vistas de Puebla. Fotografía. Junio, 2016. Luis Camey Torres.

PRESENTACIÓN:
FUTUROS VIVIDOS: ORIENTACIONES Y PRÁCTICAS DE
FUTURO EN TIEMPOS INCIERTOS

Raúl H. Contreras Román*
Norma Bautista Santiago**
Nicolás Olivos Santoyo***

FUTUROS VIVIDOS: MAPEAR LO POSIBLE EN LAS DISPUTAS POR LA
TEMPORALIDAD

Como editores de este Dossier una de nuestras primeras sorpresas al cierre de la recepción de trabajos, fue el alto número de artículos que recibimos. Más de sesenta trabajos fueron recibidos y, de ellos, casi la totalidad lograba de alguna u otra manera establecer un vínculo con la temática de la convocatoria. Luego de pensar en la ardua tarea que tendríamos por delante en la selección de los artículos para su dictaminación, nuestra reflexión se situó en pensar sobre el aparente éxito de la convocatoria. Esta sorpresa no tenía que ver sólo con la cantidad de trabajos que llegaron. Con las presiones impuestas al mundo académico en la actualidad, pensamos que es probable que muchas revistas académicas reciban un número similar de propuestas en cada convocatoria.

En particular, nuestra sorpresa se vinculaba con la idea que comparíamos en torno a que las discusiones sobre el tiempo futuro no tenían una presencia significativa en el debate académico hispanohablante. En

* Investigador en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Correo electrónico: rcontreras@ceiich.unam.mx

** Doctorante en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: norma.bautista.santiago@gmail.com

*** Profesor-investigador de Tiempo Completo adscrito a la Academia de Ciencias Sociales en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx

el ámbito de las academias antes llamadas metropolitanas, se ha hablado de que las ciencias sociales han experimentado un giro temporal que, si bien comenzó en las décadas finales del siglo pasado, se ha extendido en lo que va del presente siglo. En el marco de ese giro, al que dedicaremos el siguiente apartado, las discusiones en torno al tiempo futuro, como hecho social o sociocultural han ganado un importante lugar. Reconocer desde la sorpresa que, en nuestras academias, ese interés por el futuro tiene gran vitalidad es un primer paso para cuestionarnos en torno a las matrices desde las cuales el pensamiento latinoamericano y, más ampliamente, el del Sur Global, reflexiona hoy –y otrora– sobre el futuro y los regímenes de temporalidad concurrentes en nuestra contemporaneidad. Nuestros lugares de enunciación, nuestros territorios, nuestra historia, nuestras esperanzas, contradicciones y compromisos, desde luego otorgan a la discusión sobre (y por) el futuro o los futuros otras gradientes en torno a los cuales este Dossier puede ser una pequeña muestra.

Por esta razón es necesario iniciar diciendo que este Dossier es profundamente diverso. Comenzar la presentación de un número con esta frase puede ser un lugar común o, desde una perspectiva crítica, asumir que el objetivo de concentrar un número especial bajo una convocatoria de un tema particular fue un rotundo fracaso. Ni lo uno, ni lo otro, justifica nuestra afirmación. La diversidad a la que nos referimos no es sólo de perspectivas, enfoques, disciplinas, casos de estudio o campos de interés. Es más bien la diversidad que conjuga con la multiplicidad, con la apertura ante la pregunta sobre el futuro y su tratamiento en las ciencias sociales y las humanidades desde nuestros espacios vitales y lugares de producción de conocimiento. Es también la diversidad de modos de entender cómo los futuros son vividos por quienes se comprometen con sus imágenes de tiempo porvenir, muchas veces en discordancia con aquellas imágenes desfuturizantes que colman nuestro tiempo. Es la diversidad que da cuenta de los enredos de tiempo a los que se refirió Achille Mbembe (2001) y que Resende y Thies (2017) han recuperado para hablar de los múltiples regímenes temporales del Sur Global. Enredos que más allá de un único régimen temporal presentista, que ha eclipsado el futuro y evacuado el pasado, dan cuenta de las formas complejas en que se combinan múltiples temporalidades en un presente inestable en el que se albergan formas de articular las ausencias de pasado y futuro.

La invitación de este Dossier es a explorar desde otros lugares, discursos y prácticas no únicamente “las posibles chances de subsistencia del futuro” (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 218) en el tiempo presente, sino más bien los *varios futuros que se disputan constante* y cotidianamente. Los futuros vividos en presentes complejos y contradictorios que permiten hilar y establecer vínculos para restituir, así sea precariamente, la experiencia del tiempo, más allá del diagnóstico en torno a la crisis desarticuladora de nuestra experiencia temporal contemporánea. Una invitación a continuar en la tarea de descentrar las disciplinas (como insiste Pink en la entrevista de este número), así como para aportar en la desestabilización de las nociones hegemónicas de un único futuro sin futuro.

EL GIRO TEMPORAL

La atención prestada al tiempo futuro ha sido desigual en las ciencias sociales y las humanidades. Mientras disciplinas como la economía o la sociología desde sus fundamentos parecieron dispuestas a pensar al actor económico o social en su capacidad de anticipar, planificar y actuar respecto del futuro; la etnología, la antropología o la historia, tendieron a pensar al actor cultural o histórico, como aquel dominado por la memoria, el pasado y la tradición. Sin embargo, aún en aquellas disciplinas en que el futuro ha sido una preocupación relativamente constante, el peso que se otorga del tiempo por venir como configurador del presente ha sido siempre mermado en relación con el que se otorga al tiempo pretérito.

Aún en momentos en que el “futurismo modernista” dominó la imaginación de la sociedad y las utopías parecieron jalinear al presente hasta hipotecarlo en la promesa de lo que vendría, nuestras disciplinas parecieron tener en cuenta, como dijo Ernest Cassirer (1945), “un solo aspecto del tiempo, la relación del presente con el pasado”. Pero existe otro, continuaba el filósofo, “al parecer más importante y hasta más característico de la estructura de la vida humana [...] la dimensión del futuro”. Vivimos “mucho más en nuestras dudas y temores, en nuestras ansiedades y esperanzas por el futuro que en nuestros recuerdos o en nuestras experiencias presentes”, concluía Cassirer.

Dicha afirmación pasó relativamente desapercibida. Recién entrado el siglo XXI puede constatarse un florecimiento en el interés académico por este tema, a partir del cual se ha posibilitado hablar de antropologías o sociologías del futuro.¹ Este reciente interés por el tiempo porvenir debe situarse en el giro temporal que el conjunto de disciplinas ha experimentado desde la década final del siglo pasado (Gokmenoglu, 2022; Houdek y Phillips, 2020; Kirtsoglou y Simpson, 2020). En el plano de la discusión teórica la crisis del estructuralismo, así como de los macro paradigmas que estuvieron en el centro del debate académico, dio pie a una gran variedad de perspectivas, donde el tiempo se liberó de las ataduras que los esquemáticos modelos estructuralistas le imponían. En disciplinas como la sociología o la antropología, las décadas finales del siglo pasado, son aquellas en que discusiones en torno a la historia como configuradora del presente, tomaron un lugar central. Se habló entonces de un giro histórico (McDonald, 1996), en que los debates en torno a la historia, la acción y la práctica daban cuenta, como señaló Sherry Ortner (1984), de un traslado desde el análisis estático y sincrónico, al análisis diacrónico y procesual.

Sin embargo, tanto la sociología como la antropología continuaron dirigiendo su interés básicamente hacia el presente y el pasado, aún cuando la noción misma de “presente” no fuera discutida profusamente y se asumiera como condición dada por hecho para la investigación empírica (Contreras, 2022). Trabajos tempranos en el giro temporal al que nos hemos referido (Adam, 2004; Adam y Grove, 2007; Gell, 1992; Munn, 1992) dieron cuenta de que la atención al tiempo futuro, respecto del tiempo pasado o del predominante interés por el presente, fue siempre fragmentario, difuso y accidental en las ciencias sociales. La tendencia aún dominante ha sido considerar los fenómenos sociales y socioculturales observados en el presente como causalmente vinculados a eventos que han tenido lugar en un momento anterior (Beckert y Suckert, 2021). Vale decir, aún la producción sociológica y antropológica preocupada por el tiempo, se ha caracterizado por la atención en el encadenamiento pasado-presente.

En otras palabras, se asumió que el presente, el tiempo privilegiado en el análisis social, estaría configurado por el tiempo que le antecedió. En

¹ Ofrecemos algunos elementos en la bibliografía comentada de este Dossier.

antropología, esta atención particular, no solo es perceptible en el temprano énfasis sincrónico en la documentación y los intentos diacrónicos de historizar el presente, sino también en trabajos más recientes que, aun cuando afirman abordar el tiempo y la temporalidad, se enfocan casi por completo en la relación causal pasado-presente (cf. Bryant y Knight, 2019). De este modo, si bien el giro histórico amplió la referencia temporal en el estudio social, la concentración en el pasado como fundamento de los elementos configuradores del presente, invisibilizó la relevancia del futuro en la composición del tiempo ahora. Desde ese giro, en ciencias sociales, parecemos estar “mejor dotados para pensar en las muchas formas en que el pasado afecta al presente [... pero,] sin embargo, tendemos a estar menos acostumbrados a pensar en cómo los futuros imaginados y anticipados impactan en éste” (Mankekar y Gupta, 2017, p. 71).

La incorporación del futuro al análisis social representa una ampliación del giro temporal. Esta vez, no sólo para centrarse en el pasado como configurador del presente, ni enfocarse únicamente en el futuro como proyección imaginativa. Se trata más bien de pensar el futuro como hecho social y cultural (Appadurai, 2015; Beckert y Suckert, 2021), en el que se expresan valores y creencias que no son uniformes. Las personas no solo tienen diferentes futuros en mente, sino que también mantienen diferentes opiniones sobre si pueden influir en lo que suceda y en el cómo podrían hacerlo. Por tanto, el futuro nunca es una extensión vacía, sino un componente complejo, controvertido y mutable de la vida cultural (Willoll, 2021). Como invita Sebastián Moreno, en su artículo en este número, desnaturalizar el tiempo y, en particular el futuro, desde una perspectiva semiótica de la temporalidad, permite a su vez culturalizarlo. La dimensión futura de la vida social está cruzada por la cultura y, por ello, como afirma Moreno, por discursos, imaginarios y, particularmente, textos, que son los artificios culturales que permiten acceder a lo que un conjunto de personas espera y cree, desde su presente, posible o no en el futuro.

De modo tal que, aún cuando las ciencias sociales sigan centradas en el presente o tengan su anclaje empírico en el tiempo ahora de la investigación, el giro temporal y la apertura al tiempo futuro, apuntan a dilatar la idea misma de presente y, de manera más amplia, la configuración temporal de la investigación social. La fundamentación misma de una sociología o

antropología del futuro se basa en una especie de desestabilización de los fundamentos de disciplinas que asientan su arquitectura intelectual en el presente y en el encadenamiento pasado-presente (Contreras, 2022). Así incorporar la dimensión del futuro en el análisis antropológico de la vida sociocultural, requiere por ello rediscutir ese tiempo ahora que parece dado e incuestionado, sin que esto signifique arriesgar la vocación empírica de las ciencias sociales. Como recientemente ha señalado Anand Pandian, para el caso de la antropología,

[Ésta] nos invita a detenernos en las profundidades de lo que tenemos a la mano. Y aquí está el verdadero espíritu de su empirismo, porque las realidades que buscamos comienzan dentro, pero rápidamente se derraman más allá [...de] las aparentes certezas de lo presente (2019, p. 42).

De esta manera el tiempo ahora de la investigación social, ya no aparece como una parcialidad o un recorte, sino como tiempo histórico a partir del cual las ciencias sociales “se pregunta[n] acerca de las formas frágiles y tentativas en que se proyecta el presente en el futuro y éste último, en el presente y el pasado” (Bryant y Knight, 2019, p. 193). Un tiempo presente múltiple y enredado (Mbembe, 2001) que, en tanto que frágil y abierto a variadas conexiones, está siempre en un estado de emergencia; en el cual múltiples pasados y futuros posibles y potenciales pueden estallar (Pink, 2022, Ringel, 2018; Smith y Otto, 2016).

FUTUROS VIVIDOS

Es precisamente en el marco de los estudios de las ciencias sociales preocupados por los modos en que el presente es también construido por las maneras de imaginar, anticipar, desear o diseñar colectivamente el futuro o construir conocimiento y fundamentos de la acción presente basados en la esperanza o en la capacidad de aspiración, en la que situamos nuestra noción de “futuros vividos”. Si bien, en algunos aspectos, tales como en la metodología o la tecnología de construcción de escenarios (cf. Salazar y Pink, 2017; Pink [en entrevista en este número] Samimian-Darash, 2022), estas formas de hacer

ciencia social, tengan similitudes con aquellas que sitúan su interés en la prospectiva, así como en los llamados “estudios futuros” a partir de los cuales (sobre todo desde la sociología, aunque no únicamente), las y los académicos buscan proyectar posibles desarrollos futuros e investigar cómo se pueden lograr o prevenir los estados deseados o temidos (Adam y Groves, 2007; Bell, 1973), se diferencian sobre todo por poner a la imaginación y la orientación temporal de las personas en el centro del interés. En esta perspectiva, se considera que lo que la gente cree, espera, percibe o imagina impacta en la configuración de sus presentes, a través de la mediación de la práctica y el compromiso (Mandich, 2019; Welch *et al.*, 2020; Godinho, 2017).

De tal modo que, en esta perspectiva, el futuro se entiende como hecho social y cultural (Appadurai, 2015; Beckert y Suckert, 2021), tanto en el sentido en que las orientaciones futuras se ven como factores causales que influyen en los resultados sociales, como en el referente a los modos diversos y múltiples en que el futuro se expresa en la realidad y le constituye, por lo que no es solo imaginado, percibido, esperado; sino vivido cotidianamente. Ese futuro, como digieran Adam y Grove (2007), late en el corazón de la práctica y es experimentado como un elemento constitutivo del presente, sin el cual no podría existir referente temporal para la experiencia. El futuro se hace vivido y se torna cotidiano, como apunta Sandra Iturrieta en este número, en las vivencias diarias que las personas experimentan, y a partir de las cuales, desarrollan su existencia sustentada en imaginarios de un porvenir al que subyacen significaciones con las que enfrentan el día a día.

El futuro concebido, percibido e ideado, nos dirá María Elena Figueroa en este volumen, es una configuración imaginaria, en tanto concentra elementos reales como ficticios, siempre disímiles incluso contradictorios y con una fuerte carga emocional. Más que representación, dice la autora, el futuro es imaginario y, como tal, desempeña un papel en la construcción de explicaciones acerca de la realidad, así como en la toma de decisiones. Ese efecto que el tiempo por venir ejerce sobre la realidad se hace en términos de dispositivos que conforman subjetividades, y que canalizan valores, emociones, aspiraciones, expectativas y preferencias, que se cristalizan en trayectorias de vida.

Tal vez, sea imposible contrastar estadísticamente la idea de Ernest Cassirer, en torno a que vivimos “mucho más en nuestras dudas y temores, en

nuestras ansiedades y esperanzas por el futuro que en nuestros recuerdos o en nuestras experiencias presentes”. Lo que es indudable, es que esas ansiedades y esperanzas son constitutivas no solo de la modalidad afectiva de nuestro presente, sino de las contradicciones que le tensan y de los cursos del devenir experimentado como experiencia del tiempo individual y colectivo. No vivimos, como bien apuntó Marc Augé, día a día preocupados por fines últimos, pero tampoco habitamos una blanda eternidad, un tiempo detenido. La búsqueda de sentido y orientación de nuestras vidas, atesorando lo que recordamos y poniendo por delante lo que buscamos construir, es en última instancia parte de la búsqueda del sentido de la existencia. Dicho sentido, dice Augé, “no es necesariamente el destino post mortem, la inmortalidad o el paraíso. Es la existencia del mañana” (Augé, 2015, p. 100).

El trabajo cotidiano por hacer posible esa existencia es lo que posibilita la reproducción social y la transmisión intergeneracional de esperanzas (Narotzky y Besnier, 2014), así sean esperanzas pequeñas o precarias (Parla, 2019) que se mueven entre el deseo de un mejor pasar y la materialización de ello en esperanzas representacionales (Cook y Cuervo, 2019) que ponen nombre propio al esfuerzo material del presente y al compromiso con las imágenes de futuro mejor. Esperanzas como la del arraigo a un país nuevo y la conjugación de deseos que proyectan el presente a un futuro deseado, a un futuro con futuro, como el que esperan los migrantes venezolanos en Chile, estudiados en este número por Juan Carlos Rodríguez y Nicolás Gissi. Entre estos migrantes, nos dirán los autores, el trabajo estable, el reconocimiento de capacidades, el salario justo y la disposición de tiempo para la vida, configuran las condiciones en las que se desea la integración de quienes migran al país consureño. Si como postulan los autores, todo arraigo es también la disposición hacia un futuro posible, entre los migrantes venezolanos, las luchas cotidianas por posibilitar ese arraigo, constituyen una manera particular de vivir el futuro en un presente de precariedad y negación.

Es cierto que vivimos al borde del futuro (Pink, 2022) que nuestra vida cotidiana está plagada de sus luces y sombras; y que, más aún, en situaciones límites –de emergencia, crisis, urgencia o acontecimiento (Bandak y Anderson, 2022; Knight, 2022; Samimian-Darash, 2022a; Bensa y Fasain, 2002)– el futuro se hace inminente, cercano, inmediato, al punto de hacer imperceptible cualquier frontera entre éste y el presente. Pero es cierto

también que vivimos el futuro como ese “todavía no” que atesoramos y prefiguramos en nuestras acciones; en las grandes razones y en los sueños humildes (Contreras, 2021; Godinho, 2023; Valencia y Contreras, 2020) que vivimos como sueño diurno (Bloch, 2007), como proyección, como anticipación y sobre todo como compromiso presente con lo deseado, lo imaginado, a través de lo cual prefiguramos futuros posibles (Gravante en este número), creamos utopías prácticas y concretas (Louçã, 2021) que presentifican los futuros posibles en fragmentos.

PRESENTISMO Y CRISIS DEL TIEMPO

Eric Hobsbawm (1998, p. 13) en uno de sus últimos trabajos apuntó que la destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, era uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX. Las personas, particularmente las y los jóvenes, de ese final de siglo, crecían –decía el historiador– en una suerte de presente permanente sin relación orgánica con el tiempo precedente.

Este diagnóstico podría haberse mantenido idéntico si en lugar de referir al pasado, Hobsbawm lo hubiese hecho en relación al futuro. Si coincidiésemos con Nietzsche en la afirmación en torno a que “en todas las épocas, el conocimiento del pasado sólo es deseable en función del presente y del futuro” (Nietzsche, 1980, p. 271 cit. en Frey, 2015, p. 284), podríamos agregar a la idea del historiador inglés que la destrucción del pasado en pro de un presente dilatado, es a su vez la destrucción del futuro o, por lo menos, del interés social por el tiempo porvenir. Porque en un contexto como ese “Cronos entra en crisis. El futuro se cierra y el pasado se oscurece” (Hartog, 2022, p. 286)

Las postrimerías del siglo a las que refería Hobsbawm, fueron aquellas en que las premisas filosóficas, estéticas y sociales que daban forma a la expectativa de futuro de los “modernos” se desvanecían, junto al desvanecimiento de la creencia de un modelo progresivo y teleológico del porvenir (Berardi, 2014). Colapsaban entonces las narrativas del progreso que habían proporcionado una visión cohesiva a las sociedades, como aquellas que avanzaban hacia un horizonte futuro unificado y moldeado

por expectativas de mejora y perfección (Cook, 2018). Se perdía así aquella orientación temporal que otrora había dotado de horizonte a la acción colectiva. Así, en ese final de siglo, el presente se vivía sin relación orgánica con el pasado y sin vínculo con el futuro como posibilidad de cambio. La humanidad pareció vivir arrancada de su pasado y privada de su porvenir (Auge, 2015) en un clima de extendido pesimismo.

Ese clima de pesimismo fue producido, como apuntó David Graeber (2011), por un vasto aparato burocrático para la creación y el mantenimiento de la desesperanza, una especie de máquina gigante diseñada, ante todo, para destruir cualquier sentido de posibles futuros alternativos. La anulación del futuro, ha sido según muchos analistas uno de los logros manifiestos de esa máquina y de la violencia estructural que ejerce sobre la capacidad de imaginación de algo diferente por-venir. Como nada se podía vislumbrar como un después, la noción de fin se instaló en el debate académico, como correlato de esa desesperanza. Se habló entonces de fin del futuro, de fin de la historia, de las utopías, del trabajo y de la posibilidad de una vida mejor (Godinho *et al.*, 2020). El espacio que otrora ocuparon las utopías y las luchas encaminadas al cambio social en el debate político e intelectual y en los imaginarios sociales, pareció desde entonces ser colapsado por el pensamiento a corto plazo, la administración de las urgencias, el refugio en la memoria y el patrimonio.

De modo general este diagnóstico, no ha variado radicalmente. La lenta cancelación del futuro a la que alude Fischer (2018) recuperando la noción de Berardi (2014), iniciada en las décadas finales del siglo pasado, se extiende según diversos analistas a nuestros días. De las múltiples crisis que acompañan las primeras décadas de este siglo, una de profundas implicaciones existenciales es la denominada crisis del tiempo o crisis temporal. Si el tiempo, como había dicho Paul Ricœur (2004, p. 113), se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, la incapacidad de articular narrativamente pasado y futuro a nuestro presente, es indicativa del desajuste en las orientaciones temporales que signan nuestra actualidad. Cuando el tiempo de la experiencia se desconecta del presente vivido y cuando el futuro desaparece del horizonte de las expectativas colectivas, sólo nos queda el presente.

Diversos autores han explorado esa hipótesis en la que la “tiranía del presente” (Augé, 2015) se torna el signo de nuestros tiempos. Entre ellos, Hans Ulrich Gumbrecht (2010) explora en la crisis del cronotopo historicista y de la emergencia de otra construcción social del tiempo, otro cronotopo dominado por la percepción colectiva de un presente lento, dilatado, extendido que impide cualquier aspiración de un futuro alternativo. François Hartog (2007), invita a explorar un nuevo régimen de historicidad (que en muchos abordajes ha sido traducido también como un régimen de temporalidad) denominado presentismo, una crisis del tiempo y más del encadenamiento temporal que posibilitaba articular pasado, presente y futuro. En el orden del tiempo contemporáneo emergente de la debacle del futurismo, el presente según Hartog, se vuelve omnipresente, su traza invade pasado y futuro, colapsando campo y horizonte. El presente se ha extendido tanto en dirección del futuro como del pasado, en uno aparece como expansión proyectiva y en otro como reiteración incesante de lo mismo; a través de dispositivos que se han instalado como centrales en la percepción colectiva del tiempo y su resultado en la forma de planificación y memorialización. Presentismo, aparece así como cancelación del futurismo y el historicismo (Santos, 2021), como la “certitud de que el futuro nos ha sido prohibido y el pasado se repite una y otra vez bajo la forma de la nostalgia y la retromanía” (Fischer, 2016, p. 10).

La sobredosis de nostalgia, la retromanía a la que hace referencias Fischer, o la retrotopía de la que habló Bauman (2017), así como la aceleración, desde este punto de vista, coincidentes con el diagnóstico presentista. En el análisis de Harmut Rosa (2016), así como en el de otros autores centrados en la compresión espacio temporal que posibilita la globalización, el presente aparece al mismo tiempo como contraído (en términos de su fugacidad) y como expandido (en tanto que bloqueo del cambio). La aceleración analizada por Rosa, radica en un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las experiencias y las expectativas o, en otras palabras, en el déficit del pasado y del futuro como orientadores del presente. Con el aumento del ritmo de la vida, la sensación colectiva de escasez de tiempo y de ir muy de prisa a ninguna parte; el presente se contrae en término del número de episodios que roban nuestra atención, pero se dilata en términos de no permitir el paso a un tiempo radicalmente diferente.

Junto al diagnóstico presentista, la teoría social emergente en los albores de nuestro siglo XXI sobre el futuro es aquella que describe y caracteriza su disminución, su colapso, su desaparición (Ramos, 2017). Pero esa teoría es también la que anuncia un cambio de signo del tiempo por venir, que va desde la luminosidad de la utopía, a la melancolía por su ausencia y el temor por las sombras de su amenaza. Ello parecería representar un giro apocalíptico (Lynch, 2012), donde la distopía parece transformarse en la única entrada posible para imaginar y trabajar en la arqueología del futuro (Jameson, 2009).

Sin importar cuáles sean las causas de la patología temporal del presente infinito, decía Fischer (2018), es claro que ningún área de la cultura occidental es inmune a ella. Socaban ante la potencia de ese realismo presentista incluso viejos reductos del futurismo. Por ello la lenta cancelación del futuro producida durante las últimas décadas del siglo XX ha alcanzado también a muchos de quienes se reconocieron o reconocen en la herencia del marxismo. Una parte significativa de las izquierdas políticas e intelectuales y, más ampliamente, del pensamiento crítico, parece haber sido cubierta por el manto de desesperanza del capitalismo tardío, parece responder a aquel reflejo de nuestra época. Mientras una parte del pensamiento de izquierda observa la catástrofe en el pasado (Buck-Morss, 2004), otra intenta conservar ese pasado melancólicamente (Traverso, 2018). En ambas versiones, el presente práctico, profundamente desvinculado del pasado, levanta un muro para bloquear el paso a la utopía, brújula que otrora orientó la práctica revolucionaria.

Más que la muerte de la utopía, lo que nos dejó el final del siglo pasado y que, como dictamen, parece extenderse a nuestros días; es, como apuntó Daniel Bensaïd, el advenimiento de las utopías negativas, en torno a las cuales se articula la narrativa del colapso y el fin. El retiro de la utopía, dice Bensaïd

deja en su estela los escombros de un imaginario hecho migajas. A falta de un “sueño hacia lo que está por delante”, se impone la “eternidad restaurada” de lo urgente y “la gestión prosaica del mal menor” (2021, p. 230).

El futuro incapaz de ser pensado como alternativo a la catástrofe del pasado, de reconstituirse más allá de la crisis del progreso, o de imaginarse más allá de la reiteración del presente; se torna amenaza. En lugar de las luces de otrora, el tiempo porvenir parece haber extendido una larga sombra sobre nuestro presente. Norbert Lechner (2009) ya había advertido que no sólo el pasado arroja sombras en el presente, también lo hace el futuro. Son esas las sombras que “nos inhiben a imaginar lo nuevo, otro mundo, una vida diferente”. La intensidad de las sombras nos enseguece, como antes pareció enseguecer la glorificación pasiva del futuro.

FUTUROS MÚLTIPLES Y EN DISPUTA

Aunque podamos compartir parte del diagnóstico presentista, su lógica totalizante de un único futuro sin futuro, de pérdida de esperanzas colectivas y de anulación de cualquier horizonte de construcción del tiempo porvenir, parece una camisa de fuerza no sólo para la imaginación, sino un lente que impide observar las múltiples formas en que el futuro continúa disputándose.

Ni el presente vivido es eterno, ni la cancelación del futuro “moderno”, cancela lo posible o lo invade todo con sus sombras de defuturización. En lugar de producir la desaparición del futuro, en este Dossier queremos defender que el robo del futuro (Lanceros, 2017) ha promovido la eclosión de formas diversas, múltiples, divergentes y siempre abiertas de pensar el tiempo por venir (Pels, 2015). Porque ese robo del futuro no es otra cosa que la capitulación de la noción de progreso. “Si el progreso está muerto”, apuntó Edgar Morin (Morin, 2005, p. 39 cit. por Fernández y Vázquez en este número), el futuro es vano. ¿Qué queda [entonces] por hacer cuando se ha perdido el futuro? En este Dossier aparecen algunas respuestas posibles a esta pregunta. Respuestas configuradas desde la idea compartida en torno a que, ante la crisis de la noción moderna de futuro, lo que emerge son futuros múltiples y en disputa.

Si el robo del futuro ha sido la capitulación de la noción de progreso; la locomotora del tren en que se montó a la humanidad toda, el descarrilamiento o la descomposición de esa locomotora no sólo provoca la desorientación, sino que posibilita a los pasajeros tomar rumbos alternativos, caminos bifurcados y sin dirección prevista (Valencia y Contreras, 2020).

Porque asumir que lo que se canceló es la noción moderna de progreso, es también asumir que la propia modernidad ya había robado el futuro o, más radicalmente, asumir que la modernidad “no sólo robó el futuro a la gente que dañó y explotó sino que puso en marcha un proceso que negó el futuro y desfuturizó lo nacido y lo por nacer” (Fry, 2015, p. 23, cit. en Escobar, 2017, p. 214).

Es cierto que los macroproyectos de transformación de la sociedad no tienen la fuerza ni la claridad que aparentemente tuvieron antaño, pero múltiples utopías concretas y devenires utópicos (Harms, 2022) articulan esperanzas ancladas en los territorios, en sus derrotas y pequeños triunfos. Contra la tesis de la melancolía y la pérdida de horizonte futuro, João Carlos Louçã apuntará (en la sesión de traducción de este Dossier) que

igual que las derrotas, las victorias incompletas de los movimientos sociales [...] no han dejado de arar las tierras donde varios futuros se disputan constantemente, en procesos que retoman recuerdos a partir de lo inesperado. La hegemonía aparente y al mismo tiempo concreta del capitalismo puede ser sorprendida por el renacimiento de la vida, incluso desde sus ruinas, como para demostrar que la historia nunca termina y que la dominación que hoy nos parece de plomo puede finalmente tener pies de arcilla.

Por ello hablamos de futuros y no del futuro, porque las prácticas a las que nos referimos, son múltiples y, consecuentemente, prefiguran futuros múltiples. Como apunta Tomasso Gravente en este número,

prácticas políticas como la autogestión, el hazlo-tú-mismo, la autoformación, el veganismo, entre otras, a través de una serie de emociones que se vinculan directamente a futuros alternativos caracterizados por el anticapitalismo, el conocimiento compartido, la democracia directa [o] el antiespecismo [...] más que proponer un único futuro alternativo, nos proponen un abanico de posibilidades en función del tipo de grupo y experiencia.

Su estudio, nos dice el mismo autor, puede constituir “un punto de partida para comprender cuáles son los elementos que van a forjar las ‘utopías reales’”.

Eva Fernández y David Vázquez Estrada, en su artículo, insistirán en la idea en torno a que no podemos hablar de un futuro particular, singular o único sino de una pluralidad de formas de construir, significar e imaginario. Asertivamente, apuntan, tendríamos que hablar de plurifuturo, para referir a un conjunto de expresiones que apelan a la transformación, a la inclusión y a la consciencia. La noción de plurifuturos, es propuesta por los autores como una forma de enunciar la diversidad y el dinamismo de los entramados culturales sobre ideas, imaginarios y proyectos de futuro. Una idea sugerente, que posibilita a los autores pensar en un diálogo abarcativo, vinculante en dimensiones y sujetos humanos y en congruencia con la diversidad cultural y el respeto a la diferencia.

Siguiendo ideas como ésta, este Dossier pretende una crítica a lo que Juan David Reina-Rozo, en este número, denomina monofuturismo. Aquella visión única y hegemónica del tiempo porvenir que en su despliegue desfuturiza y busca cancelar posibilidades otras por medio de diversos dispositivos, como aquel de la máquina de la desesperanza apuntada por Graeber (2011). Confrontar la ontología de la desfuturización, como defendió Escobar (2017) y como recupera en su trabajo Reina-Rozo, implica agudizar la mirada y el compromiso etnográfico con prácticas de diseño especulativo como una herramienta para sentir/pensar/hacer otros futuros, otros mundos posibles que no solo abran la posibilidad de cambiar el futuro, sino que anticipen aquellas posibilidades en el presente a través de experiencias de reflexión y acción.

TIEMPOS ENREDADOS

Criticar el monofuturo y pluralizar, a partir del estudio de casos específicos, los imaginarios, las narrativas y las prácticas ligadas a la construcción de futuros plurales, es una manera de criticar el diagnóstico presentista y anteponer a la supuesta parálisis temporal la disputa por otras formas de articular el tiempo. Los etnofuturos que estudia Reina-Rozo en este número dan cuenta de ello. Pero también lo hacen los proyectos zopolíticos que estudia Hugo Tavera. Pensar la vida en común como proyecto político multiespecie, implica un quiebre en la narrativa que en el Antropoceno eclipsa el futuro o pretende su anulación distópica. La crítica al excepcionalismo

humano y la posibilidad, como invitan Fernández y Vázquez de imaginar futuros desantrópicos o postular formas alternativas de pensar la felicidad más allá de los dictámenes de la ideología póstuma del realismo capitalista, como lo sostiene Sandra Iturrieta en este número, son buenos ejemplos para pensar las dimensiones cronopolíticas y cronocráticas (Kirtsoglou y Simpson, 2020), en las que el tiempo aparece como un elemento central de la disputa política y de los dispositivos para la sujeción, explotación y dominación en el mundo contemporáneo.

En la disputa por las formas de entender el porvenir e intentar construirle en la práctica y el compromiso presente, no sólo se juega una única parcialidad del tiempo. Vale decir, al postular que el futuro no está anulado, sino que más bien una de las conjugaciones del tiempo porvenir hegemónica, más no única, está siendo disputada por otras *varias* formas de pensar y *hacer* el tiempo venidero, postulamos que existen diversos niveles de conflicto entre diferentes regímenes temporales concurrentes y posiblemente antagónicos.

En este número, María Mercedes Patrouilleau revisa a partir de un análisis narrativo los cronotopos del discurso populista en Argentina, concentrándose en las formas en que en los mitos construidos y movilizados por el discurso y la práctica política populista se expresan una variedad de horizontes temporales pasados y futuros a partir de los cuales se construyen y reconstruyen tradiciones, se establecen causalidades que se cristalizan en formas de interpretación de la realidad y en decisiones y acciones políticas que configuran dinámicamente el mapa de las identidades políticas. De este modo, tal y como sucede con el mito, el populismo aparece como un proceso abierto en construcción de futuridad y no como hecho acabado o como elemento del pasado relegado a la historia latinoamericana. El potencial emergente del discurso populista, habla de las temporalidades latinoamericanas y de la subjetividad popular en los usos del tiempo (Morera, 2022) y en particular de las formas de articular los presentes de precariedad a horizontes futuros de mejora colectiva en las condiciones materiales de existencia, elemento de vital relevancia especialmente cuando, como dice Patrouilleau, a las mayorías se le cierran los horizontes para poder imaginar futuros.

Como han defendido Edelstein, Geroulanos y Wheatley (2020) en los presentes complejos que vivimos los “múltiples regímenes temporales no son simplemente concurrentes, sino que son a la vez competitivos, conflictivos, cooperativos, inestables y a veces incluso anárquicos”. Esos regímenes

temporales enfrentados latente o abiertamente habitan, según plantean estos autores, un complejo ecosistema temporal con intrincadas pautas de dependencia, adaptación y violencia. De ahí que detrás de la aparente detención del tiempo con el que se ha intentado caracterizar la época actual, se esconde una intersección entre diferentes temporalidades y diferentes grupos que viven y experimentan el tiempo a su manera, a veces en fuerte contraste con la dinámica hegemónica. Cada uno de estos grupos, dirán los autores,

se apoya en formulaciones diferentes: en historicidades, celebraciones, relatos de pasado y futuro, aceleraciones y retrasos, duraciones y pulsaciones, vacíos, mapas, economías y crisis, tempos, resoluciones, prefiguraciones. Cada uno apela y mitifica su propia comprensión del pasado, el presente y el futuro.

La relación de esos múltiples regímenes temporales con el régimen hegemónico, así como las dinámicas temporales al interior de aquellos regímenes subalternizados, no es la del tiempo lineal, ni necesariamente la de la ciclicidad, el eterno retorno y el preterismo con el que una y otra vez se ha caracterizado el tiempo de los Otros “no” occidentales. Es más bien, como ha dicho Achille Mbembe (2001) el tiempo del enredo. No un tiempo de serie o secuencia, sino otro de inagotables entrelazamientos de presentes, pasados y futuros que retienen sus profundidades de otros presentes, pasados y futuros. Las formaciones sociales concretas en que se encarnan esas formas de tiempo enredados, “no convergen hacia un único punto, tendencia o ciclo”. Por el contrario, “albergan la posibilidad de una variedad de trayectorias que no son ni convergentes ni divergentes, sino entrelazadas, paradójicas”. En ese tiempo de la existencia y la experiencia, el presente es, según Mbembe, “el momento en el que se mezclan distintas formas de ausencia: ausencia de aquellas presencias que ya no están y que se recuerdan (el pasado), y ausencia de aquellas otras que aún están por venir y que se prevén (el futuro)”. Siguiendo esta idea, creemos que estudiar los futuros vividos como se hace en este Dossier; es, parafraseando al escritor mozambiqueño Mia Couto (2022), mapear ausencias y, con ello, intentar formular ideas en torno a la potencialidad de esas ausencias para desestabilizar el presente en la emergencia de lo diferente.

DESCENTRAR EL FUTURO / MAPEAR LOS FUTUROS

Hace ya tiempo, Richard Rorty (2002) iniciaba su disertación *Filosofía y futuro* apuntando que “sólo después de haber renunciado a la esperanza de alcanzar el conocimiento eterno, los filósofos comenzaron a proyectar imágenes de futuro”. Tal vez esta idea pueda extrapolarse al resto de las humanidades y las ciencias sociales. Sólo cuando dejamos de concentrarnos en el diagnóstico totalizante y paralizante de un (único) futuro sin futuro, el tiempo por venir estalla como un interés que transita desde el estado del ser al proceso de convertirse (Bryant y Knight, 2019) y centra su mirada en las formas frágiles y tentativas en que se proyecta el presente en el futuro y éste último, en el presente y el pasado. Esos nuevos futuros pueden o no tener una conexión directa con los pasados que le precedieron, pero pueden estallar desde cualquier presente y así exigir nuevas conexiones temporales (Ringel, 2018), novedosas formas de hilar el tiempo y articular el presente al pasado, posibilitando la emergencia de nuevas historias y nuevos futuros históricos (Boldizar y Tamm, 2021).

Aquellas emergencias nos obligan a pensar en futuros plurales, en nuevos devenires utópicos (Harms, 2022) en los que se encuentren los compromisos y proyectos colectivos, con formas íntimas de activismo, las grandes razones y los sueños humildes (Godinho, 2023; Contreras, 2021); más allá del diagnóstico presentista y del colapso paralizante de las sombras del futuro en el presente. Podemos, como sugiere atinadamente María Elena Figueroa en su artículo, distinguir en nuestro “tiempo ahora” aquellos imaginarios de futuro dominantes y residuales, sin perder de vista aquellos imaginarios emergentes que se disputan en los regímenes de temporalidad concurrentes en nuestra contemporaneidad. Son aquellos futuros emergentes los que, como dice Figueroa, desde los márgenes están produciendo el cambio. Propuestas como las de los etnofuturismos, estudiadas en este volumen por Reina-Rozo, plantean alternativas, brechas, y grietas para recomunalizar y pluriversalizar en el trabajo colectivo presente, los horizontes de lo venidero. Podríamos entonces hacer extensivo a todo el Sur-Global y, más aún, a todos los pueblos subalternizados del mundo, la reflexión del senegalés Felwine Sarr en torno a que

El proyecto de descentralización epistémica puede encontrar fecundos e inagotables recursos en las culturas y cosmologías africanas. El agotamiento de la razón científica, así como las consecuencias civilizatorias de sus impases piden nuevas metáforas de futuro, una renovación de las fuentes del imaginario, la comprensión de otro lugar (2022, p. 103).

Debemos entonces agudizar nuestra mirada para observar en el real dominante de nuestro presente otros reales que emergen, (con)viven y disputan la temporalidad a favor de la recuperación de otros pasados y la construcción de otros futuros. Favoreciendo así “una política del tiempo presente, en la que la danza de lo virtual se imponga al estancamiento de lo real, en la que la eclosión del “puede ser” quiebre el ciclo del eterno retorno” (Bensaïd, 2021, p. 282). Abrirnos al asombro de encontrar formas otras de futuros, para “superar las limitaciones de un alienante presente” y “permitirnos ver un tiempo y un lugar diferente” (Muñoz, 2020, p. 36).

El mapeo y el estudio de esos futuros emergentes que ya existen y son vividos en el compromiso práctico de las personas en diversos territorios, es parte de la agenda de un pensamiento crítico “que permite identificar el poder del futuro inscrito en el presente –y– que afirma la libertad total y radical de las sociedades frente a su pasado y su futuro” (Mbembe, 2014, p. 192). Un pensamiento crítico que coincide en la inaplazable necesidad de un nuevo orden social que, como ha defendido René Ramírez “no será posible sin un nuevo orden temporal puesto que en la estructuración y sentido que demos al tiempo nos estamos jugando el futuro de las mismas vidas: la de la humanidad y la de la naturaleza” (2022, p. 270-271).

Los futuros vividos estudiados en este Dossier no se ubican fácilmente en alguno de los extremos, oscuros o luminosos, a partir de los que Sherry Ortner (2016) caracterizó y agrupó parte de la teoría social en el contexto neoliberal. En los trabajos que reúne este volumen sus autoras y autores asumen la contradicción del presente en toda su radicalidad: el colapso y el riesgo planetario. Pero, del mismo modo, observan las posibilidades emergentes ahí donde la vida sigue siendo opción. Coinciden así con Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro en que “hablar del fin del mundo es hablar de la necesidad de imaginar, antes que un *nuevo mundo* en el lugar

de este mundo presente nuestro, un *nuevo pueblo*; el pueblo que falta. Un pueblo que crea en el mundo que deberá crear” (2019, p. 219).

Invitamos a la lectura de cada uno de los artículos que integran este Dossier, los cuales, sin duda, representan algunas de las diferentes formas de pensar el tiempo por venir y, sobre todo, se atreven a abordar; mediante el diseño de diferentes objetos de estudio, los retos que el mundo contemporáneo ofrece a las ciencias sociales y humanas.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAM, B. y GROVES, C. (2007). *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Brill.
- ADAM, B. (2004). *Time*. Cambridge y Malden: Polity Press.
- APPADURAI, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.
- AUGÉ, M. (2015). *¿Qué paso con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- BANDAK, A. y ANDERSON, P. (2022). Urgency and Imminence. En *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. Vol. 30. Núm. 4. pp. 1-17.
- BAUMAN, Z. (2017). *Retrotopia*. Barcelona: Paidós.
- BECKERT, J. y SUCKERT, L. (2021). The Future as a Social Fact: the Analysis of Perceptions of the Future in Sociology. En *Poetics*. Núm. 84.
- BELL, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: a Venture in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books.
- BENSA, A. y FASSIN, E. (2002). Les Sciences Sociales Face à L'Événement. En *Terrain*. Núm. 38. pp. 5-20. DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.1888>
- BENSAÏD, D. (2021). *Walter Benjamin. Centinela mesiánico*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- BERARDI, F. (2014). *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk, el agotamiento de la modernidad*. Madrid: Enclave de Libros.
- BLOCH, É. (2007). *El principio esperanza*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- BRYANT, R. y KNIGHT, D. (2019). *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.

- BUCK-MORSS, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el este y el oeste*. Madrid: Antonio Machado.
- CONTRERAS, R. (2022). El presente etnográfico. Sobre la espesura del tiempo ahora y las antropologías del futuro. En: González Bazúa, A., Valencia, G. y Velez, D. (Eds.). *Compartir el tiempo. Reflexiones intempestivas*. México: FCPyS UNAM.
- CONTRERAS, R. (2021). Para una antropología de los sueños humildes. Elementos para trascender el presente etnográfico. En *Memória em Rede*. Vol. 13. Núm. 24. pp. 178-207.
- COOK, J. y CUERVO, H. (2019). Agency, Futurity and Representation: Conceptualising Hope in Recent Sociological Work. En *The Sociological Review*. Núm. 1-16. pp. 1-15.
- COOK, J. (2018). *Imagined Futures. Hope, Risk and Uncertainty*. Palgrave: Basingstoke Macmillan.
- COUTO, M. (2022). *El mapeador de ausencias*. Barcelona: Alfaguara.
- DANOWSKY, D. y VIVEIROS, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- DAVID G. (2011). *Revolutions in Reverse – Essays on Politics, Violence, Art and Imagination*. Londres, Nueva York, Port Watson: Minor Compositions.
- EDELSTEIN, D., GEROULANOS, S. y WHEATLEY, N. (2020). *Power and Time. Temporalities in Conflict and the Making of History*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- ESCOBAR, A. (2017). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FISHER, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FISHER, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- FREY, H. (2015). Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia. En *Cuicuilco*. Vol. 22. Núm. 64. pp. 271-290.
- GELL, A. (1992). *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.
- GODINHO, P. (2023). Del porvenir: ensayo sobre prácticas posibles para posponer el fin del mundo. En: Valencia, G., Guitián, M. y Con-

- terras, R. (Coords.). *Futuros en disputa: Las narrativas sobre el porvenir*. México: CEIICH, UNAM.
- GODINHO, P. (2017). *O Futuro é para Sempre. Experiência, Expectativa e Práticas Possíveis*. Lisboa: Letra Livre, Através.
- GODINHO, P., SAMARA, M. y SIMÕES, D. (2020). Memória, Cultura e Porvir. Algumas Pistas para Pensar o Mundo. En *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Vol. 60. pp. 99-116.
- GOKMENOGLU, B. (2022). Temporality in the Social Sciences: New Directions for a Political Sociology of Time. En *The British Journal of Sociology*. Vol. 73. Núm. 3. pp. 643-653.
- GUMBRECHT, H. (2010). *Lento presente. Sintomatología de un nuevo tiempo histórico*. Madrid: Escolar y Mayo.
- HARMS, A. (2022). Beyond Dystopia: Regenerative Cultures and Ethics Among European Climate Activists. En *American Anthropologist*. Núm. 124. pp. 515-524.
- HARTOG, F. (2022). *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. México: Siglo XXI.
- HARTOG, F. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- HOBBSAWM, E. (1998). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- JAMESON, F. (2009). *Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.
- KIRTSOGLU, E. y SIMPSON, B. (2020). Introduction: The Time of Anthropology: Studies of Contemporary Chronopolitics and Chronocracy. En: Kirtsoglou, E. y Simpson, B. (Eds.). (2020). *The Time of Anthropology. Studies of Contemporary Chronopolitics*. Londres: Routledge. pp. 1-30.
- KNIGHT, D. (2022). Vertigo and Urgency. En *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. Vol. 30. Núm. 4. pp. 37-53.
- LANCEROS, P. (2017). *El robo del futuro. Fronteras, miedos, crisis*. Madrid: Catarata.
- LOUÇÃ, J. (2021). *Pensar a Utopia, Transformar a Realidade: Práticas Concretas*. Lisboa: Parsifal.
- LYNCH, P. (2012). Composition's New Thing: Bruno Latour and the Apocalyptic Turn. En *College English*. Vol. 74. Núm. 5. pp. 758-776.

- MANDICH, G. (2019). Modes of Engagement With the Future in Everyday Life. En *Time & Society*. Vol. 29. Núm. 3. pp. 681-703.
- MANKEKAR, P. y GUPTA, A. (2017). Future Tense: Capital, Labor and Technology in a Service Industry (The 2017 Lewis Henry Morgan Lecture). En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 7. Núm. 3. pp. 67-87.
- MATTHEW, H. y PHILLIPS, K. (2020). Rhetoric and the Temporal Turn: Race, Gender, Temporalities. En *Women's Studies in Communication*. Vol. 43. Núm. 4. pp. 369-383.
- MBEMBE, A. (2001). *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- MCDONALD, T. (1996). *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MORERA, E. (2022). Temporalidades plebeyas. La construcción de lo político en el gaitanismo. En *Revista Tlatelolco*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 149-162. México: UNAM, PUEDJS.
- MUNN, N. (1992). The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay. En *Annual Review of Anthropology*. Núm. 21. pp. 93-123.
- MUÑOZ, E. (2020). *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- NAROTZKY, S. y BESNIER, N. (2014). Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. En *Introduction to Supplement 9: Current Anthropology*. Vol. 55. Núm. 9.
- NORBERT, L. (2009). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago: Lom.
- ORTNER, S. (2016). Dark Anthropology and its others: Theory Since the Eighties. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol. 6. Núm. 1. pp. 47-73.
- ORTNER, S. (1984). Theory in Anthropology Since the Sixties. En *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 26. Núm. 1.
- PANDIAN, A. (2019). *A Possible Anthropology. Methods for Uneasy Times*. Durham: Duke University Press.
- PARLA, A. (2019). *Precarious Hope: Migration and the Limits of Belonging in Turkey*. Palo Alto: Stanford University Press.

- PELS, P. (2015). Modern Times: Seven Steps toward an Anthropology of the Future. En *Current Anthropology*. Vol. 56. Núm. 6.
- PINK, S. (2022). *Emerging Technologies. Life at the Edge of the Future*. Abingdon: Routledge.
- RAMÍREZ, R. (2022). *La vida y el tiempo: apuntes para una teoría ucrónica de la vida buena*. Buenos Aires: CLACSO.
- RAMOS, R. (2017). Futuros sociales en tiempos de crisis. En *Arbor*. Vol. 193. Núm. 784. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2017.784n2001>
- RESENDE, F. y THIES, S. (2017). Editorial. Entangled Temporalities in the Global South. En *Contracampo. Brazilian Journal of Communication*. Vol. 36. Núm. 3. pp. 2-19.
- RICOEUR, P. (2004). *Tiempo y narración I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- RINGEL, F. (2018). *Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-Shrinking City*. Oxford: Berghahn.
- RORTY, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.
- ROSA, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- SALAZAR, J., SARAH P., ANDREW, I. y SJÖBERG, J. (Eds.). (2017). *Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds*. Londres: Bloomsbury Academic.
- SAMIMIAN-DARASH, L. (2022a). Governing the Future Through Scenaristic and Simulative Modalities of Imagination. En *Anthropological Theory*. Vol. 22. Núm. 4. pp. 393-416.
- SAMIMIAN-DARASH, L. (2022b). Scenarios in a Time of Urgency. En *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. Vol. 30. Núm. 4. pp. 90-109.
- SANTOS, B. (2021). *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Madrid: AKAL.
- SARR, F. (2022). *Afrotopía*. Lisboa: Antígona.
- SIMON, Z. y TAMM, M. (2021). Historical Futures. En *History and Theory*. Vol. 60. pp. 3-22.
- SMITH, R. y TON, O. (2016). Cultures of the Future: Emergence and Intervention in Design Anthropology. En Smith, R., Kasper, T., Mette, G., Ton, O., Halse, J. y Binder, T. (Eds.). *Design Anthropological Futures*. Londres: Bloomsbury Academic.

- TRAVERSO, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.
- VALENCIA, G. y CONTRERAS, R. (2020). Los sueños humildes: Por una socioantropología de los futuros vividos. En *Revista de la Universidad de México*. Núm. 867-868. pp. 37-52.
- WELCH, D., MANDICH, G. y KELLER, M. (2020). Futures in Practice: Regimes of Engagement and Teleoaffectivity. En *Cultural Sociology*. Vol. 14. Núm. 4. pp. 438-457.
- WILLOW, A. (2021), The World We (Re)Build: an Ethnography of the Future. En *Anthropology and Humanism*. Núm. 46. pp. 4-20.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.966>

EL FUTURO COMO CONSTRUCCIÓN TEXTUAL: EL APORTE DE LA SEMIÓTICA AL ESTUDIO DE LA DISCURSIVIDAD TEMPORAL

Sebastián Moreno Barreneche*

RESUMEN. Este artículo pretende contribuir al estudio de la segmentación temporal –en particular, del futuro– a través de una presentación de los aportes realizados por la semiótica. Para la semiótica, la organización del tiempo en categorías como “pasado”, “presente” y “futuro” es el resultado de un proceso de segmentación y construcción discursiva que se caracteriza por su naturaleza relacional y eventiva: se trata de un proceso basado en el establecimiento de oposiciones y diferencias entre acontecimientos que sirven para dar linealidad a la experiencia humana. Así, mientras que el presente es un tiempo actual, el pasado y el futuro se caracterizan por su ausencia y solo son accesibles a través de textos. El artículo presenta una concepción general desde la semiótica del futuro como una construcción textual e ilustra el argumento con un conjunto de ejemplos concretos.

PALABRAS CLAVE. Futuro; semiótica; constructivismo; cambio climático; ficción distópica.

FUTURE AS A TEXTUAL CONSTRUCTION: THE CONTRIBUTION OF SEMIOTICS TO THE STUDY OF TEMPORAL DISCURSIVITY

* Docente en la Facultad de Administración y Ciencias Sociales de la Universidad ORT Uruguay. Correo electrónico: morenobarreneche@gmail.com

ABSTRACT. This article aims to contribute to the study of temporal segmentation – in particular, of the future – through a presentation of Semiotics’ contributions. For Semiotics, the segmentation of time into categories such as “past”, “present” and “future” is the result of a process of segmentation and discursive construction characterised by its relational and eventive nature – it is a process based on establishing oppositions and differences between events that serve to give linearity to human experience. Therefore, while the present is an actual time, the past and the future are characterised by their absence and are only accessible through texts. The article presents a general conception of the future from a semiotic perspective as a textual construction and illustrates the theoretical argument with concrete examples.

KEY WORDS. Future; semiotics; constructivism; climate change; dystopian fiction.

INTRODUCCIÓN

El sentido común, que es un sentido compartido que se construye y desarrolla a partir de la pertenencia del individuo a un campo cultural determinado –una semiosfera, en términos semióticos–, nos enseña que existen tres instancias temporales mayores: el pasado, el presente y el futuro. Son estos los tres tiempos existentes en distintas lenguas para organizar sus conjugaciones verbales: por mencionar algunos ejemplos, en español se habla de “pretérito”, “presente” y “futuro”; en francés, de “passé”, “present” y “futur”; en italiano, de “passato”, “presente” y “futuro”, en inglés, de “past”, “present” y “future”; y en alemán, de “Vergangenheit”, “Präsens” y “Futur”. La segmentación del *continuum* temporal en tres instancias es común a estas (y tantas) otras lenguas.

Estas tres categorías, resultantes de la segmentación del tiempo en tres instancias que remiten a lo que fue, lo que es y lo que será, suelen englobar otras subcategorías, dependiendo de la relación del evento al que el tiempo verbal refiere con el momento de la enunciación. En un ensayo en el que

busca dar cuenta de la subjetividad en el lenguaje, el lingüista Émile Benveniste (1977) distingue entre tiempo *físico*, tiempo *crónico* y tiempo *lingüístico* y propone que “lo que tiene de singular el tiempo lingüístico es que está orgánicamente ligado al ejercicio de la palabra, que se define y se ordena como función del discurso” (Benveniste, 1977, p. 76). A modo de ejemplo, el futuro anterior (Bertrand, 2021) refiere a un tiempo aún no existente en el momento de habla, que habrá ocurrido antes de un evento futuro respecto a ese momento: “cuando finalice el año 2023, habré publicado un artículo sobre el futuro en la revista *Andamios*”.

De este modo, a partir de la dimensión gramatical de la(s) lengua(s) que incorporamos durante el proceso de socialización, pero también de otras normas codificadas en la cultura que aprendemos, los individuos aprendemos a pensarnos a nosotros mismos en relación a lo que fue, lo que es y lo que será. Así, aprendemos a darle sentido a nuestra experiencia a partir de dicha orientación conceptual, que sirve para pensarnos en términos fenomenológicos respecto a estas tres instancias temporales: cuando un maestro pide a sus alumnos que escriban algunas líneas sobre qué hicieron durante sus vacaciones o qué quieren ser cuando sean grandes, es precisamente este mecanismo de recuperación del pasado y de proyección hacia el futuro desde un momento presente lo que está en juego.

Desde una perspectiva semiótica –esto es, aquella que se interesa por estudiar la producción, la circulación y el consumo de sentido y significación en la sociedad–, la segmentación temporal y sus categorías no deberían ser concebidas como el resultado de una realidad ontológica y extradiscursiva (el tiempo físico propuesto por Benveniste), sino como el resultado de un proceso de segmentación en el que, a través del uso del lenguaje, se construye discursivamente una temporalidad que, aunque supuestamente *refleja* el tiempo físico de manera especular, es un procedimiento de *producción textual* y, por ello, una *construcción cultural*. El pasado, el presente y el futuro son tres unidades de sentido culturalmente segmentadas (Eco, 2001) a las que se dota de sentido a través de textos, discursos, narrativas, prácticas, imaginarios sociales y otros mecanismos de sumo interés para la semiótica.

Este artículo busca contribuir al estudio de la segmentación temporal –y, en particular, del futuro– desde una perspectiva semiótica. Concretamente, el artículo aborda al futuro como una categoría resultante de la

segmentación temporal que es construida discursivamente y accesible a través de textos de distinta naturaleza. Después de un vasto y productivo desarrollo de una semiótica del pasado a través del estudio de la memoria colectiva, varios semiotistas han realizado contribuciones recientes al estudio del futuro,¹ que pueden resultar útiles para el estudio que otras ciencias sociales realicen de esta temporalidad.

En lo que sigue, primero se presentan de modo sintético los estudios semióticos sobre el pasado, concretamente a través de los estudios sobre la memoria cultural y colectiva, ya que estos proveen el modelo teórico para pensar el futuro. Luego se presentan los estudios recientes sobre el futuro desde una perspectiva semiótica, para argumentar a continuación por qué, desde tal perspectiva, el futuro debe ser concebido como una producción textual. Finalmente, se ejemplifica el argumento teórico mediante el estudio de la circulación discursiva en el campo sociopolítico y en la ficción distópica.

SEMIÓTICA, PASADO Y MEMORIA

Para todos nosotros, individuos sumergidos en culturas específicas (por lo general, desarrolladas a partir de las lenguas que aprendemos como maternas), la segmentación del tiempo es algo que nos viene dado. Por lo tanto, se trata de un sistema de significación codificado culturalmente. Este sistema se compone de tres momentos: el pasado, el presente y el futuro. Como disciplina interesada por el sentido y la significación, la semiótica ha mostrado siempre gran interés por estudiar las dimensiones discursiva y narrativa de fenómenos actuales, por lo que habría algo de intrínseco en la relación de la semiótica con el presente, en particular cuando la disciplina es concebida como una crítica de la ideología (Barthes, 1957; Eco, 1964).

Los estudios semióticos sobre la pandemia por Covid-19, el uso de redes sociales digitales y el discurso político *durante su desarrollo* son solo algunos ejemplos del abordaje semiótico de eventos ligados al presente. El semiotista argentino Eliseo Verón (1988) proponía que todo fenómeno social tiene una cara discursiva: es de ella que se ocupa la semiótica, junto a otras disciplinas interesadas por sentido, la significación y el discurso.

¹ Números recientes de dos reconocidas revistas italianas de semiótica, *Versus* (2020) y *E/C* (2021) versan sobre el futuro.

En años recientes se ha consolidado con fuerza dentro de la semiótica una línea de investigación orientada al pasado, pero no en términos históricos, sino por lo general desde una postura posicionada en el presente que estudia cómo sobrevive el pasado. Así, se ha construido una semiótica de la memoria interesada por echar luz sobre los procesos a través de los cuales el pasado se conserva en textos, prácticas, monumentos y rituales compartidos, entre otros procesos de naturaleza semiótica, que sirven como *vehículos de la memoria* (Assmann, 1991). Esta línea de investigación ha sido particularmente fructífera en Italia: en la Universidad de Bolonia, el Centro de Estudios Semióticos sobre la Memoria (TraMe) ha sido un espacio de consolidación de esta línea de investigación. De hecho, muchas de las principales investigaciones en el campo son producto de miembros de este Centro, como los estudios sobre los museos y sitios de conmemoración (Violi, 2014a), el rol de los monumentos en el relacionamiento con el pasado (Bellantani y Panico, 2016), la gestión del patrimonio edilicio en conflictos bélicos (Mazzucchelli, 2010), la función de la fotografía, del archivo y del arte en la recuperación de la memoria (Violi, 2014b; Demaria, 2012; Demaria y Violi, 2017) y prácticas de conmemoración respecto a eventos traumáticos (Sharman *et al.*, 2017).

En estos estudios, el pasado no es considerado algo dado, fijo y cerrado, sino el resultado de una construcción textual que sobrevive el paso del tiempo en dispositivos textuales y que, por esa razón, puede ser *renegociado*. Si bien es cierto que determinados eventos ocurrieron, hay un espacio de indeterminación entre dicha ocurrencia y cómo estos son percibidos y recordados por individuos y grupos, como sucede con el trauma (Violi, 2014a). Aunque una persona pueda estar *segura* de que un evento determinado ocurrió –y de *cómo* ocurrió, según cómo ese evento haya sido vivido desde la experiencia y subjetividad de dicha persona–, este no es el caso cuando se trata de eventos recordados colectivamente: las interpretaciones pueden diferir, variar en el tiempo y oponerse unas a otras (Campbell, 1992). Por eso, la construcción y la conservación que ciertos textos hacen de eventos ubicados en el pasado juegan un rol importante en cómo el pasado colectivo se recuerda, así como también qué (y cómo) se olvida (Assmann, 2016; Eco, 1988).

En este sentido, la construcción semiótica (en términos discursivos, narrativos, imaginarios, etc.) del pasado importa porque, como propone

Patrizia Violi “a partir de la representación más o menos verídica que damos a nuestro pasado, construimos nuestra identidad presente y, sobre todo, la futura, y en base a ella nos contamos, nos relacionamos con los demás; producimos, en síntesis, cultura” (2014a, p. 18). En este sentido, los relatos sobre el pasado contribuyen a la construcción de la identidad –personal y colectiva– en términos narrativos (Ricoeur, 1991): qué y cómo recordamos el pasado –sea individual o colectivo– incide en cómo le damos sentido al presente y, más importante, cómo nos proyectamos hacia el futuro.²

A modo de ejemplo, en América Latina –en particular, en el Cono Sur: Argentina, Chile y Uruguay–, las prácticas semióticas de conmemoración de los detenidos-desaparecidos durante las dictaduras militares de las décadas de 1970 y 1980 dan cuenta de cómo se construye una determinada narrativa del pasado, con roles narrativos claramente definidos: el enemigo, la víctima, una situación de carencia, etc. Por esta razón, investigadores en semiótica se han interesado por estudiarlas (Violi, 2014a; Lorusso, 2015, Sharman *et al.*, 2017). En estos estudios, así como en tantos otros orientados a dar cuenta de las estrategias semiótico-discursivas y narrativas a través de las que se tematiza el pasado, es común una premisa constructivista según la cual al pasado se accede a través de textos, entendidos en un sentido amplio, esto es, como documentos escritos, pero también fotografías, espacios, exposiciones en museos, etc. En términos del tiempo crónico (es decir, aquel que se organiza en acontecimientos, según la propuesta de Benveniste), el pasado ya ocurrió y es accesible a nuestro sistema perceptivo como una copia, que no es un reflejo fidedigno de dichos eventos, sino una construcción mediada culturalmente.

En síntesis, la semiótica no aborda el pasado desde una perspectiva ni ontológica ni historicista, sino desde una ubicada en el presente e interesada por dar cuenta de cómo ciertos indicios y marcas empíricamente perceptibles vehiculizan sentidos relacionados con el pasado: a partir de artefactos textuales concretos, se estudia cómo estos sirven para construir dentro de una esfera pública dada (la mexicana, la argentina, la uruguaya, etc.) una cierta modelización del pasado y, así, de una identidad colectiva. En términos semióticos, a partir de una presencia empíricamente perceptible

² Es interesante en este sentido la reflexión sobre las identidades de las víctimas, que suelen definirse en relación a eventos pasados considerados traumáticos. Ver Gatti (2011).

a través de los sentidos (palabras, imágenes, relatos, etc.), se presentifican eventos pasados caracterizados por estar ausentes dado que forman parte del pasado, un tiempo que, por definición lógica, no puede coincidir con el presente. Como proponen Daniele Salerno y Jorge Lozano

el hecho histórico no es un simple e inmediato *datum* de la realidad, sino un texto (o un conjunto de textos) que viaja a través del tiempo y alcanza al historiador, que lo interpreta y (re)escribe mediante textualidades y géneros que constituyen el marco para su interpretación (2020, p. 198).

Entonces, al estudiar el pasado los y las semiotistas se interesarán por cómo ciertos eventos ubicados en un tiempo que ya no es son seleccionados y presentados por distintos actores sociales (el Estado, familiares de víctimas, colectivos activistas, etc.) en términos discursivos, imaginarios y narrativos. Esto es así porque la semiótica sociocultural tiende a abrazar una premisa según la cual el sentido se aprehende narrativamente, a través de historias (Paolucci, 2012; Greimas y Ricoeur, 1989; Marrone, 2007). Por lo tanto, cómo un grupo se cuenta a sí mismo su pasado será determinante en comprender su identidad y, con ella, su programa narrativo orientado al futuro.

LA SEMIÓTICA Y EL ESTUDIO DEL FUTURO

La semiótica se ha ocupado con gran interés de estudiar el pasado y cómo este sobrevive en dispositivos textuales que lo construyen como parte de una memoria colectiva que, por definición, es compartida y puede ser espacio de disputa política. Recientemente, investigadores en semiótica se han interesado por pensar también el futuro utilizando la misma perspectiva. Dos números recientes de prestigiosas revistas italianas de semiótica –el número 32 de *E/C*, coordinado por Alice Giannitrapani y Anna Maria Lorusso (2021), y el volumen 131 de *Versus*, coordinado por Daniele Salerno y Jorge Lozano (2020)– versan sobre el tema y reúnen una serie de artículos en los que se abordan distintos productos culturales (declaraciones políticas, literatura, series televisivas, etc.) en los que se evidencian construcciones textuales del presente que remiten a eventos posibles futuros, ya que es en un tiempo cronológico futuro que estos se localizarían.

De este modo, en la gran mayoría de los artículos (si no en todos) incluidos en los *dossier* de estas dos revistas queda en evidencia la premisa constructivista mencionada en la sección anterior: como proponen Salerno y Lozano, la tarea de la semiótica en este campo consiste en estudiar

las formas de presentificación del futuro desde un enfoque relacional de la temporalidad –ya que– el futuro emerge siempre de una relación con el pasado y con el presente y puede ser representado como un eterno retorno de lo mismo, como una negación (nunca más) o como la superación del pasado (progreso) (2020, p. 189).

En este sentido, la perspectiva de la semiótica sobre el futuro parecería ser simétrica a la que tiene respecto al pasado. Sin embargo, aunque compartan algunas características en relación a su dependencia de textos para poder ser materializados y, así, empíricamente perceptibles, pasado y futuro difieren: mientras que el primero ya ocurrió y puede ser evidenciado a través de trazos y marcas (una huella en la arena indica que alguien pasó por allí), el futuro es siempre una potencialidad que puede ocurrir o no pero que siempre se imagina y presenta a partir de su relación con el presente. En este sentido, la construcción imaginaria y discursiva del futuro depende de los conocimientos y recursos semióticos que se poseen en el momento de la producción textual –el discurso, la novela, la serie, la imagen– que refiere al tiempo futuro.

Más allá del interés que las materializaciones textuales de la imaginación del futuro tienen en cuanto que productos culturales que vehiculizan un sentido, dicha imaginación es importante en términos prácticos porque puede incidir en el presente, concretamente en la *praxis* humana. Como proponen Salerno y Lozano “los modos en que imaginamos circunstancias futuras y potenciales son semióticamente relevantes en la orientación de la interpretación, la representación y la acción en el presente” (2020, p. 193). Al estudiar los discursos sociales que refieren a una eventual catástrofe climática (Tassinari, 2020; Burgio y Facchetti, 2020; Bertrand, 2021), la construcción discursiva del futuro sirve para guiar las acciones del presente.

Así, el futuro es ciertamente un tiempo cronológico ausente, esto es, sin una existencia que pueda ser perceptible empíricamente de manera directa

y que, por lo tanto, *se construye* en discursos e imaginarios sociales, en un proceso en el que median la cultura y el conocimiento compartido: como propone Arjun Appadurai, “es en la cultura que las ideas sobre el futuro, así como aquellas sobre el pasado, se incrustan y nutren” (2013, p. 179). En este sentido, los textos producidos por una cultura respecto a lo que será se conciben como “dispositivos que modulan y regulan la relación entre pasado, presente y futuro, entre el horizonte de expectativas y el espacio de la experiencia” (Salerno y Lozano, 2020, p. 195).

En el caso del discurso político, el futuro desempeña un rol central ya que las decisiones en el presente suelen justificarse con resultados esperables en el futuro. En este sentido, como propone Verón (1987, p. 22), la promesa y el compromiso tienen una importancia central y representan “el peso de los fantasmas del futuro” en este tipo de discurso social. Esto es así porque en el presente se realizan análisis y prognosis *racionales* (Koselleck, 1979) que funcionan como punto de partida para eventos a ser desarrollados en el futuro. Como propone Denis Bertrand, en el campo político

el futuro es el tiempo de la visión, de la promesa, del proyecto, del programa; y el pasado, es el de la memoria y del olvido [...], pero también el de la rendición de cuentas, de la historia, de la conmemoración y de todos los rituales de la identidad compartida (2021, p. 35).

Claramente, en dicha proyección racional que se realiza de un estado actual de cosas en el futuro siempre puede intervenir un evento explosivo e inesperado, como una pandemia.

En cuanto que discurso social, el discurso político suele construirse como un discurso que refiere al futuro en relación a dicho presente (y también al pasado). Por lo tanto, puede ser un tipo de discurso continuista o reformista, según la relación que establezca entre lo que es y lo que será. En ambos casos, la continuidad y la reforma se materializan en determinados textos que permiten acceder a la ideología subyacente a la acción política: si se puede decir de un político, un partido o un movimiento que es continuista o reformista, esto es gracias a cómo sus producciones textuales (discursos, publicidades, acciones, decisiones, etc.) vehiculizan una determinada relación entre eventos ubicados en el pasado, el presente y en el futuro.

En síntesis, así como el pasado se conserva en textos que construyen una determinada visión de los acontecimientos ocurridos cronológicamente antes del tiempo presente, el futuro –en cuanto que construcción textual realizada desde el “aquí y ahora” de la enunciación– también es accesible a través de dispositivos textuales producidos por individuos y colectivos que forman parte de una cultura. Estos dispositivos, a diferencia de aquellos que conservan –y construyen– el pasado, pero también como ellos, orientan las acciones de los actores sociales en el presente. Por eso, estudiar la presentificación del futuro a través de análisis de textos de distinta naturaleza (discursos, imágenes, obras de arte, ficción literaria, exposiciones, etc.) es una tarea que, muy probablemente, en los próximos años tendrá un lugar central en la semiótica.

EL FUTURO COMO CONSTRUCCIÓN TEXTUAL: EJEMPLOS

Según Salerno y Lozano, “estudiar el futuro como un tiempo de la historia implica, desde una perspectiva semiótica, examinar textos, analizar cómo estos modulan la experiencia y la expectativa, el pasado y el futuro, la memoria y la anticipación” (2020, p. 190). Dicho enfoque es relacional y eventual: lo primero, porque implica asumir que pasado y futuro son categorías que cobran sentido por oposición entre sí y respecto al tiempo presente; lo segundo, porque no se trata de estudiar cosas, sino eventos y cómo éstos –o, al menos, algunos de sus aspectos– cambian en el tiempo (Salerno y Lozano, 2020, p. 191).³

Para los autores, “los modos de existencia semiótica del futuro pueden ser descritos como el resultado de una red de eventos que conectan lo que ocurrió, lo que está ocurriendo y lo que ocurrirá o puede ocurrir” (Salerno y Lozano, 2020, p. 192). En este sentido, en campos ajenos a la creatividad sin límites como la artística (Byrne, 2005), se habla de un tipo de *racionalidad práctica* (Pereira, 2018) que realiza una prognosis a partir de lo que de hecho es. Es por eso que la orientación al futuro tiene un rol central en el campo político, concretamente a través de la imaginación racional (Pereira, 2018; Moreno, 2022).

³ Sobre el pensamiento relacional en semiótica, ver Moreno (2020a).

En nuestra sociedad contemporánea, globalizada e hipermediatizada, el futuro se presentifica de varias maneras, algunas de ellas provenientes de contextos culturales ajenos a nuestra vida sociocultural cotidiana. En lo que sigue, se ilustrará la perspectiva semiótica respecto a esta instancia temporal a partir del estudio de dos campos discursivos: el sociopolítico y el de la ficción. En ambos casos se intentará dar cuenta de cómo se construyen desde el presente horizontes temporales (Bertrand, 2021) que funcionan como horizontes de expectativas (Lorusso, 2020). Como propone Bertrand, estos horizontes “se nutren de configuraciones discursivas diversas [...] que tienen como efecto el poblarlas, concretizarlas, darles una consistencia, sin las que sin dudas no la tendrían” (2021, p. 35, traducción propia). Así, en cuanto estado de cosas que eventualmente tendrá una existencia real, el futuro se vuelve comprensible gracias a una figuratividad que permite que un estado de cosas potencial, virtual y posible pueda ser reconocida por los individuos como uno vinculado al mundo real, presente, tal cual es. Esto es posible solamente mediante una articulación narrativa, sea en términos lingüísticos (historias orales) o audiovisuales (historias apoyadas en imágenes y sonido).

En el discurso sociopolítico, dos acontecimientos actuales sirven para visualizar el funcionamiento de construcción textual del futuro presentado en estas páginas. El primero de ellos es el problema del cambio climático, con las visiones apocalípticas que este suele traer aparejado y que tan normalizadas están en la esfera pública global. Bertrand (2021) subraya cómo Greta Thunberg, una joven que parecería hablar *desde* el futuro, utiliza el tiempo verbal del futuro anterior para comunicar su mensaje a quienes tienen responsabilidad política en el presente: con lo que ustedes, políticos y empresarios, hacen actualmente, nos van a haber dejado un mundo catastrófico a nosotros, los jóvenes, que lo habitaremos en el futuro.

Además, las estrategias de comunicación puestas en marcha por gobiernos, instituciones, organismos internacionales, ONGs y colectivos activistas que buscan concientizar sobre el cambio climático suelen construir futuros posibles a partir de recursos semióticos ya existentes en la cultura, como los incendios, las olas de calor y las inundaciones: todos estos eventos sirven para nutrir y concretizar los horizontes futuros sobre este tema. Desde el presente, no se puede saber a ciencia cierta si los efectos del cambio climático realmente serán similares a lo que estos textos vehiculizan. Sin embargo,

estos sirven para dar cierta figuratividad al futuro y concientizar sobre los peligros de seguir actuando en el presente como se actúa. En síntesis, nos encontramos ante construcciones textuales sobre el futuro que median e inciden en nuestro accionar en el presente.

Además, al examinar la temporalidad resulta interesante estudiar cómo esos textos evidencian ciertas estrategias discursivas ancladas en el presente, por ejemplo a través de la idea de una “toma de conciencia” de los peligros futuros de las acciones del presente y del pasado. Como propone Carlo Andrea Tassinari, “este lugar común se apoya en una ruptura temporal y cognitiva que separaría, por un lado, un pasado de despreocupación, o incluso de ignorancia, y por el otro, un futuro reflexivo e informado sobre los riesgos ecológicos” (2020, p. 255). La “toma de conciencia” sería entonces un acto cognitivo (y ético) basado en una relación del presente con el futuro, nutrido de representaciones sobre las consecuencias de las acciones del hoy en el mañana.

Un segundo ejemplo perteneciente al campo sociopolítico en el que recientemente se vio una fuerte construcción textual del futuro es el relacionado con la pandemia por Covid-19. Durante la pandemia, el tiempo histórico-cronológico se detuvo –en sentido figurado– por la acción de un virus que hizo estragos en el planeta. Rápidamente surgieron diversos tipos de narrativas que sirvieron para explicar el presente, como por ejemplo aquellas que culpaban a distintos actores sociales por la propagación del virus (Moreno, 2020b), pero también otras que dieron una configuración culturalmente codificada a la “guerra” de la humanidad contra un monstruo maligno (Moreno, 2021a), en la que rápidamente surgió un héroe colectivo cuya misión es defender a la humanidad en la primera línea de batalla: los trabajadores de la salud (Moreno, 2021b). Además, el pasado fue utilizado con frecuencia para dar sentido al presente en términos comparativos, como en el caso de la gripe española.

Ante un presente incierto que poco permitía proyectar un futuro (Ladowski, 2021), los discursos sociales rápidamente se enfocaron en presentificar el futuro a través de textos y eventos narrativos. A modo de ejemplo, en Italia se popularizó la frase “*andrà tutto bene*” (“todo estará bien”), que no es más que una construcción textual orientada hacia el futuro cargada de optimismo y esperanza, que pretendía servir como horizonte de expectativa

respecto al futuro para la resistencia en el tiempo presente de incertidumbre y que evidencia la culturalmente codificada historia con final feliz (Salerno y Lozano, 2020, p. 190). Si bien desde el presente no hay ninguna garantía de que todo estará bien, la construcción discursiva y narrativa incide en las emociones de sujetos ubicados en la incertidumbre del presente.

Un segundo campo interesante para los estudios semióticos es el de la ficción tanto literaria como audiovisual, un tipo de producción cultural que construye historias (cuentos, novelas, telenovelas, series, películas) que no dan por sentado que exista una relación referencial entre lo que se narra y el mundo extratextual. Algunos textos ficcionales recuperan el pasado y juegan con él en términos de su reconstrucción, pero sin intentar reflejarlo tal cual este fue. Simétricamente, algunos géneros de la ficción giran en torno al futuro, como la ciencia ficción y la distopía, dos géneros que tienen manifestaciones tanto en la ficción literaria como en la audiovisual.

Respecto a la ficción distópica en el campo literario (el tercer ejemplo a presentar luego de los discursos sociales sobre el cambio climático y los de la pandemia), novelas como *1984*, de George Orwell, *Fahrenheit 411*, de Ray Bradbury, y *The Handmaid's Tale*, de Margaret Atwood, presentan historias ficcionales ubicadas en tiempos futuros en los que la sociedad es distinta de la que conocemos. Sin embargo, estos universos futuros no son como aquellos que aparecen en obras de ciencia ficción (por ejemplo, con criaturas no humanas, naves espaciales, leyes de la física distintas a las que rigen nuestro planeta, etc.), sino que tienen un cierto anclaje en el mundo tal cual es. Esto es, en el mundo actual, del presente. Como propone Margaret Atwood (2005), la ciencia ficción se caracteriza por contar hechos que todavía no son posibles en el mundo tal cual es, ya que dependen de avances tecnológicos que la humanidad aún no ha alcanzado. Por eso, más que de ficción distópica, para la autora tiene sentido hablar de un tipo de ficción especulativa para referir a un género literario ficcional que, a diferencia de la ciencia ficción, “emplea los medios que ya más o menos están a mano y se desarrolla en el planeta Tierra” (Atwood, 2004, p. 513, traducción propia).

El caso de la novela *The Handmaid's Tale*, publicada por la autora en 1985 y utilizada como base para una serie televisiva homónima lanzada en 2017, es un excelente ejemplo del funcionamiento de la construcción textual del futuro a partir de una crítica del presente y, particularmente, de

cómo la literatura puede servir como dispositivo cultural capaz de proveer a los lectores de recursos semióticos que les permitan imaginar lo que puede llegar a pasar en términos plausibles (Moreno, 2023). La acción transcurre en Gilead, un estado ubicado en el continente norteamericano en el que reina una autocracia basada en principios teológicos que obliga a las pocas mujeres aún fértiles luego de un accidente nuclear a mantener relaciones sexuales con hombres de alto rango dentro del sistema, para que la nación pueda seguir reproduciéndose.

En *The Handmaid's Tale* se presenta una construcción ficcional que se apoya en una crítica de ciertos aspectos de la realidad actual. En otras palabras, el futuro se construye textualmente a partir de un apoyo en el presente, que en la ficción es el pasado, ya que la narración se realiza desde un presente diegético que es nuestro futuro cronológico. Estos son algunos ejemplos de dicha estrategia de enunciación:

- Las aceras se conservan más limpias de lo que solían estar antiguamente (Atwood, 2013, p. 18).
- Alguna vez vivieron aquí médicos, abogados, profesores de universidad. Pero ya no existen los abogados, y las universidades están cerradas (Atwood, 2013, p. 21).
- Aquí, las aceras son de cemento. [...] Recuerdo cuando caminaba por estas aceras, en otros tiempos, y el calzado que solía usar. [...] Sin embargo, nunca corría de noche, y durante el día sólo lo hacía por las calles muy concurridas. En aquel entonces las mujeres no estaban protegidas (Atwood, 2013, p. 23).
- Recuerdo aquellas bolsas blancas de plástico que daban en los supermercados; como odiaba desperdiciarlas, las amontonaba debajo del fregadero hasta que llegaba un momento en que había tantas que al abrir la puerta del armario resbalaban hasta el suelo (Atwood, 2013, p. 25).
- Ahora también echo de menos las habitaciones en sí mismas, incluso los horribles cuadros de las paredes [...]. Las toallas nuevas de usar y tirar, las papeleras incitantes, haciendo señas a los desperdicios tirados en el suelo despreocupadamente. Despreocupadamente [...] Ahora todo esto parece un imposible; como si uno se lo hubiera inventado (Atwood, 2013, p. 41-42).

- Me llevan al médico una vez al mes, para someterme a diversas pruebas: análisis de orina, de hormonas, biopsia para detectar si hay cáncer, análisis de sangre; igual que antes, salvo que ahora es obligatorio (Atwood, 2013, p. 47).

Desde una perspectiva semiótica, la ficción distópica puede ser concebida como un género discursivo culturalmente codificado que da pie a la creación de textos que, si bien proponen un pacto de lectura ficcional –que, por su propia naturaleza, no genera un horizonte de expectativas por parte del lector de una correspondencia entre discurso y realidad–, parecerían tener una intencionalidad orientada a presentificar un futuro posible y plausible que se apoya en una perspectiva crítica del presente. Así, las palabras que se leen en el presente, pero enunciadas desde un futuro imaginado, sirven para llamar la atención sobre aspectos sociopolíticos preocupantes, como el patriarcado, la teología y el totalitarismo en el caso de *The Handmaid's Tale*. También en casos como este, las construcciones textuales sobre el futuro pueden incidir en nuestro accionar en el presente.

Finalmente, también dentro del campo de la ficción pero ya no en el literario sino en el de la producción audiovisual (Demaria y Piluso, 2020), existen productos culturales que forman parte del género distópico, como la serie *Black Mirror*, creada por Charlie Brooker en 2011. En cada episodio de la serie se suele presentar una historia ubicada en un futuro no muy lejano respecto a nuestro presente, que fácilmente se reconoce como vinculado con él gracias a las prácticas socioculturales (vestimenta, atuendos, mobiliario de los espacios, etc.) que los personajes llevan a cabo. Sin embargo, la diferencia entre el presente y el futuro está en que, en el segundo, existen tecnologías que tienen efectos nocivos para la humanidad y que, por lo general, acaban en situaciones catastróficas para los personajes. Así, la serie proporciona a los espectadores narrativas que sirven como base para la construcción de imaginarios respecto a estados futuros posibles.

Lo interesante de las historias presentadas en *Black Mirror* es que las dinámicas de dependencia tecnológica que algunas de ellas presentan se volvieron realidad no muchos años después de la creación de los respectivos episodios, como la utilización de contenidos virales para generar efectos políticos, como ocurre en el primer episodio de la serie, *The National Anthem*,

en el que un video viral logra que, ante la mirada atenta de todo el país, el Primer Ministro del Reino Unido mantenga relaciones sexuales con un cerdo. El fenómeno de la viralización de contenidos online, que en 2011 parecía algo todavía remoto, es en nuestro presente una realidad. Del mismo modo, los sistemas de evaluación y puntuación que estructuran el mundo ficticio del episodio *Nosedive* –parte de la tercera temporada (2016)– son hoy parte integral de varias aplicaciones digitales de servicios (Uber, AirBnb, etc.) e incluso algunos países, como China, han adoptado el sistema de puntuación de ciudadanos para permitirles realizar determinadas cosas y limitarlos en otras.

En los cuatro ejemplos presentados a modo de ilustración del argumento teórico, se evidencia cómo el futuro se manifiesta a través de construcciones textuales de distinto tipo realizadas mediante el uso de recursos semióticos (palabras, narrativas, imágenes, etc.) desde el presente y con un anclaje en él. Todas estas construcciones están orientadas a llamar la atención del destinatario respecto a cómo el presente y el futuro se relacionan. Por lo tanto, resulta evidente que las construcciones textuales presentadas en esta sección sirven como punto de acceso a imaginarios sociales respecto a lo que vendrá. Dado que, por su naturaleza ontológica, lo que vendrá se caracteriza por su ausencia y su potencialidad, es a través de construcciones textuales que los individuos podemos pensarlo y atribuirle algún tipo de sentido.

CONCLUSIONES

Para una semiótica sociocultural interesada por estudiar las redes de sentido en las que los individuos estamos insertos (Geertz, 2003; Lorusso, 2015), el estudio de la segmentación temporal es una tarea fundamental, ya que permite comprender cómo los individuos, pero también las culturas, dan sentido a su existencia en términos lineales, donde el presente es precedido por un pasado y seguido por un futuro. En el caso concreto de los estudios semióticos sobre la memoria, es importante tener en cuenta la propuesta de Anna Maria Lorusso, para quien “la memoria reconstruye el pasado a su modo, siempre a partir de un presente y siempre (más o menos conscientemente) en función de un proyecto futuro, o incluso solo de una idea de futuro” (2020, p. 314).

En este sentido, los estudios semióticos sobre la temporalidad, y en particular sobre el futuro, sirven para “desnaturalizar el tiempo” y culturalizarlo (Giannitrapani y Lorusso, 2020, p. 1). En otras palabras, si bien el tiempo puede tener alguna dimensión ontológica y natural independiente de la experiencia humana (el tiempo físico de Benveniste), dicha dimensión llegará a individuos y colectivos siempre culturalizada, es decir, mediada por discursos, imaginarios y, particularmente, textos, que son los artificios culturales que permitirán acceder tanto al pasado como al futuro.

Este artículo busca ser una presentación sumaria del enfoque de la semiótica sobre el futuro, con la esperanza de que investigadores en disciplinas sociales y humanísticas puedan tener una idea sobre los principios que rigen el estudio semiótico del tiempo, así como una idea sobre el método de trabajo a implementar. La semiótica, al igual que los estudios del discurso, es una disciplina empírica que trabaja con *corpus* analíticos. Por lo tanto, para poder acceder a construcciones específicas que se realizan del futuro (que pueden variar de cultura en cultura, de momento histórico en momento histórico y de actor social en actor social), es fundamental identificar textos (en sentido amplio) que permitan a los investigadores acceder a las visiones de mundo subyacentes.

En este sentido, este trabajo no pretende ser más que una guía sobre lo que la semiótica puede hacer en los estudios interdisciplinarios sobre la temporalidad. En dichos estudios, los aportes de otras ciencias sociales y humanas como la antropología cultural y la historia serán fundamentales para dar cuenta de cómo los seres humanos damos y hemos dado sentido a la progresión temporal.

FUENTES CONSULTADAS

- APPADURAI, A. (2013). *The Future as Cultural Fact*. Londres: Verso.
- ASSMANN, J. (1991). *Das kulturelle Gedächtnis*. Múnich: C. H. Beck.
- ASSMANN, A. (2016). *Formen des Vergessens*. Gotinga: Wallstein.
- ATWOOD, M. (2013). *El cuento de la criada*. Barcelona: Salamandra.
- ATWOOD, M. (2005). *Writing with Intent: Essays, Reviews, Personal Prose 1983–2005*. Nueva York: Carroll & Graf.

- ATWOOD, M. (2004). *The Handmaid's Tale and Oryx and Crake* 'In Context'. En *PMLA*. Vol. 119. Núm. 3. p. 513.
- BARTHES, R. (1957). *Mythologies*. París: du Seuil.
- BELLENTANI, F. y PANICO, M. (2016). The Meaning of Monument and Memorials: Toward a Semiotic Approach. En *Punctum*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 28-46.
- BENVENISTE, É. (1977). *Problemas de lingüística general, II*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- BETRAND, D. (2021). Futur ou Futur Antérieur. En *E/C*. Vol. 32. pp. 34-41.
- BURGIO, V. y FACCHETTI, A. (2020). The Shapes of the Future(s) Representing Catastrophe and its Alternatives in Diagrams. En *Versus*. Vol. 131. pp. 275-294.
- BYRNE, R. (2005). *The Rational Imagination. How People Create Alternatives to Reality*. Cambridge: The MIT Press.
- CAMPBELL, D. (1992). Metabosnia: Narratives of the Bosnian War. En *Review of International Studies*. Vol. 24. Núm. 2. pp. 261-281.
- DEMARIA, C. (2012). *Il Trauma, l'Archivio, il Testimone*. Bolonia: Bononia University Press.
- DEMARIA, C. y PILUSO, F. (2020). Immaginari Premeditati. Futuro e Consumo del Presente nelle Narrazioni Seriali. En *Versus*. Vol. 131. pp. 295-311.
- DEMARIA, C. y VIOLI, P. (2017). Arte e Memoria. Il Parque de la Memoria y de los derechos humanos di Buenos Aires. En *Storicamente*. Vol. 13. pp. 1-23.
- ECO, U. (2001). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- ECO, U. (1988). An *Ars Oblivionalis*? Forget it! En *PMLA*. Vol. 103. Núm. 3. pp. 254-261.
- ECO, U. (1964). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Debolsillo.
- GATTI, G. (2011). *Identidades desaparecidas. Peleas por el sentido en los mundos de la desaparición forzada*. Buenos Aires: Prometeo.
- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIANNITRAPANI, A. y LORUSSO, A. (2021). Futuri Passati. En *E/C*. Vol. 32. pp. 1-11.
- GREIMAS, A. y RICOEUR, P. (1989). On Narrativity. En *New Literary History*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 551-562.

- KOSELLECK, R. (1979). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LANDOWSKI, E. (2021). Les échelles du temps. En *E/C*. Vol. 32. pp. 26-33.
- LORUSSO, A. (2020). Pensando al futuro: memoria e posterità. En *Versus*. Vol. 131. pp. 313-330.
- LORUSSO, A. (2015). *Cultural Semiotics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MARRONE, G. (2007). Introduzione. Un Nodo Teorico: Narrazione, Esperienza, Quotidianità. En G. Marrone, N. Dusi y G. Lo Feudo (eds.). *Narrazione ed Esperienza. Intorno a una Semiotica della Vita Quotidiana*. Roma: Meltemi. pp. 7-14.
- MAZZUCHELLI, F. (2010). *Urbicidio. Il Senso dei Luoghi tra Distruzioni e Ricostruzioni in ex Jugoslavia*. Bologna: Bononia University Press.
- MORENO, S. (2023). La construcción de futuros plausibles en la literatura distópica: una aproximación teórica desde la semiótica social y de la cultura. En *Andamios*. Vol. 27. Núm. 1. pp. 59-77.
- MORENO, S. (2022). The Imaginary Construction of the Political Future. En *Versus*. Vol. 134. pp. 143-164.
- MORENO, S. (2021a). De entidad biológica a monstruo social: Una construcción semiótica del coronavirus durante la pandemia por COVID-19. En *Dixit*. Vol. 35. pp. 110-127.
- MORENO, S. (2021b). Los héroes de la pandemia: la construcción discursiva del colectivo de “los trabajadores sanitarios” durante la crisis del COVID-19. En *CS*. Vol. 33. pp. 75-101.
- MORENO, S. (2020a). Sentido, relaciones e interacciones. Intersecciones entre el pensamiento relacional y la sociosemiótica. En *Andamios*. Vol. 17. Núm. 44. pp. 15-37. DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v17i44.788>.
- MORENO, S. (2020b). Somebody to Blame. On the Construction of the Other in the Context of the COVID-19 Outbreak. En *Society Register*. Vol. 4. Núm. 2. pp. 19-32.
- PAOLUCCI, C. (2012). Sens et Cognition: la Narrativité entre Sémiotique et Sciences Cognitives. En *Signata*. Vol. 3. pp. 299-316.
- PEREIRA, G. (2018). *El asedio a la imaginación*. Granada: Colmares.
- RICOEUR, P. (1991). Narrative Identity. En *Philosophy Today*. Vol. 35. Núm. 1. pp. 73-81.

- SALERNO, D. y LOZANO, J. (2020). Future. A Time of History. En *Versus*. Vol. 131. pp. 189-206.
- SHARMAN, A., GRASS, M., LORUSSO, A. y SAVOINI, S. (Eds.). (2017). *MemoSur/MemoSouth. Memory, Commemoration and Trauma in Post-Dictatorship Argentina and Chile*. Londres: Critical, Cultural and Communications Press.
- TASSINARI, C. A. (2020). Durée et Catastrophe. Régimes Temporels et Conflits Écologiques à l'Heure de la Globalisation de l'Environnement. En *Versus*. Vol. 131. pp. 255-273.
- VERÓN, E. (1987). La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. En: E. Verón *et al.* *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette.
- VERÓN, E. (1988). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.
- VIOLI, P. (2014a). *Paesaggi della Memoria. Il Trauma, lo Spazio, la Storia*. Milán: Bompiani.
- VIOLI, P. (2014b). Immagini per Ricordare, Immagini per Agire. Il caso della *Guerra Sucia* argentina. En *Lexia*. Vol. 17-18. pp. 619-649.

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2022
Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.967>

FELICIDAD HAUNTOLÓGICA: FUTUROS COTIDIANOS PASADOS Y ALTERNATIVOS*

Sandra Iturrieta Olivares**

RESUMEN. En el presente texto se da cuenta de los resultados de una investigación con enfoque cualitativo, desarrollada con profesionales de diferentes campos del saber, en que a través de la escritura de microrrelatos imaginan futuros pasados y alternativos como sustentos cotidianos de acciones, significaciones y materialidades humanas. Se discute la idea de un tipo de felicidad neoliberal, que estandarizada reclama la síntesis perfecta de éxito profesional, material y relacional, y por tanto deviene en una idea hauntológica de felicidad que guía las cotidianidades a través de una lógica sacrificial para alcanzarla. En consecuencia, se insta al mundo profesional a adherir a la insumisión a la ideología póstuma, como la gran tarea del pensamiento crítico actual.

PALABRAS CLAVE. Ideas sobre futuros; futuro venturoso; futuro apocalíptico; felicidad; hauntología.

HAUNTOLOGICAL HAPPINESS: EVERYDAY PAST AND ALTERNATIVE FUTURES

ABSTRACT. This text reports on the results of a research with a qualitative approach, developed with professionals from different

* Esta investigación financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), a través de su programa de Fomento a la Vinculación Internacional, se titula “Estudio internacional sobre la disposición subjetiva al quehacer laboral remoto en tiempos de Covid-19: relevando imaginarios profesiones” años 2021-2022, cod. FOVI210050.

** Académica de la Escuela de Trabajo Social de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Correo electrónico: sandra.iturrieta@pucv.cl

fields of knowledge, in which through the writing of micro-stories they imagine past and alternative futures as daily supports for human actions, meanings and materialities. The idea of a type of neoliberal happiness is discussed, which standardized claims the perfect synthesis of professional, material and relational success, and therefore becomes a hauntological idea of happiness that guides everyday life through a sacrificial logic to achieve it. Consequently, the professional world is urged to adhere to the insubordination to the posthumous ideology, as the great task of current critical thinking.

KEY WORDS. Ideas about futures; fortunate future; apocalyptic future; happiness; hauntology.

INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene por finalidad dar cuenta de imaginarios sobre el futuro de profesionales de diversas ramas del conocimiento que han participado, a través de la escritura de microrrelatos, en una investigación sobre el futuro del trabajo profesional desarrollada entre 2021 y 2022 en Chile. En esta ocasión interesa discutir, a partir de sus imaginarios sobre el futuro de la humanidad y del suyo propio, la felicidad como idea hauntológica (Fisher 2009; 2013; 2018) sostenida en un “futuro sin futuro” y adherida a un “todavía no” (Koselleck, 1993), es decir, un futuro cotidiano pasado sostenido en miradas distópicas, pero que conviven con anhelos de futuros alternativos. En tal sentido, se discute respecto de la estandarización de la felicidad como hauntología que permite el control social a través de la nostalgia por los futuros perdidos, y además se adhiere a la idea de la necesaria insumisión a la ideología póstuma (Garcés, 2019), como principal labor del pensamiento crítico en estos tiempos convulsionados.

IDEAS SOBRE FUTUROS

De larga data son las discusiones sobre el futuro centradas en miradas distópicas: “Hace tiempo que perdimos la fe en la idea de que las personas podríamos alcanzar la felicidad humana en un estado futuro ideal.” (Bauman,

2017, p. 2) Con esta afirmación el sociólogo de la modernidad analiza el proceso retrotópico con el cual se desarrollan las cotidianidades en las últimas décadas. “El futuro ya no es lo que era” (Finquelievich *et al.*, 2019); “no hay futuro” (Gatto, 2019); “seguimos sin tener futuro” (Garcés, 2019); “ya hace tiempo que se decretó la muerte del futuro y de la idea de progreso” (Garcés, 2019, p. 18); estamos en la era del “todo se acaba” (Garcés, 2019), son ejemplos de sombrías frases con las que desde las ciencias sociales y la filosofía se analizan ideas respecto del futuro como amenaza. Hemos pasado desde la postmodernidad a la insostenibilidad, ya que vivimos en una condición póstuma por la destrucción irreversible de las actuales condiciones de vida (Garcés, 2019). Vemos el fin de las ideologías, de las tradiciones y del futuro como promesa de desarrollo y progreso. Vivimos en un mundo más consciente de la ambigüedad y la ambivalencia (Gatto, 2019), en que el futuro ha sido lentamente cancelado (Fisher, 2018; Núria, 2020), en un contexto en que el relato neoliberal ha perdido credibilidad y no parece haber alternativas amigables (Fisher, 2009; Beas y Romero, 2022). En tal sentido, el optimismo en el porvenir se constituye en un elemento sospechoso de ingenuidad o desafección (Gatto, 2019), instalándose una ideología póstuma centrada en que en las sociedades actuales hemos pasado desde la postmodernidad a la insostenibilidad como argumento para alimentar la interpretación subjetiva de un futuro sombrío (Herrera *et al.*, 2018).

Frente a ello se levantan voces que argumentan que declarar la insumisión frente a la ideología póstuma es la principal tarea del pensamiento crítico hoy (Garcés, 2019); no somos el epitafio de la historia (Gatto, 2019) puesto que los futuros no llegan ni emergen, sino que son producto de iniciativas pasadas y presentes, y de las políticas que diseñemos y de nuestras acciones. (Finquelievich, 2019). No obstante, desde otra perspectiva y sobre la base de los planteamientos de Derrida (1998), Fisher (2009; 2013; 2018); Núria (2020); Kleinberg (2020), entre otros, proponen que los imaginarios de futuro están mediados por ideas hauntológicas (Fisher, 2018). Es decir, que el presente está anclado en el pasado y proyectado hacia el futuro, a través de imaginarios de realidades que nunca han existido pero que son influyentes en las subjetividades con las que vivimos las cotidianidades hoy, y establecemos puentes desde el presente hacia el pasado y el futuro. Ello implica una reducción de expectativas de un futuro libre de distopías, ya que al imaginario de un futuro hauntológico subyace la idea de que: “Todo lo que existe es

posible únicamente sobre la base de una serie de ausencias, que lo preceden, lo rodean y le permiten poseer consistencia e inteligibilidad” (Fisher, 2018, p. 44) Lo hauntológico es entonces un tipo de nostalgia, pero que no apunta hacia el pasado sino en dirección opuesta: es una nostalgia “por todos los futuros que se perdieron” (Fisher, 2013, p. 45). Entre los futuros perdidos está la promesa de felicidad, que como noción hauntológica, rige el presente articulándose con la idea de un “futuro sin futuro” (Koselleck, 1993, p. 38) en que las personas nos adherimos a un “todavía no” (Koselleck, 1993, p. 38). Así, se conforma la idea de un “futuro pasado” (Koselleck, 1993) que sería un elemento aglutinante de las actuales generaciones juveniles donde el éxito y la felicidad estandarizada son su sustento.

El ideal de felicidad es la noción colectiva más extendida en el mundo, ya que no existiría “ningún otro propósito de vida que goce de tan alto consenso” (Frey y Stutzer, en Ahmed, 2019, p. 21). Sin embargo, las sociedades neoliberales, como la chilena, se sustentan sobre la base del dominio individual de la felicidad, es decir que cada persona es capaz de creársela: “el que quiere puede” es la norma culturalmente hegemónica: “la satisfacción es cuestión de voluntad” (Bruckner, 2012, p. 8). De modo que el deseo de felicidad se convierte en una exigencia basada en que a cada quién le pertenece su destino, y las posibilidades de mejorar su existencia, por tanto, en la medida en que se promociona aquello que causa felicidad, para todas las personas bien integradas en sus sociedades, la propia felicidad se vuelve un deber (Ahmed, 2019; Cuello, 2019).

De allí que el ser feliz se vuelve una meta o un fin en sí mismo, y finalmente en un imperativo (Ahmed, 2009). Pero la felicidad es una experiencia que “pertenece al ayer o al mañana, se halla en la nostalgia o en la esperanza y nunca en el presente” (Bruckner, 2012, p. 8), por tanto, la felicidad es una idea hauntológica ya que “la magia de la lejanía nos presenta paraísos que, como las ilusiones ópticas, desaparecen en cuanto nos lanzamos hacia ellos” (Schopenhauer, en Ahmed, 2019, p. 354). Las expectativas de felicidad nos brindan imágenes retocadas del pasado, y expectativas respecto del futuro que esperamos vivir, y que se constituyen en promesas que nos guían en determinadas direcciones (Ahmed, 2019), apreciando ciertas cosas materiales, ciertos valores, prácticas, estilos de vida, y cierto tipo de relaciones sociales que van moldeando nuestras

cotidianeidades (Ahmed, 2019; Cuello, 2019), por tanto se trata de una felicidad estandarizada y estereotipada conforme a una lógica sacrificial de los tiempos y deseos humanos, en función del logro de posiciones sociales destacadas en la sociedad del éxito (Bude, 2014; Han, 2014; 2017).

En sociedades exitistas como la chilena en particular y las latinoamericanas en general, la felicidad se convierte en una idea hauntológica toda vez que se simboliza en los ideales colectivos de salud, riqueza, comodidad, cuerpo, prestigio, belleza, seguridad, todos ellos talismanes del bienestar supremo, (Bruckner, 2012). El ser feliz se vuelve una meta o un fin en sí mismo y finalmente un imperativo (Ahmed, 2009), que en las cotidianeidades impregnadas de neoliberalismo lleva a anhelar una síntesis sublime entre éxito profesional, relacional y económico, lo que genera seguridad y satisfacción perfecta (Bruckner, 2012). Es decir, que el futuro está anclado a una idea estereotipada de felicidad, que tal como un espectro (Fisher, 2018) nunca ha existido, pero es influyente en las subjetividades con las que orientamos nuestras vidas cotidianas. Así, el espectro de felicidad fundamentado en el éxito se convierte en un hilo invisible que guía las vidas (Cuello, 2009) y que permea las cotidianeidades de las aulas universitarias en Chile, compuesta en su mayoría por jóvenes, que como grupo etario se constituyen en las y los sujetos más y mejor socializados/as en el “mandato de hazte a ti mismo” que caracteriza la lógica de la valoración capitalista de la subjetividad” (Lagos, 2021), donde la idea de felicidad estereotipada y basada en el éxito individual (Cuello, 2019) se constituyen en ejes orientadores de las acciones cotidianas.

Luego de su paso por la formación profesional, son las y los profesionales quienes habitualmente median las ideas de felicidad en las sociedades, ya que ocupan un lugar central en el diseño de las políticas, y en los planes y programas que guían los destinos de los países; en las maneras como se valoran los diferentes componentes de la vida humana, sus artefactos y cotidianeidades; en la comunicación y educación de quienes componen las sociedades y sus descendencias; en el modo de ejecución de los mandatos, explícitos o latentes, de profesionales que se ubican en las diferentes esferas de poder de los aparatos decisionales de las naciones, y en el manejo de la tecnosociabilidad que juega un rol central en los modelamientos de las subjetividades, más aún en tiempos de pandemia (Iturrieta, 2022; Iturrieta y Franco, 2021).

METODOLOGÍA

Sobre las bases anteriores se diseñó una investigación exploratoria, cuyo objetivo fue indagar sobre los imaginarios con los que profesionales de diferentes campos del saber viven cotidianamente el futuro. Con un enfoque cualitativo, y a través de un formulario Google difundido mediante redes sociales, se invitó a profesionales a través de la técnica de “bola de nieve” a escribir microrrelatos respondiendo las preguntas sobre ¿Qué es lo mejor y lo peor que podría pasarle al mundo en el futuro? Y ¿Qué es lo mejor y lo peor que podría pasarle a usted en el futuro?

La selección de informantes contempló como criterios de inclusión que fuesen profesionales de diferentes campos del saber, cuya edad máxima fuera de 48 años, considerando como cota superior 20 años más que el promedio de edad de titulación profesional en el país, que es de 27.5 años (Universia, 2020). Se requirió también que su formación profesional se haya desarrollado en Chile, y que indistintamente del género al que adscriban, al momento de escribir su microrrelato estuvieran ejerciendo remuneradamente sus profesiones en el territorio nacional.

Una vez depurada la información obtenida a través de tal medio, descartando la participación de quienes no cumplían con los requisitos de selección de informantes, se construyó una base de datos con 164 microrrelatos en que profesionales de actuación, administración pública, agronomía, antropología, arquitectura, bibliotecología, dibujo técnico, educación inicial, enfermería, geografía, gestión cultural, historia, ingenierías, kinesiología, orientación familiar, periodismo, prevención de riesgos, pedagogías, psicología, sociología, terapia ocupacional, y trabajo social, imaginaban su futuro y el de la humanidad.

Para el trabajo analítico, los escritos obtenidos fueron considerados como un solo corpus discursivo que los reúne con la finalidad de construir un relato globalizante sobre los futuros escritos en los microrrelatos, incluyendo las diversas ideas y matices con las que profesionales de distintos campos del saber ejercen sus profesiones en Chile. Estas ideas fueron agrupadas bajo el rótulo de lo peor, es decir lo más apocalíptico, y lo mejor, o sea lo más venturoso que podría pasar en términos personales y como humanidad. Luego, cada uno de estos bloques discursivos fue categorizado

y subcategorizado considerando la totalidad de las ideas expresadas, a partir de lo que se armaron los esquemas que preceden cada uno de los relatos que se presentan a continuación, cuyo límite es que éstas ideas corresponden a un grupo profesionales de nacionalidad chilena que concurrieron a la invitación a participar en este estudio a través de la técnica de bola de nieve, por lo tanto, sus relatos podrían contener homogeneidades derivadas de ello.

En la redacción final de cada relato, se trabajó sobre la base del “yo actuante” (Salas, 2020) sustentado en que según Foucault el discurso es una sucesión de signos verbales, que más que un mero instrumento de comunicación entre las personas, “es el camino por el cual la representación se comunica necesariamente con la reflexión” (Foucault, 1968, p. 88). El lenguaje sería, por tanto, el análisis del pensamiento, porque corresponde al vínculo entre representación y reflexión, correspondiendo “a una representación ya analizada, más que una reflexión en estado salvaje” (Foucault, 1968, p. 88) Sobre estas bases es que Salas argumenta que el uso de una determinada expresión o palabra que una persona emplee para representarse su realidad, no es otra cosa que su visión del mundo reflejada en una expresión dominante y la extensión de su campo semántico. Lo que “conlleva el predominio de un sentimiento, en tanto las palabras no son meros instrumentos de circunstancias, sino expresión de un acto reflexivo, de un «yo» actuante” (Salas, 2020, p. 1). Bajo tales consideraciones fue posible hacer un primer nivel de análisis de la semántica narrativa subyacente a los microrrelatos obtenidos en esta investigación de nivel exploratorio.

Para el trabajo con los datos, primeramente, se identificaron con un número correlativo entre paréntesis, las acciones discursivas, representadas por los verbos empleados en los discursos. Seguidamente se identificó la pertenencia taxonómica de cada una de las acciones discursivas, hasta llegar a construir campos o núcleos semánticos. Una vez establecido aquello, se procedió a identificar los lazos taxonómicos entre dichos campos o núcleos, para llegar a reconstruir relatos colectivos desde una perspectiva pretérita, conforme a los vínculos discursivos entre ellos.

FUTUROS COTIDIANOS PERDIDOS

Bajo el rótulo precedente se agruparon los relatos distópicos correspondientes a: medioambiente; capitalismo; Covid-19; guerras; problemas sociales;

ausencia de cambios, y ruptura de vínculos humanos como lo más apocalíptico que podría pasarle a la humanidad. Se reconstruyeron también los relatos respecto de lo peor que podría suceder en términos personales.

El futuro apocalíptico de la humanidad

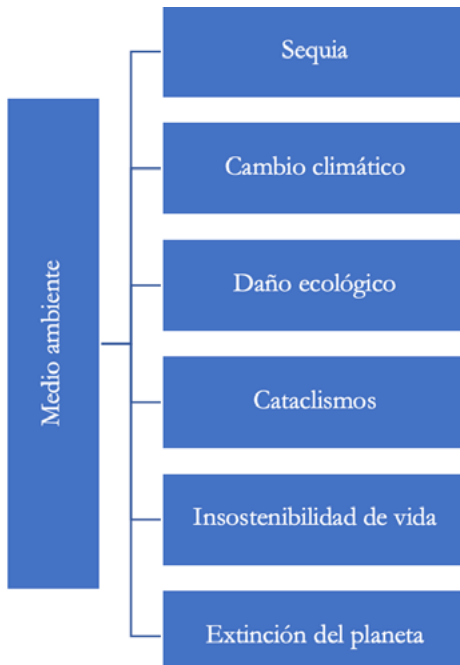


Fig. 1. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

La humanidad vivió las consecuencias de haber depredado la naturaleza indiscriminadamente, se han agotado las reservas de agua en el planeta, las personas pelearon por obtenerla, hay sequía, se acabó la vegetación. Dejamos de tomar acciones contra los cambios climáticos y el daño ecológico se volvió irreversible, se produjeron catástrofes naturales, como terremotos e inundaciones. Hay toxicidad en el aire, contaminación de aguas, se extinguió la flora y fauna, los recursos naturales se han agotado, se han derretido los glaciares por el calentamiento global. Hubo desastres nucleares que destruyeron el planeta, lo que provocó cataclismos económicos y de salu-

bridad que dejaron en la miseria a las nuevas generaciones. La destrucción medioambiental fue cada vez más rápida y la vida en el planeta se hizo insostenible. No existe alimento para mantener la vida, la humanidad no pudo seguir habitando la tierra, y el planeta terminó por extinguirse porque la gente nunca tomó conciencia y la vida simplemente murió.

El colapso medioambiental narrado como cataclismos, insostenibilidad de la vida y extinción del planeta, refleja un futuro perdido cinematográfico idéntico al sostenido en los mega relatos circulantes en la cultura nacional, a partir de obras culturales, y de lo difundido por medios de comunicación masiva, en particular por redes sociales. En tanto la sequía, cambio climático y daño ecológico son futuros anclados en el presente con los que se configura el porvenir.

El entrelazamiento de las ideas distópicas sobre medioambiente sustentadas en nociones de futuros perdidos y anclados en el presente, favorecen la idea hauntológica de felicidad, puesto que tensionan la promesa de seguridad y satisfacción que guían las cotidianidades profesionales en sociedades neoliberales.

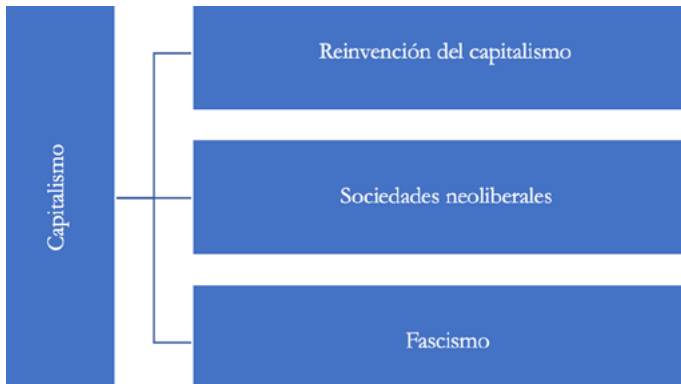


Fig. 2. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Tras la pandemia el capitalismo fue perfeccionado, logró reinventarse luego de la crisis sociosanitaria que vivió el mundo y las desigualdades se acentuaron. El mundo entero fue regido por modelos de sociedades neoliberales y patriarcales, hubo dominio del capitalismo global con lógicas productivistas y

depredadoras, con políticas focalizadas y Estados ausentes, las desigualdades se acentuaron. Muchos países del orbe son gobernados por dictaduras fascistas.

Los futuros perdidos respecto del sistema de ordenamiento social narrados como reinención del capitalismo y profundización de las sociedades neoliberales, llegando al establecimiento de sistemas sociopolíticos fascistas, reflejan ideas distópicas ancladas en el pasado y presente político de la cultura nacional, cuyo imaginario como futuro perdido proyecta el momento político actual del país, en que la estabilidad interna se ha visto desequilibrada desde la revuelta social de 2019, calificada como la más grande de la historia republicana chilena en tiempos de democracia, donde la ciudadanía de modo masivo demandó cambiar el sistema de ordenamiento social y del modelo de desarrollo vigente, desembocando en un proceso político para cambiar la Constitución que rige los destinos del país, lo que aún se encuentra en desarrollo.

De modo que el temor a la reinención del capitalismo y a la profundización del neoliberalismo alimentan la idea de felicidad hauntológica, puesto que representan futuros perdidos o pasados que guían las cotidianidades profesionales.

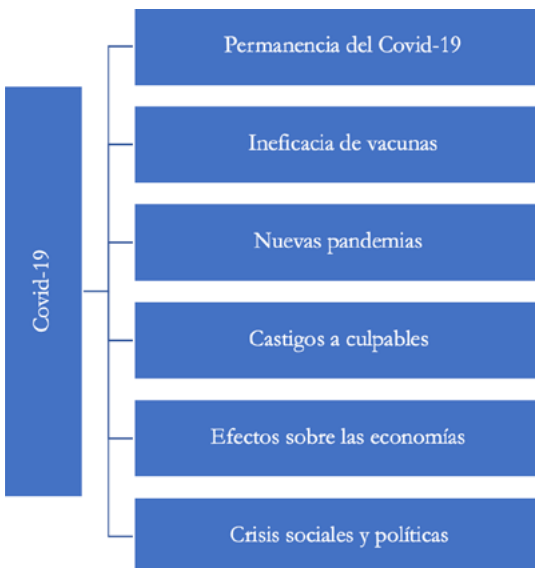


Fig. 3. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

El mundo siguió dominado por el Covid-19, que permaneció durante décadas porque nunca se encontraron vacunas que lo erradicaran o un tratamiento efectivo. La población no logró adaptarse a convivir con el virus, por eso nadie quiso imaginar el futuro. Nunca se supo quiénes fueron responsables de su propagación, y se generaron nuevos virus similares al Sars-COV-2, que constituyeron nuevas pandemias que terminaron con la salud mundial, y afectaron las economías locales exacerbando las vulnerabilidades y desigualdades. El deterioro económico mundial fue agudo y gatilló crisis sociales y políticas al interior de diversos países.

El futuro perdido respecto del Covid-19 es la proyección de la situación sociosanitaria mundial, en que el futuro es cancelado por el miedo a lo desconocido y omnipresente en todos los espacios de la vida humana, donde la idea sacrificial de la existencia cotidiana se ancla en un presente alterado no solo por las incertidumbres sanitarias, sino también por los efectos de la pandemia sobre las economías, la sociedad y sus modos de organización política, en que la impunidad es un futuro pasado anclado en la cultura nacional desde los tiempos del Chile dictatorial.

El temor al Covid-19 se contradice con la exigencia de felicidad que organiza las sociedades neoliberales, y por tanto, nutre la noción de felicidad hauntológica.

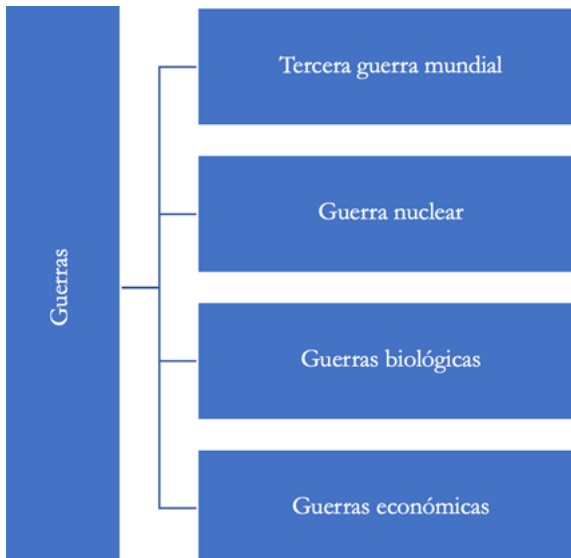


Fig. 4. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

El mundo se sumió en una tercera guerra mundial, hubo guerras nucleares y biológicas, estos conflictos armados pusieron en peligro la supervivencia humana, y murieron personas inocentes. También se produjeron guerras económicas entre potencias mundiales, lo que provocó el derrumbamiento del sistema económico mundial.

El futuro pasado respecto de las guerras ha sido una constante en la humanidad a lo largo de su existencia, y por tanto corresponde a un anclaje permanente aun cuando estos microrrelatos fueron escritos antes de la guerra actual Rusia-Ucrania. Sin embargo, el porvenir marcado por guerras económicas es un futuro perdido proyectado desde los desacuerdos económicos entre las grandes potencias mundiales en los últimos años. Así, el temor a las guerras amenaza el anhelo de síntesis perfecta entre éxito profesional, relacional y económico que sostiene la idea de felicidad estereotipada, por tanto tal miedo favorece una noción de felicidad hauntológica.

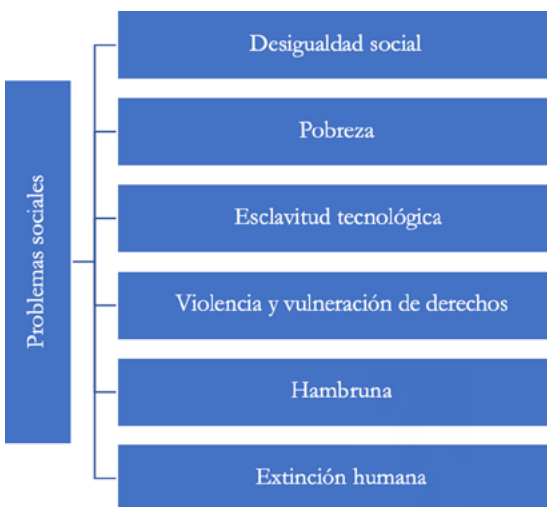


Fig. 5. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Aumentó la desigualdad social y la pobreza, las brechas fueron cada vez mayores. Se precarizó la vida y aumentó la incertidumbre. Volvió la esclavitud al mundo y la humanidad fue subyugada a través de la tecnología. Se acrecentó la violencia y la vulneración de derechos de niños y niñas. Hubo discriminación en todas sus formas y cada vez murieron más personas por

razones de género y raciales. Las políticas de libre mercado empobrecieron a la gente y no se garantizaron sus derechos básicos. El acceso a prestaciones de salud fue cada vez más difícil. Hay hambrunas, se agotaron las reservas mundiales de provisiones y las personas mueren de hambre, la raza humana se ha extinguido, excepto la élite.

Los imaginarios de futuro cancelado respecto de los problemas sociales se sustentan en su persistencia, en que la desigualdad social, pobreza, esclavitud tecnológica, generan violencia y vulneración de derechos a tal extremo que se produce la extinción de la especie humana. Este futuro se ancla con el pasado y presente nacional en el sentido de los múltiples impactos negativos que se han generado en las vidas cotidianas producto del neoliberalismo radical con el que ha sido conducido el país post dictadura cívico-militar. De modo que este anclaje temporal se hace más evidente en los imaginarios de futuro en el contexto actual en que el modelo de desarrollo chileno y su ordenamiento político están en pleno cuestionamiento. El futuro cancelado respecto de los derechos sociales está entonces en el centro del imaginario profesional sosteniendo una noción de felicidad hauntológica.

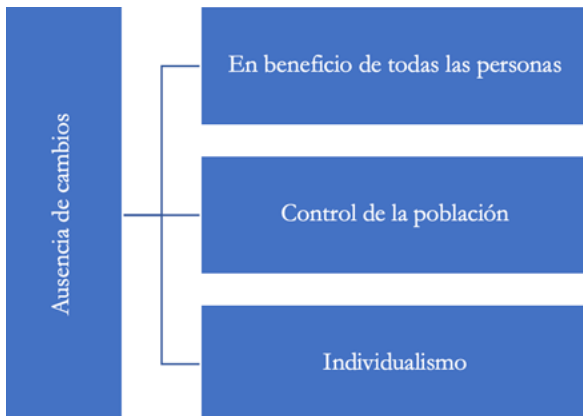


Fig. 6. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

La humanidad no cambió, se adaptó y no se generaron cambios políticos, económicos, sociales, o culturales en beneficio de todas las personas. Se resignaron al orden socioeconómico y cultural neoliberal, que se arraigó para siempre. Todo el trabajo que se había generado desde la revuelta social

en Chile, donde organizaciones sociales pusieron en la palestra diferentes temáticas necesarias a trabajar, como feminismo, educación, medioambiente, salud, etcétera, quedó en nada. La población fue controlada a través del miedo y se detuvieron los cambios que se venían impulsando desde décadas. El individualismo se apoderó de las personas, de sus vidas y de su apertura a los cambios, y se mantuvo un sistema económico, social y político sostenido en la desigualdad, y reforzado por el individualismo que primó por sobre el bien común.

Una de las nociones de futuro perdido más relevantes en el actual contexto chileno dice relación con la ausencia de cambios en beneficio de todas las personas, con el control social de la población a través del miedo, y con la exacerbación del individualismo. Todas estas dimensiones se anclan en un futuro pasado en que los cambios sociales se ven como una utopía de justicia social y equidad, cuya transversalidad es objeto de permanente duda, dada la historia nacional de control de la población mediante el gobierno emocional de las cotidianidades a través del miedo y la incertidumbre, todo lo que potencia la idea de felicidad como hauntología.

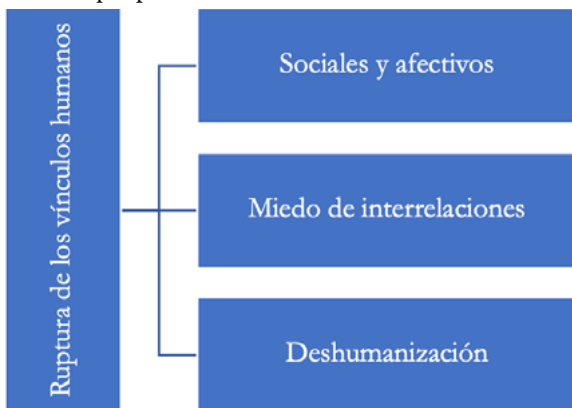


Fig. 7. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Se rompieron los vínculos sociales y afectivos, dejó de haber confianza y amor entre las personas. Se perdió la conexión con el entorno social, personal, familiar y medioambiental, y se instaló el miedo a la relación entre personas, porque la enfermedad, el hambre, el desempleo ganaron, y la gente

abandonó la esperanza en el ser humano. La humanidad perdió la memoria y se hizo insensible ante el dolor, no hubo empatía, pero sí corrupción sin atajo. Se naturalizaron los actos de violencia, se acrecentó la deshumanización y nos destruimos entre nosotros.

La permanencia y profundización de vínculos humanos sociales y afectivos es un futuro cancelado, en el sentido de la impronta con las que se desarrollan las cotidianidades en el país, en un contexto marcado por el individualismo neoliberal en que la esperanza y la memoria colectiva son los grandes anclajes temporales que unen el pasado con el presente, y que se ven puestos en riesgos en el actual contexto nacional producto no solo de la pandemia, sino además de los cuestionamientos socio políticos actuales.

Lo más apocalíptico en términos personales

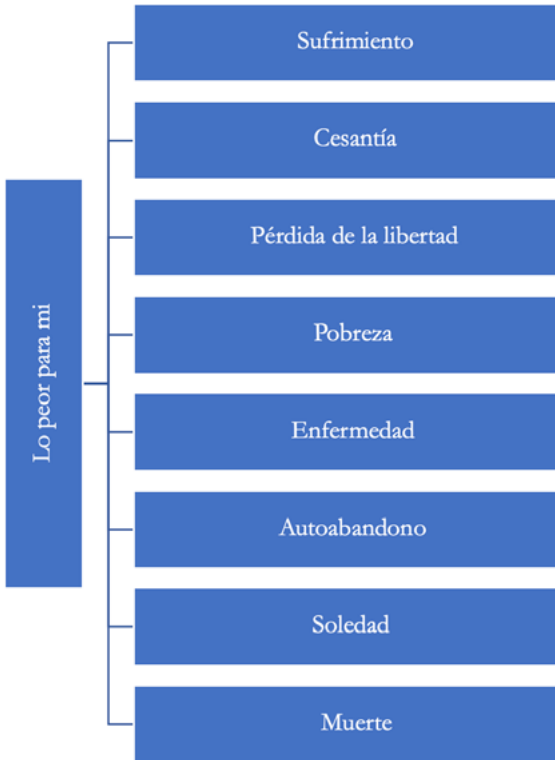


Fig. 8. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Sufro yo y mis hijos e hijas porque les ha sucedido algo malo, mis hijos e hijas quedaron en el desamparo y sentí temor por su futuro. Perdí mi trabajo profesional y por largo tiempo no logré conseguir otra plaza laboral. No pude aportar desde mi profesión al cambio social y ofrecer un mundo mejor a mi descendencia. Olvidé la capacidad de asombro frente a las diversas problemáticas de las personas y aporté a la mantención del sistema neoliberal. Viví una vida sin sentido y nunca descubrí mi vocación. Perdí mi libertad por estar en la cárcel donde me torturaron por luchar por un mundo mejor. Perdí mi autonomía y mi capacidad de poder contribuir a las otras personas. Mi vida se precarizó, quedé en la pobreza, no tuve recursos para cumplir con las necesidades básicas de mi familia: agua, alimentación, vestuario, un hogar seguro, educación, salud y recreación. Recibí una pensión de vejez indigna que no me permitió vivir. Mis hijos, hijas y otras personas de mi familia se enfermaron gravemente. Perdí mis capacidades físicas y tengo Alzheimer, mi desarrollo personal, familiar y social fue limitado. No pude cuidar a mi familia ni trabajar. Tuve graves problemas de salud, se trató de una larga enfermedad crónica, catastrófica, que me invalidó para hacer cosas, no pude moverme, fue una enfermedad degenerativa e incurable, estuve en estado vegetal en la unidad de cuidados intensivos de un hospital, sufrí largamente esta enfermedad sin poder costearla. Me auto abandoné, quedé en soledad, porque perdí a mis familiares y amistades. Dejé de lado el interés por aprender y socializar, me aislé y quedé sin redes de apoyo porque me contagié de un ambiente de individualismo y me sometí a las barbaries capitalistas perdiendo la conciencia con mi entorno, la indolencia y pasividad me llevaron a perder el sentido de la vida. Me dejé estar y no hice aquello que me gustaba, interesaba y apasionaba, por eso dejé de crecer, de cambiar y me estancué. No tuve flexibilidad ante los cambios, perdí mi estabilidad, no pude realizar mis proyecciones de vida, me superó la desesperanza, la depresión y la locura. No supe ser feliz. He muerto.

Los futuros pasados expresados en los relatos distópicos en cuanto a lo personal se sustentan en la nostalgia por un futuro vinculado a la protección social e integración afectiva, que son utopías en un contexto de mercantilización de los derechos sociales como es el caso de las políticas públicas chilenas, y del modo como a través de ella, se rigen las cotidianidades siempre permeadas por la cultura y economía neoliberales. Así, la mercantilización de los

derechos sociales se contradice con la felicidad estandarizada que el propio sistema impone, por tanto, es otro sustento más de la felicidad hauntológica.

FUTUROS COTIDIANOS ALTERNATIVOS

Bajo este rótulo fueron agrupados los relatos venturosos correspondientes a: medioambiente; cambio social, y control del Covid-19, como lo mejor que podría pasarle a la humanidad. Se reconstruyen también los relatos respecto de lo mejor que podría suceder en términos personales, representados como ser feliz.

El futuro alternativo de la humanidad

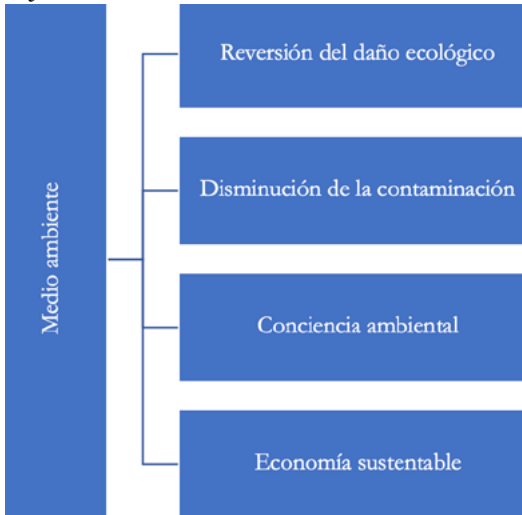


Fig. 9. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Existió conciencia del daño ecológico y se restauró el equilibrio de los recursos y procesos ecológicos del planeta. Hubo descontaminación ambiental y se revirtió el cambio climático, el calentamiento global, crecieron más árboles y la naturaleza se incrementó. La humanidad tuvo conciencia ambiental, entendió lo frágil que es el equilibrio planetario y tomamos las medidas ne-

cesarias para recuperar los ecosistemas, favoreciendo el desarrollo de todos los seres sintientes. La humanidad es respetuosa, tolerante y benevolente con todas las especies vivas. Habitamos el planeta de modo consciente, cambiamos la matriz energética y se estancó el impacto socioambiental de su producción. Se hizo un acuerdo mundial por el desarrollo global sustentable y justo para todas las especies, incluida la humana, pero conservando las autonomías respectivas. Se generaron métodos de carácter obligatorio para las industrias que permitieron reutilizar los desechos de sus producciones, evitando así el uso irracional de recursos.

Los futuros alternativos también con un anclaje temporal en el pasado y en el presente, contienen la reversión del daño ecológico, la disminución de la contaminación, la conciencia ambiental y la economía sustentable, como contraccaras de los futuros perdidos respecto de la armonización ecológica de la humanidad con su entorno natural. La nostalgia por tales futuros perdidos se constituye entonces en el sustento de estos futuros alternativos.

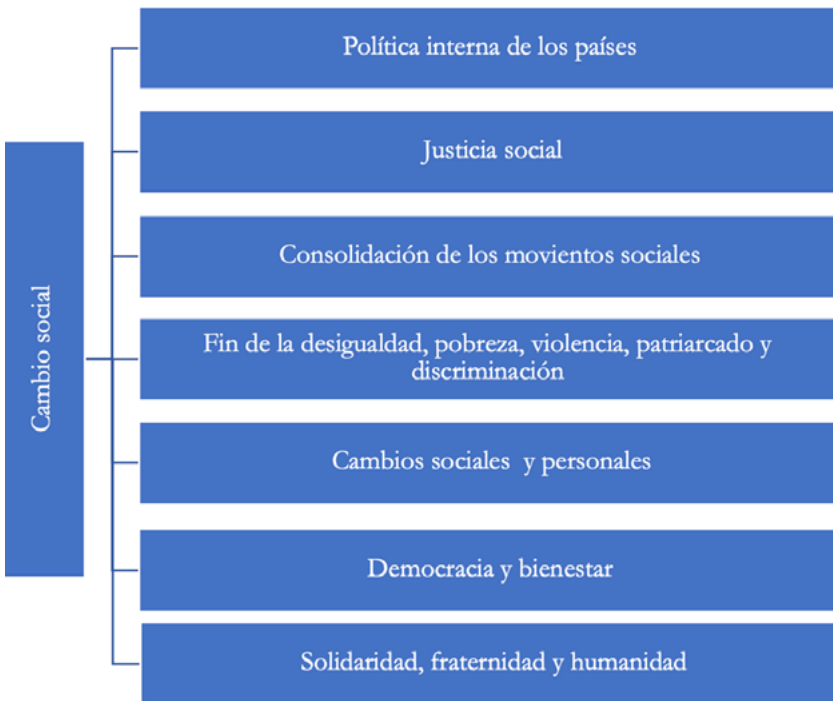


Fig. 10. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Agudizamos nuestra mirada crítica y desarticulamos cada vestigio del capitalismo salvaje a través de cambios relevantes en las políticas internas de los países. Se estableció un sistema social solidario y una integración comercial y política, donde primaron los intereses humanos por sobre los económicos. Se consolidaron los movimientos ciudadanos por el buen vivir, se resignificaron las etnias originarias y los derechos humanos han dejado de ser una utopía convirtiéndose en realidades. La humanidad ha mantenido su solidaridades, fraternidad y humanidad. Aprendimos a ser un mundo más justo y humano, conectado con la naturaleza. Hay igualdad, justicia social y distributiva de la riqueza y de los recursos. Los derechos sociales están garantizados y la injusticia se acabó, porque cambiamos el modelo de desarrollo neoliberal, se destruyeron los grupos económicos extractivistas, se repensó el modelo de desarrollo poniendo al centro a la humanidad. Vivimos en un mundo intercultural, despatriarcalizado, y respetuoso de todos los pueblos y sus culturas. Convivimos en la diversidad, sin distinciones de poder, género, ideologías u origen. Cambiamos de paradigma, se reconfiguró la vida social y caminamos con más calma por la vida.

Los futuros alternativos vinculados al cambio social se basan en la nostalgia por un porvenir perdido donde la política interna de los países convive con la justicia social, y donde la consolidación de los movimientos sociales ha favorecido el fin de las desigualdades, de la pobreza, la violencia, el patriarcado, y la discriminación, generándose cambios, democracia, y bienestar. Estas nostalgias se entrelazan con la única idea de futuro alternativo expresada con independencia de sus anclajes temporales en el pasado, que corresponde a que quienes hoy se aglutinan en movimientos sociales son personas solidarias, fraternas y humanas. La materialización de ello significaría un haz de luz para el logro de una felicidad no estandarizada, por tanto, no hauntológica.

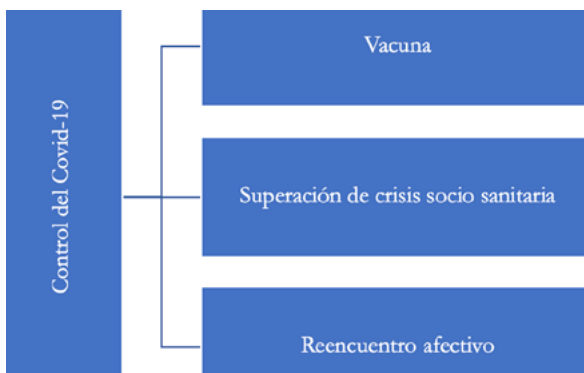


Fig. 11. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

La humanidad encontró rápidamente la cura para el Covid-19 y llegó a todas las personas del mundo. Hemos logrado cuidarnos entre todos y todas. Se acabó este virus contagioso a nivel mundial, y se logró volver a la normalidad, a vivir y respirar sin mascarillas. Se ha superado la crisis sociosanitaria mundial, las familias y amistades nos hemos reencontrado afectivamente, podemos tocarnos y abrazarnos sin temor. Ha habido grandes avances en el campo de la salud, y se ha podido obtener cura para todas las enfermedades del cuerpo humano. Nunca más hubo virus mortales, y vivimos en tranquilidad.

Los futuros alternativos referidos al control del Covid-19 corresponden a las nostalgias por los futuros cancelados dada la irrupción y permanencia de la pandemia en las sociedades actuales, en que la ciencia construye a la superación de la crisis sociosanitaria y a los reencuentros afectivos. No obstante, tales futuros alternativos están colmados de ideas hauntológicas referidas a la salud total de los cuerpos humanos.

Lo más venturoso en términos personales

Fig. 12. Elaboración propia investigación FOVI210050, 2022.

Estoy bien junto a mis seres queridos, vivo en una familia unida y saludable. He visto a mis hijas, hijos, nietas, y nietos, crecer felices. Son libres, son lo que han querido ser y lo hacen con orgullo, están siempre felices y viven en un mundo seguro. Tengo reales amistades y puedo estar con quienes amo. Confié más en mis capacidades, actitudes y aptitudes para desenvolverme mejor en la vida, continué estudiando y recibí reconocimiento significativo por ser una gran persona y también como profesional. Tuve una remuneración justa y pude educar a mis hijos e hijas. He podido desarrollarme en un contexto coherente y alcancé mis metas. Trabajé en lo que me gusta y participé con otras personas en un proyecto colectivo autosustentable que nos permite tener incidencia pública, y lo necesario para vivir. Tenemos nuestras necesidades de desarrollo humano satisfechas. Pude acceder a mejores posibilidades de desarrollo, personal y profesional, para aportar más y mejor a mi país. Construí espacios de convivencia solidaria con mis redes más próximas.

He ejercido un buen liderazgo sirviendo de ejemplo a otras personas, pero no caí en egocentrismos personales ni profesionales. Desarrollé un liderazgo positivo transversal para todas las personas de cualquier edad, género, clase social, o etnia. Pude contribuir desde mi posición política y profesional, con pequeños cambios a nivel familiar, social y nacional en mi país. Tengo vocación de servicio, lo que me permite motivar transformaciones de realidades sociales. Tengo capacidades para potenciar habilidades y destrezas en las personas, para empoderarlas y trabajar con humanidad en la construcción de un país y un mundo mejor. Logré armonizar mi vida personal, familiar y social, en sus dimensiones afectiva, espiritual e intelectual, y mantuve constantemente el amor y alegría por lo que hago. Tuve la convicción de que puedo ser un destello de positividad o impulso para otras personas. Escuché, aprendí, reflexioné, colaboré y actué sin encegucarme por el individualismo y el egocentrismo del capitalismo y del patriarcado. Viajé por placer, amé, viví libre, sin miedos, sin ataduras a un mundo material. Tuve salud física y mental, disfruté de la vida, de una vejez digna y feliz. Descubrí el sentido de mi vida, viví acorde a ello y en paz. He podido perdonar.

Los futuros venturosos en términos de lo personal se sustentan en una nostalgia por un futuro feliz, en el entorno familiar, amistoso y en la vida profesional, desde donde se aporta a la sociedad con un estilo de liderazgo humilde en que la libertad y el perdón son valores centrales. Estos futuros alternativos están temporalmente anclados al pasado y presente de vidas cotidianas desarrolladas en entornos neoliberales con procesos de transformación en ciernes, de allí las nostalgias por los futuros cancelados, y las ideas de felicidad huantológicas, reflejadas en la felicidad permanente y en la entrega hacia un tipo de felicidad estandarizada que no favorece el desarrollo de felicidades alternativas.

FUTUROS COTIDIANOS Y FELICIDAD HAUNTOLÓGICA

Los futuros cotidianos corresponden a las vivencias diarias que las personas experimentan, y a partir de las cuales, desarrollan su existencia sustentada en imaginarios de un porvenir al que subyacen significaciones con las que enfrentan el día a día. Ejemplo de ello son los imaginarios distópicos sobre medioambiente; capitalismo; Covid-19; guerras; problemas sociales;

ausencia de cambios, y ruptura de vínculos humanos. Igualmente lo son los relatos venturosos sobre cambio social, y control del Covid-19, como lo mejor que podría pasarle a la humanidad.

Un imaginario de futuro recurrente en los microrrelatos obtenidos desde 164 profesionales en Chile es la felicidad como futuro alternativo en las cotidianidades de raigambres neoliberales. Sin embargo, la nostalgia por la felicidad no está presente de modo explícito en los microrrelatos apocalípticos. Es decir que el temor por perder la felicidad no forma parte de los imaginarios de quienes escribieron tales micro textos, aun cuando en sentido latente aparece la idea de felicidad hauntológica. Así, la felicidad no sería la nostalgia por un futuro perdido o cancelado.

Por el contrario, las ideas de felicidad aparecen copiosamente expresadas en los relatos sobre lo más venturoso que podría suceder, tanto en términos personales como a la humanidad en su conjunto, siendo expresada como la armonía perfecta entre la vida personal, familiar y social, en sus dimensiones afectiva, espiritual e intelectual. La noción de armonización de la felicidad en todas las esferas y dimensiones imaginadas, en que para su logro ninguna puede estar ausente, haría de ésta una idea de felicidad estandarizada y estereotipada, conforme a los mandatos explícitos y latentes en las cotidianidades de vidas desarrolladas en sociedades del éxito, como la chilena en particular, donde los movimientos sociales generados en el país con la finalidad de conseguir transformaciones sociales, aún no ha logrado cristalizar logros que permitan evidenciar que la felicidad estandarizada traducida en éxito profesional, relacional y económico, conforman un tipo de felicidad huantológica que guía los destinos de la humanidad en este tipo de culturas.

Fisher (2018) define la hauntología como una idea que rige el quehacer humano sin que nunca haya existido una realidad que se le condiga. Ejemplifica aquello con la idea de comunismo y su influencia en las decisiones políticas internas de los países, aun cuando en el mundo nunca haya existido una sociedad comunista propiamente tal, y por tanto no sea posible determinar sobre bases empíricas cuáles serían las características o efectos sobre las personas que conforman este tipo de sociedades. Equivalentemente, la felicidad sustentada en la armonía perfecta de todas las dimensiones de la vida humana nunca ha existido, sino que más bien corresponde a la idea de un “todavía no” o a un “futuro sin futuro”, que como hemos puntualizado

con anterioridad, sería un elemento aglutinante de las actuales generaciones profesionales donde el éxito en su ejercicio laboral, en lo relacional y en lo económico es su sustento.

Así, la felicidad hauntológica sería el hilo invisible que guía las vidas cotidianas, al que se refiere Cuello (2019) y a través del cual atribuimos sentidos y significados a las acciones humanas, a sus cotidaneidades y materialidades, lo que se refleja de modo latente en los microrrelatos distópicos producidos por estos profesionales, y de manera explícita en los micro textos utópicos con los que plasmaron sus ideas de futuro.

Conforme a estos microrrelatos la temporalidad de la felicidad no está anclada en el pasado ni el presente, por lo tanto, no sería una nostalgia por un futuro cancelado o perdido, sino una idea hauntológica a través de la cual las sociedades neoliberales guían las acciones humanas en favor de una vida mejor, que no tiene referentes temporales ni empíricos, sino que está basada en una ideología póstuma que orienta las vidas humanas, y que en los microrrelatos se expresa a través de miedos cotidianamente vivenciados como futuros perdidos y también como futuros alternativos, ambos sustento de una idea de felicidad hauntológica.

La determinación de las cotidaneidades a través de imaginarios de felicidad hauntológica, abre caminos para crear los espejismos a los que se refiere Bruckner (2012), que sustentados en la felicidad estandarizada y estereotipada de la que habla Ahmed (2019) hacen de la felicidad un espectro (Fisher, 2018) que aunque inexistente, es influyente en las subjetividades con las que orientamos nuestras vidas cotidianas conforme al sacrificio humano en la sociedad del éxito (Bude, 2014; Han, 2014; 2017), y que en los microrrelatos se plasman en el imaginario de una síntesis perfecta de éxito en todas las esferas de la vida humana. Tal lógica sacrificial se desarrolla en sociedades neoliberales cuyas narrativas distópicas convierten a la felicidad en un ideal a la vez añorado e inalcanzable, por tanto, en un espejismo que guía las cotidaneidades subyugadas por la ideología póstuma del “todo se acaba”. De allí que la insumisión a la ideología póstuma en aras de la construcción de futuros alternativos, sustentados en felicidades diversas, es una labor a cuyo llamado debemos concurrir como profesionales dada nuestra influencia en la construcción de las subjetividades con las que se escriben nuestras existencias finitas.

FUENTES CONSULTADAS

- AHMED, S. (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- BAUMAN, Z. (2017). *Retrotopía*. Madrid: Paídos.
- BEAS, P. y ROMERO, M. (2022). El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher. En *Pensamiento al margen*. Núm. 15. pp. 143-158.
- BECK, U. (2006). *Hijos de la libertad*. México: FCE.
- BRUCKNER, P. (2012). *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. España: Tusquets.
- BUDE, H. (2017). *La sociedad del miedo*. Madrid: Herder.
- COLIN, C., BENITT, A., ROJAS, M. y CALDERÓN N. (2021). El barrio como lugar distópico: narrativas nostálgicas en tres barrios de Valparaíso. En *Revista INVI*. Vol. 36. Núm. 102. pp. 260-278.
- CUELLO, N. (2019). El futuro es desilusión. En S. Ahmed (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- DERRIDA, J. (1998). *Los espectros de Marx*. Valladolid: Trotta.
- FINQUELIEVICH, S., FELDMAN, P., GIROLIMO, U. y ODENA, B. (Comps.). (2019). *El futuro ya no es lo era*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- FISHER, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: escrito sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FISHER, M. (2013). The Metaphysics of Crackle: Afrofuturism and Hauntology. En *Dancecult: Journal of Electronic Dance Music Culture*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 42-55. DOI: 10.12801/1947-5403.2013.05.02.03
- FISHER, M. (2009). *Capitalist Realism: is there no Alternative?* Estados Unidos: Titivillus.
- FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRIED, D. (2015). Diálogos generativos y su aplicación a organizaciones. En *Psicología Organizacional Humana*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 101-125.

- GARCÉS, M. (2019). Condición póstuma, o el tiempo del «todo se acaba». En *Nueva Sociedad*. Núm. 283.
- GARCÍA, M. (2002). El bienestar subjetivo. En *Escritos de Psicología*. Núm. 6. pp. 18-39.
- GATTO, E. (2019). ¿Cómo hacer? Del futuro a las futuridades. En *Nueva Sociedad*. Núm. 283.
- HAN, B-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HAN, B-C. (2014). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- ITURRIETA, S. (2022). Crossroads of Higher Education in Troubled Times Facing the Future of Work and the Subjective Well-Being of Professionals in Latin America. En: L. Waller. *Higher Education - New Approaches to Accreditation, Digitalization, and Globalization in the Age of Covid*. Londres: IntechOpen.
- ITURRIETA, S. y FRANCO, J. (2021). Futuro incierto en un mundo inabarcable: rentabilización política de memes en tiempos de Covid-19. En *Última Década*. Vol. 29. Núm. 56. pp. 213-243.
- SALAS, R. (2000). Las elites rioplatenses y su representación de la categoría «gobierno despótico» (1820-1829). En *Historia Constitucional*. Vol. 1.
- UNIVERSIA (2020). *Edad promedio de titulación*. <https://www.universia.net/cl/actualidad/orientacion-academica/edad-promedio-titulacion-275-anos-1167559.html>

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.968>

LOS IMAGINARIOS DEL FUTURO Y SU FUNCIÓN COMO DISPOSITIVO. ALGUNAS REFLEXIONES

María Elena Figueroa Díaz*

RESUMEN. En este escrito se discute la cualidad imaginaria del futuro; se analizan los imaginarios de futuro dominantes, residuales y emergentes, así como su función en tanto dispositivo de control interiorizado. Se reflexiona en torno a esa configuración a la luz de novedosas formas de entender el impacto que tiene el futuro sobre el presente y el pasado. Asimismo, aporta elementos para profundizar la comprensión de los alcances del imaginario/dispositivo sobre nuestras vidas, y la coexistencia de diversos imaginarios de futuro que dan forma no solo a nuestro porvenir, sino también a nuestro presente y la configuración del pasado. Su relevancia reside en la necesidad de pensar el futuro desde categorías socioculturales que nos permitan comprender su vinculación con el presente.

PALABRAS CLAVE. Futuro; dispositivo; imaginario; futuro residual; futuro emergente; futuro dominante.

THE IMAGINARIES OF THE FUTURE AND ITS FUNCTION AS A DEVICE. SOME REFLECTIONS

ABSTRACT. This paper has the purpose of discussing the imaginary quality of the future. The dominant, residual, and emerging imaginaries of the future are analyzed as internalized control devices, as

* Profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Docente de la Licenciatura y la Maestría en Geografía de la UNAM, México. Correo electrónico: mfigueroad@correo.xoc.uam.mx

well as their functions. This configuration reflects, in the light of new ways of understanding, the impact that the future has on the present and the past. It provides reflective elements to deepen the understanding of the scope of the imaginary/device in our lives. And the coexistence of various imaginaries of the future that shape not only our future but also our present and the configuration of the past. Its relevance lies in the need to think about the future from sociocultural categories that allow us to understand its relationship with the present.

KEY WORDS. Future; dispositive; imaginary; residual future; emerging future; dominant future.

INTRODUCCIÓN

El factor tiempo tiene una fuerte relevancia en la configuración de la modernidad (Oncina, 2003). Para Koselleck (1993), son dos las categorías históricas que, en tensión, establecen las condiciones de posibilidad de la historia al vincular pasado con futuro: la experiencia y la expectativa. No pueden existir una sin la otra. El espacio de experiencia, en tanto pasado presente, y el horizonte de expectativa, en tanto futuro presente, hasta antes de la modernidad, se correspondían: la expectativa se construía en función de la experiencia. En los albores de la modernidad, los conceptos “se cargan –a costa de las experiencias recogidas en ellos– con expectativas y metas, y se vuelven procesuales, conceptos de movimiento dinámicos, orientados hacia el futuro” (Koselleck, 2003, p. 20).

De este modo, en la modernidad se escinde la esperanza del recuerdo y el pasado del futuro, mientras el tiempo histórico se acelera. El espacio de experiencia y el horizonte de expectativa dejan de corresponderse, y esta última se aleja de aquella. Esa aceleración, en tanto modalidad de la experiencia del tiempo específicamente moderna, va acompañada de “la convicción de que el futuro ha empezado ya; [la modernidad] significa la época que vive orientada hacia el futuro” (Habermas, 2011, p. 15). A partir de ahora, el futuro será distinto del pasado, y se instaurarán los valores típicamente modernos de progreso, novedad, revolución, vigentes hasta entrado el siglo XX.

De acuerdo con Hölscher, discípulo de Koselleck, la década de los sesenta del siglo XX vio renacer un interés por el futuro; la modernización técnica, la industrialización, la finalización de la reestructuración económica de la posguerra, contribuyeron a ese movimiento. Sin embargo, una década después, con la conciencia de los límites del crecimiento, y del deterioro ambiental, “una notable pobreza de utopías de futuro positivas pasó a ocupar el lugar de aquella euforia” (Hölscher, 2014, p. 217). Hacia los ochenta, los pronósticos y las proyecciones, posibilitadas gracias a avances tecnológicos, ocuparon el lugar de los imaginarios cargados de miedos y esperanzas.

La modernidad, durante siglos, sostuvo un imaginario hegemónico centrado en las bondades ilimitadas de la tecnología. Ahora, ante la crisis de la modernidad tardía, emerge un tiempo pesimista, con una mirada sombría y desesperanzada ante los avances tecnológicos, que da lugar a imaginarios distópicos, catastróficos, de un futuro que se asume cada vez más próximo, y que se nutre de evidencias constatables y que ya vivimos. Para Hartog “el futurismo se hundió en el horizonte y el presentismo lo reemplazó” (2007, p. 140). Este, en tanto régimen de historicidad, es expresión “de un orden dominante del tiempo; tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es, para terminar, una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo –maneras de articular el pasado, el presente y el futuro– y de darles sentido” (Hartog, 2007, p. 132). De este modo, para el historiador francés, dominó durante mucho tiempo un régimen futurista, hasta la emergencia del presentismo:

el siglo XX unió futurismo y presentismo. Si en un principio fue más futurista que presentista, terminó siendo más presentista que futurista. Futurista, lo fue con pasión, a ciegas, hasta lo peor, todos lo saben desde entonces. El futurismo debe entenderse aquí como la dominación del punto de vista del futuro. Tal es el sentido imperativo del orden del tiempo: un orden que no cesa de acelerar o de presentarse como tal. La historia se hace entonces en nombre del porvenir, y debe escribirse de la misma manera (Hartog, 2007, p. 134). –Hartog continúa–: El futurismo se hundió en el horizonte y el presentismo lo reemplazó. El presente se convirtió en el horizonte. Sin futuro y sin pasado, el presentismo genera diariamente el pasado

y el futuro de quienes, día tras día, tienen necesidades y valoran lo inmediato (Hartog, 2007, p. 140-141).

Además de la tendencia al presentismo, existe el reconocimiento de que resulta imposible no tener el futuro en el horizonte. Más aún, en algunas sociedades occidentales u occidentalizadas aparece la sensación de que el futuro ya llegó al presente. Y en esta época contemporánea, parecería que, si el futuro ya se instaló de alguna manera en el presente, lo que queda, para imaginar el futuro, es el pasado, concretamente el que se añora y se ha idealizado como un tiempo mejor que el que se vive.

Sin embargo, aún en tiempos presentistas, en los que reina la inmediatez, es inevitable no tener el futuro en el horizonte de nuestras configuraciones existenciales, en nuestras tesituras emocionales, en nuestros temores subterráneos y en las decisiones que tejen, individual y colectivamente, nuestros destinos. Para Peter Burke en la medida en que al actuar, somos influidos por nuestras expectativas futuras, “es imposible no tener un sentido del futuro, ya sea que lo miremos con confianza o ansiedad, ya sea que lo miremos igual que al presente o distinto (tal vez mejor, tal vez peor)” (2009, p. 18). De acuerdo con Belvedresi (2014), la condición humana implica poder “contar con el futuro”, no solo para sobrevivir sino para significar el presente y valorar el pasado. De ahí deriva la cualidad imaginaria del mismo.

En este texto se sostiene que el futuro concebido, percibido e ideado es, ante todo, una configuración imaginaria, en tanto concentra elementos reales como ficticios, siempre disímiles incluso contradictorios y con una fuerte carga emocional. Más que representación, es imaginario¹ y, como tal, desempeña un papel en la construcción de explicaciones acerca de la

¹ Representaciones sociales e imaginarios son categorías que pertenecen a tradiciones teóricas y disciplinares distintas (las primeras emergen en el campo de la psicología social; las segundas, en la antropología y la sociología, fundamentalmente); sin embargo, aluden a la subjetivación y la interiorización de la cultura por parte de individuos y grupos sociales. Podemos decir, además, que las representaciones sociales tienen una dimensión imaginaria, y que el imaginario radical, desde la propuesta de Castoriadis, abarca el conjunto de las representaciones sociales. Se puede hablar de representaciones sociales del futuro, en tanto este es un objeto social susceptible de ser representado; sin embargo, la categoría de imaginario encaja mejor, desde nuestro punto de vista, con la naturaleza “por-venir”, no existente actualmente, y un tanto elusiva, que caracteriza al futuro.

realidad, así como en la toma de decisiones. Ese efecto que el futuro ejerce sobre la realidad se hace en términos de dispositivos que conforman subjetividades, y que canalizan valores, emociones, aspiraciones, expectativas y preferencias, que se cristalizan en trayectorias de vida.

El futuro está ligado con el pasado de diversas maneras, a través de su negación o superación, o de su continuidad, pero también, como veremos, de la configuración que se hace en el futuro imaginado del presente y del pasado. Partimos de la idea de que, las articulaciones temporales básicas, pasado, presente y futuro, se afectan entre sí. Los imaginarios de futuro que expresan una distopía a veces aterradora, o los que recuperan algún pasado, colocando la nostalgia como eje, rompen con la idea de que el pasado ya fue y no puede volver, bajo ningún ropaje, pero también dejan asomar una falta de imaginación y una desilusión persistente por el futuro que el progreso moderno predijo con entusiasmo. Aquellos imaginarios, que sobre todo se expresan en proyectos individuales más que colectivos, basados en el progreso científico y tecnológico, así como en las bondades de la modernidad, tienden a fragmentarse y a coexistir con aquellos más sombríos.

El futuro es tanto imaginario como dispositivo.² El imaginario de futuros pasados, la nostalgia no solo por el pasado perdido, sino por el futuro perdido, funciona también como dispositivo constituyente de subjetividades. Sin embargo, algunas propuestas recientes (Hölscher, 2022; Valsiner, 2011) permiten pensar el tiempo, y en específico, la relación entre pasado y futuro, de una forma novedosa, en la que hay una interconexión y una influencia mutua permanente. Se trataría, como veremos más adelante, de asumir que el futuro (tal como lo concebimos y lo imaginamos), y no el pasado, es lo que fundamentalmente define el presente. Estas propuestas otorgan al imaginario/dispositivo del futuro una cualidad fundamental en la construcción de la realidad, toda vez que el futuro, y no el pasado, es el punto desde donde se construye el presente.

² El término dispositivo es acuñado por Michel Foucault, y retomado por Gilles Deleuze y por Giorgio Agamben. Más adelante ahondamos en su significado y sus alcances, para ligarlo con el futuro, pero podemos adelantar que se trata de mecanismos de poder, expresados a través de prácticas tanto discursivas como no discursivas, que ejercen poder y control sobre los sujetos (y que son ejercidas también por los mismos), y que generan maneras de ver el mundo, actitudes, prácticas, ataduras, restricciones y posibilidades de actuar.

De este modo, en el presente escrito se parte del objetivo de reflexionar, desde la teoría, en qué sentido el futuro es imaginario y es dispositivo. Partimos de la propuesta de Raymond Williams (1988) sobre los elementos que coexisten en los procesos culturales³ para plantear que existen imaginarios de futuro dominantes, residuales y emergentes, y que cada uno, en mayor o menor medida, funciona como dispositivo. Posteriormente, se discute que la influencia que el futuro tiene sobre el presente (e incluso sobre el pasado percibido) es más que meramente imaginario, tiene un impacto real sobre el presente y sobre el pasado; de ahí que lo que asumimos como “real” para el futuro configure nuestro presente y resignifique nuestro pasado.

En la primera parte, hacemos un recorrido por las nociones de imaginario y discutimos el carácter imaginario del futuro; en la segunda parte, desarrollamos algunas notas en torno a los imaginarios de futuro dominantes, residuales y emergentes; en el tercer apartado, analizamos en qué medida el futuro también puede ser visto como dispositivo; en el cuarto apartado, reflexionamos en torno a la relación del futuro con el presente y con el pasado. Concluimos con el planteamiento de vías abiertas para repensar el futuro. Cabe destacar que solo utilizamos ejemplos ilustrativos, y que la discusión se mantiene en un nivel teórico.

EL FUTURO COMO IMAGINARIO

Los imaginarios son esquemas tendientes a explicar e intervenir en la realidad de cada sistema social. A través de las tareas de ordenar, interpretar y otorgarle un sentido a la realidad, los seres humanos la co-construyen (Pintos, 2000). En esos términos, son esquemas condensadores de sentido, conjuntos de símbolos, imágenes, valores, creencias, emociones, arquetipos, lo que hace que tenga dimensiones discursivas, icónicas, simbólicas, afectivas y prescriptivas.

³ Para Raymond Williams (1988, p. 137), en todo proceso cultural hay tres aspectos fundamentales: tradiciones (selectivas y activas), instituciones (en un sentido amplio, más allá de las instituciones políticas) y formaciones (tendencias y movimientos artísticos, filosóficos, intelectuales, científicos) que organizan dinámicamente los significados, los valores y las prácticas culturales de una configuración histórica determinada. Todo sistema cultural determina rasgos dominantes, que entran en tensión con elementos residuales y emergentes.

Por otro lado, ‘lo’ imaginario

no refiere a algo, es decir, no ‘representa’ de manera directa; su ‘presencia’ se reconoce a partir de sus ‘efectos’, por su peso en la vida cotidiana social; [...] no permanece inmutable, sino que modifica los sentidos establecidos, en una dialéctica relación entre dichos flujos y las modulaciones socioculturales (Vergara, 2016, p. 133).

Los imaginarios articulan la dimensión psíquica y la simbólica, y esto los hace inestables y dinámicos, creadores incesantes de realidad.

De acuerdo con Vergara (2015), desde el pensamiento de Durand, el imaginario ejerce su fuerza fundamentalmente en el inconsciente, en el que actúan más las imágenes que las palabras. Y desde la mirada de Bachelard, implica la coexistencia de opuestos en un mismo pensamiento; de este modo, “el espacio imaginal es una dimensión ‘contigua’ a la real” (Vergara, 2015, p. 93), y la configura de manera permanente.

A partir de la propuesta concreta de Castoriadis sobre el imaginario social, este es fuente inagotable no solo de sentido, sino de realidad. A partir del uso de lo simbólico, de los deseos proyectados, los imaginarios logran condensar opuestos, sensaciones y emociones inefables, construcciones que saltan las fronteras de lo inteligible. Y esto no solo se da en el nivel de los procesos psíquicos, sino, para Castoriadis, en la dimensión de las instituciones de la sociedad. “Las instituciones se nos dan como simbólicas. Todas las cosas son posibles únicamente dentro de una red simbólica. Y lo simbólico se encuentra en el lenguaje y en las instituciones” (Figueroa, 2019, p. 26). Es por ello, que Castoriadis afirma: “Todo lo que se nos presenta en el mundo socio-histórico está inextricablemente ligado a lo simbólico” (1989, p. 117).

Para Baczkó, “los imaginarios sociales son referentes específicos en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través de la cual ella ‘se percibe, se divide y elabora sus finalidades’ (Mauss)” (1999, p. 28). A nivel social, una colectividad, por medio de los imaginarios sociales, elabora representaciones de sí misma, expresa y/o impone creencias, posiciones sociales, modelos a seguir, y dispositivos también. Es una fuerza reguladora de la vida colectiva.

Los imaginarios “tienden a la hegemonía, la reproducción y la sobre-determinación” (Figueroa, 2019, p. 25). Esto quiere decir que son esquemas de interpretación reguladores de la acción social, que buscan adhesiones a ideologías, mitos fundacionales, miradas colectivas que, en conjunto, generan percepciones colectivas de lo que es la realidad, además de que sientan las bases para la repetición y la reproducción de conductas y maneras de ver el mundo. Sus funciones reproductoras son necesarias para el funcionamiento del orden social; de hecho, forman parte de las estrategias simbólicas efectivas en los procesos de adhesión a causas de orden social, de consumo, de reproducción de un cierto estilo de vida.

El futuro, antes que nada, tiene una naturaleza imaginaria; se nutre de visiones, de emociones, de imaginación; también de análisis y prospectivas, aunque siempre las trasciende. Imaginar el futuro puede ser motivo de esperanza y de ilusión, pero también de miedo y angustia. Y su imaginario tiene una función organizadora de nuestros referentes culturales; de la información que circula (acerca del cambio climático, de las guerras, de la pandemia, de los avances científicos y tecnológicos); de nuestras aspiraciones, metas y expectativas individuales y colectivas; de nuestros proyectos de vida; de las decisiones que tomamos.

Para Augé, “el futuro es la vida siendo vivida de manera individual” (2012, p. 5), pero se conecta con el porvenir, en tanto manifestación social, construida socialmente. De este modo, “‘futuro’ y ‘porvenir’ son [...] dos expresiones de la solidaridad esencial que une al individuo y a la sociedad” (Augé, 2012, p. 7-8). En este imaginario de futuro/porvenir se condensan otros más, para configurar los mecanismos co-constructores de la realidad. Así, “tanto personal como colectivamente, el futuro y su expresión en el porvenir pasa por la propia experiencia de ser, de existir y de construir una vida. En esa experiencia, se condensan tanto vivencias psicológicas del tiempo, como imaginarios sociales que moldean las identidades y las trayectorias” (Figueroa, 2022, p. 107). De este modo, en la vida cotidiana, las personas construyen sus futuros modestos, con planes, logros y fracasos, proyecciones ideales que no siempre se cumplen; poco a poco forjan porvenires, con un sentido más o menos agudo del paso del tiempo, y de lo inexorable del mismo. Y ahora, más que nunca, se vive así, con la sensación de que el presente se vive como un futuro que ya llegó, y que no deja mucho más para después, lo que nos conduce al presentismo.

Los imaginarios de futuro circulan en discursos políticos y económicos; en las políticas públicas; en productos culturales y mediáticos; en el arte; en el cine y la literatura; en las ventas de seguros de vida o educativos para padres y madres aprehensivos con el porvenir de sus hijos; en la difusión de las noticias sobre el medio ambiente; en las imágenes publicitarias de los dispositivos móviles y en los anuncios de las universidades. Están en la moda, en las medidas para contrarrestar la pandemia, en la negativa a pensar en el futuro, en lo que nos decimos a nosotros mismos. Y en todos ellos, asoman los imaginarios hegemónicos, dominantes, que circulan en amplios sectores. Pero también hay otros que los contestan, que se resisten a ese único futuro posible. Esto nos habla de la existencia de futuros en disputa.

LO DOMINANTE, LO RESIDUAL Y LO EMERGENTE EN LOS IMAGINARIOS DE FUTURO

Raymond Williams, en su obra *Marxismo y Literatura* (1988), propuso que en el análisis histórico es necesario reconocer la interrelación de tres elementos culturales que están presentes en las instituciones, procesos y movimientos de la sociedad capitalista. Frente a los elementos dominantes, constitutivos fundamentales de la hegemonía,⁴ aparecen, por un lado, los elementos residuales, y por el otro, los emergentes. Los primeros hunden sus raíces en el pasado, y podrían asemejarse a lo arcaico; sin embargo, se trata de elementos que provienen de instituciones o formaciones sociales y culturales previas, pero que tienen una función en la configuración dinámica y activa de la hegemonía. Williams avanza y nos dice que “lo residual, por definición, ha sido formado efectivamente por el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no solo –y a menudo ni eso– como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente” (1988, p. 144).

⁴ Raymond Williams (1988, p. 129) entiende por hegemonía “un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales [...] o las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios” dirigidos al control por medio del poder y la influencia, en el que se imponen elementos dominantes que entran en juego con otros de carácter subordinado. La hegemonía es una visión del mundo impuesta por grupos dominantes al resto de la sociedad. Va más allá de la cultura como proceso social total, y de la ideología, como sistema de significados y valores que expresan un determinado interés de clase.

Por otra parte, Williams define lo emergente, como “los nuevos significados, valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (1988, p. 145). Resulta muy difícil distinguir entre los elementos de una nueva fase o etapa de la cultura dominante, y los elementos que efectivamente son alternativos o se oponen a ella. Tanto los elementos residuales como los emergentes pueden ser subsumidos y utilizados, de manera selectiva, junto con los elementos dominantes, para nutrir y ayudar a reconfigurar permanentemente la hegemonía; pero ambos –sobre todo lo emergente– también pueden escapar a la misma; siempre hay fisuras en las que se gesta lo contrahegemónico.

Si seguimos la propuesta de Raymond Williams (1988) acerca de la existencia de elementos culturales dominantes, residuales y emergentes, bien podríamos pensar en imaginarios de futuro posibles que corresponden a esos tres elementos. Los imaginarios de futuro dominantes se acercarán mucho a la ideología que es base de la hegemonía, y tendrían una función claramente reguladora. Los imaginarios de futuro residuales buscarían un regreso a formas conservadoras, un retorno a un pasado (en el futuro) controlado y manejable. Los imaginarios de futuro emergentes son aquellos que, gradualmente, van tomando forma en propuestas alternativas, en oposición a los imaginarios dominantes, que tratan de escaparse tanto de las configuraciones complacientes o de las sombrías, para tratar de construir un porvenir desde otro lugar. Veamos con más detalle cómo podrían ser cada uno de estos tres imaginarios de futuro.

Los imaginarios de futuro dominantes

Durante mucho tiempo, en Occidente, el imaginario dominante del futuro se cimentaba sobre la confianza entusiasta que generaba el progreso tecnológico, la abundancia, la imagen de un planeta de recursos ilimitados, de un Universo a conquistar, y de la infinita capacidad de la razón humana de conocer y dominar todas las cosas. Ese imaginario ha entrado en crisis, al menos en el nivel del futuro del mundo, de la humanidad (no ya en el caso, como veremos más adelante, de los porvenires planificados por los individuos). Un nuevo imaginario dominante se ha instaurado; el imaginario distópico que prolifera a través de diversas expresiones, y que es alimentado por

las problemáticas reales que vivimos actualmente (pobreza, contaminación, autoritarismos, crisis ambientales, escasez de recursos naturales, violencia, segregación y fuertes desigualdades).⁵ Este imaginario es expresión de la crisis de la modernidad, y de la situación sin salida en la que sentimos encontrarnos como humanidad.⁶ Es un imaginario del futuro presente, de cómo, por proyección desde este presente, nos ubicamos en el tiempo por venir.

En este sentido, el imaginario de futuro dominante proyecta, exacerbado, lo que ya estamos viviendo. Y lo que agudiza y quizás exagera, son los aspectos catastróficos de lo que está por venir. Bien podríamos decir que, desde las ciencias físicas, desde los reportes de los ambientalistas, es verdad lo que ese imaginario distópico plantea. El asunto, sin embargo, no es ese, sino el efecto que, como imaginario tiene en las personas. Ese imaginario es, fundamentalmente, ambiental, pero también tecnológico y social. Por ejemplo, en las películas, novelas o series de televisión, hay constantes: a la devastación del planeta se le suma una tecnología avanzadísima (incluida clonación e inteligencia artificial, gobiernos totalitarios y fuertes desigualdades sociales y económicas).⁷

A pesar de que ese imaginario es dominante y está centrado en la catástrofe y en el inminente fin de la humanidad o, por lo menos, de la civilización, no ha sido, hasta ahora, lo suficientemente fuerte como para impulsar masivamente al cambio. Esto puede deberse a que los valores y las dinámicas de los sistemas capitalistas del mundo subsumen la vida misma, las relaciones sociales y las expresiones culturales. Solo unos pocos, poquísimos y muy privilegia-

⁵ Recientemente se acaba de publicar (septiembre de 2022) el libro *An Inconvenient Apocalypse*, de Wes Jackson y Robert Jensen, en el que plantean que el colapso por cambio climático es inevitable, que el costo será muy alto, y que no estamos preparados para enfrentarlo. Véase: Verónica Esposito (2022-08-31). “We’re going to pay in a big way”: a shocking book on the climate crisis. *The Guardian*.

⁶ Que un nuevo imaginario dominante se haya instaurado a partir de la crisis de la confianza en las infinitas bondades del vínculo Naturaleza-tecnología, así como de la llegada del presentismo, no quiere decir que no se generen otros imaginarios alternativos, surgidos desde perspectivas no occidentales, que aluden a futuros esperanzadores, y que parten de ontologías diversas.

⁷ Véase, por ejemplo, las películas *Los hijos de los hombres*, de Alfonso Cuarón (2006); *Gattaca*, de Andrew Niccol (1997), o la novela de Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, que dio lugar a la película *Blade Runner*, dirigida por Ridley Scott (1982).

dos, pueden darse el lujo de gastar fortunas para viajar a la Luna o construir bunkers debajo de sus casas, para poderse proteger de una catástrofe.⁸

Los imaginarios de futuro residuales

Frente a los imaginarios dominantes sobre el futuro, existen otros, que comparten elementos con aquellos, pero cuyo eje está en el pasado. En estos casos hay una recuperación nostálgica de un tiempo perdido, de un pasado recordado que marca el rumbo del porvenir. La clave afectiva es, aquí, la nostalgia. Para Hutcheon y Valdés (2000), la nostalgia depende de la cualidad irrecuperable del pasado para ejercer su impacto emocional. Es la cualidad “pasada” del pasado, su inaccesibilidad y éste, el pasado, se idealiza a través de la memoria y del deseo. La nostalgia es menos acerca del pasado y más acerca del presente, y no está en el objeto sino en la reacción que nos genera (Elgue-Martini, 2008). Hutcheon recupera la idea de “inversión histórica” de Mijail Bajtin, que afirma que el ideal que no es vivido en el presente, es sustentado y ubicado en el pasado. Así, configuramos el pasado como una etapa sencilla, hermosa, armónica, pura, en oposición al presente que se concibe complicado, feo, desordenado, contaminado. Para nutrir la nostalgia necesitamos constantemente imágenes del pasado, idealizado, positivo, que otorgue elementos para desear, imaginar o construir un futuro que sea mejor que el presente.

Hemos detectado varios imaginarios del futuro residuales, nostálgicos. Uno de ellos gira en torno a la idea de la catástrofe destructora de la civilización (lo que lo hace, parcialmente, un imaginario distópico moderno, dominante), que conduce, a diferencia del dominante, a un regreso de la humanidad a estados premodernos, a partir de los cuales comenzará una vez más el desarrollo civilizatorio, con un uso más selectivo y prudente de la tecnología, con mayor conciencia medioambiental, con más sabiduría; aquí, el futuro se parece mucho al pasado. Este imaginario está presente en películas

⁸ Recientemente se publicó una nota en diversos periódicos sobre la construcción de bunkers por parte de multimillonarios para sobrevivir al colapso inminente. Véase: Douglas Rushkoff (22-09-04). The super-rich “preppers” planning to save themselves from the apocalypse. *The Guardian*. Véase, al respecto, la reciente película *No mires arriba*, de Adam McKay (2021), que presenta abiertamente el carácter inminente de la catástrofe.

o en literatura futurista, por ejemplo;⁹ pero también en los imaginarios colectivos de ambientalistas, de comunidades vinculadas a la nueva ruralidad, de grupos alternos primitivistas anti tecnológicos que tratan de acercarse a una vida más natural, menos materialista y, con ello, se van acercando a proyectar un futuro que cualitativamente será como el pasado.

Otro imaginario de futuro residual es aquel que regresa al pasado en el que se imaginó un futuro moderno híper tecnológico, que se esperaba con entusiasmo y fe. Es el caso de la recuperación nostálgica del futuro tecnológico imaginado en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, en el que la tecnología no significa amenaza, y se expresa como manejable, humana, casi ingenua. Ese imaginario, presente, por ejemplo, en expresiones retro futuristas, tanto en el arte como en la cultura popular, alude al tiempo en el que aún se creía en el progreso moderno basado en una tecnología que nos haría cada vez más felices.

Derrida, en su obra *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional* (1998), acuña el término hauntología (espectrología) para aludir a las ausencias que han dejado ideologías del pasado, como el marxismo, y que siguen teniendo una cierta realidad y presencia en el mundo actual. El término ha sido recuperado y desarrollado en el mundo de la música y de las artes visuales. En palabras de Marc Fisher (2019), en el campo de la electrónica, llegó un momento en el que ya no se podían lograr sonidos “futuristas”, lo que significó una especie de fracaso del futuro; la pérdida del futuro dado el presentismo.¹⁰

⁹ Hay muchos ejemplos. Entre ellos, podemos mencionar la película *Cloud Atlas*, de los Wachowskis y Tom Tykwer (2012), y la novela de Doris Lessing, *Mara and Dan: an Adventure*, publicada en 1999. En estos casos, aunque el futuro sea desolador, hay una posibilidad de esperanza, de comenzar de nuevo. Distintas son, por ejemplo, las películas, series de televisión y novelas post apocalípticas, en donde parecería que en el futuro no hay esperanza alguna.

¹⁰ Fisher afirma que: “En la música, como en cualquier otro aspecto de la cultura, estamos viviendo, siguiendo la sugestiva frase de Franco Berardi, después del futuro. Lo que asedia al *cul-de-sacs* digital del siglo XXI no es tanto el pasado, como sí todos los futuros perdidos que el siglo XX nos enseñó a anticipar. Los futuros que se han perdido son más que una cuestión de estilo musical. Más en general, y más preocupante, la desaparición del futuro significó el deterioro de todo un modo de la imaginación social: la capacidad de concebir un mundo totalmente diferente de ese en el que vivimos actualmente” (2019, p. 2).

Finalmente, podemos pensar en los imaginarios de futuro residuales de aquellos que aún creen en la utopía comunista, o en la posibilidad futura de sociedades conservadoras, tradicionalistas, nacionalistas, que regresan a un orden perdido. Bauman afirma que han surgido retrotopías, “que son mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se han resistido a morir” (2017, p. 14). Esto es a lo que Svetlana Boym se refiere al decir que “el siglo XX comenzó con una utopía futurista y concluyó sumido en la nostalgia” (Boym, 2001, p. 12). Esta nostalgia, incluso obsesiva, por los futuros perdidos pero recordados, es muy propia de la modernidad. Asimismo, es la asunción de que todo lo que existe es posible gracias a las ausencias que le anteceden. Sin duda alguna, regresar al pasado de modo nostálgico al configurar una imagen del futuro nos habla de la imposibilidad o dificultad de pensar el futuro como algo inédito.

Los imaginarios de futuro emergentes

Respecto de los imaginarios de futuro emergentes, podríamos ubicarlos en las propuestas transhumanistas y post humanistas que abogan por un mundo futuro diverso, no solo multicultural, sino abundante (Collard, Dempsey y Sundberg, 2014) en términos de coexistencia de seres humanos y no humanos (animales, vegetales), así como de agentes no vivos.¹¹

Este imaginario emergente se distanciaría del imaginario dominante en que, si bien el futuro puede implicar devastación, esta no es el final del planeta, y pueden desarrollarse nuevas formas de vida, humana y no humana. A diferencia del imaginario residual, el futuro emergente no implicaría nostalgia alguna, ni tampoco un regreso a la premodernidad, aun cuando pareciera que estas formas de vida más sencillas y conectadas con la Naturaleza, podrían parecer primitivas. Se trataría de un futuro reticular, en el que lo humano y lo no humano coexistan con más plenitud, fuera del Antropoceno y del Capitaloceno, fuera de nuestro pensamiento binario, y orientado hacia el pensamiento complejo.

¹¹ Se trataría, para ciertos autores, de un mundo post capitalista, post patriarcal, post antropocéntrico, que tendría una postura menos polarizada o maniquea sobre la tecnología. Véase, por ejemplo, Donna Haraway (1991). *Simians, Cyborgs and Women*, Nueva York: Routledge.

También por post humanismo se ha entendido la era en la que el cuerpo humano podrá ser intervenido, alterado y perfeccionado mediante la biotecnología (Herazo-Bustos y Cassiani-Miranda, 2015). Así, en un sentido estricto dejaríamos de ser *Homo sapiens sapiens* para convertirnos en otra especie. De este modo,

la condición poshumana, por tanto, sería el estado posterior o el paso siguiente al transhumanismo, donde ya el ser humano sería un “cyborg”, pues se ha modificado a través de la ciencia aplicada y la tecnología [...]En efecto, cada año quedan menos alimentos, menos cuerpos y menos naturaleza que no haya sido ya intervenida y modificada por la tecnociencia. Así como la cibernética fue la matriz de la condición posmoderna, las biotecnologías son la matriz de lo transhumano y de lo posthumano (Herazo-Bustos y Cassiani-Miranda, 2015, p. 400).

Sin embargo, esta postura se acercaría más al imaginario dominante, en el que los seres humanos coexistiríamos con robots, y nos convertiríamos en cyborgs. El conjunto de propuestas, reflexiones, descubrimientos y realidades que se conjuntan en estos imaginarios emergentes poco se ha difundido como otros imaginarios (dominantes y residuales) de futuro, quizás porque apenas se están gestando, quizás porque, de manera fragmentaria, aparecen o se confunden con elementos de esos otros imaginarios.¹²

EL FUTURO COMO DISPOSITIVO

Los dispositivos son mecanismos de poder preservadores de órdenes de vida por medio de la incorporación y la interiorización de dicho poder en los sujetos/subjetividades. Se trata de estrategias globales que generan múltiples sometimientos “a través de técnicas locales de dominación” (Foucault, 2002, p. 51). Además, siguiendo a García Fanlo, los dispositivos graban una cierta manera de ser en los cuerpos. “Lo que inscriben en el cuerpo

¹² Como ejemplo de estas mezclas de imaginarios, véase la miniserie *Years and years* (2019), de Russell T. Davies, Simone Cellan Jones y Lisa Mulcahy.

son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos” (2011, p. 2). Como dirá Deleuze, “pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos” (1990, p. 159), pero en la medida en que las subjetividades pueden sustraerse a las relaciones de fuerza que son los saberes, siempre hay fisuras y otras posibilidades. Se trata de mecanismos históricos, situados, que generan determinadas relaciones de poder, ejercidas sobre los sujetos, pero también por estos. Son prácticas, discursivas y no discursivas, que producen sujetos. Han proliferado en la fase actual del capitalismo, en la cual no hay momento en el que un ser humano no esté modelado o controlado por un dispositivo (Agamben, 2015).

El futuro también puede ser visto como dispositivo. Baczkó asume el imaginario social como parte de un dispositivo de poder: “el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva y en especial en el ejercicio del poder” (1999, p. 28). Ya hemos mencionado que el imaginario tiene una función ordenadora y reguladora de la vida, y un impacto profundo y efectivo en la orientación de comportamientos. Generador de angustia y expectativas; disciplinador de conductas y de conciencias, el futuro imaginado y asumido ayuda a elegir, a tomar decisiones y compromisos; otorga recursos para transformar realidades o para resistir. El futuro, visto así, paraliza o moviliza. Si para Baczkó el imaginario social tiene una función dispositiva, por lo tanto, el imaginario del futuro también cumple con esa tarea. Para Agamben (2017),

el futuro, como la crisis, es hoy, efectivamente, uno de los principales y más eficaces dispositivos del poder. Ya sea agitado como un amenazante espantapájaros (empobrecimiento y catástrofes ecológicas) o como un radiante porvenir (como empalagoso progresismo), se trata en todos los casos de hacer pasar la idea de que tenemos que orientar nuestras acciones y nuestros pensamientos únicamente hacia él.

El futuro, en tanto dispositivo, controla más que disciplina. Interiorizado, nos moldea como sujetos que somos. Y ante la falta de memoria histórica, en medio del régimen presentista en el que nos encontramos, con dinámicas

sociales de desinformación sistemática, en la era de la posverdad –dirían algunos– contamos con una visión difusa, fragmentada y diluida del pasado;

y, cuando el futuro aparece, se muestra bajo la forma de un dispositivo, expresado en discursos social y culturalmente configurados, que obedecen a maneras más o menos específicas de generar sujetos, y que por ello afectan directamente tanto las identidades como las subjetividades (Figueroa, 2018, p. 186).

El futuro, en tanto dispositivo, no solo está en la anticipación permanente que los seres humanos formulamos como estrategia de supervivencia. Está presente en nuestros proyectos de vida, en nuestros planes, y en el cálculo de las posibilidades de que tengan éxito o fracasen. Guy Bajoit (2009) ha sido muy explícito en ello; para él, en la época contemporánea estamos sometidos a la tiranía de los valores del éxito y el progreso personal; todos, desde ese paradigma individualista moderno, estamos forzados a construir un proyecto de vida y a lograrlo; este tiene que ser productivo, apasionante, versátil, interesante y novedoso, so pena de caer en la mediocridad o el olvido, de no ser plenamente sujetos modernos, de no aprovechar la vida.

Este fenómeno es muy claro en la circulación de imágenes en diversos medios de información sobre las vidas hermosas y excitantes de personas que representan la nueva figura del *influencer*, que comunican vía redes sociales sus aventuras cotidianas, muy distintas de las vidas de la mayor parte de los seres humanos sobre el planeta. La valoración del éxito personal está en las carreras autoexplotadoras de muchas profesiones; en la frustración de los adultos jóvenes que no logran, como sus padres o abuelos, ser exitosos económicamente. El futuro como dispositivo está en el consumo desmedido (en buena parte, de tecnología, que la podemos encontrar en dispositivos móviles, pero también en zapatos deportivos). En estar atentos a las nuevas modas, los nuevos productos, y en el desecho de los antiguos.

En el dispositivo del futuro está presente, paradójicamente, el presentismo, el ansia de inmediatez, la aceleración, el hartazgo por la lentitud, la incapacidad de espera, la necesidad continua de que el presente se haga rápidamente pasado, para dar lugar a algo nuevo. Está en nuestras angustias por el deterioro ambiental, por el cambio climático, frente al cual se piensa

en mitigaciones que no desestabilicen el orden establecido. Para algunas personas, el futuro catastrófico es inminente y de verdad les genera una angustia paralizante, pero de algún modo queda lejano, apagado o diluido por los valores que impelen al consumo y al seguimiento de objetivos y metas propiamente modernos.¹³

Es por ello fundamental la construcción imaginaria del futuro, tanto en el nivel de nuestra vida personal como de la vida colectiva a diferentes escalas, desde la comunidad a la que pertenecemos hasta la humanidad entera.¹⁴

Como señala Deleuze (1990) y Foucault (2002), el dispositivo no abarca la totalidad de la persona, al no reducirse ésta al saber o al poder. Esto marca salidas, fisuras, que se expresan en negativas y resistencias, en decisiones (o imposiciones) de vivir en los márgenes, en los subterfugios de grupos marginados, en aquellos que alzan pequeñas colectividades alternativas, o generan comunidades mediáticas (y, con ello, se subsume a unos dispositivos, pero no a otros). Recordemos que los imaginarios hegemónicos, que fungen como dispositivos reguladores y controladores, siempre tienen excluidos.

INTERCONEXIONES ENTRE PASADO, PRESENTE Y FUTURO

De acuerdo con Hölscher (2014), desde que la idea de futuro se concibió, se ha querido pensar a este como un segmento de tiempo unitario, donde se

¹³ En una investigación publicada en 2018, presenté los resultados de un trabajo de campo realizado con 126 estudiantes de universidades públicas de la ciudad de México, que arrojó una fuerte disonancia entre la visión del futuro del mundo catastrófico, sombrío, negativo a todas luces, y una visión del futuro personal optimista, esperanzador, centrado en la adquisición de bienes materiales, de estatus, así como de éxito económico y profesional. He seguido haciendo el mismo ejercicio de manera frecuente, y los resultados siempre son los mismos. Aquí se puede apreciar claramente la activación del dispositivo de futuro que forma determinadas subjetividades, sujetas al sistema capitalista, imposibilitados de poder salir de ahí, pero abiertos y expuestos a la angustia de un fin planetario inminente (Véase Figueroa, 2018).

¹⁴ Desde la teoría de las representaciones sociales, constructos distintos a la noción de imaginario y a la del dispositivo, pero que también aluden a elaboraciones culturales interiorizadas o subjetivadas, Jaan Valsiner (2003) afirma que las representaciones sociales son restricciones culturales que guían sentimientos, pensamientos y acciones particulares en la transición del presente al futuro. Todas las herramientas culturales (sean signos o instrumentos) son vehículos para enfrentar la incertidumbre del futuro inmediato; nos permiten anticipar para reaccionar, actuar intencionadamente o planificar.

concentra todo lo que sucede, de la misma manera que en el caso del pasado o del presente. Sin embargo, no hay vínculo unificador de la coexistencia temporal; de aquí que sea insostenible, hoy en día, que toda la humanidad tenga un futuro común. Y si bien parecería que el futuro está cada vez más en manos de fuertes grupo de intereses, siempre hay una fisura para lo inesperado. Y si el carácter abierto del futuro es cada vez más pequeño, Hölscher aboga por la apertura de espacios de desarrollo nuevos que no sean peligrosos (no dañinos, no violentos).

Esta propuesta se vincula con la de Jacques Attali (2007), para quien es condición indispensable para la supervivencia de la humanidad a futuro un salto cualitativo emprendido por una masa crítica transhumana que siente las bases para pensar y vivir de otros modos, más solidarios, cercanos, modestos, simples.

Habría que preguntarse si los imaginarios del futuro preparan a las personas y los grupos a enfrentarse a lo enteramente nuevo. Ya no se trata de no olvidar para no repetir los mismos errores, sino de no regresar al pasado porque -pensamos- antes era todo mejor.

El modo en que entendemos la relación entre pasado, presente y futuro se ha modificado en los últimos tiempos. Hölscher (2022) ha planteado la noción de figura o silueta del tiempo (*time figure*), que une pasado, presente y futuro en una sola unidad, en la que cada momento le da sentido a los demás. Esta silueta del tiempo puede adquirir distintos diseños o formas: puede ser lineal o circular, puede expandirse o contraerse, y no necesariamente una de ellas responde a una determinada época o está presente en todas las comunidades humanas. Esta propuesta rompe con la dualidad desarrollo-declive a partir de la cual algunos entienden la Historia.

Para Hölscher, cada momento tiene su propio pasado y su propio futuro. Habría, así, un pasado-pasado, un pasado-presente y un pasado-futuro; un presente-pasado, un presente-presente y un presente futuro, así como un futuro-pasado, un futuro-presente y un futuro-futuro. Un evento sería pasado o sería futuro, dependiendo desde dónde se observe (Hölscher, 2022).

Desde esta perspectiva, el futuro es un término, en principio, relacional; algo es futuro siempre en relación con el presente o el pasado. Sin embargo, el futuro no siempre se cristaliza; puede quedar como fantasmagoría o utopía. Además, es contingente, puesto que las cosas suceden de maneras

distintas a como las habíamos imaginado. Más aún, Hölscher plantea que el futuro controla la dirección en la cual sucede el curso de los eventos, al evaluar y determinar el modo en que las cosas entran en la realidad. Solo describimos eventos que efectivamente pueden entrar en el mundo como seres del futuro.

Esta idea es muy similar a la que Jaan Valsiner (2011) plantea respecto de la “inexistencia” del tiempo presente y la configuración múltiple de los pasados y los futuros. Para él, el presente no existe; es una abstracción sobre el instante infinitesimal que sucede entre el pasado y el futuro (cuando existe, ya fue). Desde ese lugar,

El pasado y el futuro son asimétricos si se ven desde el presente. El pasado contiene la trayectoria unilineal actualizada, y se adelanta a sí mismo desde las trayectorias previas posibles no actualizadas. En contraste, el futuro implica una variedad de iguales trayectorias potenciales (o no actualizadas aún) (Valsiner, 2011, p. 142).

De este modo, los eventos pasados dan lugar, no a futuros, sino a campos de futuros posibles. Tales campos futuros “atraen” o “jalan” hacia ellos el curso del momento presente. Así, Valsiner dirá que “el movimiento hacia el futuro está regulado por un complejo de todos los campos de significado construidos mientras ocurre ese movimiento hacia delante” (2011, p. 145). Así, plantea que los pasados y los futuros se interconectan y se influyen mutuamente, en ese presente fugaz. Así como hay pasados, alternos al que sucedió efectivamente, que no fueron, hay futuros pasados que no fueron, y futuros que no serán.

Desde la historia o la psicología, y no desde la física o la astronomía, Hölscher y Valsiner asumen que el futuro tiene un impacto real sobre el presente. Así, importa lo que “vemos” como real, lo que dotamos de existencia y lo que elegimos en el presente. Por ejemplo, las fantasías del pasado, determinadas por las necesidades del presente tienen un impacto directo en las realidades del futuro (Boym, 2001). Y el futuro, a su vez, tal como lo concebimos y lo vamos tejiendo con las elecciones del presente, impacta, desde esos momentos de construcción lejanos en el tiempo, sobre ese mismo presente, y necesariamente sobre el pasado, o más bien, sobre cómo

vemos del pasado y qué elegimos mantener de él como real. Son quizás esos imaginarios de futuro emergentes los que habría que observar, que pensar y que moldear; aquellos que, desde los márgenes, pueden ir haciendo cambios. No bastaría, por supuesto, con pensar; es necesario hacer, actuar.

CONCLUSIONES

En estas líneas hemos discutido la naturaleza imaginaria del futuro, así como hemos propuesto pensar diferentes imaginarios de futuro desde las categorías culturales (dominante, residual y emergente) que plantea Raymond Williams. Estas categorías nos han permitido observar las diversas maneras en que, en el imaginario, el futuro se relaciona con el presente, con el pasado, y con otros futuros.

En tanto los imaginarios tienen un impacto real en el pensamiento y la acción de individuos y grupos, en tanto que conminan a actuar, y en ese trayecto contribuyen a la construcción de realidades, son también dispositivos que ejercen poder, mediante mecanismos interiorizados en los sujetos. La lógica de dominio se vale de dispositivos, a través de los cuales se interioriza en los sujetos presión, control, docilidad, disciplina. Las subjetividades se configuran con deseos, aspiraciones, miedos, preferencias, elecciones, corporalidades.

La naturaleza imaginaria y dispositiva del futuro es fundamental, ya que tiene un efecto sobre el presente concebido, percibido y vivido, y sobre la resignificación del pasado. Novedosas reflexiones y análisis sobre la configuración unitaria del tiempo nos permiten entender hasta qué punto el futuro está moldeando el presente y el pasado, y no al revés, como durante siglos se afirmó, a saber, que el pasado era la causa del presente y del futuro.

En la actualidad presentista, parece haber una negación del futuro y un anclaje en la inmediatez del presente. La sensación de la inminente llegada del futuro (que ha sido muy evidente a partir de la pandemia por coronavirus) nos hace ver que el imaginario futuro ha dejado de ser utópico, porque ya está aquí. Ese hecho produce negación, angustia, desilusión y una profunda apatía. O un regreso compulsivo al pasado idealizado. Una opción, de acuerdo con Koselleck, sería salirse de la disyuntiva progreso-regreso. No olvidar el pasado, pero no replicarlo, por sugerente y seductor que ello pueda ser. La nostalgia no permite ver el pasado de manera realista;

lo idealiza y lo distorsiona; no permite acceder a su “pathos emancipatorio” (Koselleck, 2003, p. 30).

Parecería que hay una ausencia de un planteamiento alternativo salvo en los márgenes del sistema. Hoy por hoy el imaginario hegemónico nos conduce a pensar en el futuro únicamente moderno, tecnológico, capitalista. Se trata de un imaginario que agudiza el miedo y el sinsentido, pero que arroja a las personas al presentismo evasivo de una realidad terrible. Podemos, en vez de ello, optar desde la nostalgia por un futuro dotado de todo aquello que no pudo ser, o elegir un futuro lleno de todo aquello que fue alguna vez concebido y/o realizado y que es “recuperable”. Habría que apuntar la mirada a nuevos imaginarios de futuro, más abiertos y reticulares, y tal vez menos ambiciosos. Que vinculen de nuevos modos naturaleza y cultura, modos que aún no podemos concebir del todo.

FUENTES CONSULTADAS

- AGAMBEN, G. (2017). ¿Qué cosa queda? En *Artillería inmanente*. Recuperado de: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2017/08/09/giorgio-agamben-que-queda/>
- AGAMBEN, G. (2015). *¿Qué es un dispositivo?* Barcelona: Anagrama.
- ATTALI, J. (2007). *Breve historia del futuro*. Barcelona: Paidós.
- AUGE, M. (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BACZKO, B. (1999). *Los imaginarios sociales. Memorias y Esperanzas Colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BAJOIT, G. (2009). La tiranía de gran ISA. En *Cultura y representaciones sociales*. Vol. 3. Núm. 6. pp. 9-24.
- BAUMAN, Z. (2017). *Retrotopía*. México: Paidós.
- BELVEDRESI, R. (2013). ¿Puede la memoria del pasado decir algo sobre el futuro? En Mudrovic, M. y Rabotnifok, N. (Coords.). *En busca del pasado perdido: temporalidad, historia y memoria*. México: Siglo XXI.
- BOYM, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Nueva York: Basic Books.
- BURKE, P. (2009). La historia del futuro, 1500-2000. En *Historia y Sociedad*. Vol. 16. pp. 11-22.

- CASTORIADIS, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. 2: El imaginario social y la institución*. Barcelona: Tusquets.
- COLLARD, R., DEMPSEY, J. y SUNDBERG, J. (2014). A Manifesto for Abundant Futures. En *Annals of the Association of American Geographers*. DOI: 10.1080/00045608.2014.973007
- DELEUZE, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- DERRIDA, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- ELGUE-MARTINI, C. (2008). Melancolía y Nostalgia: algunas reflexiones teóricas. En *Revista de Culturas y Literatura Comparadas II*. pp. 11-20.
- FIGUEROA, M. (2022). “Nunca seremos más que futuro”. Imaginarios del porvenir en pospandemia. En *Temas Sociales*. Núm. 50. pp. 101-121. DOI: <https://doi.org/10.53287/qfum2939eh22o>
- FIGUEROA, M. (2019). ¿Se puede tener un futuro? Imaginarios del porvenir en contextos de precariedad y violencia. En *Imagonautas. Revista Interdisciplinaria de Imaginarios Sociales*. pp. 99-117.
- FIGUEROA, M. (2018). El futuro como dispositivo: la mirada de algunos estudiantes universitarios. En *Política y Cultura*. Núm. 50. pp. 179-203.
- FISHER, M. (2019). ¿Qué es la hauntología? Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/331543185_Que_es_la_hauntologia_de_Mark_Fisher_Trad
- FOUCAULT, M. (2002). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- GARCÍA, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. En *A Parte Rei*. Núm. 74. pp. 1-8.
- HABERMAS, J. (2011). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz.
- HARAWAY, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women*. Nueva York: Routledge.
- HARTOG, F. (2007). *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- HERAZO-BUSTOS, M. y CASSIANI-MIRANDA, C. (2015). Humanismo y poshumanismo: dos visiones del futuro humano. En *Salud Uninorte*. Vol. 31. Núm. 2. pp. 394-402.

- HÖLSCHER, L. (2022). Virtual Historiography: Opening History Toward the Future. En *History and Theory*. Vol. 61. Núm. 1. pp. 27-42.
- HÖLSCHER, L. (2014). *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.
- HUTCHEON, L. y VALDÉS, M. (2000). Irony, Nostalgia, and the Postmodern: A Dialogue. En *Poligrafías. Revista de Literatura Comparada*. Núm. 3.
- KOSELLECK, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pretextos.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- ONCINA, F. (2003). La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización. En R. Koselleck (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pretextos.
- PINTOS, J. (2000). Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales. En *CGEIS, Papeles de trabajo*. Núm. 1. pp. 1-21. Recuperado de https://www.academia.edu/943259/Construyendo_realidad_es_los_imaginarios_sociales
- VALSINER, J. (2011). Constructing the Vanishing Present Between the Future and the Past. En *Infancia y Aprendizaje*. Vol. 34. Núm. 2. pp. 140-150.
- VALSINER, J. (2003). Beyond Social Representations: a Theory of Enablement. En *Papers on Social Representations*. Vol. 12. 7.1-7.16.
- VERGARA, A. (2016). Imaginarios, Simbolismo e Ideología. En *Dialogía*. Núm. 2. pp. 109-146.
- VERGARA, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética*. México: Navarra.
- WILLIAMS, R. (1988). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.970>

ENTRE LA ESPERA Y LA ESPERANZA: DIMENSIONES
TEMPORALES DE LA MIGRACIÓN VENEZOLANA EN CHILE
(2020-2022)*

Juan Carlos Rodríguez Torrent**
Nicolás Gissi Barbieri***

RESUMEN. El presente artículo reflexiona desde las dimensiones de la espera y la esperanza sobre la población venezolana residente en Chile, destacando la conciencia de las posibilidades en relación al futuro en un contexto espacio-temporal de incertidumbre. A partir tanto de procesos estructurales como subjetivos, pues los migrantes son portadores de sentido y productores de significantes sobre su propio país, Chile y el mundo, conscientes de sí mismos frente a una sociedad que no les confiere un claro reconocimiento durante los años 2020 a 2022, después de haber sido bien recibidos en contexto pre-pandemia. A partir de 30 entrevistas en profundidad a hombres y mujeres que llevan más de 5 años residiendo en Chile, proponemos analíticamente que en la espera y la esperanza se puede observar la naturaleza compleja, cambiante y no consolidada del arraigo dentro de un régimen social y económico basado en asimetrías, por lo que Chile puede ser destino, pero también solo un país de tránsito por el debilitamiento de las posibilidades de futuro.

PALABRAS CLAVE. Migrantes venezolanos; espera; esperanza; arraigo; futuro.

* Agradecimientos: Este trabajo ha sido financiado por el Proyecto FONDECYT regular N°1200082. Queremos agradecer la ayuda y participación en este estudio a María Consuelo Suárez González.

** Antropólogo Social, CINVIT-Facultad de Arquitectura, Universidad de Valparaíso, Chile. Correo electrónico: juan.rodriguez@uv.cl

*** Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Chile. Correo electrónico: ngissi@uchile.cl

BETWEEN WAITING AND HOPE: TEMPORAL DIMENSIONS OF VENEZUELAN MIGRATION IN CHILE (2020-2022)

ABSTRACT. This article reflects from the dimensions of waiting and hope on the Venezuelan population residing in Chile, highlighting the awareness of the possibilities in relation to the future in a space-time context of uncertainty. From both structural and subjective processes, since migrants are bearers of meaning and producers of signifiers about their own country, Chile and the world, aware of themselves in the face of a society that does not give them clear recognition during the years 2020 to 2022, after being well received in a pre-pandemic context. Based on 30 in-depth interviews with men and women who have been residing in Chile for more than 5 years, we analytically propose that in waiting and hoping one can observe the complex, changing and unconsolidated nature of rootedness within a social and economic regime. based on asymmetries, so Chile can be a destination, but also only a transit country due to the weakening of future possibilities.

KEY WORDS. Venezuelan immigrants; waiting; hope; settling down; future.

INTRODUCCIÓN

El migrante es una figura de la modernidad, de la condición metropolitana de nuestros días, de la precariedad propia del capitalismo global tardío, constituyente de las formas de producción y reproducción de nuestras sociedades (Julián-Vejar, 2022). Es parte de la realización del binomio capital-trabajo, como proceso de relocalización de la fuerza laboral dentro de la ampliación del capital, en la que el trabajo se vuelve global y la condición material de vida se experimenta localmente (Castles y Miller, 2004), siendo la cotidianidad el espacio por antonomasia de reproducción social y realización (Kearney, 2003) y donde se expresa la condición de excedente y las diversas crisis

(Mezzadra, 2009). En tres décadas, la reflexión ha pasado desde cuestiones de identidad, asimetrías y asimilación, a asuntos de reconocimiento y ciudadanía, superando dicotomías de origen y destino (Gissi y Rodríguez, 2016).

Las causas de las expulsiones son difíciles de esconder: violencia simbólica, material y política, inseguridad, desplazamientos forzados, hiperinflación, hambre, falta de medicinas y de oportunidades de desarrollo vital. Según la ONU, unos 258 millones de personas se encuentran en esta condición (ver Palacios, Torres y Navas, 2020). América Latina aporta una importante movilidad intrarregional, pudiendo ser definida estructuralmente como “expulsora” (Loudior, 2016; 2017); y, en la zona Caribe, como una de las dimensiones “constitutivas de su historia y desarrollo” (Stefoni 2017).

El caso venezolano es uno de los más dramáticos en términos de flujo, ya que han desplazado entre 5 y 6 millones de personas del país, coherente con una pérdida de un imaginario de prosperidad, bienestar y de Estado protector que se transformó en crisis humanitaria y refugio (Holguín, 2021; Escobar, 2021; Mogherini, 2021), ya que se extravía el horizonte de realización en el plano local, prevaleciendo nociones como salir y huir, o fuga en términos de Mezzadra (2009).

En Chile son oficialmente más de 450.000 los llegados, producto de condiciones objetivas de precariedad, privación o inseguridad. Su movilidad es iterativa y no lineal, ya que se vive de manera distinta y subjetiva, “con pluralidad de posiciones y problemas” (Mezzadra, 2009, p. 46) si se es mujer, hombre, niño, afrodescendiente, indígena, joven o viejo; si el viaje es por avión, tierra, caminando y el momento de llegada. O, si se tiene certificación profesional y título “deseable”, estudios profesionales incompletos o sin estudios, porque sus esquemas de representación configuran campos de acción que son desiguales y diferenciados. También, si los capitales sociales, culturales, económicos y simbólicos son reconocidos y tienen posibilidades de realización en Chile, como uno de los importantes destinos para recomenzar. En este sentido, venezolano, no constituye una categoría transparente, cerrada y homogénea, sino opera como un *place-holder*, en construcción, mediado por el contexto, reconocimiento y las formas de ganarse la vida, lo que también define posibilidades de una ciudadanía dinámica en el marco de una “subjetividad sujeta” (Mezzadra, 2009, p. 50).

Si bien a todo ser humano le asiste el derecho a buscar su propio horizonte de posibilidades de realización, ya que necesita comer, trabajar, tener

una vida digna, seguridad y conseguir reunificación familiar, los estados receptores deben hacer valer su condición soberana frente al orden, ya que una parte de esta migración cruza fronteras de manera irregular, excediendo la posibilidad de control y ayuda. La que posteriormente demanda o reclama servicios, o enfrenta cuestionamientos ciudadanos por los “miedos” que genera en sí misma (i.e. afectación a la identidad nacional, trabajo, presión sobre servicios sociales), y la asociación libre que hace la población entre ésta, y aumento de violencia y delito. Así, la migración, define un espacio objetivo, institucional y soberano; y, el subjetivo, propio de la acción (Mezadra, 2009). Por una parte, apela a los derechos humanos como libertad de movimiento y a la posibilidad de encontrar una vida; y, por otra, a validar y legitimar la autoridad a través de leyes migratorias, lo que genera inicialmente una condición asimétrica del migrante frente a los nacionales y otros inmigrantes regularizados, así como alteraciones entre ellos (i.e. clase, color de piel, forma de ingreso al país) Para algunos puede significar lo que Vigh (2008) llama “espera crónica”, como dilación de proyectos en el proceso de imaginación y construcción de futuros. Situación que los pone en una condición de “siempre presionados”, con “sufrimientos aumentados” propios del proceso y la pérdida de vínculos y relaciones con el origen (Volkan, 2017), y otros, que se adicionan coyunturalmente para Chile, como estallido social (2019), pandemia (2020), cambio de gobierno (2022) y propuesta de nueva Constitución (2022) (Gissi y Greene, 2022).

Cada sujeto y segmento social que emigra está precedido por distintas crisis, cuenta con una particular experiencia política y económica en la sociedad y región de origen, factores de expulsión específicos y formas diferenciadas de recepción, trayectorias de ciudadanía y emergente etnicidad (Stavenhagen, 2001; De Sousa, 2010), que pueden ser manifestadas más como cuestión política que científica (Elizalde, Thayer y Córdova, 2013) y que puede ser representadas y desarrolladas como signos de lucha. Desplegando, dentro de un quiebre de ciudadanía e inclusión, una capacidad “para emprender una forma de vida futura discontinua de su pasado” (Margalit, 2010, p. 66), cuyos futuros posibles se expresan de cara a la coyuntura sociohistórica del país de acogida (integración, asimilación, reconocimiento, separación, marginación, hibridación), conformando una perspectiva de observación y meditación que se realiza desde el *presente*,

que puede tener mayor o menor densidad y elaboración narrativa, así como precisión respecto de cuánto tiempo se requiere para obtener lo deseado y cómo concretarlo; resignificar la vida, generar agencia individual y familiar, y establecer una idea de futuro plausible dentro del modelo neoliberal. Un proceso que siempre refiere a lo que podría acontecer, pero también a lo que nos parece puede ocurrir, lo que implica que “el futuro permanece abierto” (Margalit, 2010, p. 67), porque la movilidad –dentro de criterios de justicia y protección– se conforma transmigracionalmente y prismáticamente desde el origen, el viaje y país elegido (Collyer, 2012), dentro de los marcos de desmoronamiento de la universalidad de la ciudadanía y los mecanismos activados por el “Estado social” (Mezzadra, 2009, p. 50-51).

Sintéticamente, ni el presente ni el futuro está bajo control. Abstractamente, no existe política migratoria perfecta que ubique al migrante dentro una “sociedad decente” o que “no humille a las personas” (Margalit, 2010), porque predominan condiciones de quiebre con el contrato de inclusión. O, una que pueda resolver los problemas autónomamente y sin referencia y acuerdo con otros países –como señala Volkan (2017)–, en relación al traspaso de fronteras, la existencia de programas de asentamiento, cuestiones de salud y asuntos de seguridad, dando forma a un yo en ajuste, entre el *yo situado* y el *yo ideal* como promesa futura.

Venezuela, reconocido como el “Estado más rico de región” (Holguín 2021, p. 41), es un recuerdo lejano. Hoy, precipita abandonar de los paisajes sórdidos del hambre, falta de medicinas, violencia, delincuencia, balaceras, contrabando, corrupción, negocios ilegales, suciedad y abandono; de los cortes de luz y agua potable, y falta de combustible. Encierros por miedo, cerrojos, cámaras de vigilancia y alambradas en los barrios de clase media (Escobar, 2021). Todo se asocia a la percepción de un país secuestrado, al haber tenido otra vida; y, ahora con millones fuera de las fronteras, solo se trata de abrir la posibilidad de tener un proyecto que reivindique la existencia y la dignidad: *un futuro*.

A partir de lo señalado, sobre la base de 30 entrevistas realizadas a hombres y mujeres migrantes venezolanos, con más de 5 años de residencia en Chile, en ciudades de Santiago y Valparaíso; católicos, profesionales y no profesionales, con edades que van entre los 24 y 55 años, procesadas en *Atlas ti 7.0* y con consentimiento informado, reflexionamos sobre el pro-

yecto migratorio en la perspectiva del futuro, explorando las claves existenciales entre esperanza y deseo, ya que éstas conceden ilusión y configuran indisolublemente una dualidad entre presencia y ausencia, aspiraciones, posibilidades y recuerdos. Ya que en el acto de desear, se puede visualizar un cierto futuro que opera como núcleo utópico y espacio lumínico, de carácter “multifacético, productivo y contestatario” (Wolf, 2018, p. 61), que como “fuga” (Mezzadra, 2009), “subvierte táctica y situacionalmente el orden hegemónico”, para decidir sobre el arraigo o el re-arraigo, pero no en aquello que descansaba en “el cuerpo político” como fue en el pasado (Arendt, 2005, p. 332-333).

VIAJES TRANSFRONTERIZOS Y RECONFIGURACIONES PERSONALES

La idea que encontramos detrás de la movilidad migratoria venezolana es la de la esperanza, ya que entreteje y dramatiza aspiraciones y ciertos ideales, que pueden rastrearse en 4 oleadas migratorias. La primera, acontecida tempranamente en 2002, con Hugo Chávez en el poder, que involucró a profesionales de clase alta e investigadores, cuyo destino fue hacia EU, España y Francia. La segunda, a partir del año 2007, constituida por clases altas y medias, profesionales y empresarios que mudaron sus empresas, lo que se tradujo en fuga de capitales y con destinos diversos. La tercera, en 2013, con Nicolás Maduro en el poder, que involucró a clases medias y profesionales con estudios universitarios, cuyo objetivo era la realización de su profesión. La cuarta, a partir de 2016, que involucra a sectores medio-bajos y bajos, cuyo objetivo es la sobrevivencia, los que han sido estigmatizados como “caminantes”, en alusión a su forma de desplazamiento y precariedad, pudiendo apreciarse en la ocupación de espacios públicos de las ciudades de Chile.

Es un movimiento al futuro, con distintas causalidades, formas de desplazamiento, temporalidades, espacialidades e intenciones. Activa *pasado* (substantivo) – *futuro* (adjetivo calificativo), representando una ideación lírica: una realidad elaborada, imaginada o una ilusión que refiere a todos los futuros contemplados en el pasado. Liga la figura de “un posible” en el tránsito y cruce de una frontera, que entraña un *futuro* (substantivo) *presente*

(adjetivo calificativo),¹ porque a veces, se llega a un destino solo por casualidad, sin siquiera saber por qué. Este lugar nuevo (pasado-presente), a veces, abriga muchas posibilidades antagónicas o contradictorias, porque se teme la deportación o “quedar atrapado en una rueda” (Oliver, 33 años), pero son también deseables trabajo, justicia, reconocimiento, integración y protección.

¿Por qué migrar hacia Chile? Primero, por la insostenibilidad de hacer la vida en Venezuela. Segundo, porque durante la década del 90³, Chile se convirtió en el país elogiado por el BM, FMI y el BID; que junto con el retorno a la democracia, exhibió una importante reducción de la pobreza, disminución del desempleo y aumento del PIB, proyectando la idea de prosperidad (Aninat y Vergara, 2019), coherente con la idea de las diásporas migratorias, prenociones y el trabajo de la imaginación (Appadurai, 1996); o de “futuro afirmativo” (Contreras, 2022, p. 35). Tercero, porque la transmigración de muchos (paso por Colombia, Ecuador y Tercero, porque la transmigración de muchos (paso por Colombia, Ecuador y Perú), avala que el dinero recibido por el trabajo es “más rendidor” al ser convertido a dólares, ya que se deben enviar remesas. Cuarto, porque luego del atentado a las Torres Gemelas y las acciones terroristas en Europa, se produce una restricción casi absoluta para visados permanentes para algunas nacionalidades, en lo que se conoce como “migración cero”, lo que hace observar en la región que legislación nacional favorece el ingreso de inmigrantes. Estas prenociones e imágenes apuntan al conocimiento previo que se tiene del país en el proceso emigratorio, tal como lo registramos en los siguientes testimonios:

Empecé a investigar más sobre Chile, todo, la parte económica, todo, absolutamente todo de Chile (Adela, 40 años, cocinera);

yo tenía tres opciones: Panamá, Costa Rica y Chile. Me decidí por Chile, por su economía que era mejor (Key, 46 años).

Otra explicación, tiene que ver con un cierto arrastre y una red:

¹ Contempla la ideación de varios futuros, entendidos como escenarios posibles, aunque no necesariamente coherentes. Esta condición es distinta de lo que podríamos llamar *futuro* (substantivo) *presente* (adjetivo calificativo), que correspondería a la actualización plena de un futuro pensado desde el *presente futuro*.

ya tenía amigos que se habían venido, era más fácil llegar (Lucía, 35 años).

Los argumentos prescinden sobre cuál es el enfoque que predominará para ellos: 1) de derechos humanos; 2) de securitización de fronteras; o, 3) de gobernabilidad, como cuestión eminentemente técnica y administrativa. Lo evidente, es que la frontera sólo abre la posibilidad para el intercambio simbólico, no registrando el sistema de oportunidades real al que se enfrentarán, porque la diferencia entre la legitimación liberal y la social como formas positivas y negativas, son estructurales y marcarán las posibilidades (Solarte, Rodríguez y Moreno, 2020). Una antinomia que se conoce como un Estado liberal de derechos frente a un Estado social de derechos, estableciendo, por una parte, una base de legitimación que trata de que los requerimientos fundamentales no se deterioren; y, por otra, una base de legitimación social de garantías y de deber público (Solarte, 2020, p. 13).

Fundamentos diferentes para alcanzar ciudadanía local, pertenencia, protección y arquitectura de un potencial futuro, ya que también existen ciudadanías de segunda clase que operan por privación de plenos derechos y negación de la misma a quien la tiene (ver Margalít, 2010, p. 126), porque se pueden considerar iguales “capacidades imaginativas” entre los migrantes, pero la variación se da en las “capacidades locutorias” y de adaptación de cada uno de los sujetos y colectivos a las fórmulas liberales y sociales en tensión.

Se contrasta la representación inicial que todo inmigrante venezolano tiene sobre el destino elegido, frente a la incorporación asimétrica a un modelo de economía política (Comaroff y Comaroff, 1992). Porque las ideas, la imaginación, las expectativas y esperanzas como sistema de oportunidades deseado (ver Castoriadis, 1998), se enfrenta al poder local y al régimen de representación, porque muchas cosas no son más que un espejismo, ya que Chile neoliberal es el país más caro de la región en vivienda, salud, alimentos y transporte, y ofrece bajos salarios frente al costo de la vida, por lo que la vida se financia con endeudamiento y jornadas extenuantes de trabajo, las que largamente superan las 45 horas oficiales.

Por ello, la propia estratificación socioeconómico de origen y los perfiles raciales, educativos, género y edad, limita tempranamente las expectativas de inserción e integración, afianzándose las disparidades. Unos inmigrantes

se sienten muy cómodos con la dimensión liberal (i.e. comprar, consumir), y otros, solo desean reforzamiento de garantías sociales para sobrevivir. Unos aparecen como individuos libres y autónomos, otros, son discriminados y subalternizados a través del trabajo extenuante y sin protección (i.e. despacho de comida rápida); unos viven en edificios de departamentos y otros viven en la calle.

Esto se retrata conforme al momento y forma de llegada: si el camino ha sido vía terrestre o aérea, con países intermedios de residencia temporal, con o sin visas, si se trata de visas de “cortesía”; si tienen o no calificación profesional, y si cuentan con una competencia reconocida y deseable en nuestro país. Siendo ejes incidentes en las posibilidades de agencia individual y familiar, y en la meditación individual y familiar sobre el deseo de arraigo, porque se ponen al frente los futuros posibles, incluyendo a partir de la contingencia una capitulación sobre el mismo o una desfuturización, en la medida que la inserción se vuelva adversa, las interacciones hostiles o puedan consolidarse discursos anti inmigrantes.

Entonces, lo significativo es la reconfiguración del *self* en la composición de un futuro como espacio lumínico, porque el sujeto emigrante no es completamente pasado ni completamente nuevo, porque no hay historia sin memoria y no hay vida nueva sin abandono. *Allá* era, y *aquí* soy, implica asumir un mundo súbitamente extinto; una desafiliación socioespacial, un cambio radical de estatus, una necesidad de que las cosas esenciales avancen más rápido, aunque también una gran incertidumbre.

Permanecen privilegios para los nacionales a los que no se puede acceder ni siquiera de cara al fetichismo y cronotopía o política de la demora de los papeles entregados por el Estado.² Convirtiéndose la experiencia migratoria en oscilante y flexible, con imprecisiones e inseguridad sobre la elección del destino; con efectos que van desde la anticipación, el deseo, la esperanza, la urgencia, la duda, la incertidumbre, la ansiedad, el aburrimiento, el temor, la ira, la vergüenza y la apatía, como sostienen Bandak y Janeja (2018).

² Los venezolanos ingresados fundamentalmente entre los años 2014 y 2019, y los que han llegado en 2020 y 2021, han tenido una trayectoria desigual asociada a la obtención de visas. A partir del 20 de abril de 2021, comienza un nuevo proceso de regulación migratoria de carácter extraordinario. Y, en un mes, se contabilizaron 197.637 solicitudes de extranjeros que iniciaron sus trámites. El 56.9% son venezolanos, 22.45% colombianos y 12.9% peruanos.

ESCULPIR EL ESPACIO Y EL TIEMPO: LA GRIETA MIGRANTE

Articular redes de acogida como capital social, es parte de una lucha cotidiana para sostener la fertilidad de lo imaginado, abriendo sartreanamente posibilidades de elección, decidiendo sobre los rumbos que estructuran las posibilidades e inclinaciones de un potencial arraigo en éste u otro país. Conformándose tanto como una ilusión sobre un estilo de vida al que se aspira y una que se diluye con la aparición de elementos estresores y que asfixian en los lugares de acogida, ya que migrar es un proceso de experimentación con uno mismo, cuya “conciencia está en el cuerpo y en el mundo” (Safranski, 2007, p. 177), asociado a los sueños, el tiempo, la lentitud o rapidez de los cambios deseados, que se sintetiza en un “así es la vida” (Eugenia, 40 años).

Como sostiene Jonatan, 40 años, oriundo de Santa Marta, ingeniero en petroleos y conductor de un sistema de aplicaciones en transportes: “Chile está bien, pero no tan bien como antes. Está muy caro, hay mucha vilolencia e inseguridad. No he decidido con mi mujer irnos a otro país como Estados Unidos, pero lo estamos pensando”.

De este modo, por una parte, el arraigo y la estabilidad de un proyecto de vida dependen formalmente del reconocimiento, la protección y seguridad, tener trabajo con remuneración justa y acorde a niveles educacionales, el tiempo de ocio, la estabilidad económica y política del país; configurar proyectos familiares, la política y legislación migratoria, y la posibilidad de invertir en vivienda, emprendimientos y negocios. Por otra, sostener el territorio anímico, aplacar los pliegues de la nostalgia, afinar los fatídicas voces y miedos, y rearmar el archipiélago de la disgregación. Un mundo, por excelencia bifronte; propio de contradicciones esenciales como la melancolía, la inquietud, pequeñas verdades, descubrimientos, vergüenzas, conjeturas, fragilidad y persistencia.

El resultado de esta combinatoria, se acerca al planteamiento de la economía del bienestar propuesto por Amartya Sen, ya que expresa un equilibrio entre cuestiones materiales, las capacidades y los logros del potencial de cada uno. Adquiriendo una estructura episódica y dramática en el proceso de construcción de arraigo y perfilamiento del futuro, porque “las condiciones de destino” son tan importantes como las “condiciones

de origen” (Piñeiro, 2017, p. 31), para alcanzar estabilidad dentro de una noción de “ciudadanía prepolítica” (Sassen, 2016). Configurándose el logro y deseo como una dimensión de la felicidad vital, no solo conectada con la riqueza, ya que el vínculo que se establece con el territorio nuevo, se manifiesta como una voluntad acentuada y un fenómeno *total*, reflejado en una tridimensionalidad interdependiente frente al desamparo: *espacial* (fijarse), *social* (integración) y *cultural* (apropiación de normas y valores) (del Acebo Ibáñez, 1996).

El yo migrante se conforma en la confrontación con la incertidumbre cotidiana, en la que debe unificar la experiencia fragmentada de su pasado y encadenar sus acciones a través de nuevos sentidos que permitan sostener una idea sobre dónde se quiere estar, cómo se quiere vivir, dónde se quiere llegar, y cómo se puede hacer. Un imaginario que crea futuros y opera como “marcador de límites” (Piñeiro, 2017, p. 31) y posibilidades; sostenido en la evaluación de puntos de partida y de llegada, que otorgan sentido al bienestar (Lindón, 2019) dentro de interacciones desiguales y frente a un pasado leído como imperfecto, y que es difícil cambiar, aunque propio de los procesos de ajuste existencial.

El esfuerzo de armonizar las experiencias y los tiempos inmediatos y proyectados como indicadores de bienestar, constituye una ampliación del mundo y una toma de conciencia sobre ser inmigrante en Chile, fundamentando los marcos de una conversación abierta y permanente con otros y consigo mismo, que obtura puntos problemáticos en la que se van descubriendo a través de las historias de los demás, también la propia como pérdida y como esperanza, ya que se trata de sobrellevar de mejor modo el extravío del universo significado de origen frente a la experiencia nueva y el deseo de futuro en tierra chilena.

Esta problematización configura la grieta emigrante, entendida como la brecha propia del desarraigo entre *allá* y *aquí*; entre las cuestiones micro que definen las cuestiones individuales del sujeto, y las macro, que establecen cuestiones estructurales. Y, que ésta sea condición existencial sea también un proceso de movilización de sentido que permite descubrir qué tan extranjero se puede ser de sí mismo y qué tan lejano se está del íntimo deseo al enfrentar en Chile una trama incierta. Empezando una nueva vida e instalando la posibilidad de un futuro, en un proceso abierto de “conquis-

ta de soberanía sobre el tiempo”, que permita conservar los “multiformes tiempos propios” (Safranski, 2017, p. 184), frente a una reformulación de los universos de sentido que desafía todos los capitales acumulados a lo largo de la vida, los mecanismos de adaptación, la capacidad y flexibilidad para enfrentar situaciones desconocidas. Que, a veces, les obligan a vivir en un mundo paralelo al deseado, ya que el desarraigo transmigrante nombra una fractura y un conjunto de realidades paralelas que son narradas como “aquí-allá, antes-ahora, origen perdido-destino imposible”, que gatillan un estado de ánimo singular (i.e. alegría, frustración), porque se ha perdido un “lugar” y un “mundo de sentidos” que llamamos arraigo, y que como tarea cotidiana trata de poner fin a la “errancia” (Loudior, 2016, p. 18-33).

La emocionalidad comprometida implica un “hondo sufrimiento humano” (Loudior, 2016, p. 36), porque está tironeada por los recuerdos y la necesidad obligada a penetrar otros mundos y horizontes de posibilidades, hasta sobrepasar la -a veces- escasa capacidad para controlar el nuevo universo de relaciones. Como lo expresa el sentido anímico y existencial del testimonio de Vicente, devenido en pintor de recuerdos en papel moneda:

Cuando eres ingeniero en petróleo, has estado en la élite, has viajado, has tenido reconocimiento, ganado bien... de pronto te quedas sin trabajo, haces el mercado [las compras de alimento] para los que se quedan, tienes que migrar y lo pierdes todo [familia, casa]... y te conviertes en extranjero... y te das cuenta que dormiste toda la noche en una plaza. Entonces, la esperanza se convierte en una actitud frente a la vida. Así te empiezas a descubrir a ti mismo; comienzas a dibujar, a pintar, a trabajar, a hacer arte, aunque sea en sueños. (Vicente, 55 años).

Genéricamente, el migrante es un explorador de mundos. Abierto, incompleto, vaciado de la cotidianeidad que dominaba, con incerteza presente, le obliga a preguntarse sobre ¿qué tan definitiva puede ser una decisión emigratoria? Por ello, cruzar la frontera a veces puede ser entendido como un auténtico logro, porque existe la figura del “héroe” que conceptualiza al elegido y que no puede fracasar, estimulando construcciones míticas sin un destino fijo, activando un pensamiento de carácter utópico sobre lo deseable y posible, sostenido en comentarios, relatos de otros, redes sociales

e influencia de los medios de comunicación. Prefigurando narrativamente la idea de un cierto futuro como sistema de oportunidades; aflorando la esperanza como parte de la disposición al futuro y la felicidad, como un lugar emocional falible (Köhler, 2018), dentro de una emoción sobrevalorada por hombres y mujeres, que pone en juego los procesos de búsqueda de estabilidad y sentido de vida. Una cámara de los deseos que medita sobre la posibilidad de avance en la vida, y un umbral de interrogación: ¿puede considerarse Chile un país de destino? y ¿bajo qué condiciones se puede afianzar un imaginario de futuro?

FRACTURAS Y RESISTENCIAS

El que emigra asume costos económicos como emocionales. “Debe hacer frente a nuevos retos, riesgos y responsabilidades, así como la aceptación de las pérdidas que genera el abandono del país de origen” (Rodríguez y Mora, 2018, p. 28), especialmente cuando se piensa en padres y mayores que quedaron allá, y a veces también hijos, que son una parte de las invisibilidades asociadas al desgarramiento, duelo y explotación intrafamiliar dentro de la estrategia de cuidados de los no productores. Para volver, “se necesita que la foto de Venezuela cambie”, dice Roberto (55 años, “ex ingeniero”). Los presiona el envío de remesas como un vínculo con el origen; el cómo se vive la ausencia, cuidados y la redefinición de roles al interior del hogar de origen mientras se consolida la familia transnacional y se elabora un posible futuro; y, la espera angustiada, el temor, la expectativa y la esperanza, como señala Josué: “Lo que queremos lo venezolanos es dignidad. No queremos que nos regalen... no somos una casta de mendigos. Mi familia, ahora es universal; están en todos lados. En Estados Unidos, Colombia, Perú y Chile” (Josué, 52 años).

El *ideal del yo*, entendido como signifiante que opera como ideal que domina la posición del sujeto en el orden simbólico (promesa futura), se enfrenta con los factores exclusionarios que entorpecen la perfección del movimiento hacia el *ideal* o hacia el cual el *yo* tiende, y que retardan la figura de lo deseado como futuro:

Si se emigra con toda la familia, así como se pueden facilitar procesos de adaptación, pueden aparecer demandas y necesidades particula-

res emotivas, profesionales, sociales de cada uno de los miembros, que hacen incompatible su agencia en Chile como núcleo y un futuro con arraigo;

Frente a las condiciones de vida que ofrece Chile como país receptor, se trasluce el espejismo del deseo y la imaginación puesta en el viaje, pero también las dificultades de integración a través de dimensiones ordinarias como el estatus, el trabajo, el salario, la vivienda, la protección social, la movilidad económica y socio-espacial, además del clima, en la que se experimentan algunos de los satisfactores de bienestar.

No resulta suficiente el poder imaginativo que permite al sujeto desplegar su libertad y sortear las objetivaciones estructurales, porque la vida práctica y el hacer consiste en la “creación de espacios de la vida”, para fundar y configurar “tramas de sentido” (Lindón, 2019, p. 51) que sostengan núcleos utópicos frente a las pérdidas de estatus y el trabajar inicialmente “en lo que venga”. Existen unas aspiraciones ideales de realización dentro de los fines sociales del Estado; y, entre los con mayor escolaridad, una muy consciente vuelta de mano frente a lo que significó el exilio chileno (Pinochet), argentino (Galtieri) y uruguayo (Bordaberry), y el “trato brindado” cuando Venezuela “era próspera”, como señala Magaly (45 años).

LA ESPERA Y LA ESPERANZA ENTRE EL YO Y EL NOSOTROS, EL PASADO Y EL FUTURO

La búsqueda de un futuro opera dialécticamente entre la espera vivida como yo (situacional y existencial) y la esperanza como *ideal del yo* (lo deseado), en un contrapunto entre la subjetividad y la estructura, entendiendo el yo como conector lingüístico que fundamenta un sistema discursivo de subjetividad (Giddens, 1995) y la manera en que las cosas son definidas para sí mismo (Taylor, 1996). La espera se consolida en su doble condición: es imaginaria y concreta, de ocupación cercana, de plenitud sensorial y totalizaciones abiertas a las referencias cognitivas del tiempo presente. Experimentada dentro de procesos complejos y cambiantes, que abren la posibilidad retórica y material de un futuro, en cuanto vincula la condición de soñador e intérprete.

En sí misma, la reconocemos en su condición estimulante y productiva, que –en algunos casos– contribuye a la producción de la “ilegalidad” o la “irregularidad” de los migrantes, lo que la afianza como proceso dual: “situacional” y “existencial” (Dwyer, 2009). Propia de personas que tratan de encontrar la mejor manera de seguir adelante con sus vidas, frente al miedo, la marginación, el racismo, la discriminación económica, la desconfianza y las leyes (Volkan, 2017), ya que el futuro está marcado por lo que me está aconteciendo; y, cómo lo estoy sintiendo y experimentando, ya que no se produce una integración plena o ideal a una nueva cultura, ni una necesaria síntesis bicultural. Por ello, como interregno meditativo, dialoga con el arraigo y las perspectivas de futuro, expresada como “la suma de todas las acciones pasadas [que] no determina el curso de las acciones futuras, sino que incluso en cualquier momento podemos reconsiderar nuestra interpretación de las propias acciones pasadas” (Margalit, 2010, p. 67).

Al considerar la espera como una cuestión existencial, se disuelven las dicotomías ciudadano –no ciudadano, o migrante– nacional, porque lo que se releva sin distinción, es la especificidad histórica de todos los que esperan producto de “la disolución del *estatus* representado por el contrato” (Mezzadra, 2007, p. 93), es decir, las condiciones estructurales y socio materiales que permiten la integración sobre la base de derechos de convivencia como “adhesión subjetiva a un ordenamiento” (Mezzadra, 2007, p. 95). Constituye una voz en *off*, ya que el aumento de la precarización local, porque no hay creación de empleos protegidos y de calidad, contribuye a extender el “atascamiento existencial (Hage, 2009), o el exacerbado reclamo de que “aquí se trabaja mucho” y que “no hay lugar para la recreación y el descanso que existe en Venezuela” (Ernesto, 40 años).

Como soliloquio, la espera posee siempre una función indagativa y autoevaluativa: ¿en qué estoy progresando?; ¿estoy eligiendo buenos o malos caminos? Porque dentro de la incertidumbre, constituye una alerta sobre lo que hay que producir creativamente y la flexibilidad requerida, ya que se tiene un pie en un “no más” o en un “no aún” (Contreras, 2022, p. 39), lo que precipita una angustia sobre el tiempo que se debe invertir para alcanzar lo deseado.

Por ello, íntimamente, la espera, o el cuándo las cosas cambiaran favorablemente, es consubstancial al horizonte migratorio y al proceso de arraigo

como condición situacional y existencial, porque es una experiencia que implica duda e incertidumbre. O, dicho de otro modo, “mundo desrealizado” como señala Vincent Crapanzano, porque los objetos de la espera son las expectativas, las preocupaciones y las ansiedades, ya que siempre se está “esperando que alguna cosa, cualquier cosa, acontezca” (1985, p. 42). Por ello, es una reflexión no discursiva-lineal, que expresa iterativamente las relaciones sutiles y los momentos del tiempo más secreto de la vida, que en ningún caso significa negar la vocación transformadora que delinea un sujeto político con horizonte de futuro, cuya deseo es hacer de la vida algo bello y amable que sostenga la condición ciudadana. Tiene que ver con la posibilidad de alcanzar dicha meta, mediada por el momento subjetivo del inmigrante, para crear una imagen de futuro que permita superar su pensamiento efímero y superarse a sí mismo a través de lo absoluto e irrepetible para cada uno. La espera se vuelve la *buella* de un pasado reciente y abierto, que se desplaza hacia el horizonte colectivo, conciente de la distancia existente entre el *yo* y el *nosotros*, como expresión de una subjetividad situada y que no puede emerger como parte de la biografía (Arfuch, 2013, p. 14).

Diferenciándose de la esperanza en el sentido del tiempo, ya que da cuenta de la arquitectura que soporta la vida, como un estado liminar de cosas que recoge la propia percepción y el propio ángulo de lectura de la vida presente. Otorgando sentido a su quehacer, las elecciones, la ambigüedad de lo que ya ha acaecido, y lo que está por verse o acontecer, ya que no hay un proceso político claro que permita re-figurar una territorialización de la expectativa y configurarse en sujeto de enunciación. “Mientras la espera está ocurriendo ahora, fuertemente corporizada” (Lindón, 2019, p. 49) en la totalidad del día, y es experimentada como bitácora existencial, la esperanza supera la sincronía, manifestándose proyectualmente, ya que opera como producción significativa al trasladar la energía a otros futuros dentro de la esfera de la libertad, ya que siempre está más allá de sus productos (Köhler, 2018). Permitiendo arrancar del pasado, fundado en presupuestos y razones que establecen la responsabilidad de la decisión, por lo que es siempre “fali-ble”, en cuanto puede ser frustrada por las decisiones y los acontecimientos (Eagleton, 2016), tal como acontece con eventos como protesta social, pandemia, proceso constituyente y elecciones presidenciales, que instalaron voces de alerta sobre el triunfo de la izquierda entre venezolanos, rememorando su decisión y experiencia de salida.

El arte de luchar la vida cotidianamente deviene en objeto permanente para el inmigrante (Marín, 2018, p. 330) venezolano, lo que implica una conciliación de mundos que marcan la interacción en la sociedad chilena. Si bien el optimismo en el futuro es una premisa del proceso emigratorio, la mayoría de los símbolos aparecen más como un ideal que como una realidad (i.e. “Chile es el Estados Unidos de Latinoamérica”; “ustedes no saben lo que tienen”), ya que el imaginario se enfrenta a las bondades efectivas del presente (Eagleton, 2016), porque en la dignidad a la que se aspira dentro de procesos desestabilizadores (estallido social, pandemia, elecciones, cambio constitucional), se aloja el deseo del reino del reconocimiento y la inclusión, como reflejo de su propia creencia, expectativa, explicación de su hacer y deseo de superación de la adversidad. Si bien “la espera” la viven de manera íntima y subjetiva, a veces como lugar de exclusión, no pertenencia y no reconocimiento sobre capacidades individuales; otras, la experimentan como reencantamiento del mundo. Por eso, como señala Mayte (35 años): “a veces, no queda más que rezar”.

La idea dominante de que con mi esfuerzo puedo “salir adelante”, es parte de la condición fiduciaria que sostiene la esperanza de manera comunitaria, justificando los caminos elegidos. Expresa la confianza compartida funcionalmente por los inmigrantes, convirtiéndolos en una unidad reflexiva sobre las efectivas condiciones de oportunidad que ofrece Chile, cuyas expresiones prácticas van prescribiendo los comportamientos, negociando hasta configurar un soporte inteligible en el que descansa la reconfiguración del *yo*, lo que otorga una unidad a las discontinuidades propias del camino elegido. Y, por ello, la discursividad de la esperanza dentro de los futuros imaginados, constituye una delimitación del espacio en el que se establecen los enunciados de lo real.

EL ESTATUS CUESTIONADO: EL ARRAIGO EN TENSIÓN

No se trata de buscar la coherencia en el relato que surca pasado-presente-futuro, sino también los aspectos disonantes y pliegues de la propia existencia dentro de los presentes-futuros que se van prefigurando como emigrantes, que son cuestiones propias de un espacio y tiempo real que les acontece vivir. La construcción de espacios narrativos, como expresión de

mundos de existencia superpuestos, contrapuestos o simplemente diversos, se puede apreciar en algunas entrevistas, las que de alguna manera reflejan un pasado que no acaba por irse y un futuro que no termina por llegar:

- Tengo que encontrar un trabajo que me dé más gratificación... en la atención primaria todo se repite al día siguiente y no cambia nunca... Pero, en el sector privado uno vive en la desprotección; si no atiende, no recibe... trabajo a honorarios en una clínica. Esto no es lo que yo imaginé... y elegí Chile porque era más fácil convalidar títulos, a diferencia de Estados Unidos (Isidora, 38 años, médica);
- En esta oficina de ingeniería trabajamos puras mujeres jóvenes. Todas ingenieras y geólogas. Pero las venezolanas ganamos la mitad de lo que ganan las chilenas. Es injusto. Pero, es un avance, si se considera que casi todas trabajábamos en el supermercado de cajas (María Celeste, 30 años, ingeniera);
- Volví a Venezuela para ver a mi familia. Me sentí millonario, pero eso no es así (Ariel, 30 años, cocinero);
- Tengo que regresar siendo otro, no puedo volver sin nada (Edwin, 42 años, especialista en mantención de edificios);
- Yo soy médico [con especialidad], gano más que el promedio. Mi mujer, gana muy poco, y también es calificada. Uno no puede tener un proyecto de quedarse en menos de 5 años, eso es lo que uno demora en tener un apartamento, un carro y trabajo... Pero, somos una pareja, ¿qué hago con mi mujer y su frustración? (Lucas, 42 años, médico);
- Yo me vine a Chile porque de aquí es más fácil irse a Estados Unidos. Es el sueño americano que tenemos. Tengo mi esposa venezolana y un niño venezolano. Estados Unidos es el norte. Venezuela no es para volver. Si a uno le dan facilidades para comprar una casa, puede ser aquí [en Chile], y echa raíces. Porque ya uno no empieza de nuevo como en Venezuela (Jorge, 40 años, jefe de operaciones en empresa de servicios de mantenimiento).

El trabajo con protección y calidad es un aspecto decisivo para imaginar el futuro, aunque no único para el arraigo. Existe una combinatoria entre

lo ideal laboral como imaginario, el reconocimiento, las remuneraciones y las exigencias en términos horarios que posibilitan el ahorro y el tiempo familiar y recreativo. No es solo que se “trabaje mucho”, sino que de manera aditiva es también la “cuestión del sueldo”, ya que se considera que son insuficientes para la carga horaria y las exigencias, así como para el nivel educacional de quienes llegaron hasta 2019. Asimismo, lo importante que aparece es el sentido del trabajo, para qué, cómo disfruto lo que recibo; y, si quiero vivir así permanentemente. Estas dimensiones establecen una crítica a la sociedad chilena, al exceso de trabajo, las dificultades para disfrutar la vida interpersonal y familiar, los pocos espacios de ocio y la falibilidad de la esperanza, en la medida que la posibilidad de echar raíces requiere de escenarios equilibrados, favorables y facilidades para que se expresen los cambios cualitativos y cuantitativos que van estructurando el sentido de la vida. Esto se puede apreciar en los siguientes testimonios:

- El tema laboral también nos ha afectado...no son los empleos idóneos para lo que teníamos antes, y con mucha humildad los hemos aceptado, pero llegó un momento en que uno dice ‘cuándo es que voy a levantar la cabeza, cuándo voy a poder optar a una vivienda, para poder ofrecer a nuestros hijos un mayor nivel de vida’... no mayor de lujos, sino que de verdad podamos sacarlos al cine un día y que no sea que mira se te descompensó el presupuesto familiar porque los llevaste un día al cine, eso nos cuesta (Juan, arquitecto, 40 años);
- Tú descubres unas cosas demasiado raras en este país. ‘Si te compras un *hot dog* y una gaseosa, que es una cosa mínima, lo tienes que pagar con una tarjeta de crédito’. ¿Quién puede explicar por qué un litro de agua vale lo mismo que un litro de bencina? Tú dices ¿es de verdad esto? (Guillermo, profesor de profesión, 55 años);
- Yo soy abogada, y en Chile ha trabajado como procuradora. En Chile las cosas funcionan, pero en Caracas nada. El transporte público es gratuito hace años, pero está abandonado. Lo mismo que el metro, donde las escaleras mecánicas no funcionan hace años; en algunas hay basura. Ahora encuentras abastecimiento de todo, pero no hay dinero. Todo está en dólares. ¿Quién puede comprar? Yo tengo que vivir en Chile: tengo tres hermanos y mi mamá [acá],

y los echo de menos, los necesito mucho. Pero, la cuestión es el trabajo, si yo siempre trabajé en lo público. Ahí hay una expectativa no cumplida, y no sé cómo resolver, porque convalidar un título en Derecho es como hacer una carrera nueva. Imagínate, aprender los códigos y leyes de otro país. Estoy en la de todos, siempre con la esperanza de volver... Para trabajar de abogada necesito estudiar dos años en la universidad.... Y eso es un dineral (Marylin, 38 años)

- No me quejo, me han tratado bien. Pero ya ahora me estoy dando cuenta que Chile es muy país muy capitalista, digamos que este es el experimento del capitalismo salvaje rudo, pero rudo, digamos que es el extremo opuesto de lo que somos en Venezuela... aquí se trabaja cuarenta y cinco horas, es uno de los países que tiene mayor carga laboral en el mundo... en la hora seis no eres productivo, tu cerebro ya está cansado entonces, eso el chileno no lo entiende (Juan, arquitecto, 40 años);
- Trabajé toda una semana, de lunes a viernes, de 10 a las 20.30 y cobré 25.000 pesos. Eran como 40 US\$ (Bolívar, barbero, 43 años);
- Yo he cambiado de trabajo seis veces en Chile... he ido buscando una mejora en mi ingreso, en mi estatus, en mi calidad de vida, y básicamente, tratando de lograr llegar al estatus que estaba en Venezuela..., pero estoy muy lejos (Óscar, 27 años).

Cuando la referencia es Venezuela próspera, el proyecto de arraigo se frustra. Se marca el mejor punto de la existencia social y material que se tuvo, predominando un sentimiento que nunca se descansa en Chile, que todo es trabajo, que no hay familia posible, porque el tiempo laboral consume los tiempos existenciales y familiares. Solo que, “como Venezuela está tan mal”, “no es posible retornar”. Por ello, emergen figuras idealizadas y compensatorias que preterizan el futuro: “tomábamos el carro, y nos íbamos a la playa”; “terminaba el trabajo y rumbeaba con los amigos”, “trabajaba de 6 de la mañana a las 12 del día”. Sin embargo, para ellos, aunque se quiera regresar, se convierte en un imposible: “aunque cambie el gobierno allá, habría que esperar mínimo cinco años para que mejoren las cosas”, se repite en las entrevistas. Y, por otro lado, aparece “obtener la nacionalidad chilena para ir a Estados Unidos, donde tengo familia”.

Lo señalado, mantiene las interrogantes: ¿cuál es el núcleo utópico que sostiene la idea del arraigo y del futuro?, ¿sobre qué imagen de vida se mantiene el deseo de elegir y permanecer en Chile? Cuando no se avanza: ¿cuál es el espejismo que los sostiene? El núcleo utópico corresponde a todo fenómeno que se manifiesta en forma ideal, lo que implica que una sociedad ideal (de origen, de recepción, u otra que pueda estar en el camino) entrega luces para que la vida se dirija a alguna parte y sea experimentada en plenitud. De modo que, si el fin de la esperanza es alcanzar un estado de cosas que implica el cumplimiento de una expectativa, la importancia del registro es comprender: ¿cuál es ese estado que se espera?, ¿cuál es la plausible verosimilitud? Y, cuando se enfrenta el migrante venezolano a la imposibilidad: ¿se anula la esperanza como perspectiva de futuro, ésta persiste o toma otros rumbos y destinos? Las preguntas son importantes en la siguiente dirección: ellas implican enlistar aquellas cosas que están pendientes, en estado de espera.

CONCLUSIONES

Los inmigrantes venezolanos son portadores de sentido y productores de significantes, ya que elaboran una imagen del mundo y de Chile, siendo personajes de la trama, lo que les hace conscientes de sí mismos frente a una sociedad que no les confiere entre 2020 y 2022 el reconocimiento esperado para ellos. Son narradores de experiencias, lo que les ayuda a tomar consciencia de su realidad, ya que su posición se refleja como efecto de su propio discurso y prenociones. Si antes las prenociones que afianzaban el discurso sobre Chile se presentaban como un hecho objetivo y favorable, ahora aparecen rupturas objetivas sobre la esperanza como espacio imaginario y falible, convirtiéndose en un espacio de autoreferencias propias de la espera, sin capacidad de cerrar el propio soliloquio. De este modo, si la pregunta que hacemos, es ¿qué esperas de Chile a futuro?, la respuesta esperada es por un plan, o un cierto orden. Más bien, el futuro implicado no es tan claro ahora, sino refractario ante el deseo y el imaginario, porque el país imaginario o de la representación social se ha ido desdibujando al penetrar las estructuras sociales, políticas, laborales y económicas, y conocer coyunturas internas. Persiste una dualidad en la experiencia, ya que: a) hay figuras

ejemplares y floridas de posibilidades y superación de la adversidad; b) se exhiben lesiones y heridas, propias de las convicciones sobre cómo deberían ser las cosas. En ambos ejes, conscientes de una pluralidad de posiciones y problemas, encontramos signos persistentes y deseos permanentes para ocupar un mejor lugar, aunque nada es definitivo frente a una condición diáspora familiar y un deseo subyacente de reunificación.

Quién mantiene la esperanza, debe actuar y responder positivamente respecto del futuro. Pero, la experiencia venezolana en Chile es desigual y altamente estratificada; hay más heterogeneidad que homogeneidad. Para los venezolanos más vulnerables y pobres (refugiados), lo que no se puede excluir es el azar. Pero, para todos los llegados, es correr el riesgo de que las aspiraciones y sus formas de esperanza se extingan en alguna coyuntura, quedándose sin futuro cuando hacen conscientes el país en el que moran.

Entre ellos, y también entre nosotros, quedan preguntas pendientes sobre la integración, asimilación, marginalidad, exclusión, identidad, la diversidad, la administración del Estado y las respuestas institucionales, la sincronía con el mundo legislativo, los deberes y derechos que le asiste a todo hombre y mujer ingresados al país. Ya que la ciudadanía, como “geometría variable” (Mezzadra, 2009), no sólo corresponde a la inclusión en un dominio territorial, sino que indica teóricamente un conjunto de derechos de bienestar y convivencia a los sujetos que le habitan, una institucionalidad que no sólo sea justa sino decente (Margalit, 2010), sobre los distintos modos de estar en el territorio, ya sea por cuestiones “psicológicas”, “lazos de identificación y solidaridad” (Sassen, 2016, p. 117).

Todo arraigo, como disposición hacia un futuro posible, requiere de posibilidades de conformabilidad, aún dentro de la elaboración racional de las asimetrías (Koselleck, 1985). Asumirse como parte de una discusión entre “Estado liberal de derechos” y “Estado social de derechos”, politiza la condición migratoria y las condiciones en las que se desea la integración, así como el derecho a tener “un futuro”. De ahí que, pensar analíticamente espera y esperanza, permite reconocer a través de esta última, una clara orientación hacia el futuro, el que en sentido estricto no existe aún. Lo que sí existe, es el objeto de deseo como el trabajo estable, el reconocimiento de capacidades, el salario justo y disponer de tiempo. Lo importante es el modo de alcanzarlo en una sociedad definida por la meritocracia y menos por las

relaciones transpersonales y los proyectos colectivos. Hace más de 20 años la clase política y la sociedad chilena se divorciaron. La política fue refractaria en lo social y lo económico, con incapacidad de leer lo que le acontecía a la gente o, con lecturas de negación del mundo cotidiano. Mientras, el país estaba en un proceso profundo de transformación, que acumulaba muchos estímulos adversos, contradicciones, frustraciones, paradojas, malestar, indignación, rabia, irritación. De este modo, la esperanza del migrante se integra a estas dificultades, presentándose permanentemente como una disposición frente a una carencia, vulnerabilidad y posición asimétrica, ya que “articula el presente con el futuro, y pone así la arquitectura material de la esperanza” frente al pulso de la existencia (Eagleton, 2016, p. 88). Ante todo, es un modo irrenunciable de haberselas con las cosas y las circunstancias, para evitar en los tiempos de espera una temprana distopía.

FUENTES CONSULTADAS

- ANINAT, I. y VERGARA, R. (2019). *Inmigración en Chile. Una mirada multidimensional*. Santiago: FCE-CEP.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARENDT, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARFUCH, L. (2013). *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: FCE.
- BANDAK, A. y JANEJA, M. (2018). Introduction: Worth the Wait. En Bandak, A. y Janeja, M. (Eds.). *Ethnographies of waiting: Doubt, Hope and Uncertainty*. Londres, Nueva York: Bloomsbury Publishing. pp. 1-40.
- CASTLES, S. y MILLER, M. (2004). *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México: Cámara de Diputados-LIX Legislatura/Universidad Autónoma de Zacatecas/Secretaría de Gobernación/ Fundación Colosio/Miguel Ángel Porrúa.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.

- COLLYER, M., FRANCK, D. y DE HASS, H. (2012). Critical Approaches to Transit Migration. En *Population, Space and Place*. Núm. 18. pp. 428-440.
- COMAROFF, J. y COMAROFF, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination. Studies in the Ethnographic Imagination*. Chicago: Westview Press.
- CONTRERAS, R. (2022). *Imaginar futuros. La temporalidad de ganarse la vida en el Valle de Mezquital*. México: UNAM-CIICH.
- CRAPANZANO, V. (1985). *Waiting: the Whites of South Africa*. Nueva York: Random House.
- DEL ACEBO, E. (1996). *Sociología del arraigo: una lectura crítica de la teoría de la ciudad*. Buenos Aires: Claridad.
- DWYER, P. (2009). Worlds of *Waiting*. En Hage, G. (Ed.). *Waiting*. Melbourne: Melbourne University Publishing. pp. 15-26.
- EAGLETON, T. (2016). *Esperanza sin optimismo*. Buenos Aires: Taurus.
- ELIZALDE, A., THAYER, L. y CÓRDOVA, M. (2013). Migraciones sur-sur. Paradojas globales y promesas locales. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 12. Núm. 35. pp. 7-13.
- ESCOBAR, M. (2021). *Cuando éramos felices y no lo sabíamos. Cuatro viajes entre Colombia y Venezuela en tiempos apocalípticos*. Bogotá: Seix Barral.
- GIDDENS, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- GISSI, N. y GREENE, T. (2022). Migración transnacional y política migratoria en Chile. Vínculos y brechas en los procesos de inclusión y exclusión de venezolanos/as en Chile (2016-2020). En Hernández, A. y Campos, A. (Coords.). *Migración y Movilidad en las Américas*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI. pp. 410-440.
- GISSI, N. y RODRIGUEZ, J. (2016). ¿Asimilados, transnacionales o diáporicos? Migración social de colombianos en Santiago de Chile en el contexto de la migración Sur-Sur. En Novic, S. y Cristóforis, N. (Eds.). *Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea 1914-2014*. Buenos Aires: IIGG-UBA.
- HAGE, G. (2009). *Waiting out the Crisis: on Stuckedness and Governmentality*. En Hage, G. (Ed.). *Waiting*. Melbourne: Melbourne University Publishing. pp. 97-106.

- HOLGUÍN, M. (2021). *La Venezuela que viví. La historia de diez intensos años de un país que cambió para siempre*. Bogotá: Planeta.
- JULIÁN-VEJAR, D. (2022). Sociedades precarias: estudios contemporáneos de la precariedad del trabajo. En Julián-Vejar, D. y Valdés, X. (Eds.). *Sociedad precaria. Rumores, latidos, manifestaciones y lugares*. Santiago: LOM. pp. 13-38.
- KEARNEY, M. (2003). Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio. En *Alteridades*. Vol. 13. Núm. 25. enero-junio. pp. 47-62. México: UAM-Iztapalapa.
- KÖHLER, A. (2018). *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. Barcelona: Libros del Asteroide.
- KOSELLECK, R. (1995). *Futures Past. On the semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press.
- LINDÓN, A. (2019). Imaginarios urbanos de la espera. Temporalidades y territorializaciones. En Vera, P., Gravano, A. y Aliaga, F. (Eds.). *Ciudadadaes (In) Descifrables. Imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*. pp. 41-62. Bogotá: Editorial UNICEN.
- LOUDOR, W. (2017). Desarraigo y cuestión multicultural en los flujos migratorios poscoloniales. En Aliaga, F. (Ed.). *Migraciones internacionales. Alteridad y procesos sociopolíticos*. pp. 45-75. Bogotá: USTA.
- LOUDOR, W. (2016). *Articulaciones del desarraigo en América Latina. El drama de los sin hogar y sin mundo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- MARÍN, J. (2018). Ni de aquí ni de allá: Historias al andar. Migrantes bolivianos/as en el barrio Linier de Buenos Aires. En Tapia, M. y Liberona, N. (Eds.). *El afán de cruzar las fronteras. Enfoques transdisciplinarios sobre migraciones y movilidad en Sudamérica y Chile*. pp. 319-344. Santiago: RIL.
- MARGALIT, A. (2010). *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- MEZZADRA, S. (2009). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y Globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOGHERINI, F. (2021). Prólogo. En Holguín, M. *La Venezuela que viví. La historia de diez intensos años de un país que cambió para siempre*. pp. 17-22. Bogotá: Planeta.

- NAVAS-CAMARGO, CUBIDES-CÁRDENAS, J. y PÉREZ, N. (2020). Constitucionalismo utópico y realidades vergonzosas. Refugio en el Mediterráneo. En Palacios, M., Torres, M. y Navas (Eds.). *Desafíos migratorios. Realidades desde diversas orillas*. pp. 35-68. Bogotá: Universidad del Rosario.
- PALACIOS, M., TORRES, M. y NAVAS (2020). (Eds.). Introducción. En Palacios, M., Torres, M. y Navas (Eds.). *Desafíos migratorios. Realidades desde diversas orillas*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- PIÑEIRO, E. (2017). Vidas en las fronteras. La construcción del límite y la otredad. En Aliaga, F. (Ed.). *Migraciones internacionales. Alteridad y procesos sociopolíticos*. pp. 21-44. Bogotá: USTA.
- RODRÍGUEZ, A. y MORA, L. (2018). Ricardo y Valentina: jóvenes migrantes. Búsqueda de oportunidades ante la crisis venezolana actual. En *Psicología, Revista digital arbitrada*. Vol. 37. Núm. 1-2. pp. 15-36.
- SASSEN, S. (2016). Incompletud y la posibilidad de hacer. ¿Hacia una ciudadanía desnacionalizada? En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año LVI. Núm. 226. pp. 107-140.
- SASSEN, S. (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- SOLARTE, A., RODRÍGUEZ, J. y MORENO, G. (2020). Desarrollo de los derechos sociales y la migración en el contexto del Estado de bienestar. En Palacios, M., Torres, M. y Navas (Eds.). *Desafíos migratorios. Realidades desde diversas orillas*. pp. 11-34. Bogotá: Universidad del Rosario.
- STEFONI, C. (2017). Prólogo. En Rojas, N. y Kochlin, J. (Eds.). *Migración haitiana hacia el Sur Andino*. pp. 7-8. Lima: Universidad Antonio Ruíz de Montoya, Centro de Ética y Reflexión Social Fernando Vives UAH, DJM-Chile, OBIMID.
- STEFONI, C. y BONHOMME, M. (2014). Una vida en Chile y seguir siendo extranjeros. En *Si Somos Americanos*. Vol. XIV. Núm. 2. pp. 81-101. DOI: 10.4067/S0719-09482014000200004
- TAPIA, M. y LIBERONA, N. (2018). Presentación. En *El afán de cruzar las fronteras. Enfoques transdisciplinarios sobre migraciones y movilidad en Sudamérica y Chile*. Santiago: RIL.
- TAYLOR, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

- VIGH, H. (2008). Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. En *Ethnos*. Vol. 73. Núm. 1. pp. 5-24. DOI: 10.1080/00141840801927509
- VOLKAN, V. (2017). *Immigrants and Refugees. Trauma, Perennial Mourning, and Border Psychology*. Londres: Karcac Books.
- WOLF, K. (2018). Movimientos migratorios en la periferia de la Europa poscolonial: imaginación política, prácticas de lucha y redes sociales en Marruecos y España. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Núm. 32. pp. 57-79. DOI: <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.03>

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2022
Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.971>

ACTIVISMO DE BASE PREFIGURATIVO Y FUTUROS ALTERNATIVOS. UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS*

Tommaso Gravante**

RESUMEN. En el campo de estudio de los movimientos sociales, hay una importante laguna en las investigaciones en la construcción de futuros alternativos. El presente artículo presenta una propuesta de análisis usando el enfoque de la prefiguración política y la dimensión emocional del activismo de base como variable explicativa. El análisis de la dimensión emocional permite distinguir y por lo tanto comprender sus impactos, entre prácticas estratégicas y prácticas prefigurativas. Esto da lugar a que en el activismo prefigurativo las prácticas políticas como la autogestión, el hazlo-tú-mismo, la autoformación, el veganismo, entre otras, se vinculen directamente, a través de una serie de emociones, a futuros alternativos caracterizados por el anticapitalismo, el conocimiento compartido, la democracia directa, el antiespecismo, el antipatriarcado, entre otros.

PALABRAS CLAVE. Activismo de base; prefiguración política; emociones y protesta; movimientos sociales; futuro alternativo.

PREFIGURATIVE GRASSROOTS ACTIVISM AND ALTERNATIVE FUTURES. A PROPOSAL FOR ANALYSIS

* Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IA300121.

** Investigador Asociado 'C' de Tiempo Completo en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Correo electrónico: gravante@ceiich.unam.mx

ABSTRACT. In social movements studies, there is an important gap in research on the social movements and the construction of alternative futures. This article presents a proposal for analysis using the prefigurative politics approach and the emotional dimension of grassroots activism as an explanatory variable. The analysis of the emotional dimension allows us to distinguish, and therefore understand its impacts, between strategic practices and prefigurative practices. This means that in prefigurative activism, political practices such as self-management, do-it-yourself, self-training, veganism, among others, are directly linked, through a series of emotions, to alternative futures characterized by anti-capitalism, shared knowledge, direct democracy, anti-speciesism, anti-patriarchy, among others.

KEY WORDS. Grassroots activism; prefigurative politics; emotions and protest; social movements; alternative future.

INTRODUCCIÓN

Una de las principales motivaciones del estudio de los movimientos sociales,¹ para los especialistas en este campo, es comprender, entre otras cosas, los cambios sociales que están ocurriendo y que podrían ocurrir en la sociedad, aspecto que nos permite comprender los eventuales cambios del presente y sus impactos en la construcción de futuros alternativos.² Por otro lado, también nos permite comprender qué aspectos de estos futuros alternativos

¹ Tanto los movimientos sociales como los grupos prefigurativos considerados en esta investigación son fenómenos sociales de corte progresista y emancipatorio. Por lo tanto, quedan excluidos aquellos sujetos colectivos conocidos en la literatura de movimientos sociales como ‘*countermovements*’ (contramovimientos), por lo cual no es posible aplicar el enfoque de la prefiguración política en cuanto son sujetos que proponen y defienden el *statu quo*. Al respecto, véase Meyer y Staggenborg 1996.

² Con el término de futuros alternativos nos referimos a aquellas construcciones de futuro que contemplan una ruptura con el *statu quo* del presente, o con aquellos futuros (cotidianos) deseados que son continuación parcial o total del tiempo vivido. Los futuros alternativos se nutren de la cultura de la trasgresión, de la emancipación y del deseo de cambio social. Los futuros alternativos son perspectivas dinámicas en cuanto cambian en función del desfase que hay entre el futuro deseado, el probable y el posible, aspecto que no tratamos en este texto.

podrían ser posibles, probables o preferibles, o en palabras de Wright, comprender la construcción de estas ‘utopías reales’ (Wright, 2010). A pesar de estos buenos propósitos, como destaca el sociólogo en investigaciones sobre el futuro, Markus Schulz, a pesar de que los movimientos sociales son el mejor lugar para encontrar y comprender la construcción de ‘futuros mejores’, nos encontramos con muy pocos trabajos que abordan esta relación (Schulz, 2016; 2019).

Haciendo un breve estado del arte, resulta que la mayoría de literatura que de una forma u otra quiere explorar la relación entre movimientos sociales y la construcción de futuros alternativos se centra en contestar la pregunta ¿cuál es el futuro de los movimientos sociales?, pregunta que se aborda ya sea desde el estudio de las dinámicas, mecanismos y procesos de los movimientos sociales o desde los aspectos metodológicos (van Stekelenburg, Roggeband y Klandermans, 2013; Tilly y Wood, 2019).

Otro cuerpo importante de literatura se interroga sobre los posibles/probables/ preferibles efectos de los movimientos sociales en los sistemas políticos y democráticos (Della Porta, 2013; 2020a).

Otro aporte, aunque mínimo y de corte más filosófico que sociológico, intenta reflexionar sobre la relación entre imaginación radical, movimientos sociales y utopía (Haiven y Khasnabish, 2014; Kelley, 2002; Stoetzler y Yuval-Davis, 2002, Couton y López, 2009; Bossy, 2011).

También en eventos internacionales ‘históricos’, por su continuidad, como la conferencia internacional *Alternative Futures & Popular Protest* que se celebra todos los años en Manchester (Inglaterra) desde más de veinticinco años, esta temática ha estado ausente en las ponencias presentadas.

Todo este corpus de literatura presentado considera los movimientos sociales en su principal arena política, es decir, la arena de la política contenciosa (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tilly y Tarrow, 2015). Pero los sujetos que componen los movimientos sociales (Della Porta y Diani, 2011), como los grupos de base, se mueven también en otras arenas como es la de la vida cotidiana. En este último caso, uno de los enfoques principales utilizados para el estudio del activismo de base es el enfoque de prefiguración política, el cual pone en evidencia, entre otras cosas, cómo la vida cotidiana se transforma en una dimensión política (Pleyers, 2010; Yates, 2014; Gravante, 2015; 2019; 2022). Además, el enfoque de análisis de la

prefiguración política permite comprender los vínculos que hay entre la práctica presente y los futuros alternativos deseados, la relación entre los medios utilizados en el presente y los fines que estos grupos se proponen en el corto, mediano o largo plazo, y de cómo se puede construir el futuro deseado en la dimensión espaciotemporal del aquí y ahora.

El presente artículo, teniendo como punto de partida las investigaciones realizadas por el autor sobre experiencias de activismo prefigurativos, presenta una propuesta analítica de cómo investigar la relación entre activismo de base prefigurativo y la construcción de futuros alternativos. En lo específico, usando como variable explicativa la dimensión emocional de estas experiencias, así como la relación entre prácticas prefigurativas y las emociones, destacaré cuáles son los valores morales que van a constituir los futuros deseados de estos grupos.

El texto se divide en cinco apartados. Primero, presentamos el enfoque que caracteriza las investigaciones sobre las cuales se apoya este texto. Luego explicaremos por qué tenemos este *impasse* en el estudio de los futuros alternativos de los movimientos sociales, y cómo es posible superarlo. Tercero, presentaremos el sujeto colectivo más apropiado para este tipo de análisis, es decir, el activismo de base prefigurativo. Sucesivamente, introduciremos la dimensión emocional como variable explicativa. Por último, presentaremos los resultados de las investigaciones realizadas desde 2012 hasta 2022 en esta temática y discutiremos estos datos.

EL ENFOQUE DE LA PREFIGURACIÓN POLÍTICA

El concepto de prefiguración política fue usado en el campo de los estudios de los movimientos sociales y de la protesta por primera vez por parte de Carl Boggs (1977) como una interpretación política de los movimientos sociales que se oponía directamente a la visión del marxismo estatista. Sucesivamente, la Nueva Izquierda de Estados Unidos utilizó el concepto para destacar las tensiones que habría en considerar la importancia de la comunidad y/o de la organización en los movimientos sociales (Breines, 1989; Epstein, 1991). El concepto asumió relevancia en el estudio de los así llamados “nuevos movimientos sociales” en cuanto resultó un concepto que se incrustaba en la orientación política de estos nuevos sujetos, además

de vincularse directamente en el debate que había alrededor de la estrategia y la cultura en ese campo de estudio.

En el estudio actual de los movimientos sociales, este enfoque ha jugado un rol importante en analizar las actividades de los movimientos contemporáneos como el movimiento alterglobalización (Maecklbergh, 2011), la acción directa ambientalista (Szerszynski, 1999), los centros sociales (Futrell y Simi, 2004; Polletta, 1999; Yates, 2014), las prácticas alternativas de consumo y suministro (Portwood-Stacer, 2012), la ocupación de espacios públicos en las recientes protestas de 2011 (Juris, 2012; Razsa y Kurnik, 2012), y el activismo de base urbano (Gravante, 2019; 2022; Gravante y Poma, 2022a; 2022c; 2017a).

El término prefiguración política fue definido por primera vez por Boggs como “la personificación, dentro las prácticas políticas en el desarrollo de un movimiento, de aquellas formas de relaciones sociales, tomas de decisiones, culturales, y de experiencias humanas que representa el objetivo final” (1977, p. 100). Un concepto que desde Boggs se ha asociado generalmente con los grupos anarquistas y los colectivos que practican la acción directa no-violenta.

Punto central en la definición de prefiguración política es que estas prácticas más que seguir la lógica de que los fines justifican los medios, los medios de la política prefigurativa reflejan, o son de cualquier manera equivalentes a los fines (véase Calhoun, 1993, p. 404; Franks, 2003, p. 18; Maeckelbergh, 2009, p. 81; Rucht, 1988, p. 320). De esta manera, las prácticas políticas llevadas a cabo por los movimientos sociales resultan ser ‘prefigurativas’ cuando cumplen determinadas condiciones en cómo estas prácticas son realizadas (la importancia del hacer). Un típico ejemplo es el uso del consenso como mecanismo de toma de decisiones (Maeckelbergh, 2009; 2011). Otro es el uso de la acción directa como forma de protesta, en cuanto los medios en cualquier forma corresponden a los objetivos (Franks, 2003). La acción directa prefigurativa es a pequeña escala una expresión sinécdoque de los objetivos del movimiento social, por ejemplo, la acción directa de liberación animal de los movimientos en defensa de los animales se vincula a los objetivos y valores antiespecistas del movimiento que busca la igualdad entre animales, así sean humanos o no humanos (Gravante y Sifuentes, 2022).

Hay dos principales énfasis que los distintos autores hacen sobre los aspectos prefigurativos de las prácticas de los movimientos sociales. Algunos, como Breines y Epstein, consideran aspecto central de la prefiguración política la creación de alternativas por parte de los movimientos sociales, como la ambición de construir comunidades donde se experimentan nuevas relaciones sociales contrainstitucionales y de contrapoder basadas en valores, por ejemplo, la antijerarquía y la horizontalidad. De esta forma, la prefiguración se efectúa a través de actividades o proyectos extras o paralelamente a las estrategias para el logro de los objetivos principales del movimiento, es decir, en esta dinámica las prácticas políticas prefigurativas son un componente añadido y no fundamentan los objetivos del movimiento. Breins (1989) por ejemplo sostiene que estas actividades extras se caracterizan por: ser contrainstitucionales; tener un estilo de vida fraternal; transformar las relaciones; construir comunidad.

Otros, como Boggs (1977) y Graeber (2002), interpretan la prefiguración como una forma de movilizarse, donde los medios reflejan los fines. En esta segunda dinámica, la prefiguración es el sustento de los objetivos mismos del movimiento.

Hay que destacar que la primera posición subraya la importancia de la creación de alternativas como componente prefigurativo de un movimiento, y emergió desde las tensiones que había en Estados Unidos entre la visión de la izquierda que privilegiaba la organización y las reformas políticas (partidos y sindicatos de izquierda), respecto a quién ponía énfasis en las personas, la identidad, la cultura y el cambio radical (movimiento feminista, ambientalista, etc.). Dicha tensión se manifiesta en el lema ‘lo personal es político’ y reivindica un proceso de politización de la vida cotidiana y que por supuesto entra en tensión con las otras formas ‘clásicas’ de hacer e interpretar la protesta.

A pesar de que muchos estudiosos han tratado la prefiguración con una de estas dos dinámicas, como si fueran entidades separadas, actualmente los investigadores en este campo de estudio están de acuerdo en que la variedad de los movimientos sociales contemporáneos nos muestra que hay una característica que acomuna y vincula estas dos dinámicas: la prolepsis –anticipación de una acción por realizar–, es decir, la práctica prefigurativa anticipa o representa de alguna forma algunas características del futuro

alternativo deseable en el presente como si este fuese realizado, a través de la construcción de alternativas.

Al mismo tiempo, la práctica prefigurativa se realiza buscando una coherencia de valores, normas y emociones entre medios y fines. Esta tercera y última definición de práctica prefigurativa permite incluir las dos posiciones anteriores, además hay que destacar que estas prácticas tienen la capacidad de desarrollar otros resultados que no estaban contemplados inicialmente: procesos de autoformación y de autogestión, la superación de la lógica costo-beneficio, la superación del agotamiento, la incrustación de las prácticas con los valores e identidad del movimiento, la construcción de una cultura emocional contrahegemónica, procesos de autoestima, etc.

Por ejemplo, Juris en su estudio sobre los movimientos alterglobalización describe la ‘literaria personificación’ de los protagonistas en las redes alternativas a través de la ‘prefiguración de alternativas utópicas’ (2008, p. 131), es decir, el medio, el mensaje, la forma de organizarse, la forma de actuar, etc. incrustan los valores de estos grupos y prefiguran –de alguna forma– sus futuros deseables.

Así pues, la prefiguración política considerada en el enfoque presentado en el artículo se caracteriza por el conjunto de las dinámicas descritas anteriormente.

Como se ha comentado previamente, los grupos de base se caracterizan por estar presentes en dos arenas, la arena pública de la contienda política y la arena de la vida cotidiana. Y es propio de esta última dimensión permitir vincularnos con la prefiguración política, en cuanto entre los distintos procesos que se dan en la realización de las prácticas se destaca el proceso de politización de la vida cotidiana.

El proceso de politización de la vida cotidiana permite a los protagonistas reflexionar, debatir y crear otras narrativas alrededor de distintos conceptos como la intimidad, el cuidado, la privacidad, la propiedad, el individualismo, los prejuicios, las desigualdades, etc. y construir un marco de injusticia alrededor de los problemas, además de individuar a los responsables políticos de estos problemas. Desde este proceso emergen prácticas (prefigurativas) que, en un primer momento –aunque pueden parecer lejanas del objetivo del grupo– van a moldear el futuro alternativo que ellos quieren, como puede ser elegir el veganismo, el software libre, el uso de la bicicleta, entre otras.

Muy importante es que a lo largo de este proceso para los protagonistas las prácticas de la vida cotidiana prácticamente son indistinguibles desde otras prácticas políticas. Esto lleva a ‘otra’ definición del hacer político, donde el presente real y el futuro alternativo se vinculan.

De esta forma, si el enfoque de la prefiguración política se demuestra en la teoría como uno de los más aptos para investigar la construcción de futuros alternativos por parte de los movimientos sociales, ¿por qué tenemos este vacío de literatura en el campo de estudios de los movimientos sociales? En el apartado que sigue intentamos explicar la razón de este impasse y cuál podría ser la forma de superarlo.

CÓMO SUPERAR EL IMPASSE: MOVIMIENTOS SOCIALES/FUTUROS ALTERNATIVOS

La propuesta presentada en este artículo tiene como punto de partida un enfoque cultural de la protesta (Jasper, 1997), es decir, en lugar de considerar las variables estructurales –movilización de recursos, oportunidades políticas, eventos de protesta, análisis de redes, etc.– en el análisis de los procesos que caracterizan los movimientos sociales, consideramos las variables socioculturales como las emociones, la identidad colectiva, la experiencia biográfica, los marcos de interpretación, etc. Esto nos lleva a que también la construcción de las demandas y de las alternativas depende del conjunto de elementos culturales que caracterizan un movimiento social. Apoyándonos en la antropología sobre el futuro, podemos destacar que como los movimientos sociales imaginan sus futuros alternativos es un proceso culturalmente construido. Es decir, parafraseando a Willow (2021) en nuestro campo de estudio, el futuro no es una extensión vacía, sino un componente que se nutre de los valores, creencias, prácticas, y de la identidad colectiva de los movimientos sociales.

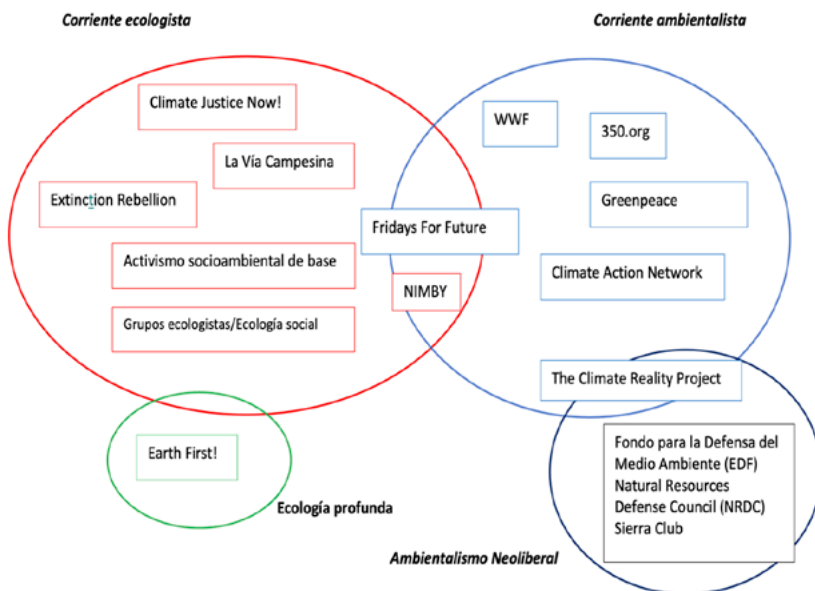
Si por un lado esta posición nos permite comprender cuáles son los elementos que van a componer los futuros alternativos, por el otro se destaca una efectiva dificultad empírica en el momento del análisis, en cuanto significaría considerar cualquier movimiento social como un fenómeno colectivo homogéneo, aspecto que si bien es posible en el momento del análisis de procesos macro como la transnacionalización de la movilización

o el estudio de los impactos políticos, resulta imposible de aplicar cuando nos dirigimos a una dimensión micro donde se consideran los valores, las prácticas y las expectativas.

Ahora bien, un movimiento social se puede considerar como un conjunto de relaciones no formalizadas entre una pluralidad de individuos, grupos y/o organizaciones (Della Porta y Diani, 2011). Esto nos lleva a que no es posible estudiar el futuro alternativo de un movimiento social en su conjunto.

A manera de aclaración, consideramos la reciente investigación sobre el actual movimiento climático (Figura 1). El mapa cualitativo realizado por los autores, destaca que, a pesar de las demandas comunes presentes en el movimiento climático, nos encontramos con una multitud de grupos extremadamente diferentes entre ellos, tanto en las prácticas como en los valores, y por supuesto en la construcción de futuros alternativos. Por ejemplo, el futuro deseado por los grupos de base pertenecientes a la corriente de la ecología profunda es caracterizado por una crítica radical al neoliberalismo, por prácticas como la acción directa y el sabotaje, y valores como el antiespecismo, el anticapitalismo, etc., es decir, es un futuro de una sociedad no antropocéntrica, donde todos los seres vivos humanos y no humanos tienen los mismos derechos, y guiado por una ecosofía de la conservación. Se trata de un futuro totalmente opuesto a los grupos y organizaciones de la corriente ambientalista, en el cual se desea un mundo guiado por un capitalismo verde responsable que logre preservar la naturaleza sin excluir su explotación.

FIGURA I: CORRIENTES DEL MOVIMIENTO CLIMÁTICO (POMA Y GRAVANTE, 2022, P. 16).



Para superar el impasse que caracteriza el estudio sobre los movimientos sociales y la construcción de un futuro alternativo, más que analizar un movimiento social en su complejidad habrá que empezar por elegir entre la pluralidad de individuos, grupos y/o organizaciones que constituyen este fenómeno social. En particular, creemos ontológicamente más apropiado considerar aquellos grupos de base que se caracterizan por un activismo prefigurativo, es decir, una búsqueda de coherencia entre los medios y los fines, y la construcción de su propio futuro alternativo en el presente, en el ‘aquí’ y ‘ahora’.

En el siguiente apartado definimos mejor este sujeto de estudio en cuanto es propio desde sus elementos característicos como las prácticas, la organización, y su dimensión emocional con la que es posible analizar el futuro alternativo deseado, además de presentarse como el sujeto más oportuno para el enfoque prefigurativo.

EL ACTIVISMO DE BASE Y SUS ASPECTOS PREFIGURATIVOS

Para cualquier tipo de movimiento social, los grupos de base en su dimensión local representan uno de sus componentes organizacionales fundamentales. A pesar de esto, el activismo de base se puede deslindar de la dimensión de la política contenciosa, los ciclos y los repertorios de la protesta, y realizar sus actividades y proyectos en su propia cotidianidad y su propio territorio urbano. Por esto, el futuro deseado por estos grupos depende estrictamente de su entorno social, de la cultura de la protesta, y de la imaginación radical colectiva que caracteriza ese lugar. A pesar de esto, después de una década de investigaciones en la temática (véase Gravante, 2012; 2015; 2019; 2016; 2022; Poma y Gravante, 2015; 2016; 2017a; Gravante y Poma, 2016a; 2016b; Regalado y Gravante, 2016; Gravante, Regalado y Poma, 2022) ha sido posible encontrar patrones comunes entre las distintas experiencias que determinan su propia forma de hacer política y su manera de prefigurar un mundo mejor. Por lo tanto, en la sección que sigue explicaré algunos de estos patrones agrupados visualmente en la Tabla 1.

Un primer aspecto es cómo se estructuran estos grupos. El activismo de base está estructurado por experiencias sociales que se caracterizan por tener una identidad local, una estructura organizativa participativa, flexible y con bajos niveles de coordinación; y estrategias de acción que favorecen la protesta, aunque en formas moderadas (Della Porta y Andretta, 2001, p. 45). Este tipo de activismo se compone de personas no retribuidas, el repertorio de sus acciones se centra en el conflicto y la trasgresión, y proponen un marco interpretativo politizado de sus acciones (Della Porta, 2020b; Della Porta y Steinhilper, 2020).

Su forma organizativa es poco estructurada y abierta. Son grupos heterogéneos y flexibles, es decir, participan personas muy diferentes entre sí y tienen una capacidad de (re)organizarse y adaptarse en tiempos rápidos a los problemas que pueden emerger a lo largo de sus actividades o en su entorno. Un ejemplo es la creación de las redes de apoyo mutuo creadas a lo largo de la pandemia de Covid-19 por parte de miles de grupos de base que han ajustado su agenda de actividad en muy poco tiempo (Gravante y Poma, 2022b).

El activismo de base se estructura alrededor de redes abiertas horizontales, sus formas organizativas son no jerárquicas sino asamblearias, con un

proceso de toma de decisiones que puede variar desde el voto por mayoría hasta el consenso por unanimidad. En el mismo grupo, los participantes pueden acordar tener formas decisorias distintas en función de la importancia de la temática tratada.

La división del trabajo es voluntaria y va en función del número de participantes en el grupo que por lo general varían de cinco a veinte los activistas involucrados plenamente, más un número amplio de simpatizantes y vecinos. Los grupos se organizan por comisiones o subgrupos que atienden tareas específicas como pueden ser la redacción de comunicados, la relación con la prensa, la relación con los otros vecinos, la recolección de bienes necesarios para sus actividades, etc.

Respecto a los procesos que caracterizan el activismo de base, la identidad local es uno de los componentes más relevantes en este tipo de activismo. Su identidad colectiva es construida a través de vínculos emocionales con el territorio urbano, como el apego al lugar, el compromiso con los vecinos, el conocimiento de su propio tejido social, y el compartir las problemáticas que afectan su propio entorno y la necesidad de solucionar estas problemáticas (Poma y Gravante, 2017a), aunque algunos grupos de base se constituyen como grupos de afinidad, es decir, grupos donde la identidad colectiva se construye –en lugar de un apego a un territorio– al compartir valores, ideología y prácticas comunes. Un ejemplo son múltiples grupos anarcopunk de la Ciudad de México, Lima, Buenos Aires, São Paulo y otras ciudades latinoamericanas que se apropian de edificios y/o plazas de los suburbios para desarrollar sus proyectos contraculturales alrededor de su propia ideología (Gravante y Poma, 2017a; 2016c). En estos últimos ejemplos, los grupos anarcopunk enmarcan la marginalidad de las periferias donde ellos actúan como una marginalidad desde el modelo neoliberal que caracteriza el centro social y económico de la ciudad, creando de esta forma futuros alternativos en las zonas temporalmente autónomas caracterizadas por sus valores libertarios (Bey, 2003).

Otro proceso que es muy importante en cuanto tiene un impacto en la construcción de sus alternativas es el desarrollo de un marco de injusticia alrededor de la problemática vivida, es decir, los grupos de base enmarcan los problemas que afectan a su comunidad territorial y/o identitaria como un agravio, donde se busca responsabilidad y se proponen soluciones prácticas

a sus demandas. Este proceso colectivo de politización de la vida cotidiana (Gravante, 2019, 2022) hace que sus problemáticas sean interpretadas como una injusticia social, superando de tal manera el estigma de víctima y el sentimiento de impotencia que caracteriza a las comunidades afectadas (Gravante y Poma, 2022b, 2022c).

Práctica central del activismo de base es la acción directa. A pesar de que muchos grupos se apoyan también en la vía legal para reivindicar sus derechos, detener una infraestructura o alguna política extractivista, la acción directa sigue siendo el punto de apoyo de sus actividades. Dicha acción directa se manifiesta de dos formas a saber: por un lado, en la manifestación pública del descontento, es decir, en el acto de protesta, como el bloqueo de una carretera, la ocupación de un terreno o edificio, una marcha a lo largo de su colonia, el sabotaje, etc.; y por el otro, la acción directa se manifiesta en la solución práctica de los problemas que afectan a su comunidad. En este último caso, este tipo de acción se puede definir como acción social directa (*direct social actions*), y se caracteriza por ignorar el repertorio tradicional de la acción contenciosa que se dirige contra las autoridades institucionales o actores sociales poderosos (Bosi y Zamponi, 2015). Podemos decir que estos grupos de base llevan a cabo una acción directa que se centra en realizar un cambio de la sociedad o su entorno local por parte de los mismos protagonistas como parte de la política de lo cotidiano en la cual los confines entre esfera pública y privada son borrosos (Bosi y Zamponi, 2015). Claramente esta acción social directa nos llama a la práctica identitaria del hazlo-tú-mismo (Gravante y Poma, 2017a).

Las últimas prácticas que destacan los aspectos prefigurativos de estos sujetos y que tienen un gran peso en la construcción de un futuro alternativo son la búsqueda de coherencia entre medios y fines y la realización de aspectos de su futuro deseado en el presente, es decir, ‘aquí’ y ‘ahora’ a través proyectos y alternativas sociales.

ACTIVISMO PREFIGURATIVO DE BASE		
Organización	Procesos	Prácticas
<ul style="list-style-type: none"> • Grupos heterogéneos y flexibles • Estructurados alrededor de redes abiertas horizontales • Formas organizativas asamblearias no jerárquicas • Toma de decisiones por consenso • División del trabajo voluntaria 	<ul style="list-style-type: none"> • Identidad colectiva local • Compromiso con su comunidad (territorial y/o identitaria) • Construcción de un marco de injusticia • Búsqueda de los responsables • Politización de la vida cotidiana • Marco interpretativo politizado de sus acciones • Producción colectiva de nuevas normas y valores • Producción colectiva de una dimensión emocional 	<ul style="list-style-type: none"> • Acción social directa • Autogestión • Coherencia entre medios y fines • Desarrollo de alternativas sociales • Experimentación de prácticas • Acciones centradas en el conflicto y la trasgresión • Hazlo-tú-mismo

Tabla 2: Elaboración del autor.

El enfoque de la prefiguración política permite comprender las prácticas, las normas, la forma de organizarse y los procesos que involucra el activismo prefigurativo de base como elementos determinantes en la construcción de un futuro alternativo deseable. No obstante, a nivel analítico nos queda la duda de cómo podemos distinguir, y por lo tanto comprender sus impactos, entre prácticas estratégicas y prácticas prefigurativas. Por ejemplo, cómo podemos distinguir el uso de la desobediencia civil no violenta como una práctica prefigurativa (vinculada a valores como el pacifismo) desde una elección estratégica (para evitar mayor represión), o cómo podemos

comprender qué prácticas ecológicas se vinculan a valores biosféricos y qué prácticas son estratégicas. Para resolver este dilema, es necesario introducir una variable de análisis que vincula directamente la práctica prefigurativa a los valores y a la creación de imaginarios y futuros deseados. Esta variable es la dimensión emocional de los grupos analizados, aspecto que trataremos en el próximo apartado.

LAS EMOCIONES COMO VARIABLE EXPLICATIVA DEL ACTIVISMO PREFIGURATIVO

En las investigaciones sobre las cuales se fundamenta esta propuesta analítica, así como en la literatura sobre emociones y protesta desarrollada en estos años, las emociones son consideradas como un constructo social cultural, enfoque que tiene su origen en la propuesta teórica de la socióloga estadounidense Arlie Hochschild (1975; 1979), y que considera las emociones como una construcción sociocultural y por lo tanto cambiante en función del contexto social y de la temporalidad histórica, superando de esta forma la visión organicista y universal de las emociones. Además, este enfoque considera al individuo como un ser consciente y activo con relación a sus emociones, las personas no solamente son capaces de hacer una actuación superficial manifestando de esta manera las emociones más oportunas y acordes con la situación, sino que pueden también hacer una actuación profunda de sus propios sentimientos evocando, manejando o encauzando una determinada emoción para adecuarse o desafiar las reglas del sentir de su propia sociedad.

De esta forma, las personas se vuelven sujetos activos respecto a sus emociones, pueden pensar sobre lo que sienten o utilizar determinadas emociones para evocar otras emociones. Esto conlleva a la superación del dualismo racionalidad versus emocionalidad, en cuanto todo proceso emocional se caracteriza por un determinado proceso cognitivo y viceversa, aspecto que fue confirmado décadas posteriores a diferencia de otras disciplinas como la neurociencia (Damasio, 2003) y la psicología constructivista (Feldman Barrett, 2017).

El legado de Hochschild (1975; 1979; 1983) mostró que la evocación de determinadas emociones y las reglas del sentir pueden convertirse en

objetos de la lucha política. La propuesta de Hochschild fue retomada sucesivamente por el investigador en movimientos sociales James Jasper (1997; 2018), quien en sus obras vuelve a poner el sujeto y la cultura –que comprende emoción, cognición y moral– en el centro del estudio de la protesta como forma de hacer política, ofreciendo así un marco analítico más holístico que permite superar los límites de las propuestas de estudio anteriores de los movimientos sociales.

En particular, como destaca Jasper, el estudio de la dimensión emocional se ha dirigido precisamente hacia el activismo de base porque las emociones “ayudan a poner atención a los individuos y pequeños grupos que son los primeros en darse cuenta y preocuparse por un problema” (Jasper, 2014, p. 24). De hecho, en el activismo de base, los primeros que se movilizan en contra de una temática particular son los grupos pequeños y locales directamente/inmediatamente afectados.

La distinción sobre el tipo de emoción y su efecto resulta determinante para comprender cómo las prácticas prefigurativas construyen los futuros alternativos. Por ejemplo, si pensamos hacia el futuro, por lo general la emoción que asociamos es la esperanza, que en la categoría que presentaremos se define como un estado de ánimo. Así pues, tener esperanza o estar esperanzados es un estado de ánimo que se forma a partir de otras emociones como la indignación, el ultraje, el amor, el respeto, el apego, la hermandad, el compromiso y muchas otras. Por ello, es necesario realizar un proceso de operacionalización.

Por esta razón nos apoyamos en la propuesta de categorización de las emociones en la política de Jasper (2018). Hasta la fecha, se trata de la única propuesta que emerge en el campo de la acción política. Jasper, sustentándose en la propuesta de Hochschild, propone una tipología de emociones que se caracterizan por el tipo de procesamiento cognitivo involucrado. Por lo tanto, tendremos desde emociones con bajo procesamiento cognitivo, como los impulsos y las emociones reflejo, hasta emociones con un alto procesamiento cognitivo, como los vínculos afectivos y emociones morales, véase la Tabla 3.

TABLA 3: CATEGORIZACIÓN DE LAS EMOCIONES DE JASPER, ELABORACIÓN DEL AUTOR.

(-) PROCESAMIENTO COGNITIVO (+)				
Reflejo	Necesidades	Estados de ánimo	Vínculos Afectivos	Emociones Morales

En este artículo, y por su relevancia en la acción política, presentamos solamente el papel de dos tipologías de emociones –las emociones morales y los vínculos afectivos– dos variables de análisis que pueden permitir comprender cómo las prácticas prefigurativas se vinculan a determinados valores, y cómo estos últimos moldean la construcción de futuros alternativos.

Los vínculos afectivos

Los vínculos afectivos son emociones como el amor, la confianza, el respeto, el resentimiento, el odio, la admiración, el apego, la lealtad, entre otras. El objeto de la emoción no es necesariamente un ser humano, el vínculo puede ser también con las ideas, objetos, instituciones o lugares, y tienen una temporalidad larga. Son emociones por lo general más estables, más elaboradas y vinculadas a la cognición que emociones como los impulsos, las emociones reflejo, y los estados de ánimo. Constituyen parte de nuestra identidad y nos orientan en nuestras acciones e influyen en cómo construimos nuestro sentido de esperanza hacia el futuro deseado. Consideramos, por ejemplo, el apego al lugar, una de las emociones determinantes tanto en el proceso de movilización, en las estrategias y en el surgimiento de la identidad colectiva en el activismo socioambiental (Poma y Gravante, 2018). El apego al lugar es una conexión cognitiva y emocional de un individuo a un escenario o ambiente particular (Low y Altman, 1992). A través de esta conexión, las personas dan un significado afectivo culturalmente compartido a un espacio particular, porción de terreno o paisaje ya sea rural o urbano. Las investigaciones llevadas a cabo en conflictos socioambientales en zonas metropolitanas de México, algunas de ellas con una alta carga de contaminación, han demostrado que el apego al lugar resulta una de las emociones principales en cómo el grupo se relaciona tanto en tiempo presente como en la perspectiva futura (Poma y Gravante, 2018).

Es este tipo de vínculo se construye a través del amor hacia un determinado espacio físico, y es fortalecido por recuerdos y sentimientos como la nostalgia, por las emociones recíprocas y compartidas con los habitantes de este lugar, pero también por el sentimiento de seguridad que otorga el vivir en un espacio conocido y con gente conocida. El riesgo de perder esa seguridad ontológica produce terror, estrés y ansiedad, lo cual conduce a la acción, como explica claramente Jasper cuando afirma que “los seres humanos actuarán para prevenir cambios en el ambiente que pueden eliminar esta seguridad ontológica, esa es la razón por la que se oponen a riesgos involuntarios, incontrolables y desconocidos” (Jasper, 1997, p. 123).

Pero al mismo tiempo, el apego lugar tiene un impacto en la construcción de las alternativas que los activistas proyectan sobre el lugar, como puede ser la recuperación de un bosque, de un río, el futuro de una vida comunitaria en sus barrios urbanos, etc. En fin, el apego al lugar contribuye a construir futuros alternativos sobre estas zonas evaluadas como zonas territoriales sacrificables por motivos de estatus socioeconómico, problemas de contaminación, discriminación racial, entre otros.

Por último, hay que destacar que el apego es un vínculo no solamente hacia un determinado lugar, sino que también involucra muchas veces un apego a un determinado estilo de vida que caracteriza a una comunidad, la comida, la diversión, o la forma de trabajar. Cabe considerar que en muchas periferias de las ciudades latinoamericanas el trabajo informal es la primera forma de sustento, y así también un tipo economía que es definida para los actores como economía popular (Regalado y Gravante, 2016).

Este último aspecto no es de infravalorar en las ciudades del Sur Global, en cuanto muchas veces las alternativas sociales que emergen desde este tipo de experiencias políticas son proyectos de economía solidaria, los cuales permiten conjugar alternativas al actual sistema neoliberal con determinados valores que caracterizan la misma experiencia política como la solidaridad, el respeto, la hermandad y el cuidado colectivo, entre otros, prefigurando de esta forma futuros deseables ‘aquí’ y ‘ahora’ que se estructuran no solo alrededor de la amenaza o la problemática que afecta la comunidad, sino también alrededor de las necesidades cotidianas.

Las emociones morales

Las emociones morales son la categoría de emociones que tienen el papel más importante en la acción política (Jasper, 2018). Las emociones morales son emociones de aprobación o desaprobación (incluyendo nosotros mismos y nuestras acciones), por ejemplo: la vergüenza, la culpa, el orgullo, la indignación, el ultraje, la compasión, la venganza y el desprecio. Son emociones que se basan en principios o intuiciones morales, son de larga duración y estrictamente entrelazadas con los procesos cognitivos. Además, tienen una temporalidad larga. Muchas de estas emociones se desarrollan desde nuestras reacciones y creencias alrededor del sistema social en el que vivimos.

Analizar las emociones morales que subyacen en el activismo prefigurativo permite ir más allá del agravio que sufren los afectados como causa movilizadora, y permite comprender cómo los activistas interpretan su propia experiencia y qué tipos de valores caracterizan sus acciones. Dos de las emociones morales más comunes e importantes en el proceso de movilización son la indignación y el ultraje. Adicionalmente, revisten un rol fundamental en determinar qué valores van a caracterizar el futuro alternativo del activismo prefigurativo.

Por ejemplo, la indignación se vincula directamente a lo que consideramos justo y lo que no, es decir, hace emerger una serie de valores con los cuales interpretamos y actuamos en la realidad que nos rodea, mismos valores que van a moldear el futuro deseado por estos grupos. Asimismo, la indignación por la destrucción o el desalojo de un inmueble, la destrucción de un área verde o la falta de agua, por ejemplo, alimenta la creación de un marco de injusticia en los afectados, quienes perciben lo que están viviendo como una injusticia social. El marco de injusticia permite romper con el sentimiento de víctima y el estigma social que caracteriza a muchos suburbios urbanos, romper el sentido de impotencia y, por último, buscar a los responsables de la problemática vivida. Y es justamente la ruptura de este sentido de impotencia lo que permite a los activistas desencadenar un proceso de empoderamiento colectivo, lo cual los lleva a creer que sí pueden crear por ellos mismos una alternativa social a lo que están viviendo.

También emociones morales como el orgullo a defender el territorio propio, y el desprecio hacia los oponentes revisten un papel importante en

el activismo prefigurativo, especialmente en la construcción de la identidad colectiva del grupo. Dicha identidad colectiva sirve para que los activistas, simpatizantes y vecinos se reconozcan mutuamente, y también como herramienta para el proceso de reclutamiento y una identificación de la experiencia política hacia el exterior. Esta identidad colectiva permite crear una narrativa alrededor de ‘nosotros’ y ‘ellos’. De esta forma, el nosotros vs ellos se caracteriza por una disputa ya sea del tiempo presente o del futuro posible.

Después de haber introducido con algunos ejemplos la variable explicativa de las emociones y sus posibles impactos en la construcción de futuros alternativos, en el siguiente apartado presentamos una sistematización, basada en mis investigaciones anteriores, donde relacionaremos prácticas, emociones y valores de los futuros deseables.

PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Con las premisas anteriores sobre los enfoques y variables explicativas utilizadas, en este apartado presentaremos algunos resultados, los cuales derivan de investigaciones anteriores realizadas en esta última década desde 2012 hasta 2022 y siempre sobre el activismo de base. Un primer paso ha sido sistematizar los colectivos analizados por temáticas, esto permite encontrar patrones comunes entre los distintos grupos, los cuales trabajan en la misma temática social. Así pues, esto nos conduce a siete tipologías de activismo analizadas: el feminista (Gravante y Poma, 2018; Poma y Gravante, 2017b), el digital (Gravante, 2012; 2016), el alimentario (Gravante, 2019), el socioambiental (Gravante y Poma, 2016a; 2016b; Poma y Gravante, 2015; 2016; 2017a; 2018), el anarquista y anarcopunk (Gravante, 2015; Gravante y Poma, 2017a; 2017b), el animalista (Gravante y Sifuentes, 2017), y el más reciente activismo climático (Gravante y Poma, 2020; Poma y Gravante, 2021). En la Tabla 4 se presentan algunos de los patrones y vínculos encontrados. Se destacan los principales, aunque hay que recordar que, así como las emociones, algunos componentes interactúan entre sí, aspecto que no es analizado en este artículo.

TIPOS DE ACTIVISMO	PATRÓN DE PRÁCTICAS PREFIGURATIVAS	EMOCIONES EXPLICATIVAS/ PROCESOS COGNITIVO-EMOCIONALES	VALORES QUE CARACTERIZAN EL FUTURO DESEADO
Activismo feminista	Acción directa Autogestión Asambleas horizontales Decisión por consenso Autodefensa Autoformación Recuperación del cuerpo y de la sexualidad	Sororidad Amor entre ellas Confianza entre ellas Desconfianza en toda autoridad Trabajo emocional de vergüenza en rabia, vergüenza en orgullo Alegría por los logros Obligación moral hacia el grupo y las otras mujeres Autoestima	Solidaridad hacia las otras mujeres Anticapitalismo Antipatriarcado Emancipación de la mujer Respeto hacia las otras mujeres Reivindicación del placer Aprendizaje libre y compartido Responsabilidad y cuidado hacia las otras Democracia directa Respeto a la naturaleza

TIPOS DE ACTIVISMO	PATRÓN DE PRÁCTICAS PREFIGURATIVAS	EMOCIONES EXPLICATIVAS/ PROCESOS COGNITIVO-EMOCIONALES	VALORES QUE CARACTERIZAN EL FUTURO DESEADO
Activismo digital	Acción directa Autogestión Asambleas horizontales Decisión por consenso Innovación tecnología Piratería Tecnopolítica Desarrollo de software libre	Orgullo por los logros obtenidos con pocos recursos Amistad Confianza hacia los otros hackers Desconfianza hacia las corporaciones/instituciones Rabia hacia quien menosprecia su labor	Experimentación e innovación de prácticas Anticapitalismo Antipatentes Solidaridad en ellos y otros grupos de base Construcción del conocimiento compartido Tecnoptimismo crítico Democracia directa
Activismo alimentario	Autogestión Redes alternativas alimentarias Trueque de semillas y productos Protección de semillas Producción orgánica	Trabajo emocional de vergüenza en orgullo Sentido de injusticia Amor a la naturaleza Rabia e injusticia hacia la agroindustria Ultraje por ser menospreciados Placer de trabajar en el campo	Anticapitalismo Anti OGM y químicos Solidaridad en ellos y otras experiencias Soberanía alimentaria Respeto a la naturaleza Experimentación e innovación de prácticas Salud y bienestar Democracia directa

TIPOS DE ACTIVISMO	PATRÓN DE PRÁCTICAS PREFIGURATIVAS	EMOCIONES EXPLICATIVAS/ PROCESOS COGNITIVO-EMOCIONALES	VALORES QUE CARACTERIZAN EL FUTURO DESEADO
Activismo socioambiental	Acción directa Autogestión Asambleas horizontales Autodefensa Educación ambiental Acciones proambientales Apoyo al zapatismo	Rabia hacia las empresas ediles y las instituciones que favorecen los ecocidios Injusticia y ultraje por cómo son tratados Amor a la naturaleza Sentido de injusticia por cómo es tratada la naturaleza Alegría de defender el territorio que se ama Apego al territorio Apego local	Anticapitalismo Ecologismo Valores biosféricos Respeto a la naturaleza Solidaridad entre ellos y otras experiencias de conflictos socioambientales Autodeterminación Democracia directa

TIPOS DE ACTIVISMO	PATRÓN DE PRÁCTICAS PREFIGURATIVAS	EMOCIONES EXPLICATIVAS/ PROCESOS COGNITIVO-EMOCIONALES	VALORES QUE CARACTERIZAN EL FUTURO DESEADO
Activismo climático	Autogestión Asambleas horizontales Educación ambiental Acciones proambientales	Apego global Respeto a la naturaleza Sentido de injusticia por cómo es tratado el planeta Ecoansiedad Impotencia Frustración Manejo emocional de las emociones incómodas Desconfianza hacia la diplomacia climática Pesimismo	Valores biosféricos Respeto a la naturaleza Decrecimiento
Activismo anarquista/ anarcho-punk	Acción directa Autogestión Asambleas horizontales Decisión por consenso Autodefensa Veganismo (en parte)	Rabia y odio hacia las instituciones y corporaciones Amor Hermandad Orgullo Felicidad Frustración Manejo emocional de las emociones incómodas	Anticapitalismo Antiautoritarismo Antimilitarismo Ecologismo profundo Solidaridad entre ellos y otras experiencias no autoritarias Respeto a las diversidades Libre arbitrio Libertad y autonomía Democracia directa

TIPOS DE ACTIVISMO	PATRÓN DE PRÁCTICAS PREFIGURATIVAS	EMOCIONES EXPLICATIVAS/ PROCESOS COGNITIVO-EMOCIONALES	VALORES QUE CARACTERIZAN EL FUTURO DESEADO
Activismo animalista	Acción directa Autogestión Asambleas horizontales Veganismo Educación para el bienestar animal Acciones de liberación animal	Rabia y odio hacia quien ejerce o favorece la explotación animal Ampliación de la compasión hacia los animales Impotencia Frustración Culpa Manejo emocional de las emociones incómodas Felicidad por lo que hacen	Anticapitalismo Amor a los animales Respeto a la naturaleza Solidaridad entre ellos y otras experiencias similares Antiespecismo

Tabla 4: Elaboración del autor.

Los resultados resumidos en la Tabla 4 nos presentan escenarios de futuros distintos para cada tipo de grupo. Es interesante ver qué valores caracterizarán los futuros deseables de estos grupos de base. Si por un lado tenemos futuros deseados con valores en común como el anticapitalismo, la democracia directa en la toma de decisiones, la solidaridad y el respeto entre ellos, ellas y otras experiencias de base, el respeto a la naturaleza, otros valores resultan específicos de la temática contenciosa que caracteriza el tipo de activismo. El activismo feminista, por ejemplo, se caracteriza esencialmente por un futuro alternativo libre de la cultura machista y patriarcal, centrado en una recuperación de la mujer en todos sus aspectos. Valores como el individualismo y el egocentrismo son sustituidos por una dimensión colectiva del cuidado.

Se propone un cambio en las reglas del sentir, por lo tanto, se reivindica por parte de la mujer la expresión de emociones como la rabia, el odio y el enojo.

El activismo animalista se caracteriza por un futuro alternativo donde no existe distinción entre seres vivientes (antiespecismo), es decir, un futuro donde en el círculo del ‘nosotros’ por lo general asociado a los seres humanos se incluyen los otros animales. Esto es posible gracias a la ampliación de la compasión hacia otras especies, característica de este tipo de activismo.

El activismo alimentario construye un futuro deseable alrededor del respeto a la naturaleza, sus ciclos y necesidades. El sujeto central en su futuro es el *prosumer*, es decir, una combinación entre el productor y el consumidor capaz de integrarse en los ciclos productivos y al mismo tiempo tener conocimiento crítico sobre el consumo. La soberanía alimentaria es el pilar de su futuro deseado. Una soberanía centrada siempre en una búsqueda de equilibrio con la naturaleza. A pesar de esto, no se llega a incluir a los animales en el círculo del ‘nosotros’ como en el activismo animalista, y por lo tanto estos son considerados siempre seres inferiores al ser humano y sujetos de explotación y asesinato.

Otra reflexión que quiero destacar es que la dimensión emocional de cada activismo va a caracterizar el desfase que hay entre futuro deseado y futuro probable, es decir, como se puede apreciar en la tabla, hay grupos donde se realiza un importante manejo de emociones incómodas como la frustración, la impotencia y la culpa. Este proceso por un lado es necesario para evitar el agotamiento del grupo, pero al mismo tiempo destaca la fuerte presencia de emociones incómodas que hacen que el desfase entre futuro deseable y futuro probable sea muy alto. Este es el caso del activismo climático. Desde las investigaciones realizadas en los últimos dos años sobre el activismo climático en México, resulta que se trata de un activismo caracterizado por fuertes emociones incómodas como la ecoansiedad, la frustración, el pesimismo, la culpa y la impotencia, emociones que se manejan a través de las emociones que componen el placer de la protesta y el apego global al planeta. No obstante, al mismo tiempo son emociones que crean un importante desfase entre el futuro deseable y el futuro probable para el planeta, en cuanto este último es visto con tonos totalmente negros o como una distopía aterradora.

En otros grupos de base tenemos una dimensión emocional que de alguna forma acota la distancia entre el futuro deseable y el futuro probable,

como es el caso del activismo feminista. Esto se debe a los cambios, aunque lentos, en la cultura y en las instituciones de los últimos cincuenta años en el país (y a nivel internacional). A pesar de los enormes objetivos todavía no alcanzados, sin duda, los movimientos feministas en estas décadas han obtenido varios logros, igual para los grupos de base, lo cual no ha sucedido en el caso de la crisis climática que estamos viviendo, caracterizada por un fracaso decenal de la diplomacia climática y de las políticas públicas ambientales.

CONCLUSIONES

En el presente artículo construimos una propuesta de análisis de cómo podemos determinar los valores que van a constituir los futuros deseados por parte de los grupos de base. Usando el enfoque de la prefiguración política y la dimensión emocional de estos grupos como variable explicativa, es posible determinar una relación entre prácticas y futuros alternativos. Prácticas políticas como la autogestión, el hazlo-tú-mismo, la autoformación, el veganismo, entre otras, a través de una serie de emociones que se vinculan directamente a futuros alternativos caracterizados por el anticapitalismo, el conocimiento compartido, la democracia directa, el antiespecismo, etc. Así pues, de lo que observamos se puede reflexionar que los movimientos sociales más que proponer un único futuro alternativo, nos proponen un abanico de posibilidades en función del tipo de grupo y experiencia que consideramos desde este tipo de movimiento. Y aunque esto podría presentarse como un límite, en esta propuesta es visto más como un punto de partida para comprender cuáles son los elementos que van a forjar las ‘utopías reales’ propuestas por estas experiencias.

Hablando de límites, hay que reconocer que otro límite de esta propuesta es propio el contexto sociocultural desde donde se han llevado a cabo las investigaciones que han dado lugar a los resultados presentados aquí. De hecho, son investigaciones que se han centrado en fenómenos urbanos, principalmente en la Ciudad de México y Guadalajara, y que por lo tanto tienen punto de referencia solamente en la cultura política de México, límites que dan lugar por lo menos a dos líneas de investigaciones futuras, una es la aplicabilidad de esta propuesta en zonas rurales, pensamos solamente en los conflictos socioambientales o por la tierra. La otra línea es la compa-

ración entre mismas tipologías de activismo, pero de contextos culturales distintos, y explorar los factores en común y divergentes en la construcción de su propio futuro alternativo.

FUENTES CONSULTADAS

- BEY, H. (2003). *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia.
- BOGGS, C. (1977). Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers' Control. En *Radical America*. Núm. 6. pp. 99-122.
- BOSI, L. y ZAMPONI, L. (2015). Direct social actions and economic crises: the relationship between forms of action and socio-economic context in Italy. En PACO. *Partecipazione e Conflitto*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 367-391. DOI: [10.1285/i20356609v8i2p367](https://doi.org/10.1285/i20356609v8i2p367)
- BOSSY, S. (2011). *Utopia in Social Movements: A Cross-National Comparison of the Political Consumerist Movement in France and the United Kingdom*. Florencia: European University Institute.
- BREINES, W. (1989). *Community and Organization in the New Left 1962-68: the Great Refusal*. Neevo Brunswick: Rutgers University Press.
- CALHOUN, C. (1993). "New Social Movements" of the Early Nineteenth Century. En *Social Science History*. Vol. 17. Núm. 3. pp. 385-427. DOI: <https://doi.org/10.2307/1171431>
- COUTON, P. y LÓPEZ, J. (2009). Movement as Utopia. En *History of the Human Sciences*. Vol. 22. Núm. 4. pp. 93-121. DOI: [10.1177/0952695109337694](https://doi.org/10.1177/0952695109337694)
- DAMASIO, A. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Nueva York: Houghton Mifflin Harcourt.
- DELLA PORTA, D. (2020a). *How Social Movements Can Save Democracy: Democratic Innovations from Below*. Cambridge: Polity Press.
- DELLA PORTA, D. (2020b). Building Bridges: Social Movements and Civil Society in Times of Crisis. En *Voluntas*. Núm. 31. pp. 938-948. doi: [10.1007/s11266-020-00199-5](https://doi.org/10.1007/s11266-020-00199-5)
- DELLA PORTA, D. (2013). *Can Democracy Be Saved? Participation, Deliberation and Social Movements*. Cambridge: Polity Press.

- DELLA PORTA, D. y ANDRETTA, M. (2001). Movimenti Sociali e Rappresentanza: i Comitati Spontanei dei Cittadini a Firenze. En *Rassegna Italiana di Sociologia*. Núm. 1. pp. 41-76.
- DELLA PORTA, D. y DIANI, M. (2011). *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS/Complutense.
- DELLA PORTA, D. y STEINHILPER, E. (2020). Introduction: Solidarities in Motion: Hybridity and Change in Migrant Support Practices. En *Critical Sociology*. DOI: 10.1177/0896920520952143
- EPSTEIN, B. (1991). *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*. Berkeley: University of California Press.
- FELDMAN, L. (2017). *How Emotions Are Made: the Secret Life of the Brain*. Nueva York: Mifflin Harcourt.
- FRANKS, B. (2003). The Direct Action Ethic: from 59 Upwards. En *Anarchist Studies*. Núm. 11. pp. 13-41.
- FUTRELL, R. y SIMI, P. (2004). Free Spaces: Collective Identity, and the Persistence of U.S. White Power Activism. En *Social Problems*. Vol. 51. Núm. 1. pp. 16-42. DOI: 10.1525/sp.2004.51.1.16
- GRAEBER, D. (2002). The New Anarchists. En *New Left Review*. Núm. 13. pp. 61-73.
- GRAVANTE, T. (2022). El activismo de base en tiempos de pandemia: una primera caracterización cualitativa. En Gravante, T., Regalado, J., Poma, A. (Eds.). *Viralizar la esperanza en la ciudad. Alternativas, resistencias y autocuidado colectivo frente a la Covid-19 y a la crisis socioambiental*. pp. 187-207. Ciudad de México: CEIICH-UNAM.
- GRAVANTE, T. (2020). Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales. *Interdisciplina*. Vol. 8. Núm. 22. pp. 157-179. DOI: 10.22201/ceiich.24485705e.2020.22.76423.
- GRAVANTE, T. (2019). Prácticas emergentes de activismo alimentario en la Ciudad de México. En *Iberoforum*. Vol. 14. Núm. 28. pp. 105-125.
- GRAVANTE, T. (2016). *Cuando la gente toma la palabra. Medios digitales y cambio social en la insurrección popular de Oaxaca, México*. Quito: CIESPAL.
- GRAVANTE, T. (2015). Interconnections Between Anarchist Practices and Grassroots Struggles. En *Interface: a Journal for and about Social Movements*. Vol. 7. Núm. 1. pp. 247-255.

- GRAVANTE, T. (2012). Net-Activism Practices in the Protest and in the Process of Social Change. A Case Study: the Citizen riot of Oaxaca, Mexico. En *International Review of Information Ethics*. Núm. 18. pp. 187-193.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2022a). ‘Solidarity, Not Charity’: Emotions as Cultural Challenge of Grassroots Activism. En B. Breno y G. Pleyers (Eds.). *Social Movements and Politics in a Global Pandemic. Crisis, Solidarity and Change*. pp. 115-162. Bristol: University Bristol.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2022b). How Are Emotions About Covid-19 Impacting Society? The Role of the Political Elite and Grassroots Activism. En *International Journal of Sociology and Social Policy*. Vol. 42. Núm. 3/4. pp. 369-383. DOI: 10.1108/IJSSP-07-2020-0325.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2022c). The Role of Emotions in Grassroots Activism in Mexico City. En E. O’Dwyer y G. Silva (Eds.). *Psychosocial Perspectives on Community Responses to Covid-19: Networks of Trust and Social Change*. pp. 15-26. Londres: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003301905-3>
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2020). El papel del activismo socioambiental de base en la nueva ola del movimiento climático (2018-2020). En *Agua y Territorio*. Núm. 16. pp. 11-22. DOI: 10.17561/at.16.5109
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2018). Manejo emocional y acción colectiva: las emociones en la arena de la lucha política. En *Estudios Sociológicos*. Vol. 36. Núm. 108. pp. 595-618. DOI: 10.24201/es.2018v36n108.1612
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2017a). ‘Crack in the System’. A Bottom-up Analysis of the Anarcho-punk Movement in Mexico. En M. Dines, A. Gordon y P. Guerra (Eds.). *The Punk Reader. Research transmissions from the local and the global*. pp. 97-113. Porto: University of Porto/The Punk Scholars Network.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2017b). Beyond the State and Capitalism. The Current Anarchist Movement in Italy. En *Journal for the Study of Radicalism*. Vol. 11. Núm. 1. pp. 1-23. DOI: 10.14321/jstudrad.11.1.0001

- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2016a). 'This Struggle Bound US.' An Analysis of the Emotional Dimension of Protest Based on the Study of Four Grassroots Resistances in Spain and Mexico. En *Qualitative Sociology Review*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 142-161.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2016b). Las luchas por la defensa del territorio como experiencias emancipadoras. Un análisis de la resistencia contra la presa de San Nicolás, Jalisco México. En *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Vol. 3. Núm. 52. pp. 112-127.
- GRAVANTE, T. y POMA, A. (2016c). 'Fallas del sistema'. Un análisis desde abajo del movimiento anarcopunk en México. En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 78. Núm. 3. pp. 437-467. DOI: 10.22201/iis.01882503p.2016.3.56222.
- GRAVANTE, T., REGALADO, J. y POMA, A. (Eds.). (2022). *Viralizar la esperanza en la ciudad. Alternativas, resistencias y autocuidado colectivo frente a la Covid-19 y a la crisis socioambiental*. Ciudad de México: CEIICH-UNAM.
- GRAVANTE, T. y SIFUENTES, P. (2022). Emociones en el activismo anti-especista. En T. Gravante y A. Poma (Eds.). (2022). *Emociones y medio ambiente. Un enfoque interdisciplinario*. pp. 55-68. Ciudad de México: CEIICH-UNAM.
- HAIVEN, M. y Khasnabish, A. (2014). *The Radical Imagination*. Halifax: Fernwood Publishing.
- HOCHSCHILD, A. (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- HOCHSCHILD, A. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. En *American Journal of Sociology*. Núm. 85. pp. 551-575.
- HOCHSCHILD, A. (1975). The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. En *Sociological Inquiry*. Núm. 45. pp. 280-307. DOI: 10.1111/j.1475-682X.1975.tb00339.x
- JASPER, J. (2018). *The Emotions of Protest*. Chicago: University of Chicago Press.
- JASPER, J. (2014). Constructing Indignation: Anger Dynamics in Protest Movements. En *Emotion Review*. Vol. 6. Núm. 3. pp. 208-213. DOI: 10.1177/1754073914522863
- JASPER, J. (1997). *The Art Moral of Protest: Culture, Biography, and Creati-*

- vity in Social Movements*. Chicago: University Chicago Press.
- JURIS, J. (2012). Reflections on #Occupy Everywhere: Social Media, Public Space and Emerging Logics of Aggregation. En *American Ethnologist*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 259-279. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2012.01362.x
- JURIS, J. (2008). *Networking Futures: The Movements against Corporat Globalization*. Durham: Duke University Press.
- KELLEY, R. (2002). *Freedom Dreams: the Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- LOW, S. y ALTMAN, I. (1992). Place Attachment: a Conceptual Inquiry. En *Human Behavior & Environment: Advances in Theory & Research*. Núm. 12. pp. 1-12.
- MAECKELBERGH, M. (2009). *The Will of the Many: How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*. Londres: Pluto Press.
- MAECKELBERGH, M. (2011). Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in the Alterglobalization Movement. En *Social Movement Studies*. Vol. 10. Núm. 1. pp. 1-20. DOI: 10.1080/14742837.2011.545223
- MEYER, D. y STAGGENBORG, S. (1996). Movements, Countermovements and the Structure of Political Opportunity. En *American Journal of Sociology*. Vol. 101. Núm. 6. pp. 1628-1660. DOI: <https://doi.org/10.1086/230869>
- MCADAM, D., TARROW, S. y TILLY, C. (2001). *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLEYERS, G. (2010). *Alter-globalization. Becoming Actor in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- POLLETTA, F. (1999). 'Free Spaces' in Collective Action. En *Theory and Society*. Vol. 28. Núm. 1. pp. 1-38.
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2021). Entre frustración y esperanza: emociones en el activismo climático en México. En *Ciencia Política*. Vol. 16. Núm. 31. pp. 117-156. DOI: 10.15446/cp.v16n31.97635
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2018). Emociones, identidad colectiva y estrategias en los conflictos socio-ambientales. En *Andamios*. Vol. 15. Núm. 36. pp. 287-309. DOI: 10.29092/uacm.v15i36.611

- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2017a). Emotions in Inter-Action in Environmental Resistances. The Case Of Comité Salvabosque In Mexico. En *PACO, Partecipazione e Conflitto*. Vol. 10. Núm. 3. pp. 896-925. DOI: 10.1285/i20356609v10i3p896
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2017b). Emotions and Empowerment in Collective Action: the Experience of a Women's Collective in Oaxaca, Mexico, 2006-2017. En *Emotions: History, Culture, Society*. Vol. 1. Núm. 2. pp. 59-79. DOI: 10.1163/2208522X-00102005
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2016). Environmental Self-Organized Activism: Emotion, Organization and Collective Identity in Mexico. En *International Journal of Sociology and Social Policy*. Vol. 36 Núm. 9/10. pp. 647-661. DOI: 10.1108/IJSSP-11-2015-0128
- POMA, A. y GRAVANTE, T. (2015). Analyzing Resistances from Below. A Proposal of Analysis Based on Three Experiences of Struggles Against Dams in Spain and Mexico. En *Capitalism Nature Socialism*. Vol. 26. Núm. 1. pp. 59-76. DOI: 10.1080/10455752.2014.995688.
- PORTWOOD-STACER, L. (2012). Anti-Consumption as Tactical Resistance: Anarchists, Subculture and Activist Strategy. En *Journal of Consumer Culture*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 87-105. DOI: 10.1177/1469540512442029
- RAZSA, M. y KURNIK, A. (2012). The Occupy Movement in Žižek's Hometown: Direct Democracy and a Politics of Becoming. En *American Ethnologist*. Vol. 39. Núm. 2. pp. 238-258. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2012.01361.x
- REGALADO, J. y GRAVANTE, T. (2016). Acción colectiva y prácticas políticas emergentes en México. En *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. IV. Núm. 154. pp. 113-127. DOI: <http://dx.doi.org/10.15517/rcs.v0i154.29197>
- RUCHT, D. (1988). Themes, Logics and Arenas of Social Movements: a Structural Approach. En B. Klandermans, H. Kriesi y S. Tarrow (Eds.). *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*. pp. 305-328. Greenwich: JAI Press.
- SCHULZ, M. (2019). *Global Sociology and the Struggles for a Better World. Towards the Futures We Want*. Thousand Oklahoma: SAGE.

- SCHULZ, M. (2016). Debating Futures: Global Trends, Alternative Visions and Public Discourse. En *International Sociology*. Vol. 31. Núm. 1. pp. 3-20. DOI: 10.1177/0268580915612941
- STOETZLER, M. y YUVAL-DAVIS, N. (2002). Standpoint Theory, Situated Knowledge and the Situated Imagination. En *Feminist Theory*. Vol. 3. Núm. 3. pp. 315-333. DOI: 10.1177/146470002762492024
- SZERSZYNSKI, B. (1999). Risk and Trust: the Performative Dimension. En *Environmental Values*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 239-252. DOI: 10.3197/096327199129341815
- TILLY, C. y TARROW, S. (2015). *Contentious Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- TILLY, C. y WOOD, L. (2019). Futures of *Social Movements*. En C. Tilly, E. Castañeda y L. Wood, L. (Eds.). *Social Movements. 1768-2018*. pp. 149-163. Routledge. DOI: 10.4324/9780429297632.
- VAN STEKELENBURG, J., ROGGE BAND, C. y KLANDERMANS, B. (Eds.). (2013). *The Future of Social Movement Research: Dynamics, Mechanisms, and Processes*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WILLOW, A. (2021). The World We (Re)Build: an Ethnography of the Future. En *Anthropology and Humanism*. Núm. 46. pp. 4-20. DOI: 10.1111/anhu.12309
- WRIGHT, E. (2010). *Envisioning real utopias*. Londres, Nueva York: Verso.
- YATES, L. (2014). Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements. En *Social Movement Studies*. Vol. 14. Núm. 1. pp. 1-21. DOI: 10.1080/14742837.2013.870883

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.972>

EL CIELO EN LA TIERRA. DOS HORIZONTES PARA PENSAR UN FUTURO DESANTRÓPICO

Eva N. Fernández*
Alejandro Vázquez Estrada **

RESUMEN. El presente texto tiene como objetivo reflexionar sobre la premisa de un futuro diseñado, pensado e imaginado desde una aproximación des-antrópica que posibilite re-dirigir la vida planetaria. Está organizado en tres momentos: el primero describe la noción de tiempo y de futuro desde una visión antrópica, donde situamos las principales discusiones sobre modos de significar y comprender el instante y el devenir; el segundo aborda el giro desantrópico en las ciencias sociales, posición que ubica a lo humano en diálogo con lo no humano estableciendo relaciones de parentesco otras. En el tercer momento narramos dos experiencias desde la etnografía: la de Don Andrés, experimentado rezandero chichimeca (tierra) y la del Aeroceno del artista, arquitecto y activista Tomás Saraceno (aire), donde ambos sostienen discursos iluminadores y factibles para pensar los futuros en plural y, sobre todo, más allá de lo humano.

PALABRAS CLAVE. Futuros des-antrópicos; utopía; aire; tierra; plurifuturos.

* Profesora investigadora de Tiempo Libre en el área de Humanidades, Producción de Imágenes e Historia. Coordinadora ejecutiva de la Jefatura de Investigación y Posgrado de la Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, México. Correo electrónico: eva.fernandez@uaq.mx

** Profesor investigador en el Área de Antropología, Jefe de Investigación y Posgrado y Responsable del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Correo electrónico: david.alejandra.vazquez@uaq.mx

HEAVEN ON EARTH. TWO HORIZONS TO THINK A DISANTHROPIC FUTURE

ABSTRACT. This text aims to reflect on the premise of a future designed, thought and imagined from a deanthropic approach that makes it possible to redirect planetary life. It is organized in three moments: the first one describes the notion of time and the future from an anthropic vision, where we situate the main discussions on ways of meaning and understanding the instant and the future. the second deals with the deanthropic turn in the social sciences, a position that places the human in dialogue with the non-human, establishing other kinship [relationships](#). In the third moment we narrate two experiences from ethnography: that of Don Andrés, a Chichimeca prayer man (land) and that of the Aerocene by the artist, architect and activist Tomás Saraceno (air), where both hold illuminating and feasible discourses to think about futures in the plural and, above all, beyond the human.

KEY WORDS. Deanthropic futures; utopia; air; earth; plurifutures.

Es de noche y el viento helado se cuele por la piel. En el suelo, encendida, arde una fogata nutrida de leña de árbol de mezquite. La flama chispea y seduce con colores cálidos, intensos, movimientos zigzagueantes e imágenes fervientes. El cielo estrellado se mantiene silencioso, calmo, puro y Don Andrés, rezandero chichimeca otomí, acerca sus manos envejecidas y comienza a rezar. Sus palabras se elevan con el viento, brotan fuertes y claras, llenas de petición y esperanza. De pronto las agita frente al fulgor del fuego, le pide fuerza a los santos, le pide iluminación a los ancestros, le pide cobijo a las ánimas y le pide sabiduría al tiempo. Con un movimiento inusitado su cuerpo agitado toma pausa. Lo acerca cada vez más al fuego, sus pies casi tocan las flamas. Cierra sus ojos cansados y baja las manos. Respira, respira profundo y con voz encendida dice: quiero conocer el tiempo. Ánimas y antepasados, déjenme conocer el tiempo, viento del Este déjame conocer lo que viene, Dios mío y todos tus santos ilumínenme. Eleva la mirada y recita: *ahí*

está el tiempo, en las estrellas, el aire y las nubes. Ahí está el tiempo, ya viene entrando, viene llegando el nuevo año, justo por el Cerro Parado ahí viene llegando. Sus pupilas de fuego están fijas mirando el horizonte. Se queda en silente contemplación con la noche negra de fondo. De pronto esa quietud parece romperse, junta nuevamente sus manos y da gracias al viento. Regresa con el resto de la familia y relata lo que el viento, ese cosmo-ser no humano, le ha contado sobre el devenir del clima durante los siguientes meses del año.

Cada una de las experiencias que vincula al hombre con las entidades naturales no humanas produce, en términos de instante, afecto y materialidad, un acontecimiento. Jean Baudrillard dice que “Las cosas son del orden de la continuidad de las causas y de los efectos. El acontecimiento, en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura” (2005, p. 21). Don Andrés fabrica esa suerte de acontecimiento discontinuo cuando se inserta en la lógica de un tiempo que no es humano.

Ese futuro, alimento preciado para el presente, esperanza para las sociedades, enigma de buscadores y curiosos, es una expresión, un síntoma y un efecto de la pluralidad de las culturas. En ese impulso del tiempo descansan saberes, creencias y prácticas que tejen, unen y deconstruyen hebras colectivas de sentido e intereses particulares. En ese futuro común se depositan proyectos, cálculos, anhelos y utopías, a veces, para evitar riesgos y colapsos, otras, para brindar esperanza de otros horizontes posibles. Edgar Morin abre una discusión, interesante, cuando dice: “si el progreso está muerto, el futuro es vano. ¿Qué queda por hacer cuando se ha perdido el futuro y cuando el presente es angustiante y aciago?” (2005, p. 39).

Porque imaginarlo y programarlo ha sido una tarea intrínseca a la condición humana, ¿cómo hacemos para re-imaginarlo fuera de los parámetros del progreso, lo apocalíptico o lo posible? En algún momento el futuro fue entendido como una práctica mágica articulada a la adivinación y, en otro, pensado a modo de proyecto y materializado en la planeación y el alcance científico. Para los humanos poder predecir, visualizar y prever el futuro ha sido una acción constante, intensificada por la modernidad con el impulso cartesiano y la concepción del hombre-máquina, desarrollada desde su pluralidad cultural (Appadurai, 2015). Por lo tanto, no podemos hablar de un futuro particular, singular o único sino de una pluralidad de formas de construir, significar e imaginarlo. Asertivamente tendríamos que hablar de plurifuturo.

La antropología, a partir de sus distintos acercamientos etnográficos, ha dado cuenta de manera vasta de cómo los múltiples grupos culturales delimitan el tiempo y establecen prácticas vinculadas con el devenir, especialmente situadas en procesos rituales que tienen que ver con el mundo de lo sagrado. En gran parte de dichas etnografías los humanos son los lectores e intérpretes de entidades y expresiones no humanas. A veces, con formas relacionadas con los difuntos y sus ánimas, otras por medio de ancestros y deidades originarias. También se hace por medio de santos que ayudan a explicar los sistemas religiosos (en el caso del mexicano ligado con la religiosidad popular) y, finalmente, a partir de la lectura de seres como los animales, los insectos, los árboles y las entidades astrales.

En la mayoría de estos procesos de comunicación el humano tiene un rol activo como el interprete, el traductor, el médium, el codificador y el experto. Es el sujeto situado en el antropos el que opera como traductor de los mensajes sobre el devenir, como explica Wolfgang Iser “El antropos es el comodín de respuesta para todo, se sabe siempre la respuesta a todas las preguntas: es el ser humano” (2004). Esta visión antropocéntrica ha posicionado de manera pasiva e incluso a veces nula, a lo no humano, dotándolo principalmente de cualidades como signo, síntoma, mensaje o señal.

¿Y qué pasaría si desde una mirada desantropica comenzáramos a planear futuros otros desde una lógica interespecista?, desde una posición dónde lo no humano no sólo fuera mensaje o señal pasiva o aislada, sino que formara parte de un diálogo intencionado, continuo y recíproco promovido por un sujeto activo que vive en su propia pluralidad de tiempo y tiene la capacidad e interés de construir plurifuturos, ¿qué pasaría si pensáramos un futuro más allá de lo humano que soñase con plurifuturos interespecies? ¿Será que la visión antropocéntrica de futuro nos está acercando cada vez más a la crisis planetaria?

El presente texto tiene como objetivo reflexionar sobre la idea o la premisa de un futuro diseñado, pensado e imaginado desde una aproximación desantropica, la cual entendemos como “las experiencias éticas y estéticas situadas desde aquello que desborda la experiencia humana, moderna, mecanicista, occidental y urbanícola” (Fernández y Vázquez, 2022, p. 100).

Hemos organizado este escrito en tres momentos: el primero describe la noción de tiempo y de futuro desde una visión antrópica, donde situamos

las principales discusiones sobre los distintos modos de significar y comprender el instante y el devenir; el segundo aborda el giro desantrópico en las ciencias sociales, posición que nos lleva inevitablemente a ubicar a lo humano en diálogo con lo no humano estableciendo relaciones de parentesco otras para la vida en el planeta.

Aquí destacamos los planteamientos de Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro cuando nos hablan de otros porvenires hasta aquellas reflexiones situadas en Donna Haraway donde se suma la necesidad de sostener esas otras formas de relación para resituar a lo humano dentro, o en sintonía, del devenir de la vida planetaria.

En el tercer momento realizamos un acercamiento a dos experiencias narradas desde la etnografía. Una de ellas establece una serie de diálogos con la tierra y el cerro, donde junto con Don Andrés, rezandero chichimeca del semidesierto, da cuenta del modo en el que estas poblaciones promueven ideas abarcativas de plurifuturo. La otra experiencia, una propuesta utópica y artística que tiene sentido en un diálogo creativo con la arquitectura, donde a partir del planteamiento del Aeroceno, un movimiento colectivo creado por el artista, arquitecto y activista Tomás Saraceno, se presenta como una opción viable de futuro posible en construcciones flotantes a metros de la superficie.

Ambas experiencias, situadas metafóricamente en la tierra y el cielo, sostienen discursos iluminadores y factibles imaginando ciudades sostenibles para pensar los futuros en plural y, sobre todo, más allá de lo humano. Finalmente, retomamos, a modo de cierre, las posibilidades que tiene la perspectiva desantrópica para la experimentación, rediseño y factibilidad de futuros posibles otros.

EL TIEMPO DE LOS HUMANOS

El tiempo, así como lo conocemos, es un “sistema de medida antropocéntrico” (Morton, 2021, p. 155). Es una suerte de producción cultural, un objeto que refleja pasado, presente y futuro. Desde la cosmovisión del humano urbanícola, globalizado y actual, usualmente, se piensa el tiempo de manera lineal, donde el presente es el acontecer lógico del pasado. En esta dimensión estructural cronológica es en donde colocamos el tiempo

pretérito. Ahí reside aquello acontecido, la memoria o el recuerdo, las nostalgias y el olvido. Pensar en el tiempo pasado siempre ha sido un interés humano. Allí descansan los proyectos académicos de disciplinas que van desde la historia y la arqueología hasta la geología y la genética,¹ buscando el origen de lo primario, lo puro, lo iniciático para que esta sea la base de la edificación de un devenir.

Por otro lado, se encuentra la dimensión de tiempo a la que le llamamos presente, que comúnmente es definida por el aquí y el ahora, por la actualidad de los acontecimientos. Esta prerrogativa de sentido es una estrategia para la construcción de un instante cotidiano. Es la navegación en el tiempo que transita entre los minutos, las horas y los días. Su escala es tan relativa como la forma de enunciarlo y estudiarlo. Por lo general, el tiempo presente se mide a partir de una justificación de escala de intereses y una acotación del caudal. Es un contenedor de tiempo que sirve como frontera con el pasado. El presente cuando es lento, borroso y superado, produce desde sensaciones como la nostalgia y la melancolía hasta nuevas memorias y nuevos pasados.

¿Y qué es el futuro? Siguiendo una línea imaginaria donde el pasado es el tiempo pretérito, el presente está situado en el aquí y el ahora y el futuro se ubica “productivamente” hacia adelante, lo pensamos como un devenir, como una esperanza, lo que está por llegar y lo que aún no ha acontecido. En algún momento el futuro se inscribía en un imaginario de pensamiento ligado a la utopía y como horizonte deseable articulado siempre con la posibilidad, la planeación y el deseo. Ahí trasladamos nuestros esfuerzos para construir otros presentes posibles. En aquello que nombramos futuro depositaremos aquella visión, proyecto y anhelo. En algunas edades de la humanidad al futuro se le ha adjudicado la idea de evolución y avance, a veces llamado modernidad, otras, llamado progreso.

Desde este punto de vista el futuro y la historia se han escrito desde las hegemonías religiosas, políticas y económicas institucionalizando valores e imaginarios en la sociedad que orientan los modos ideales de pensar y las formas de relacionarnos. Si pensamos al futuro hegemónico en su dimensión territorial, usualmente, lo colocamos en las ciudades y lo urbano. Por lo tanto,

¹ Es cierto que la historia y la geografía han estado dirigidas simultáneamente por dos intervalos históricos y geográficos principales: el intervalo del espacio y el intervalo del tiempo (Virilio, 1997, p. 57).

el futuro subalterno se construirá en los márgenes, en las fronteras y en los intersticios fuertemente anclados en la periferia de la modernidad y el progreso.

Si situamos al futuro como una expresión que nos da la posibilidad de comprender el tiempo, inevitablemente debemos visualizarlo como un producto cultural, que descansa en las nociones de diversidad (construcciones culturales de tiempo) de dinamismo (cambios y transformaciones colectivas en comprender el tiempo y sus escalas) y de desigualdad (representados por dilemas y conflictos) que será reproducido, replicado y sostenido a través de la gestión de proyectos de memoria, de presente y del porvenir.

Actualmente desde las ciencias sociales y las humanidades, la reflexión sobre el futuro ha tomado un giro interesante situado en la enunciación apocalíptica, donde el modelo antropocéntrico hegemónico caracterizado por su voracidad y destrucción le arranca progresivamente la vida al planeta. Desde ese contexto de crisis, el futuro aparece como un escenario caótico donde la vida está en riesgo y a punto del colapso. En este sentido, diversos autores que hacen reflexiones sobre el Antropoceno, caracterizan a esta era por el exceso de explotación, extracción y exfoliación de la vida en el planeta y en donde la noción de velocidad² ha sido central.

Lo entienden como un estadio político y económico representado por el neoliberalismo urbanícola que tiene como horizonte el aquí y el ahora. En este futuro hegemónico la esperanza de sobrevivir supone la necesidad imperiosa de generar un porvenir distinto. De ahí que la idea de futuros en plural emerge, principalmente, como un discurso ético y político frente al actual modo de vida. Es una crítica al presente prescribiendo las posibles consecuencias si continuamos en esa vía.

En este sentido autores como Timothy Morton (2021) subrayan tanto los malestares provocados en la actualidad como los riesgos venideros. Entonces, imaginar futuros posibles, múltiples y plurales se ha convertido en un posicionamiento político y ético que busca, en ontologías de la diversidad, modos alternativos de relación. Por ello ubicamos con claridad dos tendencias: una da cuenta de lo denominado etno-futuros, entendidos

² “La noción de la velocidad es una cuestión primordial que forma parte del problema de la economía. La velocidad es, a su vez una amenaza tiránica, según el grado de importancia que se le dé, y, que al mismo tiempo, ella es la vida misma. No se puede separar la velocidad de la riqueza” (Virilio, 1997, p. 16)

como construcciones culturales diversas y contextualizadas, especialmente entre pueblos y tradiciones indígenas que imaginan y gestionan de manera subalterna proyectos de futuro.

La otra se sitúa entre la reflexión urbanícola, de sujetos posicionados en movimientos sociales que construyen desde la crítica ideas sobre futuros alternativos en el corazón de la *civitas* y la *polis*. Tanto la una como la otra expresan la urgencia de reflexionar el futuro desde su clave de pluralidad e integración.

En este texto aludimos a la categoría de plurifuturos como expresiones que apelan a la transformación, a la inclusión y a la consciencia. Plurifuturos como una forma de enunciar la diversidad y el dinamismo de los entramados culturales sobre ideas, imaginarios y proyectos de futuro. La idea de plurifuturos nos posibilita pensar en un diálogo abarcativo, vinculante en dimensiones y sujetos humanos y en congruencia con la diversidad cultural y el respeto a la diferencia.

Si somos fieles a la idea de que la pluralidad enriquece la diversidad de expresiones de lo humano, estaríamos ahora en la posibilidad de trascender las ideologías hegemónicas y violentas para, ahora sí, enunciarnos desde las condiciones posibles de hacer un plurifuturo desde una visión interespecista. Un horizonte de posibilidad capaz de articular al humano, no como dueño absoluto del tiempo y del porvenir, sino como una especie necesaria para construir otro modo de vida en la actual crisis planetaria. Pero ¿cómo se construye el futuro desde un giro desantrópico?

EL GIRO DESANTRÓPICO

Los holobiotomas de coral (...) se encuentran amenazados en todas partes. (...) La simbiosis entre pólipos cnidarios –dinoflagelados fotosintéticos llamados zooxantelas que viven en el tejido del coral– y una horda de microbios y virus conforman la piedra angular del holobiotoma del coral, que es hogar de multitudes de otros bichos. Cientos de millones de seres humanos, muchos de ellos muy pobres, dependen directamente para su subsistencia de ecosistemas coralinos sanos.

Donna Haraway. *Seguir con el problema*

Existe una forma narrativa recurrente que postula unas condiciones de posibilidad ancladas a la figura de la linealidad, la secuencialidad y el progreso, que exige una gran voluntad y una enorme imaginación para desarticlarla. Ese imaginario de la cultura planetarizada rige el presente y el futuro como un orden natural. Como si la cultura, producción de la humanidad por antonomasia, explicara el principio y el fin de la vida en un planeta que tiene millones de años y la existencia humana se convierte casi en un corte en la historia de tiempo nimio, y una pluralidad de vida fluctuante, inacabada y exponencial.

Cuando Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen la metáfora del rizo-*ma* como una alternativa “a la idea tradicional de vinculación o encadenamiento de tipo deductivo y lógico” (2009, p. 11) se cuele un rayo de luz y se vislumbra otro tipo de realidad que desajusta esas relaciones de subordinación, jerarquización y centralidad. Pero ¿qué es un giro?, ¿qué tanto funciona como un desacople o provoca un desorden desde su inflexión en un sistema que tiene a la línea como motor del devenir del mundo?

Desvincular la centralidad antrópica de la planeación o el diseño global de la vida humana es un giro de fuga que busca establecer otro tipo de diálogos, de vínculos y conexiones con aquellas manifestaciones humanas y no humanas que forman parte del continuum de nuestro planeta como un organismo vivo. Y vale la pena destacar que, como propone Toni Navarro en el prólogo al texto *La terraformación* de Benjamin Bratton, “hablar de planetariedad ya implica un imaginario distinto al actual”, tendríamos que experimentar, comprender y visualizar al “planeta como espacio compartido que nos fuerza a responsabilidades colectivas para con el otro” (Navarro, 2021, p. 13).

En este sentido, el giro desantrópico, aunque propone una acción efectiva de disloque del hombre-centro en la práctica de la *simpoiesis*, es una contranarrativa, es un relato otro que aboga por el despertar, por el *devenir con* (Haraway) y por la experiencia de un sistema pensado como un organismo interconectado, en red.

Provocar un cambio de paradigma sería una ruta, de las muchas posibles, para desordenar, repensar y deconstruir las relaciones y los vínculos en el tiempo-espacio presente. Porque parece que gran parte del problema de hacia dónde vamos como planeta radica en que no podemos soltar discursos,

normas y conductas institucionalizadas que adquieren una materialidad, en palabras de Michel Foucault, impenetrable, que obstaculiza las voluntades de transformación del pensamiento.

En *Utopías y heterotopías*, conferencia radiofónica de 1966, Foucault reflexiona a propósito del tiempo y dice “durante el curso de su historia, toda sociedad puede reabsorber y hacer desaparecer una heterotopía que había constituido anteriormente, o bien organizar alguna otra que aún no existía” (1967, p. 5). Las sociedades contemporáneas, atendiendo a la urgencia de proyectar y diseñar otro futuro posible, sobre todo pensando en no afectar, condicionar o anular la vida humana, no humana o de todo elemento que está intrincado en el sistema-mundo, debemos pensar desde un *impasse* de consciencia efectiva.

Donna Haraway nos invita a ese devenir con la tierra, el agua, los organismos, los astros y el viento. Despojarse de ese impulso evolucionista que lejos de esclarecer e iluminar un andar del pensamiento orgánico, por el contrario, permanece, oscurece y no construye desde la red sino que fragmenta, particulariza y separa.

Y no sólo ese giro desantrópico debe emerger desde la oscilación, el movimiento, la ronda, sino que debe apelar a una comprensión simbiótica para sembrar, germinar y desbordar en otra circulación del sentido, de los afectos y las relaciones que no pueden ser otras que interespecistas.

En un texto maravilloso Fritjof Capra sitúa al pensamiento sistémico como una trama y enfatiza que “Hay soluciones para los principales problemas de nuestro tiempo, algunas muy sencillas, pero requieren un cambio radical en nuestra percepción, en nuestro pensamiento, en nuestros valores” (1998, p. 26).

Lejos de ser una propuesta anclada a las buenas intenciones y a una mirada naif del mundo, de alguna manera, este giro desantrópico se presenta por la urgencia, ampliamente documentada y teorizada, de sacar a la humanidad de ese sitio egocéntrico en el que se ha movido con tanta soltura desde hace muchos años.

Cuando Wolfgang Welsch recupera en 2004 el “axioma antrópico” postulado por Diderot, se refiere al encierro humano como un exceso de la modernidad e intenta explicar ese pensamiento antropocéntrico empecinado y, desde alguna perspectiva, violento a partir de relacionar la evolución

de la imagen del hombre –que es posible por su intrínseca relación– con el mundo que lo rodea. Existe una correspondencia entre el modo de operar, funcionar y conocer de la especie humana con su evolución. Welsch realiza un estudio interesante por las fases en el desarrollo evolutivo pasando por el australopitecus, el chimpancé hasta llegar al ser humano; recorre una historia de 7 millones de años para evidenciar que no hay nada distintivo del ser humano, “ni siquiera el cerebro” (Welsch, 2004).

Y una forma de sublimar la linealidad de la historia humana, de expandirla y desarticularla es haciéndola girar, reconfigurarla desde una búsqueda desantrópica de reflexión, consciencia y trastocamiento abrupto. En este andar del pensamiento que busca establecer límites claros y precisos, en un tiempo que va más allá de lo humano, la propuesta de Donna Haraway de practicar la simpoiesis y establecer otros parentescos es iluminadora. En su libro *Seguir con el problema* lo define:

Simpoiesis es una palabra apropiada para los sistemas históricos complejos, dinámicos, receptivos, situados. Es una palabra para configurar mundos de manera conjunta, en compañía. La simpoiesis abarca la autopoiesis, desplegándola y extendiéndola de manera generativa (Haraway, 2019, p. 99).

Y su práctica debe articularse a las urgencias, contemporáneas, que están signadas por un asunto de devastación afectiva, mítica y material. El *devenir con* es un acto de emergencia que transita hacia la transformación de la visión de mundo y hacia la experimentación del hogar-tierra como un organismo vivo. Porque todo lo que implique simbiosis debe tener interconexión, redes y vínculos rizomáticos.

Por otro lado, Rossi Braidotti advierte la superación de lo humano a través de proponer el poshumanismo. Esta posición ideológica, práctica y filosófica también sugiere un movimiento, sin embargo, pensadores como Haraway, Danowsky, Viveiros de Castro, Capra o Tsing se inscriben en una ruta que promueve un cisma que lo abarcaría todo, es una acción enunciativa imperativa, una deriva para reivindicar la vida humana, no humana con todos sus modos posibles de relación, que promueve la simbiosis, las inter-agencias y los ensamblajes ecológicos.

Braidotti explica la importancia de situar a la corriente poshumanista dentro de una tradición crítica, posestructuralista, del antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial. Porque esta construcción ética de un sujeto pos-humano enraizado en teorías del pensamiento que cuestionan la visión antrópica pondría en sintonía una interconexión entre los humanos y los otros de la tierra.

En este sentido, Braidotti aboga por un sujeto poshumano situado, organizado desde la integración y, sobre todo, y aquí radica una de las líneas más interesantes y controversiales para pensar el giro desantrópico, exhorta a transformar el sentimiento de colectividad identitaria como un campo fértil para deconstruir conceptos tan arraigados en el pensamiento humanista como el de cultura e identidad. Indagar en la propuesta de futuro, como un concepto cultural, trastoca el sentido hacia un cambio de matriz, de agenciamiento recíproco porque el futuro no forma parte de la dimensión de la naturaleza, y de destrucción de ese axioma nefasto de la modernidad sostenido desde su cualidad proyectiva, progresista y predictiva, ligado de forma indisociable al hombre.

El giro desantrópico que proponemos, quizá, se acerca a un pensamiento que transita hacia advertir este pos-antropocentrismo como una fuerza potencia de la vida, “la vida, en vez de ser definida como propiedad exclusiva y derecho inalienable de una sola especie, la humana, sobre todas las demás, en vez de ser santificada como una tesis predeterminada, es entendida como proceso interactivo y sin conclusiones” (Braidotti, 2015, p. 64).

A través del devenir y las formas de vida más allá de lo humano, Braidotti reflexiona sobre esta suerte de convención normativa que tiene que ver con la regulación, la reglamentariedad y la formación de sistemas de representación, que no son otros que dispositivos de poder, que mercantilizan la vida. A través de un esquema de pensamiento dialéctico que establece normas, órdenes, significados y sistemas de significación, se legitiman estándares de vida, de humanidad racional, de dominio y de poder. Por eso, Capra sostiene que “Mientras que el viejo paradigma se basa en valores antropocéntricos (centrados en el hombre), la ecología profunda tiene sus bases en valores ecocéntricos (centrados en la tierra)” (1996, p. 32). Promulga la idea de la tierra como un ser vivo y espiritual e indaga sobre la necesidad de prácticas y relaciones simbióticas, orgánicas y desantrópicas.

Este giro, tránsito, desaceleración y descentramiento del *antrophos* es un planteamiento epistémico, metodológico y teórico, en términos ecológicos y afectivos es una oportunidad liberadora que propone movilizar en pos de la creación de nuevos valores y conciliar humanidades, especies no humanas, ecosistemas, órdenes, inclusiones y redes para un futuro orgánico otro.

DOS EXPERIENCIAS PARA REPENSAR EL FUTURO

Aeroceno: ciudades en el cielo

Nuestro presente es el Antropoceno; este es nuestro tiempo. Pero este tiempo presente se va revelando como un presente sin porvenir, un presente pasivo, portador de un karma geofísico cuya anulación está enteramente fuera de nuestro alcance, lo cual hace más urgente e imperativa la tarea de mitigarlo

Danowsky y Viveiros de Castro. *¿Hay mundo por venir?*

Pensar el futuro en la dimensión del aire. Flotar y transitar hacia otra era, practicar nuevas formas de vida que se sostengan por la energía solar y el viento. Eso es, en palabras de Capra de alguna manera, proyectar un futuro desde un paradigma ecocéntrico que lograría sustituir esa incompatibilidad o imposibilidad que mencionan Deborah Danowsby y Eduardo Viveiros de Castro en *¿Hay mundo por venir?*, sobre la desafortunada relación entre la humanidad y el mundo: La era geológica del Antropoceno fracasó.

La prerrogativa filosófica cartesiana que evolucionó, tomó vuelo y se legitimó en cada teoría, idea o praxis de las sociedades mundiales contemporáneas que no hizo más que esclarecer que el hombre-centro no era la respuesta a esa visión de futuro planetario progresista y sistemático. En esta suerte de deriva del axioma, matriz u orden occidental antrópico, nos encontramos en un punto de inflexión que obliga a repensar las posibilidades de los múltiples futuros, desde un pensamiento sistémico, abogando por practicar vínculos, relaciones y parentescos alternos –interespecistas y ecológicos– que respeten la funcionalidad y la interconexión del organismo-tierra.

Tomás Saraceno es un arquitecto y artista que nos propone un sistema arquitectónico flotante, el argentino imagina una solución fehaciente y

funcional para contrarrestar el extractivismo, el usufructo desmedido y la violencia capitalista a través del diseño de esferas, globos y ciudades suspendidas realizadas con materiales ecológicos simples que prometen otro mundo posible diseñado en el aire, a pocos metros de la superficie. Esta era, consciente, cósmica y responsable, fue nombrada como Aeroceno. Además de subvertir la amenaza planetaria por el saqueo de sus recursos naturales es un movimiento pensado desde la colectividad y la conectividad, articulado a una comunidad de arquitectos, científicos, activistas y artistas que materializa la alianza ecológica y política a través de un prototipo de vida futura posible y probada.

Cloud cities es una de sus últimas instalaciones, en la ciudad de Barcelona, inaugurada en mayo del 2022. Son nubes, formadas por 5000 nodos interconectados por 6 kilómetros de cables de tracción, que se mueven y están suspendidas a 130 metros cúbicos. Saraceno nos propone un futuro posible a través de la edificación de ciudades en el aire. Y Benjamin Bratton en su libro *La terraformación* enfatiza que “la preferencia en la era del Antropoceno es ir fuera del planeta, construyendo prototipos de minisociedad en las superficies fraternales de Marte o de nuestra luna, en el encapsulamiento de una nave espacial, o tal vez en planetas más allá de nuestro conocimiento actual” (2021, p. 113).

En esta suerte de convergencia entre la vida humana y el entorno, la búsqueda de Saraceno tiene un tono emancipador de las fronteras, pensado en distintos niveles, poniendo el foco en reconsiderar las relaciones territoriales, raciales, políticas y ecológicas. Porque traspasar la barrera del territorio que alude o irrumpe como una posibilidad de resignificación, trastocamiento y desajuste de las políticas de poder actual y proyectar ciudades en el aire tiene implicaciones en el futuro, “como una alternativa al paisaje urbano fuertemente construido, los objetos gigantes con forma de globo se refieren a pseudo-microbiósferas” (estudiotomassaraceno, 2022) que establecen otras coordenadas de significación y experimentación del espacio.

Y una de las apuestas más importantes de Saraceno, a través de la propuesta de hacer un futuro en el aire, es imaginar que pueden existir otros modos de gestión de la vida. Traspasar, resignificar y desmitificar uno de los grandes dilemas del plantea que es el del territorio, los límites y la expansión. En esta búsqueda por hacer desaparecer las fronteras -lema que parece espejar

la urgente necesidad de terminar con la particularización, la singularización y la fragmentación del todo- imaginando el funcionamiento de nuestro ecosistema como una red, Saraceno presenta veinte modelos distintos de formas geométricas para volar que desafían lo imaginado hasta el momento.

Las ciudades en el aire, interconectadas y relacionadas entre sí, gestionan una imagen muy cercana a la de un organismo vivo. Y el artista argentino, desde su trabajo colectivo con una comunidad activa y comprometida, propone revisar otros modos utópicos de coexistencia.

Fredric Jameson en *Arqueologías del futuro* lanza una pregunta acuñante, dice: ¿por qué no añadir a esta lista la práctica política, en la medida en que movimientos sociales completos han intentado hacer realidad una visión utópica, se han fundado comunidades y librado revoluciones en su nombre? (Jameson, 2009, p. 15). Es que, de alguna manera, el activismo de Saraceno en colectivo, como un movimiento de lucha por el medio ambiente y por relaciones humanas otras, muestra que desde el ámbito artístico existe un campo de posibilidades interesante para la promoción de nuevos futuros. En el texto *Aproximaciones des-antrópicas: contrarrelatos, desobediencias y visualidades otras*, se afirma:

Descubrimos una suerte de activación subversiva, en ese modo operativo de los colectivos artísticos, que permite gestionar rutas de resistencia potenciales y resignificar la vida humana y no humana desafiando los principios que han sido articuladores del pensamiento y el sentido egoantropocéntrico en las instituciones (Fernández y Vázquez, 2022, p. 99)

A partir de intervenciones, instalaciones y prácticas artísticas performáticas y activistas, encontramos una gran diversidad de propuestas inclusivas, irreverentes e innovadoras, que podrían ser esa apuesta utópica, que menciona Jameson, de la transformación de la vida planetaria futura. Saraceno introduce una premisa: “Hacerlo juntos”, ese es y ha sido el espíritu de su práctica, por eso a través de la invitación de crear algo por uno mismo, como el caso de su globo para volar en 59 pasos, que enfatiza el carácter potencial de la colectividad.

Uno de los casos del colectivo Aeroceno fue un vuelo en enero de 2020 en Salinas Grandes, Jujuy, Argentina:

Este proyecto, titulado *Fly with Aerocene Pacha*, marcó el primer vuelo libre humano impulsado por el sol, estableciendo seis récords mundiales de altitud, distancia y duración en las categorías Femenina y General. *Fly with Aerocene Pacha* se solidarizó con las 33 comunidades indígenas de Salinas Grandes, Jujuy, sobrevolando esta tierra con el lema de estas comunidades: *El agua y la vida valen más que el litio* (Artishok, 2020-02-05).

La aplicación Aerocene Float Predictor es de código abierto y ha trabajado en colaboración con organismos e instituciones a partir del registro de más de 4700 vuelos virtuales sin uso de carbono. “Aerocene busca activamente idear nuevos modos de sensibilidad, reactivando un imaginario común hacia una colaboración ética con el medio ambiente y la atmósfera” (Artishok, 2020-02-05).

También, se crearon las mochilas Aeroceno que contienen esculturas aerosolares que permiten el vuelo no humano, que sobre todo, en los últimos años, han sido utilizadas para sobrevolar con mensajes solidarios articulados a colectivos que quieren resistir al usufructo desmedido y despiadado de empresas, multinacionales y grupos financieros.

El Aeroceno Pacha, como llama a los globos que se calientan con el sol y se elevan, puede llevar a dos humanos y permanecer en el aire de 8 a 15 horas. Es un objeto que desafía a la ciencia y parece convertirse en una inflexión de espacio-tiempo al mantenerse sostenido en el aire.

Reconocer cada uno de los elementos del trabajo de Tomás Saraceno, no sólo en la propuesta de *Clouds Cities* o Aeroceno sino en toda la producción cosmo-estética que propugna a través de su trabajo con arañas y con la vida no humana en espacios de arte y fuera de ellos, y ponerlo en diálogo con pensadoras contemporáneas que abogan por una transformación en los distintos sistemas del planeta, subvierte el discurso desesperanzador del futuro devastador a través de un acto intersticial por el que se cuele una esperanza o una corriente de aire que invita a soñar con ciudades flotantes.

Esas nubes proyectadas por Saraceno tienen formas esféricas, que se inflan con aire de fibra cristalina, y en su interior tienen materiales orgánicos y vegetales. La vida interrelacionada, co-habitada en estos microespacios da cuenta de la creatividad y la puesta en marcha de dismantelar los “vínculos tóxicos con los combustibles fósiles y las ideologías extractivistas que sustentan el Capitaloceno” (Artishok, 2020-02-05).

El cielo y el aire, sostiene el artista, siguen siendo espacios de conflicto. Enfatiza que el tipo de política que promueve Aeroceno tiene que ver con flotar sin distinción de quien o qué lo haga, es para especies múltiples, dice: “la gente del Aeroceno flota junto con los insectos, animales, esporas, cianobacterias y más que ya viven en este océano de aire(...) Aeroceno imagina el espacio como un bien común, libre de fronteras, libre de dominación o extracción” (Saraceno, 2021).

Su práctica parece sostenerse por una iniciativa de búsqueda de la justicia ambiental, la solidaridad y el compromiso ético. Existe un futuro, proyectado por el artista, que tendría que ver con resolver el problema de la energía y con incorporar las tecnologías.

En la tierra y de cara al viento

A 2500 metros sobre el nivel del mar, el cielo se siente en la tierra. Ahí se encuentra el cerro de El Frontón, lugar considerado por los pueblos chichimeca otomís del semidesierto de Querétaro como un espacio sagrado donde los ancestros y deidades encuentran su morada.

Los habitantes de San Pablo, lugar de donde sale la peregrinación al Frontón, cuentan que cerca de la cima de ese cerro existía una piedra de gran tamaño a la cual se designaba con el nombre de Xitá, pero que un día, esta roca desapareció y ahora en su lugar hay un calvario donde dicen que moran aquellas fuerzas antiguas y, también, las almas de los primeros abuelos.

Las diversas exégesis locales tienden a asumir a los cerros como sus cuidadores o protectores; mencionan que ellos velan por el bien del pueblo y dicen que gracias a sus favores la gente tiene trabajo y cosecha. Es importante resaltar que también al interior de estos enclaves, las poblaciones conservan diversos cultos ancestrales articulados a deidades como el monte o el cerro que se relaciona con la lectura del futuro:

Muchas personas venimos aquí para pedir buen tiempo y para saber como viene el temporal...en la media noche es cuando se puede ver entre las nubes la forma como va a entrar el tiempo. Es que estas son cosas que la gente, desde hace mucho tiempo ha aprendido a mirar, si uno pone atención a las estrellas y las nubes uno aprende también a escuchar a la tierra y a los cerros y cuando uno al fin los escucha puede saber con mucha precisión todo lo que vendrá (Don Andrés, rezandero principal del semidesierto).

Estos pueblos de tradición seminómada han podido mantener a lo largo de generaciones diversas actividades ligadas a la trashumancia, la recolección y la caza.

Para Don Andrés reconocido rezandero de más de 8 décadas, los cerros son entidades con voluntad, intencionalidad, sistemas de parentesco y organización social. Por ejemplo, en la región se encuentra otro cerro considerado como sagrado que es percibido como un sujeto importante dentro de su sistema de parentesco, se trata del cerro del Zamorano donde existen las piedras Xitá. Estas piedras contienen en su esencia una carga mítica ya que son consideradas como ancestros de los indígenas de esta región. Esta creencia se articula con las representaciones de sus abuelos mecos, quienes aluden a los chichimecas que habitaban estos lugares agrestes antes de la llegada otomí. De ahí que hay una sincronización intensa entre los tiempos ancestrales y los tiempos futuros, ello debido a que como los expertos rituales señalan: “en el entender las formas antiguas podemos encontrar la clave para modificar el tiempo venidero” (Don Andrés, rezandero del semidesierto).

Para el pueblo chichimeca otomí del semidesierto el tiempo de los ancestros no es un tiempo instalado únicamente en el pasado, se trata también en una aspiración temporal de horizonte ligado con el futuro, el regreso a los lugares sagrados es el retorno a un tiempo mítico donde se abre la posibilidad de construir un devenir “antes todos hablábamos la lengua, éramos parientes y nos conocíamos, por eso es bonito ir a los cerros sagrados como El Frontón porque volvemos a ser ese pueblo que queremos ser” (Don Andrés, rezandero del semidesierto).

Justo en ese lugar ancestral, los rezanderos principales durante rituales nocturnos pueden experimentar ensoñaciones para establecer diálogos más

allá de lo humano y para comprender el devenir. Según Galinier “el saber de los otomíes acerca de los sueños es uno de los múltiples elementos que estructuran comportamientos ligados a la prohibición y prescripción de actividades a futuro” (Galinier, 1990, p. 199). En dichas ensoñaciones el diálogo con el cerro, los ancestros y los elementos de la naturaleza es recurrentes. Se les pide consejos, se les agradece por lo pasado y se gestionan anhelos para construir futuros colectivos. El dar, recibir y devolver entre los chichimecas otomíes, establece una dinámica del don, que va tejiendo una noción de futuro, articulada en simultaneidad con el presente y el pasado: “uno viene al cerro a dar gracias por lo recibido, y también a pedir por que venga un tiempo mejor que nos de fuerza y vida a las personas, a las plantas, a las nubes para que cuando caiga el agua volvamos a regresar” (Don Andrés, rezandero del semidesierto).

Para Don Andrés y gran parte de la población del semidesierto este trabajo conjunto entre los humanos y los no humanos es indispensable para la vida en la tierra. En ese sentido, los conocimientos vinculados con saberes ancestrales encuentran pertinencia en el presente para convertirse en futuros posibles:

Para nosotros cada granito de tierra del cerro de Frontón es importante, porque cada uno de esos granitos es parte del cerro, es parte del tiempo. Si pensamos sobre cuantos granitos de tierra tiene el cerro, sabremos cuantos años de vida tiene pero también sabríamos cuantos años de vida le quedan por vivir. Por eso los cerros siempre con el agua reverdecen, porque ellos a pesar de ser tan viejos nos muestran como se vive para el tiempo que viene, en ellos se agradece por lo que se tuvo y se trabaja en conjunto por todo lo que vendrá (Don Andrés, rezandero del semidesierto).

Esta idea del hacer colectivo entre humanos y no humanos es una constante a lo largo del año y se manifiesta en distintas creencias y prácticas donde el pasado, el presente y el futuro se yuxtaponen y se vuelven inseparables. Como lo señalábamos anteriormente, los cerros sagrados son contenedores y continentes de un conjunto profundo de articulaciones de vida. Desde el punto de vista de un gran número de habitantes del semidesierto se con-

sidera que el agua, los ríos, los manantiales y la lluvia existen gracias a que existen los cerros, los vientos y la tierra. Como podremos imaginar, en esta región árida, el agua (su presencia y ausencia) tiene una gran importancia dentro de la cosmovisión y vida cotidiana chichimeca otomí y más que asumir una posición de dominio, pertenencia y usufructo se interioriza como una visión de parentela, admiración y sacralidad:

aquí como se puede dar cuenta hace mucho calor, está muy seco, pero no es que no haya agua sino que el agua existe pero ella se deja mirar cuando trabajamos por ella y con ella. Ella nos escucha y nos siente porque ella tiene oídos entre las plantas y la tierra porque todo tiene el paso del agua. Si nosotros trabajamos con ella, limpiando los manantiales brotará agua, si nosotros hacemos peregrinaciones vendrá un buen tiempo, si nosotros hacemos trabajo en los cerros tendremos futuro. No es nada más de pedir por el buen temporal, es trabajar de la mano con ella para hacer en conjunto un buen tiempo venidero (Don Andrés, rezandero del semidesierto).

Como lo podemos observar a lo largo de las distintas manifestaciones la idea de pasado mítico y futuro posible tiene un carácter tan indisociable como la colaboración más allá de lo humano. Gran parte de las expresiones anteriormente señaladas tienen en las peregrinaciones el escenario de ejercicio performático de estas prácticas y creencias. Salir de la comunidad para comenzar la travesía indica una separación de la cotidianidad y la rutina. Paso a paso, por medio del alejamiento de la certeza rutinaria, la incertidumbre propia de la liminalidad va dotando de intensidad a los modos de pensar el tiempo y el territorio.

A lo largo del trayecto los peregrinos se realizan distintas paradas para llevar a cabo micro-rituales, uno de ellos es el ritual de los cuatro vientos, el cual se ejecuta justamente en la mitad del cerro, debajo de la sombra generosa de un árbol de mezquite. En este ritual, el rezandero convoca a todos los asistentes a hincarse, a despojarse de sombreros y rebozos y a brindar sus ofrendas de vida constituidas por flores frescas traídas de la comunidad y envueltas en cilindros confeccionados a modo de recipientes para que mediante la baba del maguey refresquen a las flores con su abrazo líquido.

En ese momento comienza el rezandero a entonar sus palabras sagradas en idioma otomí: primero envía saludos al cerro, a la tierra, al viento y al agua. Posteriormente se dirige a cada uno de ellos para agradecer todo lo recibido. El rezandero enciende una veladora y arroja al sahumador enormes trozos de copal que inmediatamente se convierten en humo blanco de preciado aroma y dice: *reciban esta ofrenda de luz y de humo, para que nos guíen por el buen camino, señor cerro, señora tierra, señor viento y señora agua ustedes que viven juntos y que nos han mostrado el camino, reciban esta ofrenda de los cuatro vientos en agradecimiento por lo que nos han dado, nosotros estamos igual que ustedes comprometidos desde hace mucho años cuando por aquí venían nuestros ancestros.* Y justo cuando menciona a los ancestros los ancianos, hombres y mujeres rompen en llanto.

El rezandero sigue su plegaria. *Nosotros somos la descendencia de los que ya se han ido, somos hijos de los primeros que vinieron con ustedes y aquí seguiremos. Reciban estas lágrimas a modo de ofrenda, lágrimas que mojan la tierra.* Levanta con sus manos el sahumador con el copal y comienza a moverlo desde el centro hacia arriba y del centro hacia abajo, posteriormente del centro hacia la izquierda y luego del centro a la derecha. Al iniciar este movimiento en forma de cruz los presentes enjugan sus lágrimas y se colocan hincados siguiendo los movimientos del rezandero.

Ahora don Andrés dirige la mirada hacia el este donde se ve, en el fondo, el Cerro del Zamorano y todos los presentes mueven su cuerpo y su vista hacia ese punto siguiendo el sentido de las manecillas del reloj. Con voz profunda el rezandero comienza: *Santísimo cerro del Zamorano, madre querida no dejes de arropar nuestro futuro, mándanos el agua de lluvia y el agua de río para que nuestra tierra tenga días felices. Recibe esta ofrenda que hemos traído para seguir trabajando en conjunto por la vida.* Posteriormente dirige la mirada hacia la Peña de Bernal mientras todos giran hacia esta dirección colocada al sur. *Bendita peña de Bernal casa de la Santa Cruz, mira como seguimos viniendo para agradecerte lo que haces por nuestro pueblo y para seguirte pidiendo que nos acompañes en este nuevo año, ponle un viento suave a la lluvia para que llegue con bondad por todos los caminos.* Y ahora se gira hacia la comunidad de Maguey Manso. *Animas de nuestros ancestros reciban esta ofrenda de luz para que nos den luz para nuestros próximos días. Que el calor del sol sea fuerte para que podamos crecer y piadoso con el agua y*

las plantas. Gracias por las buenas cosechas del año pasado y gracias por todo lo que en el año vendrá.

Y posteriormente el rezandero gira hacia la comunidad de San Pedro, lugar que alude a la cuna de la cultura del semidesierto. *Bendito río que sales de Tolimán sabemos que estás trabajando todo el año para nosotros por arriba de la tierra nos alegras con tu canto y por debajo de ella en forma de serpiente nos vas acompañando, no dejes de moverte, de hacer brotar el agua, no dejes de moverte que nosotros seguimos aquí.*

Cuando termina esas palabras realiza un nuevo giro hacia la derecha, toma un ramito de flores frescas y eleva la mirada y dice: *bendito cerro de El Frontón, estamos aquí, estamos ahora, estamos en el centro de la ofrenda nosotros somos la ofrenda, venimos hasta aquí como lo prometimos hace un año, estamos aquí por el año que viene y por el día que vendrá. Recibe nuestra ofrenda de luz (velas) de agua (lagrimas) de viento (copal) y de vida (flores) somos tu pueblo, somos el granito de tierra de tu cuerpo. Aquí traemos las flores como muestra de lo que nos has dado. Aquí esta nuestra voluntad, salimos del pueblo para estar contigo, para hacer un nuevo pueblo aquí en este lugar donde es nuestro origen, recíbenos como ofrenda para todos los días venideros, sigue con nosotros en tiempos buenos y difíciles, míranos en todos nuestros pueblos y nosotros seguiremos viniendo año con año para seguir trabajando contigo, para que haya salud y para que tengamos vida para que tengamos buen tiempo.* Cuando termina la plegaria, de pronto suenan las flautas de los músicos tradicionales y resuenan con tremenda intensidad los cohetes de pólvora que se elevan al viento.

Para la población del semidesierto, este ritual es uno de los más importantes a lo largo del año ya que en él se condensan distintos símbolos y significados de la memoria y del devenir de los chichimeca otomí. En este ritual, realizado justo en el corazón de El Frontón, los humanos reconocen el trabajo conjunto de los cerros, la tierra, los vientos y el agua. También, distinguen los distintos puntos sagrados del semidesierto así como las comunidades que lo integran. Se enuncia la vigencia de la memoria de los antepasados así como se promueven los compromisos y la voluntad para construir un devenir más allá de lo humano.

APUNTES DE CIERRE: LAS NUBES DEL FUTURO

La escatología de los guaraníes ñandéva prevé el descenso del cielo de un gigantesco jaguar azul que vendrá a devorar a la humanidad, mientras los pilares de la tierra se desbacen y todo lo que existe se hunde en el abismo eterno.

Curt Nimuendaju. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apakokuva-Guaraní*

Terra-horizonte

Retomando elementos de esta propuesta reflexiva, fértil y abundante que hemos bosquejado a partir de los casos de estudio, pensamos que el futuro no puede ser signado, establecido y proyectado únicamente desde el antropocentrismo. Hemos reconocido a través de las experiencias etnográficas presentadas, metafóricamente en la tierra y el cielo, que las prácticas desde la colectividad para atender la urgencia de construir futuros red y futuros genealógicos donde la descendencia y la ascendencia se conjuguen están orientadas a mover, deslegitimar y trascender las temporalidades. Porque en toda la historia antropocéntrica, moderna, urbanícola y masificada, hemos observado como la noción de futuro, desde el antropos, atenta a la proyección de devenires que garanticen ensamblajes multiespecies para la vida planetaria. Haraway argumenta: “creo que nuestro trabajo es hacer que el Antropoceno sea lo más corto/estrecho posible y cultivar de manera recíproca, de todas las formas imaginables, épocas venideras que puedan restaurar refugios” (2019, p. 155).

El Antropoceno, como era geológica que signa un imperativo contextual, estableció algunos parámetros para el futuro humano que podría ser invertido en un vehículo para diseñar, soñar y trabajar futuros desantropocéntricos, lejos del Antropoceno, y como lo señala Sarceno, en un espacio arquitectónico en ciudades despegadas de la tierra donde los humanos podamos colaborar con otras formas de vida que van desde la compañía de los ancestros y los antepasados hasta la articulación con expresiones de vida como el agua, el aire y la tierra en sus diferentes dimensiones.

La idea de futuros desantrópicos pugna por despojarse de la línea recta como la imagen o la metáfora para comprender el tiempo, insiste en hacer un auténtico esfuerzo por experimentar la naturaleza de los giros y encontrar en esa forma orgánica las posibilidades del devenir y del porvenir. Un futuro desantrópico promueve una reactivación en la forma de concebir el tiempo, abre una condición de excepción que nos sugiere pensar y actuar reconfigurando el sistema-orden de las temporalidades signadas por el impulso antrópico y promoviendo desórdenes y quiebres estimulantes en la línea histórica que tiene el planeta. El futuro desantrópico parte del hecho que el tiempo es construido por el sistema de vivientes del planeta, el tiempo no es una posesión única de los humanos “todo emite tiempo, no solo lo hacemos los humanos. Así, cuando hablamos de sostenibilidad, nos referimos a mantener algún tiempo de marco de temporalidad humano, y esto se produce forzosamente a costa de esos otros seres vivos” (Morton, 2021, p. 130). Por ello es indispensable que los proyectos de futuro se vinculen a la memoria y al devenir, al presente y a la acción del hombre desde la sinergia y la colaboración multiespecie.

Frente a la crisis climática, en un futuro desantrópico se abogaría por ampliar los horizontes más allá de los humanos y dar cuenta de la pluralidad de las especies, de su diversidad y su interacción. Argumentamos que los plurifuturos son posicionamientos emergentes que permiten distinguir la diversidad, las ontologías del devenir que transitan paralelas al futuro hegemónico de la sociedad sobremoderna y sostienen los giros. La afirmación de plurifuturos nos da la posibilidad de creer en la existencia de otros cielos, otras tierras y otros cerros y de ahí incluir todo aquello que la modernidad ha excluido: “en general uno puede pensar la modernidad (la historia del mundo desde bien entrado el siglo XVIII) como un baile profundamente incomodo de inclusión y exclusión de lo paranormal” (Morton, 2021, p. 155).

Proyectar otros futuros nos da la posibilidad de imaginarlos múltiples, expandidos, apilados uno encima de otro, haciendo contrapeso a este futuro hegemónico anclado en el asfixiante axioma hombre-centro de aquellos que se imponen como modernos, sin olvidar que “a menudo se define la modernidad por el humanismo, ya sea para saludar el nacimiento del hombre o para anunciar su muerte” (Latour, 2007, p. 33).

La figura del Antropoceno “donde el ambiente cambia más rápido que la sociedad, y el futuro próximo se vuelve así no solo cada vez más imprevisible sino tal vez más imposible” (Danowski y Viveiros, 2019, p. 150), es una alarma, en términos subjetivos individuales y colectivos, para pensar en la vida futura. No soslayar que la vida en el planeta es plural y diversa invita a producir conexiones bio-semióticas capaces de integrar la vida planetaria como una suerte de centro cosmogónico de otros modos de relación en la terra-horizonte.

Viento-futuro

Insistir en que el futuro podría tener una posibilidad en el aire. El trabajo de Tomás Saraceno colabora con proyectar desde la utopía la construcción de otro futuro, probado desde la ciencia y la arquitectura, que extiende las posibilidades potenciales de los colectivos artísticos y los movimientos activistas, motivados por causas medioambientales, políticas y sociales, por presentar otros vuelos en el tiempo.

“El futuro próximo en la escala de algunas pocas décadas, no sólo se vuelve imprevisible, sino también inimaginable por fuera del marco de la ficción científica o de las escatologías mesiánicas” (Danowsky y Viveiros, 2021, p. 40). Y lo que sostienen Danowsky y Viveiros no es más que el devenir cantado de nuestro futuro próximo, que tiene que ver con la magnitud de los cambios y con su aceleración. Entonces ¿no es momento de sensibilizarnos y preguntarnos que estamos haciendo con el planeta?, ¿hacia dónde vamos? Uno de los argumentos más interesantes de Danowsky y Viveiros de Castro tiene que ver, justamente, con cuestionar la migración de nuestra especie: la transformación de los humanos antropos a una fuerza geológica Antropoceno. En este sentido, no sería necesario ver ¿qué sucedería si revertimos el foco y le cedemos el lugar a la fuerza planetaria, ecosistémica y cosmoambiental? Siguiendo con esta idea, el Aeroceno como movimiento colectivo, ideología y posicionamiento político-artístico propugna actitudes vinculantes, afectivas y responsables en una apuesta fehaciente y concreta para la vida en las nubes en construcciones materiales sostenibles y ecológicas.

Y en la coyuntura, es esta suerte de entrecruzamiento de líneas, o de giros rizomáticos, no debemos dejar de pensar que estamos ante el ocaso

de un modo de relación social y cultural programada, ya es insuficiente. En esta inflexión se despliega un abanico de vínculos y relaciones que nos despiertan: el futuro antrópico no es sólo un problema planetario sino que se ha convertido en una urgencia planetaria –tiene que ver con la emergencia de una necesidad orgánica y simbiótica de conexión–. Este es el futuro de la especie humana y no humana, de tal manera que situarse en una idea de futuros desantrópicos nos brinda la posibilidad de gestionar una colectividad solidaria entre seres humanos y no humanos para “romper con ese distanciamiento, con el principio antrópico, que provoca posiciones dislocadas y lejanas entre la humanidad y la naturaleza, entendiéndolo que una no tiene sentido sin la otra” (Fernández y Vázquez, 2022, p. 107).

A “los utópicos, ya sean políticos, textuales o hermenéuticos, siempre han sido lunáticos y estrafalarios” (Jameson, 2015, p. 26), tanto Don Andrés como Saraceno son sujetos que invisten posiciones utópicas situados más allá de la tierra y el cielo que poseen una comprensión integradora de la vida. Cada uno desde abordajes subjetivos particulares, uno desde su lugar de rezandero y otro desde la arquitectura, que se convierten en excéntricos porque dialogan más allá de los horizontes simplistas del devenir buscando una humanidad capaz de trascender y elevarse de manera distinta. Y Don Andrés, desde su memoria del futuro, no olvida las genealogías desantrópicas, el trabajo comunitario en reciprocidad conjunta, la colaboración sistémica y la promesa de vida interespecista en donde cerros, viento, tierra y agua dialogan para construir una esperanza común. Ambas experiencias de apuesta por futuros desantrópicos, en el cielo y en la tierra, exhortan, en alguna medida, a una nueva relación simbiótica con el planeta que no puede ser otra más que la gestionada desde la sostenibilidad para imaginar un futuro co-habitable.

FUENTES CONSULTADAS

ARTISHOK (2020-02-05). Aerocene Pacha: la escultura voladora de Tomás Saraceno que rompió récords mundiales. En *Revista de arte contemporáneo*. Recuperado de <https://artishockrevista.com/2020/02/05/aerocene-pacha-escultura-tomas-saraceno-record/>

- APPADURAI, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.
- BAUDRILLARD, J. y MORIN, E. (2005). *La violencia del mundo*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BRATTON, B. (2021). *La terraformación. Programa para el diseño de una planetariedad viable*. Buenos Aires: Caja Negra.
- BRAIDOTTI, R. (2015). *Lo poshumano*. Barcelona: Gedisa.
- CAPRA, F. (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2011). *Rizoma*. México: Fontamara.
- DANOWSKY, D. y VIVEIROS, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra.
- FERNÁNDEZ, E. y VÁZQUEZ, A. (2022). Aproximaciones des-antrópicas: Contrarrelatos, desobediencias y visualidades otras. En *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*. Vol. 17. Núm. 2. pp. 96-111. DOI: <https://doi10.11144/javeriana.mavae17-2.adcv>
- FOUCAULT, M. (1967). *Utopías y heterotopías*.
- HARAWAY, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- HARAWAY, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, gentes y otredades significativas*. Argentina: Bocavulvaria.
- JAMESON, F. (2015). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de la ciencia ficción*. ePub libre.
- LATOUR, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI.
- MONTON, T. (2021). *Reciclar la ecología*. España: Penguin.
- NIMUENDAJU, C. (1978). *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- ESTUDIO TOMÁS SARACENO. Recuperado en <https://studiotomassaraceno.org>
- VIRILIO, P. (1997). *El ciber mundo y la política de lo peor*. España: Cátedra.
- WELSCH, W. (2004). *Epistemischer Anthropozentrismus. Genese, Versionen, Kritik der Denkform der Moderne*. Madrid.

VOLOVOD, I. (2021-01-20). Flotamos hacia la era Aeroceno: los futuros aéreos de Tomás Saraceno. En *Nodoarte*. Recuperado en <https://nodoarte.com/2021/01/20/flotamos-hacia-la-era-aeroceno-los-futuros-aereos-de-tomas-saraceno/>

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.973>

FUTUROS, ESPECULACIONES Y DISEÑOS PARA OTROS HORIZONTES POSIBLES

Juan David Reina-Rozo*

RESUMEN. El artículo presenta una revisión, reflexión y replanteamiento de los estudios de futuro(s) en el contexto de un terracidio motivado principalmente por el capitaloceno. Lo anterior, a partir de una limitada concepción de los imaginarios de futuros presentes en nuestra(s) sociedad(es), caracterizados por una tendencia tecno-determinista, poniendo en cuestión el monofuturismo. Por tanto, se manifiesta el rol de la especulación, la imaginación, y los diseños críticos como marco referencial para reclamar de nuevo nuestro(s) futuro(s). En este camino, se describen seis ramificaciones de los etnofuturismos como espacios culturales, comparados y contextuales desde movimientos culturales y artísticos. Abriendo la discusión ampliamente para considerar el diseño especulativo, la ficción científica y la ficcionalización de los sistemas de conocimiento alternos como espacio fértil para futuros pluriversales mucho más que humanos.

PALABRAS CLAVE. Estudios de Futuro; diseño especulativo; derecho a la imaginación; ciencia ficción; futuros pluriversales.

FUTURES, SPECULATIONS AND DESIGNS FOR OTHER POSSIBLE HORIZONS

* Investigador del Grupo de Tecnologías e Innovación para el Desarrollo Comunitario de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional de Colombia e Investigador visitante Universidad Técnica de Berlín. Correo electrónico: jdreinar@unal.edu.co

ABSTRACT. The article presents a review, reflection and rethinking of future(s) studies in the context of a terricide motivated mainly by the capitalocene. This is based on a limited conception of the imaginary futures present in our society(ies), characterized by a techno-determinist tendency, calling into question the monofuturism. Therefore, is manifested the role of speculation, imagination, and critical designs as a referential framework to reclaim our future(s). In this path, six ramifications of ethnofuturisms are described as cultural, comparative, and contextual spaces from cultural and artistic movements. Opening the discussion broadly to consider speculative design, scientific fiction, and the fictionalization of alternate knowledge systems as fertile space for pluriversal futures much more than human.

KEY WORDS. Future studies; speculative design; right to imagination; science fiction; pluriversal futures.

INTRODUCCIÓN

No es solo el cambio climático, no son solo crisis civilizatorias desconexas, es el Terricidio. Alrededor de esto, la activista Mapuche Moira Millán (2016) plantea que necesitamos una revolución del pensamiento como respuesta del actual modo de consumo que está acelerando el fin de muchas especies, incluida la humana. De esta forma, Millán sostiene que el terricidio es el asesinato de los ecosistemas tangibles, el ecosistema espiritual, y el de los pueblos y de todas las formas de vida. Frente al terricidio, nos declaramos en permanente lucha, resistencia y re-existencia contra este sistema. Esta premisa se da en el contexto del primer Campamento Climático - Pueblos contra el Terricidio reunidos en el territorio Wallmapu.¹

Así, un concepto moderno como el Antropoceno,² pierde sentido a la

¹ Territorio Mapuche reclamado en el sur de Chile y Argentina.

² Es una época geológica caracterizada por el impacto global que las actividades humanas han tenido sobre los ecosistemas terrestres y marinos. Su uso inicial se da en el año 200 por parte del Premio Nobel de Química Paul Crutzen.

hora de poner el foco en una humanidad uniforme, sin singularidades de su interdependencia con el entorno. Los pueblos desde diversas geografías se han relacionado y han afectado de manera diversa los ecosistemas y en su conjunto, el planeta. Por tanto, es vital plantear el Capitaloceno (Moore, 2016), como era actual donde debido al sistema económico capitalista la tierra está llegando a límites insostenibles y se nos plantea un único futuro singular, predecible y racional para los seres humanos y otros seres más que humanos.

El futuro no puede ser solo computable, predeterminado, me niego a ello. Así, me uno al llamado de Escobar y colegas (2022), alrededor de la necesidad de ponderar que nuestro mañana deba ser incalculable e incomputalizable. Nuestros horizontes no deben estar centrados en análisis logocéntricos sobre la base de la racionalidad de los algoritmos. Así, el lugar de enunciación de este texto es desde un investigador del Sur Global frente a la continua tecno-determinación de los futuros, en los cuales la pluralidad sensorial, epistémica, ontológica y política se ha simplificado hacia una racionalidad ligada a la concepción hegemónica de la tecnociencia.

En este sentido, este texto se inscribe y aporta a los estudios de futuro como espacio transdisciplinar entre los campos de las humanidades, las artes y el diseño. Por tanto, algunas preguntas que abren un lugar esencial para pensar e imaginar en otros futuros posibles se basan en Dery (1994, p. 180). El autor se pregunta ¿Puede una comunidad cuyo pasado ha sido deliberadamente borrado y cuyas energías se han consumido posteriormente en la búsqueda de rastros legibles de su historia imaginar futuros posibles? ¿No es el futuro propiedad de los tecnócratas y futurólogos que han diseñado nuestras fantasías colectivas irreales?

En este contexto, este documento se encuentra en el espacio de tensión entre la desfuturización, los futuros otros –más allá del monofuturo hegemónico– y aporta al derecho a la imaginación como praxis para especular otros mañanas posibles, otros futuros pluriversales (Escobar, 2018). Es primordial comprender las ideas de desfuturización planteada por Fry (2021) y de la *cancelación del futuro* sugerida por (Berardi, 2011), como procesos limitantes de la imaginación, de la vida y de la realización de horizontes plurales. Así, nos hacen reflexionar frente un presente continuo y lineal, ligado a un sistema socio-económico hegemónico y homogéneo. No obstante, ante esta idea pesimista-realista emergen posturas críticas frente al futuro, no como

algo inevitable, sino como un lugar de debate y de política, de cronopolítica. Los anteriores, pueden señalarse como los Anti-futuros mesoamericanos y tequilogías de Yasnaya Aguilar-Gil (2020; 2021), los Anti-futuros cimarrones de Yuderkys Espinosa-Miñoso (2021), las reflexiones del líder indígena Brasileño Ailton Krenak (2019; 2020), el mapeo de futuros indígenas para descolonizar el diseño (Schultz, 2018) y los futuros re-imaginados y transdisciplinarios por vivir de Tosca y colaboradores (2021).

Lo que estos autores nos sugieren es reclamar el derecho a imaginar. Imaginar como un acto político, que en ejercicio de la especulación es vital para pensar en alternativas preferibles-posibles, inspirado en el derecho a investigar, como acto crítico y práctico de la curiosidad (Appadurai, 2006). No obstante, “la imaginación nunca es libre”, como lo afirma Whitehead (1978, p. 132), está basada en elementos sociales, culturales y políticos preestablecidos, es decir, es ínter-subjetiva. A partir de la incertidumbre, que día a día se asoma como un gran elemento que había sido invisibilizado del mundo racional de occidente y sus industrias de construcción de futuro, es crítico repensar el por-venir. Los futuros posibles son vitales para la pervivencia de los habitantes del planeta, no solo humanos.

El presente texto, por tanto, se divide en cinco secciones. La primera de éstas se pregunta el ¿Futuro para quién? A partir de cómo se ha construido los estudios del futuro como disciplina académica, sus técnicas, críticas y emergencias. La segunda sección se propone reflexionar en torno a los futuros por vivir, a partir de alternativas generadas desde el Norte y el Sur Global. Se presenta y discute la idea de los *etnofuturos* y en particular, sus variantes. Una vez descrito el marco conceptual y teórico, en la tercera sección se presenta a la especulación y especialmente el diseño especulativo como una herramienta para sentir/pensar/hacer otros futuros, otros mundos posibles. A partir de esto, en la cuarta sección se propone la ciencia ficción –crítica– como camino creativo que permite dialogar en su ejercicio el arte, las ciencias y las tecnologías. Se continúa al especular que podríamos “prototipar” mañanas desde una perspectiva de pluralidad epistémica y ontológica, hacia futuros vividos y pluriversales. Finalmente, en la última sección se comparten la discusión y algunas conclusiones preliminares a partir del presente ensayo, delimitando las barreras actuales y potenciales oportunidades para seguir reclamando los futuros.

LOS FUTUROS Y SUS ESTUDIOS

En la presente sección se plantea una introducción limitada a la disciplina de los estudios de futuro, sus orígenes, sus intereses y principales objetos de indagación y metodologías. Se presentan, además, las principales críticas y emergencias de los estudios críticos de futuro como un campo integrador de epistemologías y ontologías. Lo anterior, permite ampliar el espacio del futuro como un lugar en disputa, frente a lo que puede/debe continuar y a lo que es posible/necesario cambiar.

Aunque es difícil de rastrear sus inicios como disciplina y acción, podríamos ubicar entre sus lugares de origen policéntricos el concepto de *pronóstico (Foresight)*, el cual fue sugerido por el autor de Ciencia Ficción H.G. Wells en 1932. Bajo esta línea de trabajo, a nivel general, los estudios de *futuros* se basan primordialmente en información de base alrededor de elementos Sociales, Tecnológicos, Económicos, Ambientales y Políticos (STEAP).³ Así mismo, en la corriente clásica de los estudios de futuro se emplean escenarios para explorar resultados probables, que pueden clasificarse en escenarios de colapso, escenarios de transformación o escenarios de nuevos equilibrios (Hines y Bishop, 2015).

Este campo científico y político se encarga de la comprensión interdisciplinaria de los futuros, y en especial de sus calidades de ser probables, preferibles, plausibles y/o posibles. Lo anterior, se teje con los seis conceptos fundacionales de los estudios de futuro subrayados por Inayatullah (2008). Estos son: los *futuros usados*, los *futuros negados*, los *futuros alternativos*, la *alineación*, *del modelo del cambio social* y finalmente, *el uso del futuro*. En síntesis, estos futuros son elaborados a partir de múltiples elementos, no es una linealidad del tiempo y sus tendencias marcadas por la predecibilidad. Frente al cómo, por qué, quien(es) y desde donde pensar los futuros, es importante tener presente que es también un proceso político, podríamos hablar que es una dinámica crono-política (Klinke, 2013).

Algunas técnicas alrededor de la creación de mundos/futuros o como se conoce en inglés *Worldbuilding*, han sido primordialmente predictivas, basadas en tendencias de orden cuantitativo y racionalista, tales como el

³ En inglés es conocido como *STEAP Baselines* (Social, Technological, Economic, Environments and Political).

pronóstico (Zaidi, 2019) o la generación de escenarios (Merrie *et al.*, 2018). Mientras, en un orden más subjetivo y cualitativo, principalmente se utilizan métodos alrededor del Storytelling (von Stackelberg y McDowell, 2015), o la generación de Narrativas (Raven y Elahi, 2015). Así, este ha sido un campo enteramente de experticia académica, cerrado, dominado por investigadores/consultores del Norte Global y centrado en los futuros de la urbe.

Frente al marco hegemónico de sus principales líneas de indagación cabe preguntarse ¿quién participa de la ideación-generación-creación de estos futuros?, ¿quien se beneficia de ellos y a quién afecta? O ¿estos futuros solo abarcan una idea universal del mundo anglosajón y eurocentrista, típicamente centralista que desconoce la pluralidad de ontologías y epistemologías ligadas a los territorios y maritorios? Para introducir la genealogía de estos cuestionamientos, se subraya que una de las principales críticas se encuentra en lo que Grunwald (2018) sugiere como *la expansión de la visión tecno-determinista de los futuros*, basados en una concepción singular de la tecnología moderna como única fuerza de cambio y engranaje fundamental del sistema económico hegemónico. Una crítica adicional, es la enmarcada por Wilson (2018), quien plantea que debemos despojarnos de una visión patriarcal y colonial de la construcción de futuros, especialmente a nivel del futuro de la relación con la energía.

Así, la idea un solo futuro para la humanidad, el *monofuturo*, está fuertemente basada en lo que la filósofa Jamaíquina Silvia Wynter (2015) denomina la noción monohumanista, como sujeto y objeto de sus propios discursos y profundamente eurocentrista. Así, es menester *reclamar la historia del futuro* como lo afirma Yaszek (2006, p. 47), buscando otras formas de pensar/imaginar/crear futuros plurales. Este monofuturismo, gestado desde una perspectiva blanca, occidental, protestante (entre otras), ha estado vinculado a las *industrias que producen el futuro*, instituciones cuyas acciones han girado en torno a 1) la gran ciencia, que genera datos del pasado para predecir el futuro; 2) las grandes corporaciones, que financian la investigación científica y actúan en la dirección de la acumulación de capital; y 3) los medios de comunicación globales, que difunden esta narrativa científico-corporativa en todo el mundo (Eshun, 1999).

A partir de lo anterior, emergen los Estudios Críticos del Futuro (ECF) que han cuestionado las bases epistemológicas y políticas de los estudios de

futuro, aún no es un área consolidada a nivel de la literatura y en especial desde el Sur Global. Estas novedosas perspectivas tratan de integrar epistemologías, ontologías, herramientas y abordajes que han sido excluidos previamente de la corriente convencional. Inayatullah (1990) sostiene que los supuestos epistemológicos y ontológicos subyacen a todo el pensamiento de los futuros. Entre estos están las dimensiones temporal, económica, política, ideológica-cultural y lingüística. No obstante, estas dimensiones siguen sin reflejarse en la mayoría de los trabajos de estudios de futuros. No se cuestionan y, por lo tanto, influyen en los resultados sin ser reconocidos.

De este modo, de acuerdo con Goode y Godhe los ECF investigan “el alcance y las limitaciones de la cultura pública para imaginar y debatir diferentes futuros potenciales” (2017, p. 109). Está línea emergente interroga sobre los futuros imaginados que se basan en valores y supuestos del pasado y del presente. Por tanto, llaman a generar nuevos espacios epistemológicos y ontológicos en los que puedan surgir horizontes alternativos mediante la historización y de-construcción de los futuros existentes o en otras palabras, de problematizar las imágenes del futuro ya presentes en nuestras sociedades, para indefinir el futuro (Inayatullah, 1990). Inspirados en lo anterior, han emergido movimientos artísticos y culturales para reclamar y recomunalizar los futuros (Reina-Rozo, 2021). De estos, han surgido Manifiestos tales como el *Manifiesto del Futurismo Rural*,⁴ y el Manifiesto del Solarpunk.⁵

HACIA LA INDEFINICIÓN DE LOS FUTUROS

Teniendo en cuenta el bagaje previo sobre los estudios futuros y las pistas alrededor de una visión crítica. En esta sección se describen superficialmente y a modo de un primer acercamiento, las principales características de lo que podría denominarse las alternativas al monofuturo. Estas se han desarrollado desde espacios transdisciplinarios donde convergen la academia, los activismos, las comunidades de base, entre otros, para interpelar a los regímenes económicos y políticos subyacentes al monofuturo, tales como el capitalismo, el heteropatriarcado, la supremacía blanca o el colonialismo, entre otros.

⁴ Para mayor información ver <https://espectral.xyz/manifiesto-del-futurismo-rural/>

⁵ Para mayor información ver <http://www.re-des.org/un-manifiesto-solarpunk/>

A nivel de procesos de investigación-creación, se subraya el de Oráculo de los futuros transfeministas de la organización Coding Rights. Este juego de cartas virtual y físico es una herramienta lúdica diseñada para prototipar y compartir ideas de imaginarios alternativos de tecnologías futuristas (Varon, 2020). Mientras, en cuanto a herramientas metodológicas, Howell y colaboradores (2021, p. 4) presentan cinco nuevas formas de pensar el mañana, tales como *Presentaciones paralelas*, *Yo soy el tiempo*, *Metáforas epiteliales*, *El cono de incertidumbres*, y *Conocer (con) la especulación*. Por su parte, investigadores como Chattopadhyay (2021), presenta la idea de los co-futuros, como espacios comparados de indagación de futuros alternos con una base cultural y geográfica preponderante.

En este marco, se presentan los Etnofuturismos o los Futurismos comparados como espacios de reflexión y creación artística y cultural (Moalemi, 2019), claves para descentralizar y generar diálogos entre geografías y culturas entorno a los horizontes por venir. Estos etnofuturismos se caracterizan “por referirse a regiones que a menudo se solapan con las “zonas de conflicto” contemporáneas de una globalidad que ya no está dominada (unilateralmente) por Occidente” (Avanessian y Moalemi, 2018, p. 2). Lo anterior está ligado con el futurismo en interdependencia con las y los ancestros, el territorio, otras especies, y las culturas. No obstante, desde un punto de vista crítico la categoría étnica está ganando importancia dentro del discurso etno-nacionalista en varias regiones del mundo, incluida Europa (Kreuger, 2017). A continuación se describen⁶ seis corrientes comparadas y sus principales características, comprendiendo regiones tales como África y su diáspora, Europa oriental, Medio oriente y países árabes, India, China, Latinoamérica.

Afrofuturismo y Africanofuturismo

El Afrofuturismo tiene como objetivo fundamental contrarrestar una historia, un presente y un futuro (neo)coloniales mediante la creación de imaginarios colectivos étnicos y raciales, los cuales desafían y cuestionan las

⁶ Esta descripción es sucinta dado el objeto del presente texto. Se requiere de un análisis más profundo fuera del alcance actual.

ontologías occidentales (Yaszek, 2006). Fue acuñado por el crítico cultural Dery en la obra *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture* en los 90 (1994). De tal modo que estos procesos son gestados por colectividades racializadas y marginalizadas, buscando la alteración de los imaginarios sobre el futuro hegemónicos (Thomas, 2000).

Ahora bien, de acuerdo a Eshun (2003), el Afrofuturismo proviene enteramente de la diáspora Africana, principalmente derivada de la población afrodescendiente que reside tanto en Estados Unidos (Yaszek, 2006) como en el Caribe (Afrofuturismo caribeño) (Hernández, 2022). En este sentido, Dery lo define como “la ficción especulativa que trata los temas afroamericanos y aborda las preocupaciones afroamericanas en el contexto de la tecnocultura del siglo XX” (1994, p. 136). No obstante, recientemente se reconsidera y cuestiona el lugar de enunciación de los futuros africanos. Así, es necesario subrayar el Africanofuturismo como otra vertiente y como movimiento estético y político ligado a las territorialidades del continente africano, en particular, Subsahariano (Talabi, 2020).

Easternfuturismo

Mientras el futurismo de Europa occidental se consolidaba y difundía por el planeta han emergido reflexiones, también en el mismo territorio, pero desde otros procesos culturales, políticos e históricos, este es el caso del Easternfuturismo.⁷ Este movimiento social y artístico que plantea proyectos referentes a los discursos cada vez más entrelazados del post-socialismo y el poscolonialismo en Europa del Este (Gerhardt, 2020). Algunas de sus expresiones particulares son el *Ossifuturismo* (Futurismo de Alemania Oriental), basado en la reactivación de utopías feministas de los últimos años de la década de 1980 en Berlín Oriental y el *Gitano-futurismo* representando una estética cultural avanzada en la intersección de la cultura gitana, la tecnología y la brujería.

Finalmente, el *Hungarofuturismo* como expresión geográfica de colectivos políticos en Hungría (Gerhardt, 2020). Este último es una mito-ficción

⁷ Para la presente indagación se presenta este anglicismo dado que no se encuentra una traducción a Español acorde con el contexto.

y una estrategia estética diseñada para condicionar la memoria cultural. Por lo tanto, fortalecen la ideología nacionalista para ocupar y cooptar mitos nacionales e históricos. De tal modo, que desean recuperarlos para reconstruir formas del pensamiento húngaro. El objetivo de este movimiento es la transformación de la imaginación en un sentido espacial y temporal. Esto puede lograrse a través de la re-canalización creativa de las narrativas de origen y una restauración de la esperanza en futuros pasados, o incluso futuros utópicos especulativos que nunca han sido o nunca serán (Miklós-völgyi y Nemes, 2017).

Golfofuturismo / Arabefuturismo

Estos movimientos culturales y artísticos tienen su origen en la región diversa que se conoce como Medio Oriente. Pueden ser entendidos como formas particulares de contra-futurismos a los discursos hegemónicos de un futuro singular. También como prácticas culturales y políticas de tiempos normalizados, en tanto imaginarios y especulativos (Parikka, 2018). Por tanto, cuestiona el aislamiento de los individuos a través de la tecnología, la riqueza y el islam reaccionario, los elementos corrosivos del consumismo sobre el alma y de la industria sobre la tierra y nuestro entorno (Dazed Digital, 2012).

Más aún, una cuestión central en la reflexión del Golfofuturismo y Arabefuturismo es la cuestión de la velocidad del cambio. Lo que se denomina como la *Dubaificación*, un laboratorio de futuro a través de la construcción del edificio más alto del mundo, la creación de islas visibles desde el espacio, el tránsito de puertos de pescadores a megaciudades con niveles de consumo crecientes.

Indofuturismo

Por su parte, el Indofuturismo es una corriente cultural de futurismo poco explorada para el subcontinente de la India. Se propone como medio para la diáspora de la India y sus habitantes, respondiendo al colonialismo y sus ramificaciones a nivel contemporáneo. Tiene por visión imaginar un futuro alternativo para la India, en el que la India no sea colonizada. De acuerdo con el Manifiesto Indofuturista este tiene múltiples intenciones y está arraigada en la historia cultural de la India, afirmando:

¡Imagínate! Un glorioso mundo Indofuturista, una línea alternativa y temporal en la que la India ha prosperado y nunca ha sido colonizada. Un mundo que habla de las difíciles cuestiones de nuestro presente actual, tanto con optimismo utópico como con críticas satíricas, al tiempo que aborda las necesidades de este futuro ficticio (Bandodkar, 2021b, p. 1).

De este modo, a través del diseño especulativo, Bandodkar (2021a) activa el Indofuturismo mediante la creación de cinco artefactos Indofuturistas que sirven de ejemplo para materializar este futuro alterno. Estos son La puerta de enlace al mundo, el Archivo virtual sánscrito, el COLONIZR, el Laboratorio de la piel, y Un Saree como el de Draupadī.⁸ Siendo estos dispositivos para potenciar la especulación de unos otros futuros posibles para la región de la India.

Latinxfuturismo

Un espacio aún más emergente es el del *Latinxfuturismo*. Este movimiento diverso y heterogéneo aún está en proceso de consolidación tanto práctica como a nivel de investigación. Las autoras Merla-Watson y Olguin (2017) han editado un primer volumen por comprender la pluralidad de voces tanto académicas como activistas a través de su obra *Altermundos*. El *Latinxfuturismo*,⁹ entonces, hace referencia a un espectro de estéticas especulativas producidas por latinos estadounidenses, incluyendo chicanos, puertorriqueños, dominicanos, cubanos y otras poblaciones inmigrantes latinoamericanas (Merla-Watson, 2017).

También incluye producciones culturales procedentes de los espacios liminales y fronterizos. Aquí, se incluye especialmente el espacio híbrido y fluido de la frontera entre Estados Unidos y México, tales como el trabajo gráfico de Marti (2020) y el de Catherine Ramírez con el *Chicanxfuturismo* (2015, 2019).

⁸ Para mayor información ver <https://priyabandodkar.com/indofuturism/>

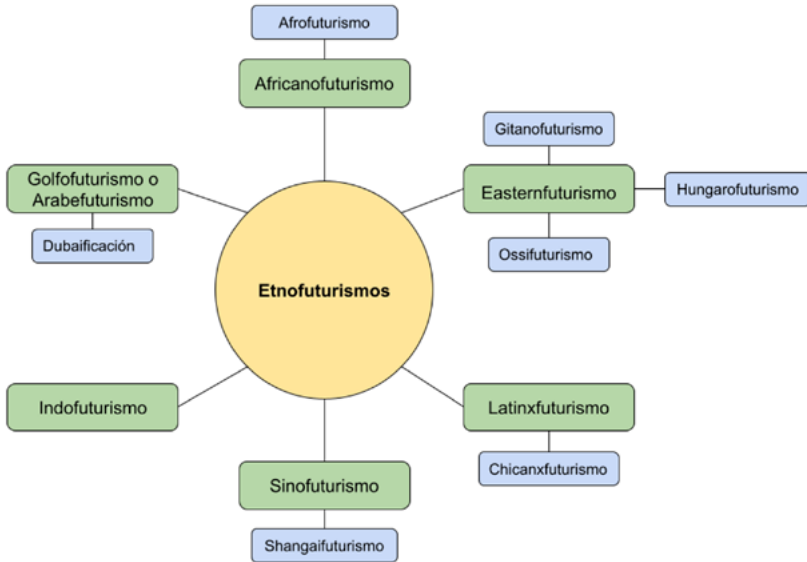
⁹ Este movimiento puede yuxtaponerse en autores, visiones, planteamientos y trabajos al del Afrofuturismo Caribeño dadas las primeras obras en estos procesos culturales.

Sinofuturismo

Finalmente, Asia se ha visto desde los últimos años del siglo XX como un territorio del futuro. Su ascenso económico y tecnológico han generado el imaginario de sociedades que liderarán el desarrollo tecno-científico y social en los próximos años. De esta forma, un movimiento cultural también emerge con este imaginario, se trata del Sinofuturismo. De acuerdo con De Seta (2020), ese concepto es tentador, puesto que pretende superar la distinción arbitraria entre el pasado antiguo de China y su modernización contemporánea. También, se justifica por las tendencias históricas y la evolución geo-política en curso y finalmente, se basa en modelos explicativos que re-significan las genealogías representativas sobre Asia Oriental y el “Oriente” en general.

Estos procesos han iniciado desde la primera década del siglo XXI como reflexiones contra-futuras de manera diversa, es decir, no podemos hablar de un solo Sinofuturismo (Conn y de Seta, 2021). En especial, sobre las suposiciones referentes a la modernidad global sobre las geografías de Asia (Huang, 2020), tal como la idea del *Sbangaifuturismo*. De esta forma, colectivos artísticos basados en la especulación han abierto camino para re-imaginar estos futuros para China (Zhang, 2021). En la siguiente figura se presentan a nivel preliminar seis futurismos comparados y sus correspondientes ramificaciones particulares con el objetivo de ilustrar la diversidad de procesos re-creadores de futuro.

FIGURA I. ESPECTRO DE LOS ETNOFUTURISMOS COMPARADOS



Fuente: Autor.

Fuera del marco de los etnofuturos comparados se encuentran referencias tales como el *Ancestrofuturismo*,¹⁰ definido por Borges y Fragozo como un proceso que “utiliza dispositivos como la hiperstición y la creación de comunidades espectrales para construir su propio plano organizativo” (2015, p. 7). De tal modo que se generan experiencias inmersas en los rituales de bricolaje, que tienen como objetivo la producción de una sensación de pertenencia, generar un espacio/tiempo de producción creativa para potenciar y dignificar la experiencia.

Otro concepto fuera del andamiaje de los etnofuturos es el *Futurismo Indígena* dada la pluralidad de perspectivas propias y externas de las comunidades originarias y de contextos geográficos como Norteamérica, Centroamérica, Sudamérica y Oceanía. Lo cual hace que su conceptualización

¹⁰ Aunque se podría pensar que es un oximorón, no existe tal dualidad entre la ancestralidad y el futurismo, a pesar que la modernidad plantee el abandono de lo ancestral ante las imágenes de monofuturos.

en un solo movimiento sea problemático, tal como la investigadora Yasnaya Aguilar-Gil lo menciona, es una hererogeneidad de principios, procesos y visiones que no es posible delimitarlos a una categoría de lo “indígena”.

No obstante, es necesario considerarlo dentro de la presente revisión. Una de sus exponentes es Grace Dillon (2012). La autora presenta una antología de ciencia ficción donde compila autores indígenas de Norteamérica para ficcionalizar la ciencia desde una perspectiva de los pueblos originarios de Estados Unidos. Otros trabajos alrededor de este movimiento son los desarrollados por Palmer y colaboradores (2022) sobre el resurgimiento de futuros indígenas; y el de López y Coelho (2022) alrededor de futuros indígenas y educación.

En relación con estas corrientes culturales de los otros futuros, podríamos pensar en cómo recomunalizar los horizontes. Es decir, volver a darles sentido, agencia y participación comunal, en otras palabras, colectiva. Ahora, ¿cómo hacer esto? ¿cómo recomunalizar los futuros otros, los etnofuturos que han sido marginados frente al monofuturismo? Una posible respuesta puede ser el diseño, dado que los futuros pueden ser concebidos como problemas/retos de diseño (Mazé, 2019).

DISEÑO ESPECULATIVO COMO CREADOR DE CONTRA-FUTURO(S) OTRO(S)

A partir de los antecedentes y el marco de discusión inicial, en esta sección se presenta el diseño especulativo como herramienta de creación alternativa de futuros. Basada en corrientes alternas del diseño y literatura, estas visiones se basan en la especulación como acto político de creación de mundos *-worldbuilding-* a través de la generación de significados (von Stackelberg y McDowell, 2015).

El diseño especulativo es una práctica que se ocupa de propuestas y estéticas futuras de carácter crítico. El concepto diseño especulativo fue concebido por Anthony Dunne y Fiona Raby (2013) como ramificación del diseño crítico. El objetivo central de esta práctica se centra en diseñar propuestas que identifiquen, debatan y provoquen reflexiones sobre cuestiones clave del futuro (Johannessen *et al.*, 2019). Este no está interesado en gestar propuestas de diseño de carácter comercial. A nivel de definición,

Auger lo propone como “una combinación de extrapolaciones informadas de una tecnología emergente... para desarrollar y presentar futuros plausibles” (2013, p. 11). A nivel de procesos regionales de exploración de diseños especulativos el trabajo de Mitrović (2015) y colegas es un referente importante, en particular para Europa.

En este marco, este tipo de diseño puede verse como un espacio de disputa transdisciplinario donde se tejen las artes, el diseño, las ciencias sociales y aplicadas (Michael *et al.*, 2015). Johannessen y colegas (2019) reconstruyen la trayectoria del campo, y en particular sus herramientas, limitaciones y posibles indagaciones posteriores. Entonces, la especulación radical se vuelve una acción no solo importante, sino, necesaria para re-crear horizontes, fuera de marcos racionales y normativos actuales que limiten la imaginación colectiva (Scurr y Bowden, 2021).

En este sentido, queremos pensar en la defensa del *derecho a imaginar otros futuros*, desde la academia y los movimientos sociales inspirados en la *Imaginación Radical* de Haiven y Khasnabish (2014). De tal forma que “la especulación nos permite construir deliberadamente el mundo implícito y así hacerlo accesible para la exploración y la reflexión” (Fischer y Mehnert, 2021, p. 25). La imaginación, por tanto, es un mecanismo por el que, a través de la especulación, podemos transformar nuestros presentes y futuros colectivos. Los movimientos basados en la especulación, como la ficción especulativa permiten espacios para el re-descubrimiento, la re-definición, la re-inención y la re-vindicación de los futuros (Reina-Rozo, 2023).

No obstante, tal y como lo plantean Fischer y Mehnert “todo lo que hay que especular es ya una disposición de la realidad social del especulador, incluidos tanto los hechos empíricos como los significados culturales compartidos y las ficciones” (2021, p. 25). De este modo, el proceso de especular futuros, nos permite pensar y reflexionar alrededor de cómo y de qué formas imaginamos. Lo anterior, pensado desde la base social, política y cultural del presente contexto (Misseri, 2017). Es decir, lo implícito y sus suposiciones asociadas a la realidad son vitales para generar nuevas imágenes y narrativas por-venir.

Ejercicios de especulación con jóvenes de Harlem (Nueva York) expresan y ofrecen espacios para un diálogo emergente entre el mundo tal como es y el mundo que podría ser (Dando *et al.*, 2019). Usando, para esto la

noción de *prototipo*,¹¹ funcionando como herramienta de construcción social de sentidos. Del mismo modo, Sarah Pink ofrece experiencias para nutrir la perspectiva del derecho a la imaginación y la especulación para generar espacios de co-diseño desde una iniciativa activista (Pink, 2015), y reflexiones alrededor de tecnologías emergentes (Pink, 2022). Por tanto, *prototipar*, es decir explorar y experimentar con nuevos futuros es vital a la hora de pensar y generar nuevas imágenes de futuro, haciendo de estos lugares crono-políticos.

CIENCIA FICCIÓN COMO PROTOTIPO CULTURAL RE-CREADOR DE HORIZONTES

En el ejercicio de creación de futuros plurales es crítico descentrar la ciencia ficción como un campo especulativo, como un prototipo de futuro(s). En particular, son claves sus abordajes, implicaciones y relación con los estudios utópicos (Martínez, 2020; Sargent, 2006; 2010) –fuera del alcance de este texto–. Lo cual nos permite re-significar la ciencia ficción, desde un lugar de enunciación inicial de la llamada ciencia ficción “dura”, hacia otras formas de pensar las ficciones científicas que llenen de sentido a la *Techné* (Menadue *et al.*, 2020). Así, se usa el derecho a la imaginación como diseño político (Misseri, 2017) para reclamar horizontes posibles.

Los estudios de la ciencia ficción, que en un inicio se gestaron desde la óptica literaria, ahora están infectando otras disciplinas y ethos, tales como los estudios culturales e incluso la tecnociencia (Reina-Rozo, 2023), ya siendo muy difícil de delimitar la línea de diferencia (Thacker, 2001). Nuevas obras de ciencia ficción se están utilizando como procesos para contribuir a la gobernanza de las tecnologías emergentes, mejorando la capacidad de evaluar reflexivamente la dinámica social de los sistemas socio-técnicos (Miller y Bennett, 2008). Por tanto, como lo afirma Haraway (1991) la frontera entre ciencia ficción y realidad social es una ilusión óptica. Dado que estas dos se re-alimentan una a la otra (Avanessian y Moalemi, 2018), y de hecho, ya están

¹¹ Traducción del inglés Prototype. El prefijo prot-, o proto-, procede del griego y tiene el significado básico de “primero en el tiempo” o “primero formado”. Un prototipo es alguien o algo que sirve de modelo o inspiración para los que vienen después. Fuente: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/prototype>

incorporadas a nuestra cotidianidad a través de diversos artefactos culturales que han generado imaginarios del futuro, de tal modo que no sea solo ciencia ficción sino, transite hacia la ficción científica (Albuquerque, 2020).

En tanto la ciencia ficción ofrece un espacio para prototipar nuevas especulaciones de futuros, también sirve para profundizar algunas imágenes de futuros preestablecidas por la cultura occidental, estas son artefactos culturales. Tal es el caso de series como Star Trek (Perkowitz, 2016) o películas como la saga de James Bond (Fritzsche y Dürrbeck, 2020). De esta forma, aunque es un espacio para la imaginación de otros futuros, la ciencia ficción carga con lastres de Racismo, Colonialismo (Delany, 2000) y Fascismo (Santesso, 2014). Pero también, emergen aún con más fuerza y en las periferias del mundo alternativas y reivindicaciones Feministas (Curtis, 2005), Utópicas (Williams, 1978) y hasta Cosmotécnicas (Hui, 2017; 2021).

Teniendo en cuenta tanto las potencialidades como las limitaciones y riesgos de la especulación a través de la ciencia ficción, es clave su re-significación no sólo como género literario, sino, como espacio cultural de contestación de los imaginarios de futuros impuestos desde los centros corporativos y políticos, en síntesis, desde las industrias de creación de futuros (Reina-Rozo, 2023).

Un ejemplo de lo anterior puede verse en el texto *Camillie, Lxs niñxs del compost* (Haraway, 2017). Donde Camillie, el/la “personaje” protagonista de la obra a través de cinco generaciones pretende poner en reflexión la vida humana en el planeta y su interacción con otras especies. Podríamos decir que es una semilla de lo que definiríamos como *ciencia ficción pluriversal*, entendiendo el pluriverso como el espacio de recomunalización de los mundos, a niveles epistemológico y ontológico que supera el desarrollo como imaginario de bienestar colectivo (de la Cadena y Blaser, 2018).

Esa propuesta especulativa para unos otros horizontes, se basa en los trabajos de Escobar (2018, 2020) y de trabajos colectivos alrededor del pos-desarrollo, tal como la antología de conceptos denominada *Pluriverso: Un diccionario para el posdesarrollo* (Kothari *et al.*, 2019). El anterior, permitiré descentrar la especulación y el diseño de futuro de los centros de poder, sea este político o cultural hacia otras geografías. Pero más importantes desde otras visiones del mundo y sus sistemas de conocimiento y relación interdependiente con otras especies.

CONSIDERACIONES FINALES

Estamos viviendo unos futuros presentes. Escenarios climáticos y sociales que pensábamos que iban a ocurrir en decenas de años, son cada vez más frecuentes. El terracidio ya está sucediendo desde lo local, hasta lo global. La revolución de pensamiento a que nos convoca Moira Millán debe ir más allá, hacia una revolución de la imaginación, por el derecho a una imaginación radical para pensar futuros que quizás antes no eran probables, pero que cada día son más preferibles para evitar la cancelación de nuestros futuros comunes. Los llamados contra-futuros pluriversales planteados por Krenak, Aguilar-Gil o Espinoza-Miñoso desde Latinoamérica son vitales hoy más que nunca.

De esta forma, nos unimos a lo que Wynter (2015) afirma en relación a la condición humana como inevitablemente híbrida, integrando la dimensión biológica (*bios*) y mitológica o narrativa (*mythos*), llegando a considerarse como *homo narrans*. En este contexto, los futuros pluriversales también dependen de praxis narrativas de reparar, curar y cuidar la red de interdependencias de la vida, no solo la de la especie humana (Escobar *et al.*, 2022). Al mismo nivel, estos futuros pluriversales emergen del *homo complexus* que, de acuerdo a Morín, se entiende como “afectivo, lúdico, imaginario, poético, prosaico, si es un animal histérico... un ser demente, ...poseído por sus sueños y sin embargo capaz de objetividad, de cálculo, de racionalidad” (2001, p. 58). Lo cual, ensancha el espectro singular de la lógica moderna cimentada en la tecnociencia racional pilar del monofuturo.

Por ende, es necesario gestar herramientas del diseño especulativas que nos abran el camino hacia una *investigación-acción utópica* tal como lo sugieren Egmore y colegas (2020). Con lo cual, podamos comprender el cómo usar la especulación para no solo cambiar el futuro, sino, los presentes a través de experiencias que nos brinden elementos de reflexión y acción (Noel, 2022) Así, trastocar el poder a través de la gestación de futuros, puesto que como lo afirma Eshun “el poder también funciona a través de la previsión, la gestión y el suministro de futuros fiables” (2003, p. 289).

El diseño especulativo y los estudios críticos de futuro son campos transdisciplinarios que se están realimentando en múltiples aristas. Sin embargo, siguen siendo espacios de disputa académica, en particular, en las escuelas

de artes y humanidades; y de poder, a nivel de los procesos de generación de procesos, proyectos, diseño de políticas públicas y programas de intervención, siendo excluyentes frente a quien y cómo se participa. Por tanto, es vital abrir los espacios de discusión, reflexión, creación y diseño hacia otras comunidades epistémicas y ontológicas, que puedan participar de sus propios futuros y de los de otros. Siendo agentes activos en la crono-política, sus implicaciones y relaciones más allá de la especie humana, donde el futuro pueda ser considerado como un bien común, un crono-común.

Ahora bien, ante esta tarea que puede parecer muy amplia ya podemos tejer sobre lo tejido. Los etnofuturismos, plantean alternativas, brechas, y grietas para recomunalizar y pluriversalizar los horizontes, no sin observar críticamente sus procesos, objetivos y conclusiones, de tal forma que no refuercen ideologías represivas, nacionalistas y autoritarias. Siguiendo el ejemplo de los estudios de la ciencia ficción, se debe realizar una revisión del campo, de su herencia colonista y racista, para abrir el paso a nuevas y novedosas formas de ficcionalizar la construcción de conocimiento y futuro. *Un futuro en el que quepan muchos futuros* –pluriversales–, en alusión a los principios de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México, en relación con su máxima de *un mundo en que quepan muchos mundos*.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILAR, Y. (2020). *Una propuesta modesta para salvar al mundo*. <https://restofworld.org/2020/tecnologia-tequio-cambio-climatico/>
- AGUILAR, Y. (2021). Una Mesoamérica distópica. En *Gatopardo*. Núm. 8.
- ALBUQUERQUE, A. (2020). Por uma Ficção Científica ou uma Ciência Ficcional. En *Khronos, Revista de História da Ciência*. Núm. 9. pp. 46-162.
- APPADURAI, A. (2006). The Right to Research. En *Globalisation, Societies and Education*. Vol. 4. Núm. 2. pp. 167-177. DOI: <https://doi.org/10.1080/14767720600750696>
- AUGER, J. (2013). Speculative Design: Crafting the Speculation. En *Digital Creativity*. Vol. 24. Núm. 1. pp. 11-35. DOI: <https://doi.org/10.1080/14626268.2013.767276>

- AVANESSIAN, A. y MOALEMI, M. (2018). *Etnofuturism*. Merve: Verlag.
- BANDODKAR, P. (2021a). *Activating Indofuturism: Applying a Lens Adapted from Postcolonial Futurisms*. Ontario: OCAD University. DOI: <https://doi.org/10/6-COLONIZR-Sketch.jpg>
- BANDODKAR, P. (2021b). *Indofuturist Manifesto*. Ontario. Disponible en <https://priyabandodkar.com/indofuturist-manifesto/>
- BERARDI, F. (2011). *After the Future*. Inglaterra: AK Press.
- BORGES, F. y FRAGOSO, M. (2015). *Ancestrofuturism Ancestralities and Technoshamanism*. pp. 1-15. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CHATTOPADHYAY, B. (2021). Manifestos of Futurisms. En *Foundation: The International Review of Science Fiction*. Vol. 50. Núm. 2. pp. 8-23.
- CONN, V. y DE SETA, G. (2021). Sinofuturism(s). En *Verge: Studies in Global Asias*. Vol. 7. Núm. 2. pp. 74-99.
- CURTIS, C. (2005). Rehabilitating Utopia: Feminist Science Fiction and Finding the Ideal. En *Contemporary Justice Review*. Vol. 8. Núm. 2. pp. 147-162. DOI: <https://doi.org/10.1080/10282580500082507>
- DANDO, M., HOLBERT, N. y CORREA, I. (2019). Remixing Wakanda: Envisioning Critical Afrofuturist Design Pedagogies. En *Proceedings of FabLearn*. pp. 156-159. DOI: <https://doi.org/10.1145/3311890.3311915>
- DAZED DIGITAL. (2012). Al Qadiri & Al-Maria on Gulf Futurism. En *Dazed*. Recuperado de <https://www.dazeddigital.com/music/article/15037/1/al-qadiri-al-maria-on-gulf-futurism>
- DE LA CADENA, M. y BLASER, M. (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- DE SETA, G. (2020). Sinofuturism as Inverse Orientalism: China's Future and the Denial of Coevalness. En *SFRA Review*. Vol. 50. Núm. 2-3. pp. 86-94.
- DELANY, S. (2000). Racism and Science Fiction. En S. Thomas (Ed.). *Dark Matter: A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*. pp. 383-397. Estados Unidos: Aspect.
- DERY, M. (1994). *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press.

- DILLON, G. (2012). Walking the Clouds: an Anthology of Indigenous Science Fiction. En *Sun tracks: An American Indian Literary Series*. Aarizona: The University of Arizona Press.
- DUNNE, A. Raby, F. (2013). *Speculative Everything: Design, Fiction, and Social Dreaming*. Massachusetts: The MIT Press.
- EGMOSE, J., GLEERUP, J. y NIELSEN, B. (2020). Critical Utopian Action Research: Methodological Inspiration for Democratization? En *International Review of Qualitative Research*. Vol. 13. Núm. 2. pp. 233-246. DOI: <https://doi.org/10.1177/1940844720933236>
- ESCOBAR, A. (2018). *Designs for Pluriverse Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.
- ESCOBAR, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.
- ESCOBAR, A., OSTERWEIL, M. y SHARMA, K. (2022). Pluriversal Horizons: Notes for an Onto-epistemic Reorientation of Technology. En A. Majaca (Ed.). *Incomputable Earth: Digital Technologies and the Anthropocene*. Bloomsbury.
- ESHUN, K. (1999). *More Brilliant than the Sun: Adventures in Sonic Fiction*. Quartet Books.
- ESHUN, K. (2003). Further Considerations on Afrofuturism. En CR: *The New Centennial Review*. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2003.0021>
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. (2021). *El futuro ya fue: antifuturismo cimarrón*. <http://ajuntament.barcelona.cat/lavirreina/es/investigacion/el-futuro-ya-fue-antifuturismo-cimarron/550>
- FISCHER, N. y MEHNERT, W. (2021). Building Possible Worlds: a Speculation Based Framework to Reflect on Images of the Future. En *Journal of Futures Studies*. Vol. 25. Núm. 3. pp. 25-38. DOI: [https://doi.org/10.6531/JFS.202103_25\(3\).0003](https://doi.org/10.6531/JFS.202103_25(3).0003)
- FRITZSCHE, A. y DÜRRBECK, K. (2020). Technology Before Engineering: How James Bond films Mediate Between Fiction and Reality in the Portrayal of Innovation. En *Technovation*. pp. 92-93. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.technovation.2019.05.006>
- GERHARDT, U. (2020). Memories of Easternfuturism. En *Xenotopia*. Núm. 1. <https://www.isbnbooks.hu/books/xenotopia-volume-1/>

- GOODE, L. y GODHE, M. (2017). Beyond Capitalist Realism – Why We Need Critical Future Studies. En *Culture Unbound*. Vol. 9. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.1790615>
- GRUNWALD, A. (2018). The Spreading of Techno-visionary Futures. En A. Bunde, J. Caro, J. Kärger, y G. Vogl (Eds.). *Diffusive Spreading in Nature, Technology and Society*. pp. 295-309. Estados Unidos: Springer International Publishing. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-67798-9_15
- HAIVEN, M. y KHASNABISH, A. (2014). *The Radical Imagination*. Reino Unido: Bloomsbury Publishing. <https://www.bloomsbury.com/uk/radical-imagination-9781780329048/>
- HARAWAY, D. (2017). Las historias de Camille: Los niños del compost. En *Nómadas*. Núm. 47. pp. 13-45. DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n47a1>
- HARAWAY, D. (1991). A Cyborg Manifiesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. pp. 149-181. Minnesota: Routledge. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816650477.003.0001>
- HERNÁNDEZ, A. (Ed.). (2022). *Prietopunk: Antología de afrofuturismo caribeño*. Santo Domingo: Asociación Dominicana de Ficción Especulativa.
- HINES, A. y BISHOP, P. (2015). *Thinking About the Future: Guidelines for Strategic Foresight*. Estados Unidos: Hinesight.
- HOWELL, N., SCHULTE, B., TWIGGER, A., FATÁS, R., SHARMA, S. y EDEN, G. (2021). Calling for a Plurality of Perspectives on Design Futuring: an UN-Manifiesto. En *Extended Abstracts of the 2021 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*. pp. 1-10. DOI: <https://doi.org/10.1145/3411763.3450364>
- HUANG, Y. (2020). On Sinofuturism: Resisting Techno-Orientalism in Understanding Kuaishou, Douyin, and Chinese A.I. En *Screen Bodies*. Vol. 5. Núm. 2. pp. 46-62. DOI: <https://doi.org/10.3167/screen.2020.050205>
- HUI, Y. (2021). *Art and Cosmotronics*. Minnesota: Univertisty of Minnesota Press.

- HUI, Y. (2017). Cosmotechnics as Cosmopolitics. En *E-Flux*. Vol. 86. Núm. 11.
- INAYATULLAH, S. (2008). Six Pillars: Futures Thinking for Transforming. En *Foresight*. Vol. 10. Núm. 1. pp. 4-21. DOI: <https://doi.org/10.1108/14636680810855991>
- INAYATULLAH, S. (1990). Deconstructing and Reconstructing the Future: Predictive, Cultural and Critical Epistemologies. En *Futures*. Vol. 22. Núm. 2. pp. 115-141. DOI: [https://doi.org/10.1016/0016-3287\(90\)90077-U](https://doi.org/10.1016/0016-3287(90)90077-U)
- JOHANNESSEN, L., KEITSCH, M. y PETTERSEN, I. (2019). Speculative and Critical Design—Features, Methods, and Practices. En *Proceedings of the Design Society: International Conference on Engineering Design*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 1623-1632. DOI: <https://doi.org/10.1017/dsi.2019.168>
- KLINKE, I. (2013). Chronopolitics: a Conceptual Matrix. En *Progress in Human Geography*. Vol. 37. Núm. 5. pp. 673-690. DOI: <https://doi.org/10.1177/0309132512472094>
- KOTHARI, A., SALLEH, A., ESCOBAR, A., DEMARIA, F. y ACOSTA, A. (Eds.). (2019). *Pluriverse a post-Development Dictionary*. Estados Unidos: Tulika Books.
- KRENAK, A. (2020). *O Amanhã Não está à Venda*. Río de Janeiro: Companhia das letras.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Río de Janeiro: Companhia das letras.
- KREUGER, A. (2017). Ethno-Futurism: Leaning on the Past, Working for the Future. En *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*. Núm. 43. pp. 116-133. DOI: <https://doi.org/10.1086/692561>
- LÓPEZ, L. y COELLO, G. (Eds.). (2022). *Indigenous Futures and Learnings Taking Place*. Nueva York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003019299>
- MARTI, F. (2020). *Futuros Fugaces: Latinx Futurism & Ancestral Knowledge*. <https://justseeds.org/futuros-fugaces-latinx-futurism-ancestral-knowledge/>
- MARTÍNEZ, L. (2020). *Utopía no es una isla*|catálogo de mundos mejores. Barcelona: Episkaia. <https://traficantes.net/libros/utopia-no-es-una-isla>

- MAZÉ, R. (2019). Politics of Designing Visions of the Future. En *Journal of Futures Studies*. Vol. 23. Núm. 3. DOI: [https://doi.org/10.6531/JFS.201903_23\(3\).0003](https://doi.org/10.6531/JFS.201903_23(3).0003)
- MENADUE, C., GISELSSON, K. y GUEZ, D. (2020). An Empirical Revision of the Definition of Science Fiction: it is All in the Techné. En *SAGE Open*. Vol. 10. Núm. 4. DOI: <https://doi.org/10.1177/2158244020963057>
- MERLA-WATSON, C. (2017). The Altermundos of Latin@futurism. En *Alluvium*. Vol. 6. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.7766/alluvium.v6.1.03>
- MERLA-WATSON, C. y OLGUIN, V. (Eds.). (2017). *Altermundos Latin@ Speculative Literature, Film, and Popular Culture*. Los Ángeles: UCLA Chicano Studies Research Center Press. <https://uwapress.uw.edu/book/9780895511638/altermundos>
- MERRIE, A., KEYS, P., METIAN, M. y ÖSTERBLOM, H. (2018). Radical Ocean Futures-Scenario Development Using Science Fiction Prototyping. En *Futures*. Núm. 95. pp. 22-32. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.futures.2017.09.005>
- MICHAEL, M., COSTELLO, B., MOONEY-SOMERS, J. y KERRIDGE, I. (2015). Manifiesto on Art, Design and Social Science-Method as Speculative Event. En *Leonardo*. Vol. 48. Núm. 2. pp. 190-191. DOI: https://doi.org/10.1162/LEON_a_00983
- MIKLÓSVÖLGYI, Z. y NEMES, M. (2017). *Hungarofuturism*. Disponible en <http://technologieunddasunheimliche.com/hungarofuturism.html>
- MILLÁN, M. (2016). *Moira Millan y el buen vivir originario*. Disponible en [YouTube]. <https://youtu.be/JOiRYUW8R08>
- MILLER, C. y BENNETT, I. (2008). Thinking Longer Term About Technology: is there Value in Science Fiction-Inspired Approaches to Constructing Futures? En *Science and Public Policy*. Vol. 35. Núm. 8. pp. 597-606. DOI: <https://doi.org/10.3152/030234208X370666>
- MISSERI, L. (2017). Tecnología y utopía: El autor utópico como diseñador político. En *Actas del VII Coloquio de Filosofía de la Técnica y del I Conversatorio Internacional sobre Tecnoestética y Sensorium Contemporáneo: tecnología, política y cultura: arte, literatura, diseño, 169*.

- MITROVIĆ, I. SURAN, O. y GOLUB, M. (2015). *Introduction to Speculative Design Practice*. Nueva York: HDD & DVK UMAS.
- MOALEMI, M. (2019). Toward a Comparative Futurism. En B. Konsthall (Ed.). *Cosmological Arrows*. p. 23. Nueva York: Art & Theory Publishing.
- MOORE, J. (2016). Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism. En *Sociology Faculty Scholarship*. Núm. 1.
- MORIN, E. (2001). *El método, V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Barcelona: Cátedra.
- NOEL, L. (2022). Dreaming Outside the Boxes that Hold me in: Speculation and Design Thinking as Tools for Hope and Liberation against Oppression. En *Journal of Futures Studies*. Vol. 26. Núm. 3. 71-82. DOI: [https://doi.org/10.6531/JFS.202203_26\(3\).0006](https://doi.org/10.6531/JFS.202203_26(3).0006)
- PALMER, J., WALSH, A. y BATOROWICZ, B. (2022). Parallel Futures? Indigenous Resurgence and the Haunting of the Settler. En *Futures*. Núm. 141. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.futures.2022.102969>
- PARIKKA, J. (2018). Middle East and Other Futurisms: Imaginary Temporalities in Contemporary Art and Visual Culture. En *Culture, Theory and Critique*. Vol. 59. Núm. 1. pp. 40-58. DOI: <https://doi.org/10.1080/14735784.2017.1410439>
- PERKOWITZ, S. (2016). Science Fiction: Boldly Going for 50 Years. En *Nature*. Vol. 537. Núm. 7619. pp. 165-166. DOI: <https://doi.org/10.1038/537165a>
- PINK, S. (2022). *Emerging Technologies/Life at the Edge of the Future*. Londres: Routledge. <https://www.routledge.com/Emerging-Technologies--Life-at-the-Edge-of-the-Future/Pink/p/book/9781032022413>
- PINK, S. (2015). Ethnography, co-Design and Emergence: Slow Activism for Sustainable Design. En *Global Media Journal Australian Edition*. Vol. 9. Núm. 2.
- RAMÍREZ, C. (2015). Foreword: the Time Machine: from Afrofuturism to Chicana Futurism and Beyond. En *Aztlán: A Journal of Chicano Studie*. Vol. 40. Núm. 2. pp. 127-130.
- RAMÍREZ, C. (2019). Deus ex Machina: Tradition, Technology, and the Chicanafuturist Art of Marion C. Martinez. En *Chicano and Chicana Art: A Critical Anthology*. Durham: Duke University

- Press. <https://read.dukeupress.edu/books/book/2568/chapter/1406993/Deus-ex-MachinaTradition-Technology-and-the>
- RAVEN, P. y ELAHI, S. (2015). The New Narrative: Applying Narratology to the Shaping of Futures Outputs. En *Futures*. Núm. 74. pp. 49-61. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.futures.2015.09.003>
- REINA-ROZO, J. (2023). Science Fiction and Engineering: Between Dystopias, (E)Utopias, and Uchronias. En A. Fritzsche y A. Santa-María (Eds.). *Rethinking Technology and Engineering: Dialogues across disciplines and geographies. Philosophy of Engineering and Technology* 45. Nueva York: Springer Cham. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-031-25233-4_17
- REINA-ROZO, J. (2021). Art, Energy and Technology: The Solarpunk Movement. En *International Journal of Engineering, Social Justice and Peace*. Vol. 8. Núm. 1. pp. 55-68. DOI: <https://doi.org/10.24908/ijesjp.v8i1.14292>
- SANTESSO, A. (2014). Fascism and Science Fiction. En *Science Fiction Studies*. Vol. 41. Núm. 1. pp. 136-162.
- SARGENT, L. (2010). *Utopianism: a Very Short Introduction*. Oxford: University of Oxford. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199573400.001.0001>
- SARGENT, L. (2006). In Defense of Utopia. En *Diogenes*. Vol. 53. Núm. 1. pp. 11-17. DOI: <https://doi.org/10.1177/0392192106062432>
- SCHULTZ, T. (2018). Mapping Indigenous Futures: Decolonising Techno-Colonising Designs. En *Strategic Design Research Journal*. Vol. 11. Núm. 2.
- SCURR, I. y BOWDEN, V. (2021). ‘The Revolution’s Never Done’: the Role of ‘Radical Imagination’ Within Anti-Capitalist Environmental Justice Activism. En *Environmental Sociology*. Vol. 7. Núm. 4. pp. 316-326. DOI: <https://doi.org/10.1080/23251042.2021.1916142>
- TALABI, W. (2020). *Africanfuturism an Anthology*. Brittle Paper.
- THACKER, E. (2001). The Science Fiction of Technoscience: The Politics of Simulation and a Challenge for New Media Art. En *Leonardo*. Vol. 34. Núm. 2. pp. 155-158. DOI: <https://doi.org/10.1162/002409401750184726>
- THOMAS, S. (Ed.). (2000). *Dark Matter: A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*. Aspect.

- TOSCA, M., GALVIN, A., GILBERT, I., WALLS, K., TYLER, G. y NASTAN, A. (2021). Reimagining Futures. En *Elementa: Science of the Anthropocene*. Vol. 9. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.1525/elementa.2021.00016>
- VARON, J. (2020). The Future is TransFeminist: from Imagination to Action. En *Deep Dives*. Recuperado de <https://deepdives.in/the-future-is-transfeminist-from-imagination-to-action-6365e097eb22>
- VON STACKELBERG, P. y McDOWELL, A. (2015). What in the World? Storyworlds, Science Fiction, and Futures Studies. En *Journal of Futures Studies*. Vol. 20. Núm. 2. DOI: [https://doi.org/10.6531/JFS.2015.20\(2\).A25](https://doi.org/10.6531/JFS.2015.20(2).A25)
- WHITEHEAD, A. (1978). *Process and Reality*. Simon and Schuster.
- WILLIAMS, R. (1978). Utopia and Science Fiction. En *Science Fiction Studies*. Vol. 5. Núm. 3. pp. 203-214.
- WILSON, S. (2018). Energy Imaginaries: Feminist and Decolonial Futures. En B. Bellamy y J. Diamanti (Eds.). *Materialism and the Critique of Energy*. p. 36. MCM' Publishing.
- WYNTER, S. (2015). Unparalleled Catastrophe for Our Species? Or, to Give Humanness a Different Future: Conversations. En K. McKittrick (Ed.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham: Duke University Press.
- YASZEK, L. (2006). Afrofuturism, Science Fiction, and the History of the Future. En *Socialism and Democracy*. Vol. 20. Núm. 3. pp. 41-60. DOI: <https://doi.org/10.1080/08854300600950236>
- ZAIDI, L. (2019). Worldbuilding in Science Fiction, Foresight and Design. En *Journal of Futures Studies*. Vol. 23. Núm. 4. DOI: [https://doi.org/10.6531/JFS.201906_23\(4\).0003](https://doi.org/10.6531/JFS.201906_23(4).0003)
- ZHANG, G. (2021). Sinofuturism and its Uses: Contemporary Art and Diasporic Desire. En *Verge: Studies in Global Asias*. Vol. 7. Núm. 2. pp. 86-92.

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2022
 Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.974>

HISTORIA DE DOS CIUDADES, Y DE UN SANTUARIO PARA ANIMALES: FUTUROS MULTIESPECIE EN EL ANTROPOCENO

Hugo Tavera Villegas*

RESUMEN. En este ensayo ofrezco una descripción de la manera en que el futuro es imaginado al interior de la literatura sobre los derechos de los animales, específicamente por autores que se ubican dentro del llamado giro político en la ética animal. En el Antropoceno, término con el que se designa a nuestra era geológica, caracterizada por la influencia de la especie humana sobre el sistema de la Tierra, el futuro parece haberse eclipsado, tanto así que este solo es para muchos concebible como catástrofe. A través de la exposición de diferentes imaginarios políticos multiespecie, concretizados en la construcción teórica de zoodemocracias del futuro, doy cuenta aquí de una emergente literatura sobre utopías políticas caracterizada por la crítica al excepcionalismo humano.

PALABRAS CLAVE. Antropoceno; futuros multiespecie; giro político; zoodemocracia; santuarios.

A TALE OF TWO CITIES, AND AN ANIMAL SANCTUARY: MULTISPECIES FUTURES IN THE ANTHROPOCENE

ABSTRACT. In this essay, I offer a description of the way in which the future is imagined within animal rights literature, specifically by authors who are located within the so-called political turn in animal

* Docente Escuela de Gobierno y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey, México. Correo electrónico: hugo.tavera@tec.mx

ethics. In the Anthropocene, a term that designates our geological era, characterized by the influence of the human species on the Earth System, the future seems to have been eclipsed, so much so that it is only conceivable for many as catastrophe. Through the exposition of different multispecies political imaginaries, concretized in the theoretical construction of zoodemocracies of the future, here I give an account of an emerging literature about political utopias characterized by the criticism of human exceptionalism.

KEY WORDS. Anthropocene; multispecies futures; political turn; zoodemocracy; sanctuaries.

Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría, y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero no teníamos nada; caminábamos en derechura al cielo y nos extraviábamos por el camino opuesto.

Charles Dickens. *Historia de dos ciudades*
Para Delez (2009-2021)

INTRODUCCIÓN

El término Antropoceno fue puesto en circulación por vez primera por Paul Crutzen (2006), premio Nobel de química, con el propósito de designar el impacto de la actividad humana, potencialmente irreversible, sobre los procesos del llamado “sistema de la Tierra”. Si bien disputado desde distintos frentes, el término goza actualmente de una amplia popularidad, que se extiende mucho más allá de la geología y de las ciencias climáticas.¹ El

¹ Una línea importante de crítica es que el concepto de Antropoceno oscurece diferencias relevantes de riqueza y poder entre y dentro de las sociedades. Responsabilizar a la Humanidad en su conjunto por los riesgos producidos por los cambios en el sistema de la Tierra disfraza la injusta desproporción entre la responsabilidad de algunos, los países más industrializados, y el sufrimiento de otros, generalmente los más pobres. En lugar de Antropoceno, por lo tanto, debiésemos referirnos a la actual era geológica como Capitaloceno. Para esta crítica, véase, entre otros, Moore (2016) y Haraway (2019).

Antropoceno designa una nueva era geológica, que sucedería al Holoceno, caracterizada por la influencia de la especie humana (*anthropos*) sobre el clima del planeta. El indicador más común de esta influencia es el aumento de la emisión de gases de efecto invernadero, junto con el aumento asociado de las temperaturas globales y del nivel del mar.

Otros indicadores clave incluyen el aumento en la erosión del suelo, la deforestación a gran escala, la destrucción generalizada de hábitats y la que se considera la mayor extinción de especies animales desde la desaparición de los dinosaurios, hace aproximadamente 65 millones de años. Tomando en cuenta sobre todo este último indicador, hay quienes llegan a identificar en el Antropoceno tendencias tanatológicas, impulsos de destrucción que se esconderían detrás de los impulsos productivos que caracterizan a esta nueva etapa geológica, conceptualizada por lo tanto como “Tanatoceno”.²

Acompañando todas estas catástrofes, la conciencia del proceso de colapso ambiental ha significado también lo que podemos nombrar como la “desaparición del futuro”. Lo que queremos decir con ello es que la idea del futuro en términos del mejoramiento de las condiciones generales de vida ha venido siendo remplazada por la idea del futuro en cuanto catástrofe. Las narrativas modernas del futuro como progreso carecen hoy en día de arrastre. En la actualidad, se vuelve cada vez más predominante la idea del futuro como apocalipsis sin posibilidad de redención. La reacción ante los riesgos del Antropoceno que Donna Haraway denomina de tipo *game over*, “una posición en la que se da por terminado el juego, en la que es demasiado tarde y no tiene sentido intentar mejorar nada” (2019, p. 22).

En este ensayo, sin negar el diagnóstico sobre las tendencias destructivas del Antropoceno, mostraré el surgimiento, dentro de la literatura contemporánea sobre los derechos de los animales, de un interés en la construcción de imaginarios de comunidades multiespecie futuras.³ Al interior de esta literatura, un aspecto central de la crítica al Antropoceno es la objeción a la tesis del excepcionalismo humano.⁴ Como sostienen

² Véase Bonneuil (2016). Para una lectura crítica del término “Tanatoceno”, véase Rossello (2021).

³ A lo largo de este trabajo utilizo de manera indistinta los términos animales y animales no humanos.

⁴ El objeto principal de la crítica es el excepcionalismo humano y no el especismo ya que

Srinivasan y Kasturirangan (2016), el excepcionalismo humano combina afirmaciones ontológicas sobre la singularidad de los seres humanos con afirmaciones éticas acerca de su supuesta superioridad sobre todas las demás formas de vida. El excepcionalismo humano trata de “establecer y mantener divisiones ontológicas y éticas entre los seres humanos y todas las otras formas de vida, especialmente los animales no humanos” (Srinivasan y Kasturirangan, 2016, p. 126).

Esta consideración, se sostiene, se encuentra en la base de muchas de las prácticas e instituciones que han conducido a la destrucción de los ecosistemas, el calentamiento global y la pérdida masiva de especies animales. Por esta razón se argumenta que, para contrarrestar los problemas más acuciantes de la era del Antropoceno y así evitar la destrucción de las condiciones generales de vida en la Tierra, resulta indispensable rechazar el excepcionalismo humano y reposicionarnos dentro del mundo no como la especie cuya dignidad y “estatura” superior le otorga deberes de cuidado (“stewardship”) sobre el mundo natural (Kateb, 2014; Kymlicka, 2018; Rossello, 2017), sino como una especie interdependiente e interrelacionada de maneras complejas con las demás especies con las que comparte el planeta (Haraway, 2019).

En línea con este programa filosófico, autores como Charlotte Blattner, Sue Donaldson, Will Kymlicka, Eva Meijer, Diego Rossello y Pablo Castelló, entre otros, han venido proponiendo la reconceptualización de las comunidades políticas como comunidades democráticas multiespecie, como *zoopolis* en las que los animales participan en la co-creación de las normas que regulan nuestra vida en común.⁵ Dado el estatus actual de las relaciones de uso y explotación de los animales por parte de los seres humanos en diversos ámbitos, como el de la ganadería industrial y la investigación científica, situación que algunos autores incluso califican de “guerra contra los animales” (Wadiwel, 2015 y Stucki, 2021), la constitución de una de-

el primero constituye una noción o perspectiva más fundamental. El especismo, de hecho, tiene como fundamento la tesis de la excepcionalidad del ser humano, de modo similar a como el racismo y el sexismo se fundan sobre la idea de la supremacía blanca y de los hombres sobre las mujeres, respectivamente. Agradezco a uno de los revisores el que me haya empujado a aclarar este punto.

⁵ Para lecturas críticas de esta postura, dentro del “giro político” en la ética animal, véase Pepper (2021) y Cochrane (2019).

mocracia zoopolítica que incluya a los animales dentro del *demos* tiene una clara orientación utópica.

En este ensayo me concentro en algunos escritos que, al interior de este proyecto teórico, abrazan abiertamente esta dimensión utópica y se orientan de manera explícita hacia la creación de imaginarios futuros zoopolíticos. De cierta forma, lo que propone este artículo es que la recuperación del futuro en la era del Antropoceno pasa de manera necesaria por su “deshumanización” o, como sostiene Westerlaken (2017) en un sentido similar, por su “incivilización”. Dicho de otro modo, en el Antropoceno el futuro será multiespecie o no será.

El ensayo se encuentra estructurado de la siguiente forma. En la primera sección ofrezco una reconstrucción de los principales argumentos del “giro político” dentro de la ética animal. El propósito de esta sección es describir el marco conceptual en el que encajan las visiones de futuros democráticos zoopolíticos que trataré en el resto del documento. En la segunda sección se analizan escritos que abordan los santuarios animales como espacios donde son construidas nuevas formas de interacción democrática en contextos multiespecie. Particularmente, me interesan aquellos escritos que ven en estos espacios prefiguraciones de las democracias zoopolíticas del futuro. Las siguientes dos secciones reproducen los aspectos centrales de dos modelos de ciudades futuras multiespecie. La tercera sección se centra en “Riverside”, la ficción teórica de una ciudad multiespecie del futuro ideada por Sue Donaldson (2020) en su ensayo *Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge*. La cuarta sección trata acerca de “Zoolondopolis”, la ficción zodemocrática de una Londres del futuro –año 2180–, después de haber sido afectada por eventos climáticos catastróficos, propuesta por Pablo Castelló (2022) en un trabajo reciente. Al final se ofrecen unas conclusiones generales.

EL GIRO POLÍTICO EN LA ÉTICA ANIMAL

¿Qué trato debemos dar a los animales? ¿Tenemos los humanos el deber o la obligación de tratarlos de cierta forma? ¿Cuál es su estatus moral? ¿Pueden los animales ser sujetos de derechos? Desde la publicación en 1975 de *Liberación animal*, de Peter Singer (2018), acaso el libro que introduce

la cuestión del estatus moral de los animales dentro de la discusión ética y filosófica, las respuestas a estas y otras interrogantes parecidas giraron en torno a la identificación de alguna capacidad que, siendo poseída por los animales, justificaría su consideración moral. Como se sabe, Singer aboga en este libro por la extensión del principio de “igual consideración” hacia los animales desde una concepción ética utilitarista que pone en el centro la capacidad para experimentar sufrimiento.

A diferencia de lo que ocurre con la capacidad para el razonamiento abstracto o para el lenguaje, explica Singer, la capacidad para experimentar placer y dolor “es un requisito previo para tener intereses en absoluto, una condición que debe cumplirse antes de que podamos hablar de intereses de una manera significativa” (2018, p. 37).⁶ Puesto que los animales, o por lo menos muchos de ellos, comparten con nuestra especie dicha capacidad, su exclusión de la comunidad moral resulta injustificada. La no consideración igual del sufrimiento de los animales es una muestra de *especismo*, “un prejuicio o actitud de parcialidad a favor de los intereses de los miembros de la propia especie y en contra de los de los miembros de otras especies” (Singer, 2018, p. 35).

Una década después de la aparición de *Liberación animal*, Tom Regan (2016) publica el también fundamental *En defensa de los derechos de los animales*. Desde una concepción filosófica alternativa al utilitarismo, Regan afirmará ahí que los animales poseen un valor inherente que exige un trato respetuoso. Al igual que Singer, Regan rechaza el que la capacidad para la elección racional sea un criterio adecuado para delimitar las fronteras de la comunidad moral. Contra Singer, sin embargo, sostiene que el valor de los animales no deriva de su capacidad para experimentar placer y dolor sino de lo que Regan denomina el criterio de “sujeto de una vida” (2016, p. 279-280).

Simplificando, puede afirmarse que el giro político dentro de la ética animal constituye una “tercera generación” al interior de esta literatura. Se distingue de las posiciones recién reseñadas en que no se propone fundar el estatus moral o los derechos de los animales sobre la identificación de alguna capacidad relevante poseída por los animales, ya sea la capacidad para experimentar sufrimiento o para ser “sujetos de una vida”. O más precisamente, lo anterior sería tan sólo una parte de la historia. Ciertamente, reconocer la

⁶ Singer cita aprobatoriamente a Jeremy Bentham: “la pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?” (citado en Singer, 2009, p. 36).

sintiencia o la conciencia subjetiva de ciertos animales puede justificar el que no deban ser tratados de cierta manera, por ejemplo, que no sean torturados, confinados o asesinados. En otras palabras, dicho reconocimiento sirve bien al propósito de justificar filosóficamente derechos negativos para los animales que posean dichas capacidades por encima de cierto umbral. No obstante, este énfasis sobre la sintiencia o la conciencia subjetiva “no nos dice cómo *debemos* relacionarlos con ellos” (Kymlicka, 2022, p. 222).

En *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, libro que es considerado el iniciador del giro político, Sue Donaldson y Will Kymlicka (2011) ofrecen un marco para complementar estos derechos negativos (a no ser tratado de ciertas maneras) con derechos positivos, que derivarían del hecho de que seres humanos y animales participamos de ciertas clases de relaciones recíprocas. Para mostrar esto más claramente, considérese el caso de los derechos en el contexto humano. Algunos de ellos, los derechos humanos, derivan simplemente del hecho de pertenecer a la especie humana, de gozar del estatus de persona.⁷ Estos derechos, sin embargo, no agotan todo el rango de los derechos que efectivamente poseemos. Otra importante categoría de derechos depende no de nuestra pertenencia a la familia humana sino de nuestra membresía a una comunidad política determinada.

Se trata de derechos que derivan de las relaciones geográfica e históricamente específicas que se han desarrollado entre los miembros de una sociedad particular. Un derecho de este tipo es el derecho a participar de la elección de autoridades políticas. Tal vez más claramente que otros derechos, el derecho a ser representado traduce la membresía social, esto es, el hecho de pertenecer a una sociedad determinada, en una membresía de tipo *política* – entendida en términos de la pertenencia al *demos* respecto del cual las autoridades elegidas son responsables. El argumento de Donaldson y Kymlicka en *Zoopolis* consiste, esencialmente, en extender más allá de la especie este tipo de consideraciones. En sus palabras, “una tarea central de cualquier teoría plausible de los derechos de los animales es identificar categorías análogas para el contexto animal, clasificando los diversos patrones de relaciones entre humanos y animales” (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 9). El primer paso en este sentido consiste en la caracterización de las sociedades como realidades multiespecie.

⁷ Para una crítica de la exclusión de los animales de la teoría y la práctica de los derechos humanos, véase Cochrane (2013).

Las sociedades, sostienen estos autores, no están compuestas exclusivamente por seres humanos. Los animales viven junto a los humanos dentro de muchos de nuestros hogares, donde son incluso considerados como miembros de la familia (Charles y Davies, 2011 y Díaz, 2015), y participan activamente en actividades sociales relevantes como las vinculadas al trabajo (Blattner, Coulter y Kymlicka, 2019). Luego, tal como en el caso de los humanos, esta participación en diferentes esquemas de cooperación humano-animal debiera ser reconocida y traducirse en términos políticos: la membresía política debiera seguir a la membresía social (Kymlicka, 2022).

Esto implica que algunos animales, en virtud de las relaciones de cooperación que mantienen con los seres humanos, debieran ser considerados como co-ciudadanos cuyos intereses cuentan en la determinación del bien colectivo. Este es particularmente el caso de los animales domesticados, que evidentemente es distinto de la situación de los animales salvajes, que no teniendo relaciones recíprocas con los humanos gozarían de un estatus político distinto al de los primeros. En efecto, si los primeros debiesen ser considerados como parte del *demos* democrático, los animales salvajes deberían ser considerados como “otras naciones”, miembros de colectivos con derechos de autodeterminación dentro de sus territorios (Tavera, 2016).

En una situación intermedia se encontrarían los animales liminales, los grupos de animales no domesticados pero cuyo hábitat son las ciudades (véase Pejčić, 2020 y Borsellino 2015). Ejemplos de este tipo de animales fronterizos son las palomas, los mapaches, las ardillas, los coyotes, los gansos, las zarigüeyas, entre otros. Si bien cohabitan junto a nosotros dentro de las ciudades, no participan de esquemas de cooperación humano-animal de los que se deriven deberes positivos hacia ellos. Por esta razón, la mejor manera de conceptualizar el estatus de este grupo de animales es a través de la analogía con lo que sería su contraparte humana: los *Denizens*, residentes legales de una comunidad pero que carecen del estatus de membresía plena.

La perspectiva política sobre los derechos de los animales, evidentemente, choca con la tradición de la filosofía política que, desde Aristóteles (1988), ha hecho coincidir las fronteras de la política con aquellas que separan a los humanos del resto de los animales. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles distingue entre palabra (*logos*) y voz. Mientras la última solo es capaz de manifestar placer y dolor, “y por eso la poseen también los

demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros” (Aristóteles, 1988 p. 51). La palabra, en cambio, permite deliberar acerca de “lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto” (Aristóteles, 1988, p. 51). La ciudadanía, por lo tanto, sólo puede predicarse respecto de los seres humanos, concebidos como los únicos seres parlantes y por lo tanto los únicos animales políticos.

Hoy en día todavía la capacidad para la deliberación racional sigue siendo usualmente considerada como algo necesario para la agencia política y, por ello, como una condición para la ciudadanía democrática. Por esta razón, la extensión de la ciudadanía hacia los animales exige necesariamente pensar en nuevos términos las condiciones para el ejercicio de la agencia. Donaldson y Kymlicka (2011) identifican en los estudios críticos sobre las discapacidades una concepción alternativa sobre la agencia que se puede extender al caso de los animales: la idea de la “agencia-dependiente”. Generalmente, se tiende a considerar a la dependencia de otros como un obstáculo para el ejercicio de la autonomía. La agencia requiere, según el punto de vista tradicional, la capacidad para actuar autónomamente, de la que carecerían las personas con discapacidades cognitivas severas, por ejemplo.

En contra de esta perspectiva, Anita Silvers y Leslie Pickering (2007) sostienen que la dependencia es un hecho básico de la vida humana y que la agencia solo puede ser ejercida en y a través de las relaciones con otros particulares. No tiene sentido distinguir a los individuos entre independientes y dependientes o entre agentes y pacientes. Más bien todos somos interdependientes y por lo tanto somos capaces de diferentes grados de agencia de acuerdo con las facilidades provistas tanto por el entorno como por las relaciones de confianza mantenida con los otros.

A continuación, muestro como una concepción extendida de la agencia como esta tiene un rol importante en la configuración de las relaciones entre humanos y animales en el contexto de los santuarios para animales. El ejemplo de los santuarios es relevante aquí porque estos espacios constituyen escenarios donde se experimentan relaciones transformadoras entre humanos y animales. En este sentido, los santuarios pueden ser considerados como comunidades multiespecie que prefiguran futuros zoológicos por venir.

HISTORIA DE UN SANTUARIO ANIMAL: VINE COMO “COMUNIDAD MULTIESPECIE”⁸

Los santuarios para animales son esencialmente lugares de refugio. Ofrecen un entorno seguro a los animales residentes, que generalmente provienen o son rescatados de las granjas industriales, que les permite llevar vidas libres de explotación y violencia.⁹ Dentro de un santuario, escribe Regan en *Empty Cages*, los animales “son libres de ser quienes son, generalmente por primera vez en sus vidas” (2004, p. 103). Si para Wadiwel (2015) las relaciones entre humanos y animales deben entenderse como si tuvieran lugar en el contexto de una guerra permanente contra los animales, los santuarios ofrecerían a algunos animales la posibilidad de escape y de refugio al interior de una zona protegida.

Ahora, en este escrito dedico espacio a los santuarios animales porque estos pueden ser algo más que lugares de asilo para sus residentes. Además de espacios libres de abuso y explotación animal los santuarios pueden ser diseñados y pensados como *espacios políticos* (Meijer, 2021), escenarios en donde se experimenta con nuevos tipos de relación entre humanos y animales. Así concebidos, los santuarios para animales mostrarían, aquí y ahora, la forma que podrían adoptar comunidades políticas multiespecie en el futuro, democracias zoopolíticas por venir.

No todos los santuarios, esto hay que decirlo, permiten atestiguar estos futuros zoodemocráticos. En *Farmed Animal Sanctuaries: The Heart of the Movement?*, Donaldson y Kymlicka (2015) distinguen entre dos modelos de santuarios: el modelo de “refugio + defensa” y el modelo de “comunidades intencionales”. De estos solo el segundo, sostienen los autores, constituye un espacio donde resulta posible la experimentación de nuevas formas de comunidad entre especies. La diferencia entre los dos modelos reproduce la distinción que se hacía recién entre santuarios como espacios de refugio y como espacios políticos.

⁸ Esta sección se encuentra fuertemente basada en la investigación etnográfica sobre VINE realizada por Blattner, Donaldson y Wilcox (2020).

⁹ A diferencia de los refugios, en donde se reciben animales temporalmente para ser adoptados o relocalizados, los santuarios ofrecen un hogar permanente para animales a los que no es posible devolverlos a su hábitat natural.

En el modelo “refugio + defensa” el objetivo primordial es el del rescate y la protección de animales que hasta su ingreso al santuario eran utilizados en las industrias cárnica, láctea o de producción de huevos. Sumado a este objetivo, los santuarios buscan educar al público acerca de la explotación que sufren los animales en el contexto de las granjas industriales y promover el veganismo. Para ello, una estrategia muy común es la de permitir visitantes en los santuarios para que entren en contacto con los animales, convertidos en “embajadores” o representantes de los demás miembros de su especie.¹⁰ Lo que se espera es que cuando los visitantes se expongan a las historias particulares de estos “embajadores” se concienticen acerca de las crueldades de la agroindustria, modificando sus comportamientos en lo que hace al bienestar de este tipo de animales.

La principal limitación de este modelo es que tiende a reafirmar la jerarquía antropocéntrica que ubica a los seres humanos por encima de los animales. Como sostiene Meijer al respecto, dentro de este modelo se “ve a los humanos como salvadores y a los animales no humanos únicamente como víctimas” (2021, p. 35). Donaldson y Kymlicka (2015, p. 56-63), por su parte, sostienen que los santuarios constituidos exclusivamente como espacios de refugio y defensa compartirían ciertas semejanzas con lo que el sociólogo norteamericano Erving Goffman llamó instituciones totales, “lugares de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente”¹¹ (2001, p. 13).

Ejemplos típicos de este tipo de instituciones son las prisiones, los hospitales psiquiátricos, los hogares para ancianos o huérfanos y los conventos religiosos. Su carácter absorbente o totalizante se manifiesta material y simbólicamente en los obstáculos que separan a estos espacios del mundo

¹⁰ La práctica de animales “embajadores” también es utilizada en el contexto de zoológicos orientados hacia la conservación de especies, véase Clifford-Clarke, Whitehouse-Tedd y Ellis (2021). Para una postura crítica, véase Spooner, Farnworth, Ward y Whitehouse-Tedd (2021).

¹¹ Generalmente, sostiene Goffman (2001, p. 19-20), los individuos realizamos nuestras actividades más básicas (dormir, jugar, trabajar) en espacios distintos, en compañía de diferentes grupos de coparticipantes. El carácter total de una institución radica en que todas estas actividades se realizan en el mismo espacio, bajo una única autoridad y en compañía del mismo grupo de individuos.

exterior: alambres de púas, acantilados, muros, pantanos, puertas cerradas. Según Goffman, el hecho clave de las instituciones totales es el manejo de las necesidades de los residentes mediante la organización rutinaria de todas sus actividades. Esto implica, además, que al interior de estos espacios es creada y reafirmada una distinción clara entre los internos –los animales residentes– y el personal –sus cuidadores humanos–: “en las instituciones totales hay una escisión básica entre un gran grupo manejado, que adecuadamente se llama de internos, y un pequeño grupo personal supervisor” (Goffman, 2001, p. 20).

Los segundos son los encargados de tomar todas las decisiones que se refieren a la vida y las actividades de los internos, en nuestro caso cuestiones como los horarios y lugares para alimentarse, los espacios para descansar y compartir con otros animales, con qué animales pueden hacerlo y con cuáles no, los días en que se recibirán visitantes, etc. El problema aquí, debe decirse, no es el que los animales no sean debidamente cuidados o que sus necesidades básicas no sean satisfechas dentro de este tipo de santuarios. La crítica al modelo de “refugio + defensa” radica en que continúa entregando a los seres humanos el poder de estructurar la vida de los animales y que éstos, a su vez, carecen en ellos de los medios para contrarrestar dicho poder. En suma, que es reafirmada la jerarquía entre especies que ubica al ser humano por encima del resto de los animales.

Una notable excepción a este esquema es el santuario animal de VINE, en Vermont, Estados Unidos, en el que habitan más de 700 animales de 13 especies distintas: pollos, vacas, patos, ovejas y pavos, principalmente. Lo que hace distinto a VINE de otros santuarios es el compromiso por parte de sus organizadores para crear un entorno en el que los animales puedan ejercer diferentes grados de agencia. En VINE los animales no son considerados como objetos pasivos de cuidado y protección sino como agentes capaces de co-determinar las normas básicas de su vida en común dentro del santuario. Los cuidadores humanos, a su vez, no se comportan como gobernantes que deciden desde su propia perspectiva cuáles deben ser los modos de vida que los animales residentes deben llevar, o el tipo de relaciones en los que deben de participar con los demás miembros. El santuario de VINE ejemplifica lo que Donaldson y Kymlicka denominan el modelo de “comunidades intencionales”. Se trata efectivamente de una comunidad multiespecie en donde se experimentan

nuevas formas de relaciones recíprocas entre humanos y animales y que por ello permite prefigurar a las comunidades zoopolíticas del futuro.

Uno de los aspectos más destacados de VINE es el grado de interacción que permite entre miembros de diferentes especies. A diferencia de lo que suele ocurrir en la gran mayoría de los santuarios animales, que estructuran los espacios y las actividades de los miembros de acuerdo con la especie, en VINE los animales tienen la oportunidad de interactuar libremente con individuos de otras especies dentro de un entorno complejo y fluido. Como sostienen al respecto Blattner, Donaldson y Wilcox, “VINE no es simplemente una colección de individuos de diferentes especies que comparten espacio, o una ‘federación’ de grupos de especies específicas; es una comunidad o sociedad multiespecie integrada” (2020, p. 2).

La geografía de VINE se compone de varias divisiones. En la parte alta del santuario hay un amplio pastizal y un bosque que es ocupado por una comunidad de vacas semi-silvestres, que viven en su mayoría apartadas de los humanos. En esta zona del santuario las vacas pueden andar a sus anchas, prácticamente sin intervención de los humanos. Otro espacio, de menor tamaño, ubicado en la parte central del santuario, denominado “El Valle”, es habitado por muchas aves además de perros, gatos y algunos humanos. Finalmente, en un amplio espacio común, “El Común”, conviven animales de varias especies. En “El Común” los animales pueden moverse libremente y mezclarse con miembros de otras especies.¹² Esta organización del espacio entrega a los animales amplias oportunidades para explorarlo, hacerlo propio y utilizarlo para propósitos diversos.

A diferencia de lo que ocurre en una “institución total”, las rutinas y las relaciones dentro de VINE se encuentran co-formadas por los animales (Blattner, Donaldson y Wilcox, 2020). Ciertamente, por razones de seguridad existen limitaciones a la agencia de los animales residentes, siendo tal vez la principal la imposibilidad para la mayoría de los animales de elegir vivir fuera del santuario. No obstante, los humanos que viven o trabajan en VINE buscan de forma activa maneras de fomentar la libertad y agencia de los animales residentes. Los animales residentes expresan dicha agencia de

¹² La geografía de VINE incluye también áreas especialmente designadas para animales convalecientes, vulnerables o auto-segregados, así como también para los residentes recién introducidos.

variadas maneras, por ejemplo, asumiendo diferentes roles sociales dentro del grupo, eligiendo sus propios espacios para vivir y entrando en relaciones mutuas con residentes de diferentes especies. El ejercicio de la agencia por parte de los animales residentes se extiende hasta su participación en la creación de las normas sociales que regulan su vida dentro del santuario, esto obviamente en colaboración con sus cuidadores, quienes deben estar dispuestos a construir relaciones de confianza y responsabilidad para con, y junto a, los animales.

Por razones de espacio no es posible extendernos en la descripción del funcionamiento de VINE. Lo que no se puede dejar de señalar es que espacios como el de VINE nos muestran con claridad el rol que pueden llegar a ocupar los santuarios en la tarea de explorar nuevas formas de comunidad política. La tarea de construcción de futuros más justos para los animales no humanos exige algo más que brindar seguridad. Cierro esta sección haciendo referencia al concepto de “santuario expandido” propuesto por Meijer (2021), con el que esta autora significa las relaciones que debieran establecerse entre el santuario y las estructuras políticas mayores. La experimentación con nuevas formas de relación con los animales no debiera quedar reducida dentro de los confines del santuario, sino que debiera expandirse hacia fuera y así contribuir a la creación de comunidades políticas más justas. Riverside y Zoolondopolis, como veremos a continuación, pueden leerse como dos visiones de comunidades zoopolíticas del futuro construidas desde esta perspectiva expansiva.

RIVERSIDE

Riverside es el nombre que Sue Donaldson da a su visión de una ciudad multiespecie del futuro en el ensayo *Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge*. El punto de partida de su propuesta es la reflexión acerca del tipo de espacios que requiere una democracia. Siguiendo a Jan-Werner Muller (2019), Donaldson sostiene que la democracia requiere un espacio formal donde tenga lugar la toma de decisiones y espacios informales para el encuentro, la deliberación y la contestación política. Todas las democracias, escribe Muller, “necesitan un lugar para la política formal y otro para la política informal, uno para la toma colectiva de decisiones en

un punto fijo en el tiempo [...] y otro para el intercambio continuo y no regulado de puntos de vista y para la formación de juicios políticos a través del encuentro más o menos azaroso entre los miembros del *demos* (citado en Donaldson, 2020, p. 709).¹³

En la Grecia antigua, nos recuerda Donaldson, el Pnyx, situado sobre una colina en el centro de Atenas, era el espacio formal donde se reunía regularmente la *Ekklesia* (la asamblea del pueblo ateniense). El Agora, un amplio espacio abierto rectangular, era el espacio de la política informal, el espacio no institucionalizado de encuentro entre los miembros del *demos*. El ejercicio de la agencia y la participación política de los animales, argumenta Donaldson, debe pensarse tomando en cuenta esta distinción entre espacios políticos formales e informales. Cuando la agencia se concibe únicamente desde la perspectiva del Pnyx, del espacio puramente discursivo y de toma de decisiones tras una deliberación racional, se cierra cualquier posibilidad de participación política de los animales –y por cierto también a grupos de seres humanos– que no poseen en un grado mínimo capacidades deliberativas.

A lo más que podría aspirarse es a que los intereses de los animales sean representados por agentes humanos especialmente designados para dicho propósito. Donaldson, sin embargo, apunta mucho más allá. La agencia política, sostiene, no debe restringirse a los espacios discursivos (Pnyx) sino que requiere extenderse hacia los espacios físicos comunes (Agora), los cuales deben estar abiertos tanto a seres humanos como a animales. La experiencia democrática es reducida cuando el ejercicio de la ciudadanía se concibe únicamente en términos de la participación en procesos discursivos. La agencia política democrática requiere de un entorno compartido que la sostenga, que permita los encuentros entre diferentes y que haga posible así la creación de nuevas formas de relación y de comunidad.

Para que los animales domésticos puedan ser co-creadores de un futuro compartido, sostiene Donaldson, resulta necesario complementar las deliberaciones abstractas acerca de dicho futuro con espacios comunes que permitan encuentros espontáneos entre especies y de los cuales surjan nuevas formas de responsabilidad. Si es que habrán de surgir nuevos imaginarios políticos a través de las interacciones entre especies, se requiere constituir es-

¹³ Para una perspectiva similar sobre la relación entre la democracia y el espacio, véase Sen-
nett (2005).

pacios físicos comunes en el que se hagan posibles formas de participación y agencia que excedan los mecanismos puramente discursivos. “Necesitamos lugares para encuentros impredecibles que permitan pensar fuera de la caja las relaciones entre humanos y animales, y empoderar estos espacios como lugares de disputa, deliberación e ‘interacción creativa’ multiespecie” (Donaldson, 2020, p. 724).

Una categoría clave en “Animal Agora” es la de “bienes comunes” (*commons*). En su trabajo clásico sobre la gestión de “bienes comunes”, Elinor Ostrom (2012) describe la manera en que la denominada “tragedia de los comunes” (Gardin, 1968) puede ser evitada mediante la co-creación participativa de normas que regulen el uso de los recursos compartidos. Crucial en la propuesta de Ostrom es el que la gestión local de los recursos comunes los protege tanto de su apropiación privada como del control por parte de alguna entidad burocrática, separada o independiente de los miembros de la comunidad.

La noción de “bienes comunes” ha sido utilizada también por la teórica política norteamericana Bonnie Honig (2013) para criticar los efectos del neoliberalismo sobre las democracias. Para Honig, la privatización de las cosas públicas promovida por el neoliberalismo es una amenaza para las democracias porque están requieren de *public things* a través de las cuales los ciudadanos entremos en relaciones de igualdad. Una ciudadanía privada de objetos comunes –parques y espacios públicos, escuelas, servicios sociales, sistemas de comunicación y transporte, hospitales, etc.– es despojada del entorno que debiera servir de soporte para sus relaciones recíprocas. La democracia necesita de objetos y espacios comunes que sostengan nuestras interacciones políticas en tanto miembros autónomos e iguales del *demos*.

Basándose en este tipo de consideraciones, Donaldson define el “Agora animal” como un espacio físico común en el que individuos de diferentes especies se encuentran espontáneamente y participan de cierto tipo de relaciones. En sus palabras, una comunidad democrática multiespecie “necesita lugares públicos que a la vez que reducen el control humano sobre los animales domésticos constituyan un entorno ampliado sobre el cual los animales y los humanos puedan reimaginar y recrear sus relaciones” (Donaldson, 2020, p. 725). La geografía de Riverside estará conformada por varios de estos espacios comunes multiespecie, áreas dentro de la ciudad:

delimitadas por importantes arterias de transporte o características naturales (carreteras de varios carriles, corredores de trenes, grandes cuerpos de agua) que crean barreras externas para la libre circulación de los animales, pero que definen un área interna significativa de libre circulación y asociación (Donaldson, 2020, p 728).

Al interior de estos espacios públicos delimitados los animales podrán desplazarse libremente y entrar en contacto con individuos humanos y miembros de otras especies animales.

Evidentemente, la creación de este tipo de espacios comunes exigirá muchos cambios. Algunos de ellos pueden ser anticipados, tales como las necesarias restricciones en el uso de automóviles, la extensión de los espacios verdes o las modificaciones a los accesos de los edificios públicos. La necesidad de otro tipo de cambios, sostiene nuestra autora, surgirá solo de las interacciones entre humanos y animales. Simplemente, no es posible preverlos de antemano. La forma que adoptarán estos espacios agorísticos será así el resultado de la interacción libre y espontánea entre especies y de la responsabilidad con la que los humanos respondan a la agencia incardinada de los animales.

Imaginemos, nos pide Donaldson, que dentro del *commons* multiespecie hay una alberca que fue originalmente vallada para mantener alejados a los animales, tanto por su propia seguridad como para mantenerla limpia. Ahora, dado que muchos animales expresan de diferentes formas su deseo de bañarse junto a sus compañeros humanos, y viceversa, esta decisión se vuelve motivo de controversia. Tras considerar los intereses de los animales se decide entonces aprovechar el afluyente del río que flanquea el área y se construye una piscina de desvío, con rampas y escaleras que permiten su fácil acceso. Esta opción es también aprovechada por algunos humanos, por ejemplo, los niños que tal vez temen meterse a la piscina y que se sienten más seguros en compañía de animales que aman estar en el agua. El éxito de la piscina de desvío, concluye Donaldson, conduce entonces a generar un mayor interés en la calidad del agua del río, lo que a su vez lleva a una mayor participación política de los ciudadanos de Riverside en la gestión de ese bien común.

Podría objetarse que los cambios que son implementados en este ejemplo, considerados desde la perspectiva de los animales, no fueron in-

tencionales, es decir, realizados por un agente racional con la perspectiva de influir sobre alguna decisión. No estaba en la mente de los animales influir de este modo sobre la geografía del espacio común. No obstante, señala Donaldson, la construcción de la piscina de desvío, y lo que siguió a dicha construcción, no se encontraba dentro del radar de opciones hasta que “la respuesta a la participación encarnada de los animales condujo al ‘descubrimiento’ de una necesidad/posibilidad comunitaria no satisfecha” (2020, p. 730). El ejemplo muestra además el modo en que opera en el caso de los animales la agencia dependiente. Y es que el ejercicio de la agencia por los animales depende, además del entorno físico compartido, de la presencia de humanos facultados para participar en la observación, reflexión y formulación de hipótesis que respondan de manera responsable a los intereses manifestados corporalmente por los animales.

Este proceso constituye para Donaldson un tipo especial de deliberación política no discursiva, que resulta posible únicamente cuando la participación política no se restringe a los “razonadores públicos”. Se trata de una forma de deliberación pública que “devuelve la política a un espacio compartido [informal] que habilita la voz” (Donaldson, 2020, p. 730) de todos sus miembros. Extiende la ciudadanía hacia aquellos que para Aristóteles solo poseen “voz”, no logos. El fundamento moral de la democracia, sostiene Donaldson, es el derecho de todos los gobernados a participar en la formación de las normas básicas comunes que regirán para la sociedad. Contra Aristóteles, nuestra autora argumenta que esta participación no implica ningún tipo de requisito perfeccionista que especifique el mecanismo a través del cual dicha participación habrá de realizarse, por ejemplo, a través de la deliberación racional o por medio de actos intencionales para articular una visión concreta de la comunidad. Por cierto,

las capacidades humanas para la imaginación, la reflexión y la deliberación racionales son elementos esenciales para la vida política, pero no son prerequisites necesarios para incluir a los miembros individuales de la comunidad política en una participación democrática significativa (Donaldson, 2020, p. 731).

Riverside, el imaginario de una comunidad democrática multiespecie del futuro, muestra la manera en que los espacios funcionan como entornos

habilitadores para los encuentros, la contestación y la agencia política de todos los miembros de la comunidad democrática. Esta noción de entorno o ambiente habilitador puede rastrearse hasta la obra del psiquiatra y psicoanalista inglés Donald Winnicott, que, nos recuerda Martha Nussbaum (2019, p. 54-63), acuñó el término de “ambiente facilitador” para referirse al contexto de estabilidad afectuosa que una familia provee a los niños y que les permite construir la seguridad en sí mismos y en los demás que es necesaria para entablar relaciones responsables con los otros.

En otro lugar, trasladando este término a la esfera de la política, la propia Nussbaum se plantea la siguiente pregunta: “¿cómo sería si la sociedad se convirtiera, en el sentido de Winnicott, en un ‘ambiente facilitador’ para sus ciudadanos?” (citado en Honig 2013, p. 61, n. 7). “Animal Agora” ofrece una respuesta a esta pregunta. Riverside es justamente la imagen de una sociedad del futuro que ofrece a todos sus ciudadanos, humanos y animales, ese “ambiente facilitador” que les permite florecer conjuntamente. Así como Nussbaum lleva más allá de la familia la noción winnicottiana de “ambiente facilitador” para pensar la relación entre el entorno y el ejercicio de la ciudadanía dentro de una sociedad democrática, Donaldson lleva más allá de la familia humana este concepto para construir el imaginario de una comunidad multiespecie del futuro.

ZOOLONDOPOLIS

De los escritos aquí comentados, “Zoolondopolis” es el más explícitamente orientado hacia el futuro. Su autor defiende de manera abierta esta apertura hacia el porvenir cuando desde el comienzo de su artículo sostiene que los teóricos de los derechos de los animales se han centrado generalmente en problemas actuales como el de la agroindustria o la experimentación con animales. Si bien se trata de objetivos sin duda importantes, Castelló se pregunta “¿qué pasaría si la fuerza impulsora capaz de producir un cambio significativo residiera no en mirar los horrores de la agricultura industrial sino en imaginar futuros alegres y bellos?” (2022, p. 122).

Para el autor, la literatura sobre los derechos de los animales adolecería de una inclinación que puede calificarse de “presentista”. Tal vez demasiado avocada hacia preocupaciones actuales concretas, tales como la opresión y

la explotación sufrida por los animales en diferentes frentes, esta literatura se ha preocupado poco por construir imaginarios de comunidades futuras multiespecie. En “Zoolondopolis”, Castelló propone combinar la literatura sobre ética animal con la tradición utópica dentro del pensamiento político con el objetivo de proporcionar una visión de una comunidad democrática multiespecie del futuro. Su intención es la de bosquejar “un sistema que no asuma el derecho de los humanos a dominar y decidir sobre la vida de los animales” (Castelló, 2022, p. 123).

En *Seguir con el problema*, Donna Haraway sostiene que es posible identificar dos tipos de respuestas típicas a los “horrores del Antropoceno”. El primer tipo de respuesta, dice la bióloga norteamericana, es relativamente fácil de descartar. “Se trata de la fe cómica en las soluciones tecnológicas, ya sean seculares o religiosas” (Haraway, 2019, p. 22). De alguna forma, “la tecnología vendrá al rescate de sus traviesas pero astutas criaturas o, lo que vendría a ser lo mismo, Dios vendrá al rescate de sus desobedientes pero siempre esperanzadoras criaturas” (Haraway, 2019, p. 22). La otra respuesta es la actitud que Haraway denomina de *game over*, a la que ya hice referencia en la introducción. De acuerdo con esta segunda respuesta, “no tiene sentido tener una confianza activa recíproca en trabajar y jugar por un mundo renaciente” (Haraway, 2019, p. 22).

“Zoolondopolis” es una utopía animalista que representa una alternativa a estos dos tipos de respuesta al Antropoceno. Rechaza, por un lado, las visiones de futuros posibles que tienden a reafirmar la superioridad del ser humano sobre los animales y el resto de la naturaleza, a la que supuestamente se podría “crear”, o recrear.¹⁴ Por otro lado, rechaza también las nociones apocalípticas sobre la ausencia de un futuro habitable en la tierra. Invocando la noción de “entrelazamiento” (*entanglement*) de Lori Gruen, Castelló escribe que “la zoodemocracia que imagino está estructurada por la idea [...] de que las individualidades de los animales humanos y no humanos emergen, y se constituyen, a través de los entrelazamientos y las relaciones mutuas de dependencia afectiva” (2022, p. 123) entre humanos y animales.

Zoolondopolis se ubica temporalmente en el año 2180, en un planeta que ha sufrido ya varios eventos catastróficos relacionados con el cambio cli-

¹⁴ En *Bajo un cielo blanco: cómo los humanos estamos creando la naturaleza del futuro*, Elizabeth Kolbert (2021) ofrece un recuento accesible de este tipo de literatura.

mático. En el ensayo es narrada, desde un punto más adelante en el tiempo, la historia de la transformación de Londres desde una democracia centrada en el ser humano hacia una zoodemocracia conformada por un *demos* multiespecie.¹⁵ Esta transformación, nos dice el narrador, habría sido precedida por la promulgación de la Carta de los Animales y la Tierra, firmada por todos los países y que estableció la prohibición del uso de combustibles fósiles, las granjas industriales y la pesca comercial. Los efectos sobre el sistema de la Tierra de todas estas actividades son a estas alturas, después de una serie de eventos climáticos catastróficos, algo imposible de ignorar.

Tras haber sido aprobada la Carta de los Animales y la Tierra, los países signatarios encontraron mucho más difícil seguir manteniendo el estatus jurídico que los animales había mantenido durante siglos, a saber, el de propiedades muebles sin derechos. La división legal entre los humanos como personas titulares de derechos y los animales como cosas comenzó entonces a ser seriamente cuestionada y revisada. En Londres, cuenta Castelló, fue incluso creada una Comisión especial conformada por académicos, activistas y legisladores, con la misión de elaborar un informe que propusiera la mejor manera de reconocer legalmente los derechos de los animales. La alternativa

¹⁵ Uno de los revisores, a quien agradezco la observación, me hizo notar que las tres comunidades multiespecie que son tratadas en este artículo pertenecen todas a contextos del Norte Global Estados Unidos en el caso del santuario de VINE y la ficticia Riverside, e Inglaterra en el caso de Zoolondopolis. ¿Por qué Londres (o cualquier ciudad de Estados Unidos), y no Ciudad de México, Santiago, Buenos Aires o Monterrey, es el lugar desde el cual son imaginadas futuras democracias zoopolíticas? Se trata, sin duda, de una observación pertinente a la que no puedo hacer justicia del todo. Evidentemente, no he querido proponer aquí que las geografías del Sur Global son ajenas a los “horrores del Antropoceno”. Por el contrario, el Sur Global se caracteriza por una mayor vulnerabilidad a los efectos del Antropoceno. Las sociedades del Sur Global, por otra parte, experimentan una urbanización a una escala y velocidad que no tiene precedentes, y que es potencialmente la fuente de muchas injusticias para los animales, por ejemplo, en la forma de la pérdida de sus hábitats por el crecimiento de las ciudades. Esto hace no solo algo necesario sino que urgente que desde nuestro contexto repongamos las formas de producir, habitar y gobernar la ciudad. Uno de los argumentos centrales defendidos aquí es, justamente, el de que la habitabilidad del futuro depende de la transformación de nuestras polis en zoopolis. Si en este artículo he dejado fuera de consideración estas geografías, ello obedece únicamente al hecho de que encontré en los trabajos aquí discutidos una conexión mucho más explícita con el tópico de este dossier, el futuro. Me es imposible responder aquí el por qué no se han producido, hasta donde sé, imaginarios democráticos multiespecie desde el Sur Global.

más obvia en un principio, extender la categoría jurídica de persona de modo que ésta incluya a los animales, propuesta ya anteriormente por muchos otros, fue descartada como opción por la mayoría de los miembros de la Comisión.

Se llegó a la determinación de que el concepto de persona posee una fuerte carga antropocéntrica que hace impropia su extensión hacia aquello, de hecho, contra lo cual se constituye la persona como tal, la animalidad (véase Esposito, 2012). Castelló se refiere a la interrogante que acerca de este punto realiza lúcidamente la filósofa Maneesha Deckha: “¿cómo pueden los animales ser legalmente representados a través de una categoría legal (léase: persona jurídica) que tradicionalmente los ha rechazado y que se ha constituido contra ellos?” (citado en Castelló, 2022, p. 128). Ahora, si la categoría de personalidad legal es inadecuada para reconocer los derechos de los animales, ¿cuál debería ser su estatus legal? Castelló nos cuenta que la Comisión habría acordado finalmente que la mejor opción era la de crear un nuevo estatus legal, que incluyese tanto a humanos como a animales: “animalidad legal” (*legal animalhood*). El concepto de “animalidad legal” elude la distinción persona/cosa-animal producida por la categoría de persona legal, al mismo tiempo que abarca a todo el grupo de seres a los que se les reconoce derechos: los animales (humanos y no humanos).

En la Londres del futuro imaginada por Castelló, la propuesta de la Comisión es luego plebiscitada, junto a la pregunta acerca del estatus político de los animales. *¿Deberían los humanos y los animales tener el estatus legal compartido de la animalidad? ¿Deberían los animales viviendo dentro de la ciudad gozar de la ciudadanía inglesa?* Estas son las dos preguntas que se someten a votación de la ciudadanía. Que la pregunta sobre la ciudadanía sea incluida en el plebiscito, originalmente acerca del estatus legal de los animales, muestra de modo claro que el autor considera que la transformación del estatus jurídico de los animales no puede no ser acompañada de una reconfiguración del alcance de la membresía política.

Este plebiscito es el acto fundacional de Zoolondopolis, cuyo nuevo nombre es adoptado también mediante votación popular y da cuenta del hecho de que la ciudadanía es a partir de este momento una zociudadanía, o una “ciudadanía animal”. Dos cuestiones son centrales en la descripción de Zoolondopolis que ofrece Castelló, la de la infraestructura física de la ciudad y la de la representación política de los animales. Si bien no se ofrece

una descripción detallada del funcionamiento de las instituciones políticas representativas dentro de Zoolondopolis, si se menciona la constitución de una Asamblea Co-animal que incluye representantes humanos de los animales. Una de las primeras leyes aprobadas por esta Asamblea habría sido la prohibición de los vehículos motorizados -automóviles, motocicletas, camiones, entre otros. Se decidió que el sistema público de trenes subterráneos (Underground) fuera complementado con un sistema de trenes (Hyperloop) construido diez metros sobre el nivel del suelo.

La construcción de este sistema de trenes produjo un doble beneficio para los habitantes de Zoolondopolis. En primer lugar, dicho sistema permitió la construcción de una geografía fácil de recorrer para los animales, los niños y las personas con discapacidad. Esto no solo importa por la facilidad para moverse por la ciudad, sino porque dicho paisaje es una condición para el ejercicio de la agencia. Por otro lado, la construcción del Hyperloop habría permitido también despejar las calles y avenidas, anteriormente utilizadas para el transporte vía automóvil, haciendo posible con ello que la naturaleza y la vida silvestre “recuperen” esos espacios. Esto no solo contribuyó al descenso de las temperaturas dentro de la ciudad, también permite transformar estos espacios de tránsito en lugares de encuentro entre los habitantes humanos y animales.

Estos cambios, señala Castelló, impactaron profundamente las vidas de los animales domésticos, que ahora contaban con mayores posibilidades para realizarse fuera de sus hogares. Muchos animales que vivían dentro de casas con humanos comenzaron a declarar su intención de pasar más tiempo fuera de ella, en un entorno urbano que ahora les entregaba muchas más alternativas para explorar y entrar en relaciones con otros animales. Al comienzo, sostiene Castelló, “hubo desacuerdos sobre la rapidez con que los animales no humanos deberían poder ejercer plenamente su derecho a la libertad de movimiento, pero todos estuvieron de acuerdo en que todos los hogares debían tener puertas para animales” (2022, p. 133). ¿Era deseable esta libertad para los animales? ¿No implica riesgos para los animales una medida como esta? ¿No es nuestro deber protegerles en contra de tales riesgos?

Estas preguntas nos conducen hacia la idea principal a la que apunta Zoolondopolis, y que comparte tanto con el modelo político de los santuarios y la Riverside de Donaldson: la agencia animal. El diseño de Zoolon-

dopolis se orienta hacia la habilitación de la agencia de todos los animales. Busca crear un entorno que permita vidas autodeterminadas para todos los miembros de esa sociedad. No se trata, pues, de construir una ciudad que administre las vidas de sus residentes, sino de una que permita en el mayor grado posible el ejercicio de la autonomía y la agencia de todos sus ciudadanos. Esto es bien resumido por uno de los ministros de Zoolondopolis, que cuestionado sobre estas cuestiones habría expresado tajantemente, “la gestión [stewardship] de los intereses de los animales no sólo pertenece a un siglo diferente, pertenece a una Era diferente” (2022, p. 133).

CONCLUSIONES

Kallipolis, la ciudad ideal delineada por Platón (2002) en *La República* es, dentro de Occidente, la expresión primera de una visión política utópica, de la creación “en el discurso” de una sociedad perfectamente justa. Platón, como se sabe, construye su visión de la sociedad ideal contraponiendo su Kallipolis con ciudades gobernadas democráticamente, como la Atenas de su tiempo. A diferencia de una ciudad justa, una ciudad democrática es gobernada por medio de la opinión, más específicamente, por las opiniones de los “muchos”. La inestabilidad y la ausencia de orden que caracteriza a estos regímenes de la opinión es opuesto a la armonía producida por un régimen perfectamente justo en donde cada parte de la ciudad hace lo suyo propio y donde la autoridad recae sobre el conocimiento filosófico.

Interesantemente, en el libro VIII de *La República*, Platón ejemplifica los tumultos y la anarquía que caracteriza a las democracias con el exceso de libertad que tienen en ellas los animales.

Lo que digo es esto: que, por lo que se refiere a las bestias que sirven a los hombres, nadie que no lo haya visto podría creer cuánto más libres son allí [en una democracia] que en ninguna otra parte, pues, conforme al refrán, las perras se hacen sencillamente como sus dueñas, y lo mismo los caballos y asnos, que llegan allí a acostumbrarse a andar con total libertad y empaque, empellando por los caminos a quienquiera que encuentren si no se les cede el paso; y todo lo demás resulta igualmente henchido de libertad (Platón, 2002, p. 496).

A partir de lo dicho en las secciones anteriores, este pasaje resulta doblemente llamativo. Por un lado, porque vincula directamente a los regímenes democráticos con la “total libertad” de los animales. En una democracia todos sus habitantes, incluyendo a los animales, gozan o deberían gozar de una henchida libertad. El pasaje es llamativo también porque su referencia a animales –perros, caballos, asnos– que andan libres por la ciudad nos resulta ahora demasiado familiar, después de haber atestiguado la manera en que, durante las cuarentenas decretadas en muchos lugares a causa de la pandemia por Covid-19, los animales, se decía, se estaban “tomando” las calles y las ciudades del mundo.

Típicamente, la imaginiería sobre futuros distópicos ofrece una representación de las ciudades como paisajes vacíos. “La catástrofe temida es la de la ausencia” (Lewis, 2020, p. 597). En *Cities Going Wild*, Tyson Lewis ejemplifica este temor con la escena inicial de la película “Exterminio” (*28 Days Later*), en la que vemos al personaje protagonizado por Cillian Murphy despertar de una cirugía para encontrarse con una Londres completamente deshabitada. Películas como esta, sostiene Lewis, nos interpelan fuertemente porque “evocan el miedo a la desaparición masiva” (2020, p. 597). Durante la pandemia de coronavirus, estas imágenes de desapariciones masivas se volvieron realidad. En los medios de comunicación e internet uno se encontraba fácilmente con imágenes de calles y edificios vaciados de personas.

La ausencia de habitantes humanos en las calles de las ciudades, sin embargo, no significaba una ausencia absoluta. Al mismo tiempo que los humanos salíamos de escena, los animales andaban con total libertad por las calles.

- *Con los humanos confinados por el Covid-19, los animales recuperan terreno.*
- *Los animales se están tomando las calles de algunas ciudades del mundo confinadas por la pandemia.*
- *La fauna recoloniza la ciudad ante el confinamiento por el coronavirus.*

Estos son tan solo algunos ejemplos de un tipo de titular periodístico muy repetido en los primeros meses del año 2020. Y es que la desaparición masiva de humanos produjo las condiciones para una “migración” masiva de

animales hacia zonas antes restringidas para ellos, produciendo imágenes zoopolíticas de un futuro en donde los animales no se encuentran confinados en los espacios privados.

En este escrito he dado cuenta de las visiones sobre futuros zoodemocráticos al interior de la literatura sobre los derechos de los animales. Mayormente ocupada de las opresiones del presente, dentro de esta literatura es posible identificar la emergencia de un proyecto filosófico abocado a la creación de imaginarios futuros multiespecie. Reconociendo que el destronamiento de la posición del ser humano sobre los demás animales y la naturaleza constituye uno de los principales desafíos en el Antropoceno, las historias de Riverside y Zoolondopolis, y del santuario de VINE, nos muestra que en esta nueva era geológica las utopías políticas deben “incivilizarse”, o “deshumanizarse”. La única utopía realista en el Antropoceno es aquella en la que todos los animales (humanos y no humanos) co-determinan los términos de su vida en común.

FUENTES CONSULTADAS

- ARISTÓTELES (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- BLATTNER, C., COULTER, K. y KYMLICKA, W. (Eds.). (2019). *Animal Labour: a New Frontier of Interspecies Justice?* Oxford: Oxford University Press.
- BONNEUIL, C. (2016). *The Shock of the Anthropocene: the Earth, History and US*. Nueva York: Verso Books.
- BORSELLINO, L. (2015). Animales liminales en la urbe: espacios, resistencia y convivencia. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 74-95.
- CASTELLÓ, P. (2022). Zoolondopolis. En *Animal Studies Journal*. Vol. 11. Núm. 1. pp. 121-145.
- CHARLES, N. y DAVIES, C. (2011). My Family and Other Animals: Pets as Kin. En *Sociological Research Online*. Vol. 13. Núm. 5. pp. 13-26.
- CLIFFORD-CLARKE, M., WHITEHOUSE-TEDD, K. y ELLIS, C. (2021). Conservation Education Impacts of Animal Ambassadors in Zoos. En *Journal of Zoological and Botanical Gardens*. Vol. 3. Núm. 1. pp. 1-18.

- COCHRANE, A. (2019). *Should Animals have Political Rights?* Cambridge: John Wiley & Sons.
- COCHRANE, A. (2013). From Human Rights to Sentient Rights. En *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol. 16. Núm. 5. pp. 655-675.
- CRUTZEN, P. (2006). The “Anthropocene”. En E. Ehlers, E. Kraft (Eds.). *Earth System Science in the Anthropocene*. pp. 13-18. Berlin, Heidelberg: Springer.
- DONALDSON, S. (2020). Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge. En *Social Theory and Practice*. Vol. 46. Núm. 4. octubre. pp. 709-735.
- DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. (2015). Farmed Animal Sanctuaries: the Heart of the Movement. En *Politics and Animals*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 50-74.
- DONALDSON, S. y KYMLICKA, W. (2011). *Zoopolis: a Political Theory of Animal Rights*. Nueva York: Oxford University Press.
- ESPOSITO, R. (2012). The Dispositif of the Person. En *Law, Culture and the Humanities*. Vol. 8. Núm. 1. pp. 17-30.
- FRANCIS, L. y SILVERS, A. (2007). Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency. En *Social Theory and Practice*. Vol. 33. Núm. 2. pp. 311-334.
- GOFFMAN, E. (2001). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HARAWAY, D. (2020). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno Vol. 1*. Bilbao: Consonni.
- HARDIN, G. (1968). The Tragedy of the Commons: the Population Problem has no Technical Solution; it Requires a Fundamental Extension in Morality. En *Science*. Vol. 162. Núm. 3859. pp. 1243-1248.
- KATEB, G. (2014). *Human dignity*. Cambridge: Harvard University Press.
- KOLBERT, E. (2021). *Bajo un cielo blanco: cómo los humanos estamos creando la naturaleza del futuro*. Barcelona: Crítica.
- KYMLICKA, W. (2022). Membership Rights for Animals. En *Royal Institute of Philosophy Supplements*. Vol. 91. mayo. pp. 213-244.
- KYMLICKA, W. (2018). Human Rights Without Human Supremacism. En *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 48. Núm. 6. pp. 763-792.
- LEWIS, T. (2020). Cities Going Wild. En *Postdigit Sci Educ*. Vol. 2. pp. 597-600.

- MEIJER, E. (2021). Sanctuary Politics and the Borders of the Demos: a Comparison of Human and Nonhuman Animal Sanctuaries. En *Krisis*. Vol. 41. Núm. 2. pp. 35-48.
- MOORE, J. (Ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Michigan: PM Press.
- MÜLLER, J. (2019). What Spaces Does Democracy Need? En *Soundings: an Interdisciplinary Journal*. Vol. 102. Núm. 2-3. pp. 203-216.
- NUSSBAUM, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Ciudad de México: Paidós.
- OSTROM, E. (2012). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE.
- PEJČIĆ, G. (2020). Materiales para defender los derechos de los animales liminales. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol. 7. Núm. 2. pp. 22-84.
- PEPPER, A. (2021). Political Agency in Humans and Other Animals. En *Contemporary Political Theory*. Vol. 20. Núm. 2. pp. 296-317.
- PLATÓN (2002). *La República*. Madrid: Alianza.
- REGAN, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: FCE.
- REGAN, T. (2004). *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ROSSELLO, D. (2021). ¿Hacia el Tanatoceno? Dignidad humana, aunque el mundo perezca. En *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 1. Núm. 16. Junio. pp. 95-107.
- ROSSELLO, D. (2017). All in the (Human) Family? Species Aristocracy in the Return of Human Dignity. En *Political Theory*. Vol. 45. Núm. 6. pp. 749-771.
- SENNETT, R. (2005). Democratic Spaces. En *Hunch*. Vol. 9. pp. 40-47.
- SINGER, P. (2018). *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Taurus.
- SPOONER, S., FARNWORTH, M., WARD, S. y WHITEHOUSE-TEDD, K. (2021). Conservation Education: are Zoo Animals Effective Ambassadors and is there Any Cost to their Welfare? En *Journal of Zoological and Botanical Gardens*. Vol. 2. Núm. 1. pp. 41-65.
- SRINIVASAN, K. y KASTURIRANGAN, R. (2016). Political Ecology, Development and Human Exceptionalism. En *Geoforum*. Vol. 75. pp. 125-128.

- STUCKI, S. (2021). Beyond Animal Warfare Law: Humanizing the ‘War on Animals’ and the Need for Complementary Animal Rights. En *Max Planck Institute for Comparative Public Law & International Law (MPIL) Research Paper*. Núm. 2021. pp. 1-53.
- TAVERA, H. (2016). “Otras naciones”: hacia una teoría de los derechos territoriales de los animales. En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol. 3. Núm. 1. pp. 138-162.
- VIDELA, M. (2015). El miembro no humano de la familia: las mascotas a través del ciclo vital familiar. En *Revista Ciencia Animal*. Vol. 1. Núm. 9. pp. 83-98.
- WADIWEL, D. (2015). *The War Against Animals*. Leiden: Brill.
- WESTERLAKEN, M. (2017). Uncivilising the Future: Imagining non-Speciesism. En *Antae Journal*. Vol. 4. Núm. 1. pp. 53-67.

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2022
 Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.975>

LOS CRONOTOPOS DEL POPULISMO KIRCHNERISTA. UN ANÁLISIS NARRATIVO

María Mercedes Patrouilleau*

RESUMEN. A partir de un marco analítico que integra aportes poses-
turalistas, de la narratología y un método de los *futures studies* (el
Causal Layered Analysis), el artículo propone un análisis narrativo
sobre un caso de populismo latinoamericano: el kirchnerismo. El
análisis se concentra en las secuencias, los cronotopos, los mitos,
las metáforas y las voces narrativas. Se identifican tres cronotopos o
sentidos dominantes en este discurso: el del/la militante peronista, el
del Bicentenario y el proyecto de gobierno, que resignifican el pasado
e imaginan, proyectan y anticipan el futuro, a través de la reinterpre-
tación de los mitos, de la creación discursiva en la interlocución y
desde los rituales e intervenciones en el espacio público.

PALABRAS CLAVE. Discurso; análisis causal por capas; populismo;
narración; cronotopo; futuro.

CHRONOTOPES OF KIRCHNERIST POPULISM. A NARRATIVE ANALYSIS

ABSTRACT. Based on an analytical framework that integrates
poststructuralist contributions, narratology and a futures studies
method (Causal Layered Analyses), the article proposes a narrative
analysis of a case of Latin American populism: Kirchnerism. The

* Docente titular de la Carrera de Sociología de la Universidad de Ciencias Empresariales y
Sociales (UCES) e investigadora del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria en el
Centro de Economía y Prospectiva. Correo electrónico: patrouilleau.mercedes@gmail.com

analysis focuses on sequences, chronotopes, myths, metaphors and narrative voices. Three dominant chronotopes or dominant senses are identified in this discourse: the Peronist militant, the Bicentennial and the government project, which resignify the past and imagine, project and anticipate the future, through the reinterpretation of myths, the discursive creation in the interlocution and from the rituals and interventions in the public space.

KEY WORDS. Discourse; causal layered analysis; populism; narrative; chronotope; future.

*Solo se trata de saber narrar;
es decir, saber transmitir al lenguaje
la pasión de lo que está por venir.
Ricardo Piglia. Crítica y Ficción*

INTRODUCCIÓN

Existen diversas formas de abordar la cuestión del discurso político y particularmente el discurso populista. En algunas épocas se ha hecho énfasis en la dimensión polémica del mismo, en su función de interpelación ideológica a través de material de propaganda de la comunicación oficial (Plotkin, 1994) en los dispositivos de enunciación (Sigal y Verón, 2002), en el proceso dialógico entre el líder y otras voces (Panizza, 2008) y en el contexto ilocucionario (De la Torre y Peruzzotti, 2008) o en los significantes, las equivalencias y los antagonismos (Laclau, 2005). En los últimos tiempos cobró fuerza la interpretación del populismo como un tipo particular de relato y de mito político (Ungureanu y Serrano, 2018; Casullo, 2019).

Este trabajo retoma aportes del “giro narrativo”, del posestructuralismo, de los estudios del populismo y de los estudios del futuro, para hacer foco en la narración como una operación múltiple y omnipresente del discurso político y del discurso populista. Busca conocer en profundidad por medio de qué operaciones discursivas y narrativas el populismo genera resignificaciones sobre los mitos del pasado y plantea modos de anticipación y de creación de visiones de futuro.

La investigación trabaja sobre el populismo kirchnerista entre los años 2003 y 2015 en Argentina. Lo hace considerando como trasfondo otras experiencias populistas en Argentina, particularmente la experiencia peronista, desde los años 40' hasta los años 70',¹ analizando cómo el discurso kirchnerista reconfigura legados de esta experiencia previa, articulados con nuevos sentidos y anclajes narrativos. Tanto el kirchnerismo como el peronismo se consideran experiencias populistas por su uso de la categoría de “pueblo”, aprovechando su ambigüedad constitutiva (*plebs-populus*), por la construcción de una frontera antagonista articulando demandas insatisfechas y por la emergencia de líderes que expresan la cadena de equivalencias constitutiva de dicho antagonismo (Laclau, 2005). En términos narrativos, también se los considera populismos por su concentración discursiva en la cuestión del poder, por la construcción de los motivos del antagonismo, dramatizando esta cuestión, y por la construcción y recreación de mitos sobre el vínculo entre líderes y pueblo, construyendo una narración sobre la historia del/la líder (Patrouilleau, 2021b).

La investigación toma como referencia un método de los estudios del futuro para construir el andamiaje conceptual que permite el análisis narrativo. Este es el *Causal Layered Analysis* (CLA), desarrollado por Sohail Inayatullah (1998). La gran virtud de este método es que toma los grandes aportes analíticos e interpretativos del posestructuralismo (genealogía, deconstrucción), articulándolos con otros aportes de los *futures studies* y de filosofía no occidental, estructurando un método de análisis, que permite un estudio sistemático y comparativo, a la vez que flexible, sobre diferentes corpus de discurso (Patrouilleau e Inayatullah, 2020). Este método se trabajó realizando adaptaciones, que buscaron reforzar la dimensión analítica narrativa del discurso y clarificar los distintos tipos y registros de corpus discursivos que se pueden comprender en el análisis.

La dinámica narrativa trae a cuenta horizontes temporales pasados y futuros, le brinda un lugar privilegiado a la acción, construye y reconstruye tradiciones, establece causalidades que se cristalizan en formas de interpre-

¹ La investigación fue desarrollada en el marco de una tesis doctoral realizada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, dirigida por Martín Retamozo (IDIHyCS CONICET-UNLP) y codirigida por Rita F. De Grandis (Universidad de British Columbia, Canadá) (Patrouilleau, 2019).

tación de la realidad, y se traducen parcialmente en decisiones de gobierno, en acciones políticas y en políticas públicas, así como también brinda el marco para la conformación de equivalencias y antagonismos redefiniendo el mapa de las identidades políticas. Profundizando sobre estos movimientos y efectos discursivos, el análisis de las temporalidades y narraciones políticas y populistas, insta a reconstruir todo un trasfondo cultural, cargado de simbologías, profundizando sobre la labor de los mitos y sobre la labor de la subjetividad popular en los usos del tiempo (Morera Aparicio, 2022).

El análisis narrativo permite comprender no sólo la forma en que se resignifica el pasado, sino también el modo en que se constituyen horizontes de futurición. Es decir, el modo en que el lenguaje político y las prácticas de producción de sentido vinculadas a los mitos, configuran modos de comprender el futuro, de anticiparlo y por lo tanto de construirlo parcialmente.

El corpus discursivo del análisis toma tanto el discurso de los líderes como de las otras voces que construyen el discurso populista: de los cuadros medios, las voces colectivas del pueblo, voces corales que se pliegan al discurso popular y de los líderes. Analiza también la jerga que ponen en juego los protagonistas, en el saber estatal y cultural y en su forma de configurar voces narrativas, en la forma en que los mitos reactualizan el pasado y configuran futuro, en las figuras retóricas que se ponen en juego para realizar todas estas operaciones, en el rol de los escenarios, las escenificaciones y los rituales, integrando todos estos elementos a partir del análisis narrativo en profundidad.

El trabajo identificó en el discurso kirchnerista tres cronotopos o motivos dominantes que estructuraron narrativamente este discurso: el Cronotopo del/la militante peronista, el Cronotopo del Bicentenario y el Cronotopo del proyecto de gobierno. El primero, centrado en la identidad de los líderes; el segundo montado sobre una oportunidad conmemorativa y estructurado a partir de un antagonismo principal (con el sector agropecuario), y un tercero, centrado en las políticas públicas y en la construcción del proyecto de gobierno. El análisis integrado de los tres cronotopos da cuenta del modo en que las lógicas de la narración intervienen en la práctica discursiva y política, y también de una forma populista de concebir el desarrollo de la historia, de protagonizarla, de dramatizarla y de construir opciones de futuro, anticipando la realidad.

Con este aporte se busca contribuir al campo de los estudios sobre el populismo, aportando una mirada que recoge y valoriza otras tradiciones teóricas y otras áreas disciplinares como la de los estudios del futuro (*future studies*), que permiten a las ciencias sociales profundizar su abordaje sobre la futuridad.

A continuación, se presenta una descripción del método de análisis elaborado, que comprende cuatro capas narrativas, explicando qué elementos se toman del método CLA (*Causal Layered Analysis*) y las siguientes secciones sintetizan los resultados del estudio, analizando los cronotopos dominantes de esta trama populista kirchnerista. Las conclusiones recogen la síntesis de este abordaje y lo ponen en perspectiva en marco de las ciencias sociales y de los estudios del futuro en América Latina.

EL ANÁLISIS NARRATIVO EN PROFUNDIDAD. MARCO CONCEPTUAL Y METODOLOGÍA

El Análisis Narrativo en profundidad se diseñó en esta investigación para poder abordar la dimensión narrativa del discurso populista. Se inspiró en el método de los estudios del futuro, creado por Sohal Inayatullah (1998) denominado en inglés: *Causal Layered Analysis* (CLA) o Análisis Causal por Capas. El apoyo en el CLA permitió hacer converger analíticamente a las distintas dimensiones y elementos narrativos analizados. Lo que principalmente se toma de este método es la lógica de la relación y la co-determinación entre las diferentes capas.

El método CLA se apoya en basamentos teóricos del posestructuralismo, tales como la deconstrucción y la genealogía, en la macrohistoria, en teorías post-coloniales y en contribuciones del pensamiento indio como la filosofía de P. R. Sarkar (Inayatullah, 2004). Propone analizar un corpus discursivo deconstruyéndolo en cuatro capas: la primera llamada *litany*, o letanía, da cuenta del discurso del sentido común, de los *mass media*, recogiendo explicaciones corrientes sobre los problemas sociales. La segunda analiza estas asunciones desde las causas sociales sistémicas (sociales, culturales, económicas, políticas). La tercera desde el discurso y la visión del mundo (o cosmovisión) y la cuarta desde las metáforas y los mitos. En un análisis vertical desde la primera capa hasta la cuarta y luego reconstruyendo

formas alternativas de explicación de los problemas corrientes o sociales, el CLA permite esa deconstrucción del discurso social, y la creación de discursos alternativos (Inayatullah, 1998).

Sobre este método se realizaron varias adaptaciones para resaltar la dimensión narrativa que estaba algo soslayada en la versión original del CLA (Patrouilleau, 2021b), y generando así un método específico para hacer un análisis narrativo en profundidad. En esta nueva versión, cada capa representa una lógica narrativa. Se toma del CLA la definición de alguna de las capas, pero se redefinen otras. Las capas que considera el método elaborado son:

1. La secuencia y su causalidad implícita
2. El cronotopo
3. Los mitos
4. Las voces narrativas

La primera capa es la de la secuencia y su causalidad implícita. La secuencia es el *racconto* más bien lineal sobre la historia política que se narra en el discurso, contando los diferentes sucesos y los epílogos o moralejas derivados de esa historia, marcando la intervención del o la líder y de la figura del pueblo, marcando sus encuentros, sus reconocimientos, su lazo de confianza y fidelidad con “el pueblo”. En esta forma narrativa prima una determinada secuencia, que a la vez es explicada por una causalidad implícita (Adam, 1992; Van Dijk, 1978). No es una simple sucesión lineal lo que propone un relato, sino una lógica singular caracterizada por la inserción del problema y la resolución. Y, lo fundamental, es que esta forma lleva implícita una idea de causalidad. La primera capa analiza entonces la secuencia del relato y su causalidad implícita.

La segunda capa es la del cronotopo o motivo dominante de la trama. Para definir a los cronotopos como figuras ordenadoras del discurso se retomaron los aportes de M. Bajtín (1989; 2008), que los concibe como condensaciones de sentido que estructuran un tiempo y un espacio de la trama. Para Bajtín en la obra de arte, especialmente en su análisis de la novela, el tiempo y el espacio se funden en una unidad indisoluble, en un cronotopo, cuya función es temática y figurativa, ocupa un papel fundamental en la conformación del argumento y proporciona el campo principal de la

representación de los acontecimientos. Para configurar esta segunda capa de análisis se tomaron también aportes de autores contemporáneos que recuperan esta herramienta analítica de Bajtín. Por ejemplo, para Pampa Arán (2009), el cronotopo no sólo produce la puesta en escena del espacio-tiempo, sino que gobierna o regula la aparición de sujetos y discursos en situaciones cronotopizadas, en una época y en un espacio tiempo determinado. Constituye así el centro organizador del mundo narrado, desde el cual se van desplegando diferentes “vectores cronotopizados” (Arán, 2009, p. 132).

El análisis del cronotopo se realiza estableciendo redes de motivos dominantes y secundarios, y analizando su apoyo en figuras retóricas, tales como *sinécdoques*, *metonimias* y metáforas, observando como éstas toman y brindan elementos cronotopizados a las otras capas de análisis. En esta investigación se han identificado tres cronotopos dominantes.

Una tercera capa está constituida por los mitos principales que sostiene y produce el discurso populista. Aquí el análisis se apoya en los conceptos post-estructuralistas de Lévi-Strauss (1968; 1978) para el análisis de los mitos, enfatizando su modo de interpretar el pasado y forjar nociones y horizontes de futuro. Hablando del pasado, los mitos proporcionan categorías que permiten explicar el presente y planear el futuro (Neiburg, 1995). Tal como recupera Scavino (2010, p. 118) de George Sorel, un mito “es idéntico a las convicciones de un grupo”, sólo que “es la expresión de estas convicciones en lenguaje de movimiento”. Sobre estas bases, se hace énfasis en el análisis en la forma en que los mitos históricos son reinterpretados por el discurso populista para brindar claves de acción en relación al presente y al futuro.

La cuarta capa del Análisis Narrativo en profundidad está compuesta por las voces narrativas. Esta es una innovación respecto del método de Inayatullah (1998). No existe en ese método una capa que recoja y analice la forma de las voces que construyen los discursos. Esta capa permite analizar quién narra en los discursos populistas. No se hace referencia aquí a sujetos concretos sobre los que estamos analizando sus discursos, sino a figuras específicas que tienen un rol, un papel que jugar en el marco del discurso populista. Puntualmente en nuestro caso, en donde se trata de un discurso populista con construcción de liderazgo, la voz del/la líder cumple un rol fundamental, pero esta también se compone y se articula con otras voces. El análisis de estas diferentes voces engarzadas a la voz del líder, que también la constituyen, per-

mite comprender que la composición narrativa se configura desde distintos ángulos y espacios sociales, más o menos lejos “del poder”, desde el ámbito estatal, académico, en la construcción de lo popular y de lo estético.

Esta es una capa con relevancia epistemológica y metodológica porque nos hace concentrarnos en cómo se produce el discurso, y por eso vincula forma con contenido. Esta capa nos permite hacer más densa la recolección de fuentes del discurso, recogiendo no solamente fuentes u orales escritas sino también fuentes gráficas de distinto tipo, y fuentes escenográficas.

La metodología de análisis se basa entonces en el análisis del discurso, comprendiéndolo como una práctica analítica interdisciplinaria (Narvaja de Arnoux, 2009), pero también comprendiéndolo como un enfoque epistemológico que pone de relieve un sentido vertical de enriquecimiento del análisis conjugando las distintas capas. Cada una de las capas ilumina aspectos de las otras, lo que permite trabajar reconstruyendo el sentido del discurso y permite a su vez elaborar corpus complejos, comprendiendo múltiples soportes del discurso (oral, escrito, audiovisual, escenográfico, gráfico).

El corpus de análisis se compone de: una selección de alocuciones públicas de los líderes en el período 2003-2015, de fragmentos discursivos de cuadros medios del liderazgo presidencial, una selección de expresiones colectivas de “la voz del pueblo”, de una selección de publicaciones oficiales de distintas áreas de gobierno, de documentales sobre la historia de vida de los líderes y de otro tipo de piezas discursivas vinculadas a la producción artística (audiovisuales, gráficas, escenográficas) y a la comunicación oficial que se engarzan al modo de “voces corales” del discurso kirchnerista. El análisis de este corpus se apoyó también en algunos trabajos de observación participante sobre actos políticos y movilizaciones y sobre otro conjunto de testimonios y datos auxiliares sobre el proceso político tomados de la prensa escrita.

La estrategia de análisis buscó recalcar en el dialogismo sobre el cual se produce el discurso populista, señalando el intertexto² entre las distintas voces identificadas. De este modo, si bien tiene mucha presencia la palabra

² Con *intertexto*, Maingueneau (1984) hace referencia a la presencia de un texto dentro de otro por medio de citas o alusiones (reconocidas explícitamente). También puede aludirse a intertextos implícitos, no expresamente reconocidos por el alocutor. Epistemológicamente estas marcas permiten el reconocimiento de la *intertextualidad* (Genette, 1989) implícita entre los discursos, en este caso en los discursos de las diferentes voces kirchneristas.

del y la líder presidencial en el corpus, este integra también otro conjunto de piezas de distinto registro, comprendiendo una diversidad de voces que componen el discurso narrativo populista en general y en particular para el caso de estudio.

EL CRONOTOPO DEL/LA MILITANTE PERONISTA

La historia de vida y las particularidades del carácter de Néstor Kirchner y de Cristina F. de Kirchner, conforman un cronotopo dominante del discurso kirchnerista. Este cronotopo predominó sobre la primera etapa del gobierno de Néstor Kirchner, justamente cuando el líder se daba a conocer ya siendo presidente.³ Luego, permanece como dominante a lo largo de todo el período considerado, acentuándose en momentos de inicio de mandatos presidenciales, de definiciones de candidaturas electorales o también en los momentos más dramáticos de condensación de los antagonismos a través del desarrollo de conflictos públicos con diferentes sectores.

El cronotopo se configura a través de varias operaciones narrativas. En primer lugar, a través de la tematización de la identidad narrativa del líder. Las referencias temporales y espaciales que enmarcan a dicha identidad, el *racconto* de su historia de vida. Esta tematización se da con el trasfondo de una secuencia histórica, el de la vida política de la Argentina entre 1973 y 2003. El cronotopo se construye también a partir de una jerga particular que despliega el discurso de los líderes y que es recogida y resignificada por las otras voces, así como por ciertas cronotopías secundarias que van ocupando un lugar significativo en la trama, y constituyendo la red de motivos que sostiene al cronotopo del militante peronista. Finalmente, en la elaboración del cronotopo ingresan y se resignifican ciertos mitos, que le permiten a la narración “levantar vuelo” como dice Lévi-Strauss, abstraerse del tiempo presente, convocando a los acervos del pasado para descifrar los desafíos del futuro.

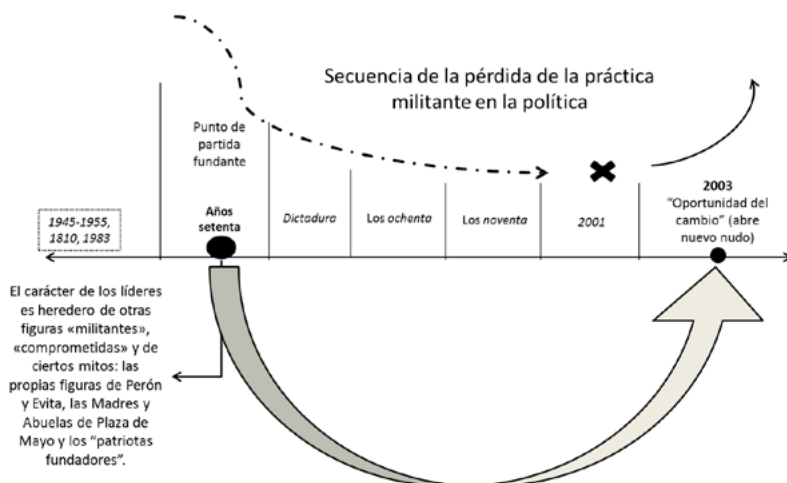
Sobre la identidad narrativa de los líderes, desde el comienzo se destaca el

³ Vale como aclaración la circunstancia de que Néstor Kirchner asume en un contexto de crisis de representación en Argentina, habiendo obtenido apenas un 22% de los votos y luego de que el otro candidato con posibilidades, Carlos Menem, se baja de una elección de segunda vuelta.

desplazamiento espacial de venir “desde el Sur del mundo”, la provincia de Santa Cruz, donde el matrimonio comenzó su carrera política con puestos ejecutivos municipales, provinciales y luego legislativos por parte de CFK, desde donde plantean un colectivo de pertenencia distanciado de la gestión en la política nacional hasta el momento, que recién termina de arribar a este ámbito de gobierno. Ambos se identifican también como parte de una “generación diezmada”, la generación joven de la década de 1970 que atravesó la proscripción peronista, luego las dictaduras, la violencia política y las desapariciones. Y que resignificó en los años ochenta el valor de la democracia y de la política como único camino posible para la transformación social. El rasgo de *militante*, que no había sido reivindicado antes en Argentina desde la autoridad presidencial (Montero, 2012), da cuenta de una personalidad que vive la política más allá del juego partidario y electoral, inmiscuyéndose en las luchas políticas, en acciones reivindicativas, de protesta y en procura de un cambio social.

Es en esta identidad en movimiento, en esta identidad narrativa que se muestra la progresión en el carácter y los aprendizajes de los líderes. En distintos discursos de ambos líderes estas décadas que van desde la década de 1970 a la primera asunción presidencial en 2003 se narran como un tiempo en que se ha carecido de la audacia y el compromiso de la militancia, un tiempo en que la democracia se ha perdido en los formalismos y la entrega de formas de soberanía. Los años setenta marcan a fuego las convicciones de los líderes, que mantienen sus convicciones a lo largo de las décadas siguientes en la transición a la democracia y el neoliberalismo. Esta secuencia histórica apenas atempera el carácter del personaje a partir de ciertos aprendizajes. Pero no les hace perder audacia y compromiso con el pueblo y con la Patria. El momento de asunción a la presidencia, el año 2003, se configura como el momento en donde ellos pueden, desde la decisión política y la comprensión histórica, para recuperar estos compromisos y ponerlos a disposición de una mejora del bienestar del pueblo. El Diagrama 1, a continuación, grafica y sintetiza la forma de contar esta historia reciente y la relación con el carácter de los líderes protagonistas.

DIAGRAMA I: EL CRONOTOPO DEL/LA MILITANTE PERONISTA



El contraste propuesto con las décadas anteriores, propone resituar el poder político en la organización institucional del Gobierno a modo de reparación y como única manera de alcanzar “un país en serio”, disputándole porciones de poder a otras fuerzas civiles y políticas. Si hay un rasgo característico del/la militante peronista es no resignar porciones de poder y concebir al Estado en el centro de la organización comunitaria.

El tiempo y espacio del cronotopo del/la militante peronista, está marcado también por cierta jerga específica. Para narrar esta historia hay ciertos términos, de la jerga, que resultan explicativos, que argumentan y nutren la trama, por lo tanto, se conforman en cronotopías secundarias. Esta jerga ancla en la tradición militante de los setenta con cierta recuperación del discurso del peronismo clásico y del peronismo de la resistencia. Por ejemplo, dentro de esta jerga puede mencionarse el término de “cuadro político”. Esta es una es una noción que viene de más tiempo atrás en su uso proliferado dentro del discurso del peronismo. Es un término extrapolado por Perón, como tantos otros, del léxico militar y que ahínca en el pensamiento político peronista.⁴ El encuadramiento político alude a la necesidad de unir fuerzas,

⁴ Así lo rescata Arcomano (2003), entre otros términos del léxico militar peronista, tales como: “enemigo”, “traidor”, “estrategia”, “táctica”, “batalla”, “victoria”.

y fundamentalmente de tener organización al interior del movimiento, de responder a los lineamientos del líder. Es condición del carácter de militante comprender lo que significa un cuadro político. Alude también a la necesidad de formarse, de capacitarse para estar a la altura de las necesidades de su tiempo. NK y CFK lo utilizan constantemente para referir a la condición de militante. El cuadro político se contrapone al concepto de una política “profesional”. La militancia sería la política que se hace por vocación. La escuela de una y de otra es también distinta. La escuela de los “cuadros” se nutre del saber de los referentes, de la tradición política, de la historia política y de la formación dentro de los espacios definidos políticamente. Es la que se cuenta de generación en generación, en algunos resquicios militantes barriales o universitarios, en los libros de los pensadores nacionales y en los espacios de formación partidarios. Se contrapone también a la idea de libre pensador. Porque habla de las aptitudes individuales, pero en relación con un cuerpo colectivo. No en sí mismas. Alude a un concepto de la política que requiere de organización, de armado colectivo y de disciplina, para poder alcanzar los objetivos. Los cuadros requieren de la conducción, que es la guía. Requieren también comprender ciertos conceptos, tener ciertos aprendizajes de la historia. Así lo interpretaron también los jóvenes que se sumaron a la militancia, haciendo una metonimia⁵ con el término cuadro, con la referencia de cuando Néstor Kirchner realizó el acto simbólico de “bajar el cuadro” de uno de los genocidas de la última dictadura militar en un acto de conmemoración en 2004, esa acción había servido para formar “miles de cuadros políticos”. Así se vio en una muestra voz colectiva en grafitis pintados por la militancia en paredones de la ciudad.

⁵ Se entiende por *metonimia* la sustitución de un término por otro cuya referencia habitual con el primero se funda en una relación existencial. Su mecanismo se funda en un desplazamiento de la referencia (Beristáin, 1995).

ILUSTRACIÓN I: LA BAJADA DEL CUADRO DE LOS MILITARES Y LA FORMACIÓN DE LOS CUADROS POLÍTICOS

Néstor Kirchner dando la orden de bajar los cuadros de Videla y Bignone de la Galería de Directores del Colegio Militar 24.03.2004



Fuente: imagen difundida en la red
Tweeter

Pintada de la agrupación La Cámpora aludiendo al “cuadro político”



Fuente: Sitio Web La Cámpora Tucumán

Estas piezas discursivas permiten ver cómo opera la subjetividad popular a partir de la articulación de temporalidades y sentidos. NK cuestionando una temporalidad hegemónica que mantenía a un dictador en un espacio institucional militar marcando la cronología de autoridades militares. Con su intervención destrona a esta figura como líder militar de la Patria. Los jóvenes de la agrupación La Cámpora resignifican este hecho tomándolo como fundante para su propia formación como militantes peronistas con “Bajando un cuadro formaste miles”.

Además de la jerga del cuadro político, otros términos cobraron protagonismo, como “fierros”, “puente entre generaciones” y también ciertos espacios cronot picos: La Plaza de Mayo, particularmente el balcón de la Casa Rosada (casa de gobierno), y la ciudad de La Plata, ciudad donde ambos líderes estudiaron y vivieron durante su juventud y mientras militaban en organizaciones universitarias.

En torno a este cronotopo se re-elaboran ciertos mitos peronistas, articulándose también con ciertos epílogos (o moralejas) traídos a cuenta en el discurso: el de las peripecias de la época de la resistencia peronista (mientras el movimiento político peronista estaba proscrito y su líder, Perón, estaba en el exilio), el mito de la primavera camporista del año 1973,⁶ cuando se logró traer de nuevo a Perón del exilio y se liberaron muchos presos políticos. La propia figura de Eva Perón como mito. La rememoración de estos episodios deriva en aprendizajes y resignificaciones políticas. No traslada los significados, sino que desarrolla una reelaboración. Podemos observar por ejemplo la tematización sobre la figura de Eva en una intervención urbanística.

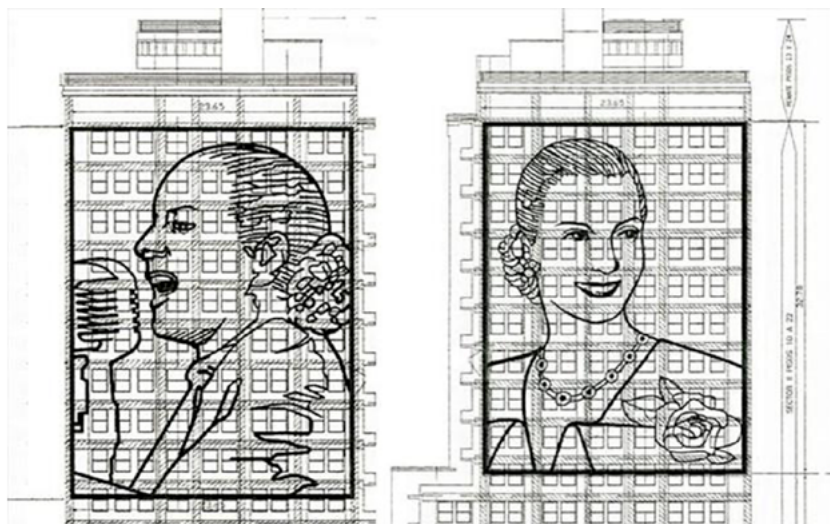
Además de hacer alusiones permanentes a la figura de Eva Perón, de reproducir consignas de aquéllos tiempos (por ejemplo: “donde hay una necesidad, nace un derecho”), como una forma de instalar o reinstalar el mito, de darle fuerza, durante el primer gobierno de CFK se monta un gigante grabado en la fachada del edificio que alberga al actual Ministerio de Salud y de Desarrollo Social, en donde fuera el edificio emblemático del Ministerio de Obras Públicas en el gobierno de Perón. Sobre dos caras de este gran edificio se monta la figura de Eva.⁷ En sus laterales Norte y Sur se emplazan dos grabados hechos en acero de Eva Perón:⁸ la “Eva de los Humildes” sobre la cara Sur y la “Eva del renunciamiento” sobre la cara Norte. Los grabados cuentan con un sistema de iluminación, que los hace resaltar de noche y en ocasiones son también vestidos de colores.

⁶ Camporista hace alusión a la figura de Héctor J. Cámpora, militante y Presidente entre mayo y julio de 1973, previo a la vuelta de Perón al país, luego de sus años de exilio.

⁷ Se trata además de un edificio de 93 metros de altura que interfiere la traza de la Av. 9 de Julio, y por lo tanto es visible a lo largo de toda esta avenida.

⁸ Las obras fueron diseñadas por el artista plástico Daniel Santoro y construidas por el escultor Alejandro Marmo.

ILUSTRACIÓN 2: BOCETO DE LA FACHADA DEL EDIFICIO DEL MINISTERIO DE DESARROLLO SOCIAL CON LOS GRABADOS DE EVA



Fuente: Sitio Web Ministerio de Desarrollo Social. Fecha de consulta: 24 de octubre de 2013.

Esta operación icónica instala en la cotidianidad porteña y argentina el antagonismo y las luchas del pasado. La intervención coloca al Centro de Buenos Aires en una línea de tiempo, atraviesa la ciudad a través de su arteria principal, con la historia, en una metáfora visual cronotópica: mostrando un adverso y un reverso del Poder, un Norte y un Sur, la bondad y la rebeldía: dos caras de la política. De esta política que no es una fiel transparencia de una esencia de las cosas. Que siempre es capaz de poner en juego su cuota de picardía y a veces sus más brutales amenazas. Es en este sentido, un mensaje que abunda sobre los límites de las buenas intenciones en política, sobre los buenos modales y sobre la irreductibilidad de los antagonismos. Así también, coincidiendo con el análisis de Sarmiento, la doble iconografía de Evita, “aun reconociendo su humilde origen, no la subordina a una romantización idílica, sino que la complejiza al ponerla en el centro de las luchas sociales y políticas” (Sarmiento, 2016, p. 8).

En términos de voces narrativas, en este cronotopo tienen predominancia además de la voz de los líderes, la de cuadros medios⁹ del liderazgo presidencial, la de colectivos artísticos militantes y las voces colectivas del pueblo, que, a medida que el/la líder va abriendo rituales de interacción, comienzan a conformarse o se redefinen, y acompañan, apoyan, interactúan, dialogan entre sí y con las referencias principales del movimiento. La tematización sobre el/la líder en tanto cronotopo dominante de este discurso populista se construye así desde la voz en primera persona de los propios líderes hablantes, así como desde reconstrucciones retrospectivas de los cuadros medios, que pueden dar cuenta de su perfil y su carácter por su cercanía y por estar “habilitados” para ello. También desde las voces corales¹⁰ de los productores audiovisuales y militantes que realizan los documentales sobre la vida de NK y CFK, trazando una coherencia pensada desde el presente, llenando los huecos habidos en las historias públicas de estos personajes, historias que se ven reflejadas al calor del devenir de la política nacional.

En términos de los escenarios políticos que dan lugar a las voces, ordenados en torno de este cronotopo se dan numerosos rituales de interacción, que van formando un estilo de comunicación y de interacción entre el/la líder y sus seguidores, y en los cuales se van formando los nuevos jóvenes y diferentes colectivos de nuevos *militantes*.

Sobre la forma de futurizar del cronotopo, si bien este presenta un gran repliegue sobre el pasado, su operación narrativa reactiva ciertos códigos y genera formas de vivir y practicar la política nuevas en el contexto argentino contemporáneo. Además, instala en el espacio público y político una iden-

⁹ Los cuadros medios son una especie de repliegue de la voz del líder. Son los que Sigal y Verón abordaron a propósito del exilio del líder, los que hablan en su nombre. También los que Vasallo (2008) cuenta que estaban en contacto y construían a través de múltiples reuniones la figura de liderazgo en el caso de Perón (aún antes de ser Presidente, pero desde un área de la gestión del Estado). Los cuadros medios de alguna manera están habilitados por el/la líder a hablar en nombre suyo, saben (o están habilitados para) interpretar sus ideas y su palabra, y es por esto que median entre la palabra del líder y la del pueblo.

¹⁰ Las “voces corales” no son como la de un cuadro medio, que se “encuadra” políticamente, que habla “en nombre del líder”, sino que es un tipo de voz que narra en sintonía con el cronotopo propuesto por el discurso presidencial pero que sostiene una autoría externa, están producidas y firmadas por figuras con una trayectoria conocida en cierto campo artístico e intelectual (son escritores, dibujantes, intelectuales, pensadores, directores). Estas permiten cierto “esclarecimiento mutuo” en un intercambio implícito con la voz del líder.

tividad: la de los y las jóvenes, como continuadores de una historia de largo aliento, retomando ciertos ideales, cierto marco ideológico y cultural que parecía haberse perdido casi por completo, recuperando el compromiso con la práctica política para el futuro.

EL CRONOTOPO DEL BICENTENARIO

Durante los mandatos de Cristina Fernández de Kirchner, y en coincidencia con el tiempo cronológico en que se cumplió el bicentenario de la Revolución de Mayo, el discurso presidencial se volcó con mayor énfasis a una narración ulterior, rememorativa de un pasado más remoto. Esta vocación por narrar la historia argentina se plasmó en el discurso presidencial, en las conmemoraciones sobre los hitos históricos que se organizan desde el Gobierno (algunas de las cuales intervinieron en el calendario de feriados nacionales), también se corporizaron en políticas, desarrolladas por distintos organismos, que procuraron un anclaje educativo y cultural de una perspectiva histórica revisionista, y que difundieron también una mirada renovada sobre los símbolos y los hitos patrios. A través de este cronotopo, el discurso kirchnerista abrió todo un espacio de reelaboración sobre la historia nacional, que cuestionó ciertos contenidos consagrados sobre la misma, y también sobre la forma de transmitirlos y de estudiarlos en las instituciones educativas, en eventos culturales y en rituales de interacción con el público. En términos temáticos este nuevo cronotopo perfila también una renovada figura del héroe de la trama. La identidad del/la militante se ve así resignificada por la historia larga y por la reflexión de una serie de epílogos que se deslizan al narrarla.

En esta construcción se entabló un dialogismo con distintos sectores de la producción cultural y artística. Se estimula una articulación con espacios diversos de un activismo cultural, al que se va convocado e interpelando a través de las iniciativas conmemorativas del Gobierno y de la promoción de una memoria histórica. El cronotopo se apoyó también en una versión renovada de los mitos patrios, mitos que abordan de manera más larga, con mayor aliento, las causas de la comunión del pueblo, y que también proponen una actualización de las figuras míticas, de la serie canónica de los patriotas argentinos, y así permite ahondar en las vicisitudes de la historia nacional, de-

finiendo un horizonte futuro a partir de las experiencias de hermandad dadas otrora en los campos de batalla por las independencias latinoamericanas.

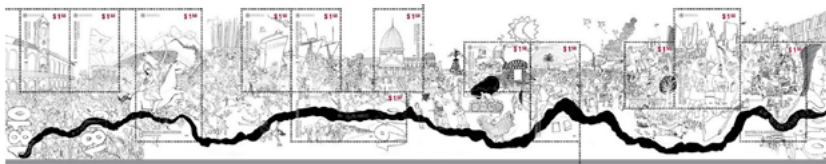
Muchos hitos son marcados y retintepretados en el discurso en torno a este cronotopo, de diferentes modos: con conmemoraciones, remodelaciones e intervenciones en el espacio público, material didáctico, pedagógico y educativo, piezas teatrales, ediciones postales, mural interactivo. El Cronotopo del Bicentenario, toma como tiempo-espacio que enmarca la trama una temporalidad larga, y una extensión territorial también más amplia, que pone al kirchnerismo en un plano regional, más allá de los límites del país. Tomando una secuencia que arranca desde las guerras por la independencia de los países latinoamericanos (tomando hitos a veces más allá, desde la llegada de los colonizadores a América, pero trazando ese espacio tiempo señalado) se concentra en los doscientos años entre dichas independencias y el presente conmemorativo del Bicentenario, trazando hitos de la historia de la Argentina y de la Región en general. El mito de la *Patria Grande* enmarca la secuencia del bicentenario. Distintas circunstancias, entre cronológicas, históricas y políticas, le dan origen al desenvolvimiento de este cronotopo.

En términos de la historia nacional y de resignificación para la acción en el presente, el cronotopo del *Bicentenario* se contrapone con el tiempo del Centenario, momento de gloria del modelo agroexportador, al que el discurso kirchnerista cuestionará y constituirá en uno de sus principales identidades antagonistas. El conflicto que se desata con el sector agropecuario en el año 2008 brinda un motivo antagonista, que avala una contrastación entre un modelo económico al que el gobierno aspira, y que se encuentra enmarcado por ciertas políticas dentro de la secuencia económica hipotetizada por su visión, con el que reinaba en la Argentina de principios del S. XX. Así se construye la idea del Bicentenario en oposición a lo que fue el Centenario. La narración en torno a este cronotopo está signada por la construcción de este motivo antagonista, que resulta estructurante de la experiencia de los gobiernos kirchneristas. Disparado entonces por el conflicto del 2008, el cronotopo del Bicentenario comienza a desplegarse con fuerza durante el primer mandato de CFK y se mantiene durante el resto del período. El estilo personal de CFK y la intensificación de las alianzas políticas con otros países latinoamericanos en donde también se dan procesos populistas, refuerzan este cronotopo.

En el Cronotopo del Bicentenario la figura central es múltiple, está conformada por la acción patriótica de diferentes héroes y heroínas que en tablaron batallas en pos de la independencia del país, atada ésta a una causa popular que permanece a lo largo de los siglos. Una causa que va enlazando diferentes hitos, batallas, procesos políticos. El discurso presidencial en dialogismo con otras voces, propone a través de este cronotopo una nueva lectura de la historia nacional, una nueva mirada sobre los héroes patrios, comprendiendo una apertura en el tipo de personificaciones que adquieren el carácter de patriotas, incluyendo figuras femeninas, mestizas, de criollos, con raíces indígenas, a los caudillos provinciales, y marcando sus rasgos de patriotismo, su carácter de revolucionarios y revolucionarias, su cercanía con el pueblo, su rebeldía en relación “al poder”. Las distintas figuras aparecen enlazadas por lazos de hermandad, uniendo las causas latinoamericanas. El rasgo característico de estos héroes y heroínas, de los cuales los líderes kirchneristas y otros latinoamericanos serían la expresión contemporánea, los últimos de la saga, es que enlazan las causas populares, las mantienen vivas, permiten así acumular un poder “histórico”, necesario para subvertir el orden que, por otro lado, constantemente busca negar a estos héroes y heroínas. A través de las sagas de estos líderes, de cómo estos se disponen a aunar las causas a través de la historia larga, el cronotopo plantea que es posible trascender las dificultades, los equívocos.

En esta forma larga de la secuencia histórica nacional, se dan también ciertas resignificaciones y valorización de otras identidades partidarias, de otros procesos que no se reducen a la tradición peronista, ampliando la referencia popular hacia otros movimientos y experiencias nacionales y populares, más allá del peronismo. Finalmente, algunas figuras cronotópicas (como el Sable de San Martín), ciertas escenificaciones (los festejos del Bicentenario, las publicaciones conmemorativas de distintos ministerios y empresas públicas) y ciertas piezas audiovisuales, dialogan con la perspectiva histórica presidencial en la forma de “voces corales”, y alimentan los epílogos que se trazan sobre esta trama: los de la desunión, de los desencuentros y de la falta de diálogo entre argentinos, sobre la resignificación de la violencia en política y sobre las relecturas de la historia oficial.

ILUSTRACIÓN 3: ESTAMPILLAS EDITADAS POR EL CORREO ARGENTINO BASADAS EN UN MURAL DEL ILUSTRADOR REP REALIZADO EN OCASIÓN DE LOS FESTEJOS DEL BICENTENARIO



Fuente: Serie de Edición Postal del Correo Argentino, junio de 2010.

En términos de escenarios y voces priman las alocuciones e intervenciones en el espacio público plasmando estas revisiones de la historia en centros culturales, salones de gobierno, en edificios públicos y con el desarrollo de una multiplicidad de piezas narrativas audiovisuales, teatrales, editoriales. La forma de construir visión de futuro con este cronotopo es proyectando un futuro de integración latinoamericana que haga crecer la soberanía de la Nación (la *Patria Grande*), que nos identifique con el territorio nacional y regional y con la historia de los mitos peronistas y revolucionarios independentistas. El mito de la *Patria Grande* es el marco para resguardar al proyecto de gobierno de los intereses foráneos y de las elites locales. El futuro está construido también por el puente entre generaciones, por el legado de los revolucionarios de la independencia, de los gobiernos populistas y peronistas y por la lucha de los movimientos de derechos humanos. La historia larga del Bicentenario habilita a pensar en un gran proyecto nacional apoyado en la integración latinoamericana.

EL CRONOTOPO DEL PROYECTO DE GOBIERNO

El tercer cronotopo, el del proyecto de gobierno, tiene un modo particular de temporalizar la narración. Es el que mayor énfasis hace en el horizonte futuro, y además lo hace de una manera particular, porque tematiza el plan de gobierno, lo que este propone a la sociedad. Es un contenido sobre hechos imaginados, potenciales y proyectados. En su desarrollo va estableciendo diferentes horizontes temporales, de mediano o más corto plazo, no

simplemente por el curso cronológico del tiempo, sino a medida que las circunstancias o la estrategia modifican las condiciones de enunciación y entonces se van haciendo nuevos usos del tiempo.

Las secuencias (primera capa del análisis) que plantea este cronotopo no se apoyan en hitos, en hechos acontecidos. Sus marcas sobre la “línea del tiempo” se plantean en un plano hipotético, elucubrando sobre el porvenir a partir de la intersección entre distintos procesos y variables, sobre la base de dinámicas hipotéticas, idealizadas o modelizadas, en función de ciertos marcos de la experiencia previa (los mitos, los cronotopos anteriores) y en interlocución con voces expertas y disciplinares. Así también los nudos de la trama tienden a ser protagonizados por entes más abstractos, no por ciertas figuras concretas como en los cronotopos que hablan del pasado.

En cuanto al corpus, en la tematización sobre este cronotopo hay ciertas piezas discursivas que se destacan. Son alocuciones que marcan un quiebre (de apertura, de cierre) en los horizontes de futurición. Claramente la primera de ellas es el discurso de Kirchner, el 25 de mayo de 2003, en donde el Presidente le dice al pueblo “vengo a proponerles un sueño”. También, con otros énfasis, los discursos de CFK de inicio de mandatos en 2007 y 2011. Pero también otros momentos resultan claves, cuando por imperio de las circunstancias (ya sea por las victorias o derrotas políticas que se van dando, o por resultados electorales) ciertos discursos se constituyen en hitos para las definiciones en torno al futuro del proyecto. Los motivos en torno a la futurición del proyecto (a la forma de imaginar su futuro) también aparecen tematizados con ciertas especificidades en distintos documentos y materiales de difusión de la gestión, en piezas discursivas y textos que presentan las políticas que se buscan impulsar, que las explican, las fundamentan y las difunden. Algunas de estas piezas son especialmente tenidas en cuenta en la discursividad presidencial y en la de los cuadros medios, mostrando un involucramiento del líder y de los cuadros con dicha esfera de la gestión estatal y con ciertos lenguajes y bagajes de ámbitos técnicos específicos. Es decir, ciertas construcciones discursivas (léxicos técnicos, categorías disciplinares, corrientes disciplinares y hasta teorías) aportan a la jerga de este cronotopo.

Ciertas metáforas, categorías y variables enmarcan la suerte de este proyecto de gobierno en el discurso presidencial, primero con la metáfora secuencial de la salida de ese “infierno” que representaba la crisis, con la pro-

mesa tecnicista y a la vez anclada en la mitología peronista de la “movilidad social ascendente” y a través del peldaño del *desendeudamiento*. Luego este cronotopo va enlazando otros motivos que se condensan en la metáfora del “péndulo”,¹¹ de la “sintonía fina” para sobrellevar las dificultades económicas, construyendo también antagonismos con entidades (sujetos) que se identifican como las fuerzas opuestas a la concreción del proyecto nacional.

Ciertas secuencias hipotéticas también tienen preeminencia en distintos contextos. Predominan al principio del proceso: una secuencia económica y una secuencia política, que se van intersectando en el discurso, es decir, se van condicionando mutuamente, son parte de la misma visión integral, pero se van distinguiendo por su lenguaje, por los bagajes que cada una trae y con los que dialoga. En algunos momentos cobra mayor importancia una y en otros, la otra. El contexto de la situación económica, los desafíos en el plano de la gestión y el desarrollo de los antagonismos definen la primacía. En tiempos en que cobra preeminencia el Cronotopo del Bicentenario, se figura otra secuencia, una secuencia cultural.

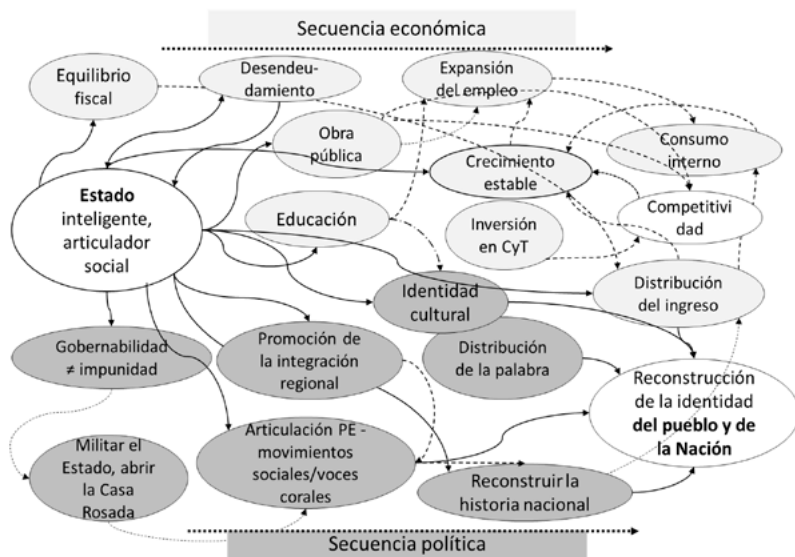
La primera secuencia económica identificada se apoya en la interlocución con sectores técnicos (aportantes de un saber económico). Otra es la política, que se desarrolla en interlocución con sectores militantes y cuadros medios. Otra es la cultural, que se apoya en voces corales, y comprende interpretaciones más abiertas, menos cerradas sobre la linealidad de un curso específico de acción pero que también hablan sobre un necesario cambio cultural y comunicacional para vivir más plenamente la Argentina contemporánea. Así cada una retoma ciertos lenguajes y categorías propios de estos ámbitos, poniéndolas en diálogo con la narrativa presidencial.

Estas secuencias hipotéticas permiten dilucidar cómo el discurso kirchnerista va concibiendo que se relacionan los distintos elementos puestos en juego en el horizonte futuro, el modo en que se condicionan a lo largo del tiempo (su causalidad narrativa), cuál es la consecución de factores, de procesos y consecuencias que se propone. Y finalmente cuál es el agente que se configura como necesariamente operando en estos nudos narrativos.

¹¹ La metáfora del péndulo la toma CFK en de un texto clásico de un economista heterodoxo que analizó los vaivenes de la política económica argentina a partir de lo que denominó la estructura productiva desequilibrada (Diamand, 1983).

En la figura 3 se resume la interacción de las dos primeras secuencias hipotéticas: la del plano económico y la del plano político. Claro que estas secuencias se construyen a lo largo del tiempo 2003-2015. Algunos elementos aparecen en la primera hora, otros tardan en aparecer y otros tantos emergen a partir del desarrollo de los antagonismos.

FIGURA 3: LA SECUENCIA ECONÓMICA Y LA SECUENCIA POLÍTICA EN EL CRONOTOPO DEL PROYECTO DE GOBIERNO



La secuencia económica que se muestra sobre la parte superior está dominada por determinadas variables y por el rol regulador del Estado sobre las mismas. Se apoya en saberes diversos de la economía heterodoxa y en los mitos peronistas. Concibe que: el mantenimiento del equilibrio fiscal, la prosecución de un crecimiento estable, la promoción de la generación de empleo y la promoción del consumo interno, así como la promoción de la competitividad son las variables principales que dan curso a un círculo virtuoso a desenvolverse en el futuro, capaz de brindar las condiciones para la reconstrucción de la meta final (la identidad del pueblo y de la Nación).

Las variables económicas están apoyadas por un rol activo del Estado, un rol “inteligente” y de articulador social. Este rol fortalecido del Estado nacional no se logra sin un desendeudamiento, lo que retribuye la autonomía del Estado, su soberanía e independencia económica. Por eso, como analizamos antes, el desendeudamiento constituye un peldaño fundamental en esta trama, marca el ritmo y el espacio de acción de ese tipo de Estado.

Las políticas tomadas por ese Estado son las que permitirán llegar a tener una sociedad más justa, más igualitaria. Claro que hay otros elementos que intermedian. La obra pública que aparece desde el principio, o la inversión en ciencia y tecnología que aparece con más fuerza un poco más adelante, por ejemplo.

Sobre la secuencia política, lo que subyace a esta dimensión de la narración es que, para lograr el fortalecimiento del Estado en sus decisiones, es necesario producir una articulación entre el líder y el pueblo. La convocatoria a “militar el Estado”, el “abrir la Casa Rosada” y el llamamiento al acompañamiento popular promoviendo movilizaciones y rituales de interacción, así como la incorporación de sectores militantes de determinadas causas en los espacios estatales de gestión de sus demandas, son las formas de sustentar la comunión del líder con el pueblo, para sostener las medidas económicas que se deben tomar en función de las metas del proyecto de gobierno.

De este modo, la narración sobre la secuencia política y la narración sobre la secuencia económica se comprenden, se condicionan y se apoyan. No pueden considerarse aisladamente.¹² Varían los énfasis en función de los antagonismos con que se enfrenta el gobierno y de la interlocución que los líderes proponen sobre *el pueblo*. Más adelante en el tiempo, por el devenir del proceso político y por el despeje de ciertas situaciones económicas, el énfasis recae sobre una (hipotética) secuencia cultural. La dimensión cultural se presenta como el trasfondo de la viabilidad política y económica.

La concepción de estas secuencias ha apoyado el desarrollo de las políticas públicas en la gestión de gobierno, ha impulsado cambios en la

¹² Por ejemplo, el desendeudamiento es una condición económica fundamental para el desarrollo de las políticas de inclusión, y no se logra si no es en el marco de una determinada visión política. Y la educación puede mirarse como una variable económica que permite mejorar la productividad, pero también se asocia a la construcción de una identidad nacional, aspecto cultural.

institucionalidad del Estado, en su forma de intervenir en lo social. Ejemplo de ello son la nacionalización de la empresa hidrocarburífera Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), la estatización de Aerolíneas Argentinas, la estatización de los fondos de pensión, la creación de una oleada de políticas sociales con tendencia a la universalidad, la mejora de los ingresos de los sectores trabajadores y de los sectores empobrecidos en los períodos previos o la renovación del sueño de la unidad latinoamericana, que son también formas de generar distintos futuros a los que parecían probables antes del surgimiento del kirchnerismo.

Con respecto a la producción de antagonismo, las diferentes personificaciones antagónicas que se elaboraron con la emergencia de conflictos políticos (el sector agropecuario y “su proyecto del Centenario”, la oposición mediática, *Clarín*,¹³ “la Justicia”, o los “Fondos Buitres”) fueron reconfigurando las secuencias hipotéticas imaginadas, desplazando su énfasis desde temas económicos, hacia políticos, comunicacionales, institucionales y culturales. Las secuencias suponen que para un derrotero exitoso debe haber una acción mancomunada, conjunta, direccionada al líder y posibilitada por su apoyo popular.

En términos de mitos, este cronotopo también alimenta el mito de un *capitalismo nacional*. Este mito es demarcado por una negatividad, por una falla constitutiva: la de la falta de un “auténtico empresariado nacional”.¹⁴ Una falla antagónica, relacionada con la parte que queda por detrás de la frontera, la parte que no acepta ese capitalismo nacional. Una parte que es pensada políticamente y también económicamente, como un sujeto económico empresario con una carencia en términos de aptitud innovadora y competitiva, que por lo tanto no es “verdaderamente capitalista”, y de este modo es vinculada con otros intereses “espurios”, “agazapados”, no declarados.

¹³ Es el medio de prensa con mayor alcance de la Argentina. En términos empresarios es un grupo multimedia.

¹⁴ Este problema de falta de un empresariado nacional estuvo planteado incluso en términos “técnicos” desde un documento del Ministerio de Economía, que hablaba del “cuadrante ausente” de la economía argentina. El cuadrante ausente del desarrollo argentino, es para el discurso kirchnerista el entramado productivo que logra complementariedad en las cadenas productivas, generando un denso entramado de producción, que logra poner la innovación (eje vertical, que se observa que existe bien desarrollado en el sector agropecuario) cooperando con otros segmentos productivos del “resto de la industria manufacturera” y generando así el desarrollo nacional.

Sobre las voces narrativas, en este cronotopo se corporizan otras voces que se enlazan con el discurso presidencial, la de los saberes y lenguajes técnicos que se retoman y se incorporan en distintas áreas de gestión del Estado, así como también algunas voces corales.¹⁵ Estas aportan a veces una mirada estética, artística, o incluso filosófica, que se articulan con el discurso presidencial. Otra son las que provienen de distintas escuelas de pensamiento económico y social que estudiaron y aportaron a la comprensión tanto del peronismo como de la historia política y económica del país y que aportaron: la metáfora del péndulo, la historia demográfica sobre la movilidad social ascendente, la categoría de “renta extraordinaria”, el concepto de clima destituyente o de batalla cultural.

El cronotopo del proyecto de gobierno articula con los cronotopos del militante peronista y del bicentenario haciendo énfasis en el horizonte futuro, tomando rasgos enunciativos que son marcados por estos otros cronotopos, apoyándose en sus aprendizajes, en de la identidad peronista militante, en la historia y de las batallas antes libradas, en los desencuentros y las glorias del pasado para diseñar un espacio semántico de acción para el futuro, proponiendo alternativas de políticas públicas y formas de comprender la vinculación entre los grandes temas políticos que se plantean al país: los económicos, los políticos, los culturales.

CONCLUSIONES: EL DISCURSO POPULISTA Y LOS HORIZONTES DE FUTURICIÓN

En el trabajo hemos trabajado desde un método de análisis narrativo el discurso populista del kirchnerismo e Argentina. Los aportes narratológicos y metodológicos del CLA en el contexto de las re-elaboraciones que se han planteado permitieron identificar a partir de un corpus diverso un conjunto de tres cronotopos dominantes que organizaron y dieron sentido al discurso kirchnerista.

¹⁵ Como otro tipo de voz narrativa se identificó en esta investigación a las formas corales. Con esta se hace referencia a voces de primeras personas, con firma (ciertas personalidades, o grupos de personas), que se engarzan con la palabra oficial, en general a través de la convocatoria de diferentes iniciativas de políticas públicas, y en donde intervienen distintos sectores del activismo cultural.

Desde los cronotopos se pudo organizar el corpus, cruzando el análisis con otras dimensiones narrativas: la de las secuencias planteadas en el discurso, la de los mitos, metáforas y otras formas retóricas, la de las voces narrativas. Esto permitió analizar cómo la subjetividad popular y política trabaja sobre las temporalidades, sobre el pasado y sobre el futuro, resignificando mitos y diseñando formas de acción. Pudo observarse que los mitos no son meras repeticiones del pasado, son reconstrucciones, resignifican el pasado y también forjan visiones de futuro, las secuencias planteadas cuestionan la cronología y la lógica temporal y espacial hegemónica. Se pudo observar que los discursos populistas y la subjetividad popular también son creativos en la conformación de distintas voces que dialogan con las figuras de los/las líderes, resignificando sus mensajes, aportando su valor creativo.

En cuanto al uso de la temporalidad en este discurso, el peso del tiempo pasado es considerable en el discurso kirchnerista, pero aún en las referencias a los mitos del pasado, encontramos futurizaciones, formas en que la reinterpretación de los mitos lega sentidos para abordar, comprender y anticipar el tiempo futuro.

Laclau reconocía y subrayaba el equilibrio inestable que se da entre el concepto y el nombre. Y que esta relación se daba a través también de cierto “rodeo”, no así planteado, pero sí de cierto movimiento temporal. Desde su apoyo en elementos de la lingüística pragmática y del psicoanálisis destacaba, que todo acto productor de sentido es *retroactivo*, ya que todo *significante*, todo *nombre*, se construye retroactivamente, así como toda pulsión apunta al pasado, al momento de plenitud ausente (Laclau, 2005, p.143-145; 2008, p. 402). Pero no es suficiente esta dinámica temporal para conocer en profundidad la multiplicidad de movimientos y formas temporales que se establecen en la formación de los discursos políticos y populistas. Por eso es que aquí sostuvimos que es necesario incorporar recursos de la teoría narrativa que permiten ampliar la gama de formas de temporalización que ocurren en el discurso, y que tienen en cuenta también los diferentes horizontes temporales con los que este trabaja, y las formas de enunciación narrativas, desde las cuales es posible ampliar el terreno de la historicidad que ingresa al análisis del discurso y a los *trabajos* de la subjetividad. Con estos recursos y desarrollando estos enlaces analíticos puede darse mayor profundidad al análisis del sentido político, y del sentido cultural asociado al mismo (en el sentido de *arraigado*, como acervo disponible, que re-emerge).

El análisis “vertical”, “por capas” del Análisis Narrativo en profundidad aportó densidad al análisis facilitando el trabajo sobre distintos registros y aportando sobre las diferentes “lógicas” narrativas. Con estos aportes es posible forjar una perspectiva *morfológica y narratológica* para deconstruir la temporalización producida por el discurso, que sea capaz de atender tanto a las reminiscencias del pasado como a las futurizaciones o anticipaciones del futuro.

Resulta pertinente este cruce entre la teoría del populismo y los aportes de los estudios del futuro que suma marcos analíticos para enfatizar en la construcción de futuridad, porque ayuda a comprender los procesos populistas en América Latina, que muchas veces son vistos como acabados, como procesos del pasado, y siempre reviven, se mantienen latentes y emergen a veces en ciertos contextos, especialmente cuando a las mayorías se le cierran los horizontes para poder imaginar futuros, cuestionando las categorías del pensamiento político occidental.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAM, J. (1992). *Les Textes: Types et Prototypes*. París: Nartham.
- ARÁN, P. (2009). Las cronotopías literarias en la concepción bajtiniana. Su pertinencia en el planteo de una investigación sobre narrativa argentina contemporánea. En *Tópicos del Seminario*. Núm. 21. enero-junio. pp. 119-141.
- ARCOMANO, D. (2003). *Perón: guerra y política. Las fuentes militares de conducción política*. Buenos Aires: Fundación Bartolomé Hidalgo.
- BAJTÍN, M. (2008). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BAJTÍN, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BELL, W. (2003). *Foundations of Futures Studies. History, Purpose and Knowledge (Tomo I)*. New Brunswick-Londres: Transactions Publishers.
- CASULLO, M. (2019). *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes en un mundo en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DE LA TORRE, C. y PERUZZOTTI, E. (Eds.). *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Quito: FLACSO Ecuador/Ministerio de Cultura.

- DIAMAND, M. (1983). *El péndulo argentino: ¿Hasta cuándo?* Buenos Aires: Centro de Estudios de la Realidad Argentina.
- GENETTE, G. (1989). *Discurso del relato. Figuras III*. Barcelona: Lumen.
- INAYATULLAH, S. (2004). *The Causal Layered Analysis Reader*. Tamkang: Tamkang University Press.
- INAYATULLAH, S. (1998). *Causal Layered Analysis: Poststructuralism as Method*. En *Futures*. Vol. 30. Núm. 8. pp. 815-829. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0016-3287\(98\)00086-X](https://doi.org/10.1016/S0016-3287(98)00086-X)
- LACLAU, E. (2008). Atisbando el futuro. En S. Chitley y O. Marchant (Comps.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE. pp. 347-404.
- LACLAU, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LÉV-STRAUSS, C. (1978). *Mitológicas 2: Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1968). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- MAINGUENEAU, D. (1984). *Genèse du Discours*. Liège: Mardaga.
- MONTERO, A. (2012). *¡Y al final un día volvimos! Los usos de la memoria en el discurso kirchnerista (2003-2007)*. Buenos Aires: Prometeo.
- MORERA, E. (2022). Temporalidades plebeyas. La construcción de lo político en el gaitanismo. En *Revista Tlatelolco*. Vol. 1. Núm. 1. pp. 149-162. UNAM, PUEDJS.
- NARVAJA DE ARNOUX, E. (2009). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- NEIBURG, F. (1995). El 17 de octubre de 1945. Un análisis del mito de origen del peronismo. En J. Torre (Org.). *El 17 de octubre 50 años después*. pp. 219-283. Buenos Aires: Ariel.
- PANIZA, F. (Comp.). (2009). Introducción a *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE. pp. 9-50.
- PATROUILLEAU, M. (2021a). Los estudios prospectivos y el trabajo sistemático sobre la futuridad. En A. Grimson (Dir.). *Libro Abierto del futuro*. Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros. pp. 184-194.
- PATROUILLEAU, M. (2021b). Las formas narrativas del populismo: un método de indagación. En *Perfiles Latinoamericanos*. Núm. 57. Vol. 29. FLACSO México. pp. 385-408. DOI: <https://doi.org/10.18504/pl2957-015-2021>

- PATROUILLEAU, M. (2019). Las formas narrativas del populismo kirchnerista. En *Repositorio Digital Institucional Facultad de Ciencias Sociales-UBA*. Recuperado de <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/1061>.
- PATROUILLEAU, M. e INAYATULLAH, S. (2020). Los estudios del futuro y el Análisis Causal por Capas Entrevista a Sohail Inayatullah. En *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. Vol. 25. Núm. 91. pp. 266-274.
- PIGLIA, R. (2014). *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Debolsillo Contemporánea.
- PLOTKIN, M. (1994). *Mañana es San Perón: propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Ariel.
- SARMIENTO, G. (2016). Políticas visuales de la memoria en Argentina en el período kirchnerista (2003-2015). En *The Power of Memory: Perspectives from Latin America*. Universidad de Tokyo.
- SCAVINO, D. (2010). *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- SIGAL, S. y VERÓN, E. (2002). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba.
- SLAUGHTER, R. y HINES, A. (2020). *The Knowledge Base of Futures Studies*. Estados Unidos: Association of Professional Futurist-Foresight International.
- UNGUREANU, C. y SERRANO, I. (2018). El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa. En *CIDOB D'Afers Internacionals*. Núm. 119. pp. 7-12.
- VAN DIJK, T. (1978). *La ciencia del Texto. Un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Paidós.
- VASALLO, M. (2008). Los diálogos entre Perón y la multitud que cambiaron la historia: el 17 de octubre de 1945 y el 31 de agosto de 1955. En *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata: UNLP. Recuperado de <https://www.academica.org/000-096/4.pdf>

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.976>

TRADUCCIÓN



Ciudad de México. Fotografía. 2016. Fernando Bautista.

MEMORIA DE FUTURO O, DESPUÉS DE LA CURVA, EL
MOVIMIENTO ANTIMILITARISTA IBÉRICO ENTRE 1980 Y
1999*

João Carlos Louçã**

Traducción de: Elurre Iriarte***

RESUMEN. El trabajo de campo con los pies en el presente etnográfico que interroga invariablemente el pasado y sus aplicaciones para vislumbrar el futuro, supone con frecuencia momentos de asombro. En la antropología que mira el tiempo que está por venir como un caleidoscopio de posibilidades a nuestra disposición, esas oportunidades sugieren conexiones entre mundos que se entrecruzan, que a veces divergen y pueden encontrarse de nuevo, trazando siempre caminos inesperados para la investigación proyectada.

En comunidades que buscan en la complejidad del presente la sencillez de las formas de vida deseadas, que concretan utopías en las formas de producir, intercambiar, educar o decidir en comunidad, que transforman la precariedad en una posibilidad continua, algunos de esos momentos emergieron con estruendo. En los Pirineos del Alto Aragón viven personas que desde los años 70 del siglo pasado influyeron decisivamente en el movimiento antimilitarista en

* Andamios agradece a João Carlos Louçã la autorización para publicar el texto en versión en español, mismo que fue publicado originalmente en portugués en la Revista Memória em Rede. Vol. 13. Núm. 24. enero/julio de 2021. Esta revista pertenece al programa de Posgrado en Memoria Social e Património Cultural de la Universidade Federal de Pelotas en Brasil. Puede ser consultada en la dirección electrónica: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/20460/12583>

** Adscrito a la Universidade Aberta, Centro de Estudos Globais e Observatório para as Condições de Vida e Trabalho, Universidade Nova Lisboa, Portugal.

*** Licenciada en pedagogía terapéutica, autora de ensayos en euskera, organizadora de las Jornadas de Novela Negra en Baztan, Navarra. Correo electrónico: bixigu2@gmail.com

Portugal a finales de la década de los 80. Este movimiento rechazó el servicio militar obligatorio, la pertenencia a la OTAN y la lógica de la guerra fría que esparcía misiles por Europa en un pulso que nadie podía ganar, involucró a una generación urbana que después de la revolución de 1974 vivía la época de normalización y con un discurso que repudiaba los “excesos de la revolución”. Para los jóvenes del ámbito del Movimiento Tropa Não português (Movimiento No al Ejército), el ejemplo español de insumisión al servicio militar, de objeción de conciencia que ocasionó millares de arrestos en el Estado vecino movilizando amplios sectores, fue inspiración y complicidad, motor de arranque y argumento. Más de treinta años después, estos encuentros hacen de las memorias de quienes investigan, material fundamental para acompañar lo que se pretende entender en el largo tiempo de una vida o en el de movimientos sociales que ganan otras causas.

La melancolía que Enzo Traverso (2019) señala como una característica de la izquierda del siglo XXI por no tener nuevas esperanzas colectivas en el horizonte, puede estar siendo contradicha en los ejemplos de luchas que se inscriben en la historia de los territorios. El tiempo histórico pensado en plural, a través de la multiplicidad de tiempos que se superponen en interacciones que se refieren constantemente a sus dimensiones entre el pasado y el futuro.

PALABRAS CLAVE. Antimilitarismo; izquierda; Portugal.

MEMORY OF THE FUTURE OR AFTER THE ROAD CURVE, THE IBERIAN ANTI- MILITARY MOVEMENT BETWEEN 1980 AND 1999

ABSTRACT. The fieldwork, set in the ethnographic present that invariably interrogates the past and its uses to envision the future, often provokes moments of astonishment. In the anthropology that looks at the time that is to come as a kaleidoscope of possibilities,

these occasions suggest connections between intersecting worlds, which sometimes diverge and can meet again, always tracing unexpected paths for the projected investigation.

In communities that seek in the complexity of the present the simplicity of desired forms of life, which create utopias in the ways of producing, exchanging, educating or deciding among themselves, which transform precariousness into a continued possibility, some of these moments emerged with a bang. In the Pyrenees of the Upper Aragon there are people who live that since the 1970s, who have decisively influenced the anti-military movement in Portugal in the late 1980s. This movement contested compulsory military service, the belonging to NATO and the logic of the Cold War that spread missiles across Europe in a tug-of-war that no one could win, involved an urban generation that lived through the 1974 revolution in a time of normalization and the discourse that repudiated the “excesses of the revolution”. For the youth that orbited around the Portuguese antimilitary “Movimento Tropa Não”, the Spanish example of disobedience to military service, of the conscientious objection that made thousands of arrests in the neighbouring state, mobilizing wide sectors, was both inspiration and complicity, as well as the kick-starter and field of political consciousness. More than thirty years later, these meetings make the memories of those who investigate fundamental material to accompany what one seeks to understand throughout live or in that of social movements that gain other causes.

The melancholy that Enzo Traverso (2019) points out as a characteristic for the Left of the 21st century for not having new collective hopes on the horizon, may be being contradicted in the examples of struggles that are inscribed in the history of each specific territory. The historical time thought in the plural along the multiplicity of times that overlap in interactions, which constantly refer to its dimensions between past and future.

KEY WORDS. Anti-militarism; left-wing; Portugal.

En los recorridos de campo donde investigué caminos utópicos en la construcción de realidades concretas, me encontré con el deber de la memoria (Nora, 1984), ese impulso que hace que cada persona historiadora de sí misma tenga el deseo de rescatar acontecimientos que han marcado grupos y que la Historia no registró, o por lo menos, no confirmó su relevancia.

En un viaje en coche entre los Pirineos aragoneses y navarros, en el 2017, me doy cuenta de la familiaridad de los nombres de las localidades por las que pasaba por primera vez. Sin predisposición por las justificaciones místicas, avanzar en la carretera confirmaba el distanciamiento, solo rectificado ante una imagen que me hizo volver a ver al joven que fui en los años 80 del siglo pasado. Una imagen de un símbolo que usé, empezó a flotar tan insistentemente como para evocar las emociones del reconocimiento mediante el recuerdo de una lucha de la que fui parte por implicación e interés propio. A punto de cumplir el servicio militar obligatorio, que amenazó a todos los jóvenes de 20 años, me involucré en el movimiento antimilitarista que en Portugal tuvo su expresión más significativa en el movimiento *Tropa Não* (Movimiento No al ejército).

Era un símbolo (ahora se llaman *Pin*) con un instrumento sonriente, que celebraba la acción de boicot llevada a cabo por el movimiento que se opuso a la construcción de una presa. Infraestructura que prometía la modernidad por medio de la domesticación de las vías fluviales de montaña, prometiendo desarrollo a través del paisaje modificado, a pesar de los daños colaterales que expulsaron a la gente, condenaron aldeas y secuestraron formas de vida en esta promesa, raramente cumplida, de una vida mejor.

Dañados los cables eléctricos que daban energía a la obra, cortar los cables fue el símbolo y firma del movimiento, un movimiento que se comunicaba con otros, en particular el movimiento antimilitarista del Estado español que me hizo recuperar el *Pin* que usé con orgullo.

En ese viaje, después de una curva cerrada, vi un valle transformado por la presa aguas arriba. Fue el momento revelador que me explicó las imágenes que me asaltaron: estaba en Itoiz, el valle que en los años 90 representó el final de varias aldeas y vio a sus habitantes desalojados. El *Pin* que llevaba en el abrigo de pana aplaudía el movimiento social que se oponía a la presa con la temeraria acción para atrasar la obra. Cortar los cables eléctricos era en ese momento algo más que una acción simbólica, era una señal de ingenio,

persistencia e imaginación, para quien miraban con atención y complicidad lo que estaba sucediendo en el Estado español.

Más tarde, ese mismo día, encontré los hilos de esta historia. En el pueblo ocupado, ahora con reconocimiento oficial, el movimiento contra la presa marcó profundamente a sus habitantes. En 1994, catorce años después de la ocupación inicial, siguieron de cerca el drama de los vecinos que tuvieron que abandonar sus hogares y tierras. Siete pueblos dieron paso a un valle inundado. La acción directa que retrasó la obra (aplaudida por el *Pin* que llevaba con orgullo) no fue suficiente para evitar la presa con todas sus consecuencias. Una vez derrotada la lucha, las formas de vida pulverizadas con la inundación del valle, el pasado de varias aldeas y su población se convirtieron en el doloroso recuerdo de esta ruptura. De ese día los vecinos recordaban, con los coches llenos de maletas, sus ojos con lágrimas y el fuego que ardía todavía en algunas casas. De esta lucha, también arrastran los tiempos de prisión que algunos tuvieron que cumplir, las multas que aún están pagando, las marcas de violencia policial que persisten en el cuerpo, todavía sienten la pérdida y el resentimiento que nunca han podido superar.

La carretera que me llevó a la aldea comunitaria rodeaba el embalse - principios de otoño, de un año de sequía. En el paisaje lunar, el agua estaba limitada donde la vida parecía exhausta y las márgenes inútiles montes de arena. En esta desolación, asomaban las ruinas de un antiguo balneario junto a un manantial de agua sulfurosa. En los edificios semisumergidos, las paredes verticales marcaban los espacios de las piscinas improvisadas que algunas personas siguen utilizando en sus baños terapéuticos. Así como del manantial seguía brotando agua caliente, su utilización humana encontró maneras de continuar. Indiferente a lo que allí se construyó, a las placas de prohibido y de peligro, a las ruinas que quedaban y a los recuerdos sumergidos por el agua, el valle aparentemente domesticado reencontraba la persistencia que se apropia de lo común, como el uso milenario del agua.

FIG. I RUINAS DE LAS AGUAS TERMALES EN LA PRESA DE ITOIZ



El *Pin* en la imaginación juvenil de los grandes logros, ganó dimensión geográfica e histórica a través de los dolorosos recuerdos que me fueron relatados. La antropología, entre otras cosas igualmente sorprendentes, permite reencuentros, a veces con nosotros mismos. Lugares de memoria revelados sin previo aviso y que hacen referencia a las articulaciones del presente con el pasado, de aquello que buscamos con aquello que pensábamos ya distante y ordenado en otros cajones donde buscamos encerrar recuerdos que pensábamos resueltos. Pero como nos recuerda Pierre Nora (1984), los lugares de memoria son expertos en metamorfosis y en obtener significados que siempre se entrelazan en saltos repentinos en la temporalidad y en las conexiones inesperadas que sugieren o a las que se refieren insistentemente. El tiempo alargado, fracturado, denso que se puede visitar, que la antropóloga Paula Godinho (2015) clasifica a partir de los recuerdos de la resis-

tencia a la dictadura portuguesa y del proceso revolucionario que siguió al golpe del 25 de abril de 1974 en Portugal, surgió en relación con esta curva de la carretera. Evocaciones del *Pin* que utilicé cuando era joven, de los encuentros con personas que resultaron ser encuentros con aspectos de la vida personal. Igual que las piezas que nos sorprenden después de renunciar al puzle, guardado fuera de la vista para no recordar el fracaso ni nuestras limitaciones. La adaptación de las historias de otros en las narrativas propias sugiere este proceso social en el que el espacio es subjetivo e intencional, una realidad producida que articula el pasado con el presente en la perspectiva de cumplir las aspiraciones y cumplir los deseos colectivos. Este viaje en coche por el valle, ahora embalse de una presa, hasta el pueblo ocupado en 1980 por personas que sin conocer, se volvieron cercanas, fue el lugar de la memoria que me permitió revivir el momento en que los caminos de la militancia que recorrí ganaron proximidad y pudieron oxigenar el trabajo donde investigaba la capacidad utópica y los modelos de vida que tiene sus premisas fundamentales en la solidaridad y la igualdad.

MILI NO! LA INSUMISIÓN PARA CONTRADECIR LA GUERRA

Supé esa tarde que las personas del pueblo que visité situaban su origen militante en el movimiento antimilitarista que allí llamaban *Insumisión*.

Gente que cuestionó el servicio militar obligatorio y más tarde las normas legales que trataron de contener la ola de protestas con la ley de objeción de conciencia. Insumisos que usaron el arma de la desobediencia frente a la obligación de presentarse en los cuarteles o en los centros de servicio civil. Fueron años en los que miles de personas vieron sus convicciones sobre la violencia organizada y la legitimidad del Estado para apropiarse de la vida, como pretexto para las penas de prisión y las duras condenas. Fueron años en los que la idea de la insumisión se extendió a otros dominios y se convirtió en una marca de generación, que cruzó las fronteras nacionales y llegó a Portugal, donde también surgió un movimiento juvenil, que veía al país vecino como inspiración para los caminos de la lucha contra el mismo servicio militar obligatorio.

En marzo de 1986, el gobierno de Felipe González celebró un referéndum sobre la permanencia de España en la OTAN. El importante

movimiento antibélico de aquellos años que creció en el Estado español, acompañando a muchos otros países europeos, desafió las políticas de la guerra fría, el balance de terror que vio el aumento de armamentos entre los dos bloques militares, con la promesa de traspasar al espacio el conflicto sordo que oponía a los dos mundos separados por el muro en Berlín. El chantaje del gobierno socialista funcionó ante el pasado reciente, donde la dictadura franquista distaba mucho de ser un asunto arreglado y el Sí a la participación española en la OTAN ganó por un 53,53% contra el No con un 39,84% de los votos. En Cataluña, el País Vasco y Canarias no ganaron.

En la semana anterior a la consulta, me uní a la pequeña delegación portuguesa en la enorme manifestación que se apoderó de las calles de Madrid y donde aún persistía la esperanza de la posibilidad de la victoria, que supondría un gran logro para el movimiento antibélico en todo el mundo. En la memoria que guardo de esos momentos, la multitud que gritaba “bases fuera”, la fiesta del reconocimiento a través de la lucha compartida por generaciones que veían la postura bélica de la alianza militar como la mayor amenaza para su futuro, negándose a respaldarlo y a que su país participara.

Perdido el referéndum, el movimiento antimilitarista español se reconfiguró a través de organizaciones como Mili KK o Katitzat, y a través de coordinadoras locales que exigían la abolición del servicio militar obligatorio y de la propia institución militar. La ineludible historia del franquismo en su asociación con la institución militar, con las intocables figuras que pasaban de la dictadura a la democracia, sin perturbaciones ni pérdidas de posiciones en las situaciones jerárquicas superiores, contribuyeron sustancialmente a la generalización de la desconfianza y a un terreno fértil para el movimiento de la Insumisión.

Como resultado, el inicio de la década de 1990 vio cómo las prisiones se llenaron de personas que se negaban a presentarse al servicio militar y también al servicio civil impuesto por la nueva ley de objeción de conciencia. Miles de jóvenes cumplieron condenas de uno a dos años por la insumisión dictada por sus convicciones políticas. Las prisiones volvieron a tener presos políticos (fuera del marco del nacionalismo vasco) que se negaron a servir al Estado con armas de fuego en la mano, y así contribuir a un sistema que rechazaban activamente. Carabanchel, la prisión del barrio obrero de Madrid que había servido para la incomunicación y la tortura a los presos

políticos del franquismo, estaba ahora ocupada por insumisos. Una ironía que la historia del proceso de transición a la democracia no registró y que los trabajos de rescate de la memoria de la resistencia a la dictadura, después de la desactivación de la prisión en 1999, tampoco lo harían.

¡NO AL EJÉRCITO! LA MÚSICA DE UNA GENERACIÓN URBANA

En este encuentro en 2017, donde los jóvenes de los años 90 del siglo pasado ya mostrábamos el inevitable pelo blanco, el cajón de los recuerdos estaba abierto de par en par, dejando entrar la luz y el aire, lo que como sabemos, para los asuntos de la memoria son función higiénica esencial y al mismo tiempo, puede representar un peligro fatal.

Desde la época en que fui militante antimilitarista, soldado involuntario y una de las personas que garantizaban conexiones entre Portugal y España dentro del ámbito de este movimiento, guardo los recuerdos más fuertes y al mismo tiempo más distantes.

El Movimiento Tropa Não donde participaba, existía en las ciudades de Lisboa y Porto y tenía una presencia creciente en algunos otros centros urbanos a través de iniciativas donde el rock fue la clave para la expresión y organización del movimiento. Fue a través de la música que el absurdo del ejército y el militarismo se hicieron visibles. Era este sinsentido lo que justificaba la pertenencia portuguesa a la OTAN y, por lo tanto, a uno de los bandos beligerantes de la Guerra Fría en tiempos de afirmación de la capacidad nuclear. Era el militarismo lo que imponía a los jóvenes una sociedad de clases, llena de una moral sexista que fácilmente despreciábamos. El ejército fue el secuestro legal en la edad adulta temprana y al mismo tiempo la amenaza frente a todos los problemas del mundo.

En la música y en las letras del rock de la época, los sueños de todos los tiempos, la rebelión de una generación donde el lenguaje de la protesta ganó expresión y se hizo oír al mismo tiempo que hizo visible todo absurdo de la situación: el servicio militar obligatorio mataba y mutilaba en accidentes absurdos. Era obvio que la revolución había sido un momento fugaz del que no quedaba nada en los cuarteles.

FIG. 2 CARTEL DE UN CONCIERTO ANTIMILITARISTA Y FIG. 3 PORTADA DE LA PRIMERA “GUÍA ANTI-MILITARISTA”



A partir de ese momento, por breve que fuese, hemos lucíamos con orgullo la afiliación con los SUV –Soldados Unidos Vencerán– una organización de base de soldados que en el verano de 1975 sacudió la jerarquía en los cuarteles, organizó asambleas y manifestaciones de gente uniformada, luchó contra la extrema derecha terrorista, apeló al internacionalismo proletario y a la auto-organización. Los más veteranos de entre nosotros, llevaban la memoria de esta participación en los SUV¹ Los SUV fueron los protagonistas de este momento en el que el tiempo se aceleró y las posibilidades

¹ Fue el caso de José Carvalho, un metalúrgico asesinado en octubre de 1989 por neonazis *skinheads* durante un concierto antimilitarista que se organizó, en las Palmeiras, la sede del PSR en Lisboa. El PSR (Partido Socialista Revolucionario) fue la sección portuguesa de la Cuarta Internacional y fue en 1999 uno de los componentes políticos que estaba en el origen del actual *Bloco de Esquerda*. El partido había estado abriendo su sede y recursos para el movimiento *Tropa Não* desde 1986, donde muchos de sus militantes participaron y garantizaron muchos contactos con activistas del Estado español.

se abrieron al futuro, en el que el antimilitarismo era la enorme ola que se había levantado contra la guerra colonial.

FIG. 4 PORTADA DE LA REVISTA FLAMA, OCTUBRE DE 1975 Y FIG. 5 CALCOMANIA SUV



De ese momento en que la alianza Pueblo/MFA² era al consigna generalizada que no escondió las fuerzas contrarias que emergían para restaurar la disciplina en el interior de los cuarteles, guardo la hipótesis de que allí afloró, sin darse cuenta, pero que en la década siguiente continuó inspirando el Movimento Tropa Não.

En 1987, al mismo tiempo que el presidente angoleño, a bombo y platillo, estaba haciendo una visita de Estado a Portugal, dentro de un cuartel de Lisboa yo aprendía que el enemigo eran una vez más las *turras* - abreviatura despectiva para designar a los *terroristas* de la guerra colonial que eran después de todo los guerrilleros de los movimientos que liberaron las colonias y contribuyeron decisivamente al final de la dictadura. El enemigo que me señalaban en ese momento, fuera del cuartel, era recibido con celebración en una especie de realidad paralela en la que la revolución y la independencia de los países africanos parecían no haber ocurrido.

² 2 MFA – Movimientos de las Fuerzas Armadas, nombre dado a las fuerzas militares que hicieron el 25 de abril de 1974 asegurando el fin de la dictadura.

Junto con este enemigo imaginario, los españoles también fueron un ejemplo didáctico de la amenaza de guerra que justificaba la instrucción militar a la que estábamos obligados. La Unión Europea (CEE en ese momento) ya después de la adhesión de los dos Estados ibéricos, estaba mucho más lejos que Aljubarrota.³

CONSTRUIR FUTUROS CON LOS MATERIALES DE LA MEMORIA

En ese pueblo vasco de Navarra, reinventado en las últimas cuatro décadas, hicieron sus vidas algunos protagonistas de este movimiento. No necesito aquí describir en detalle sus logros: desde luego la persistencia, pero también la escuela para los más pequeños, la panadería que proporciona pan para la ciudad, el adoquinado de la calle principal, la economía común porque los recursos son compartidos por todos, las reuniones de la red eco-aldeas con más de 500 personas, la basura en el ciclo de su aprovechamiento, la red de agua, el trabajo colectivo, la tierra sin propiedad, las asambleas, el consenso y las decisiones, las dificultades y aprendizajes, la integración en múltiples redes donde la solidaridad se hace concreta y el mundo entero su lugar.

En la cartografía que utiliza la memoria, este pueblo había sido el grupo de viviendas (caserío como dicen por aquellos sitios) alrededor de la propiedad de la tierra; con sus dueños y con las personas que los servían y que trabajaban la tierra para ellos. La estructura social de señores y siervos, de profunda brecha entre las clases que todavía se puede reconocer en las marcas que quedan en el espacio ahora compartido. En la práctica de los nuevos habitantes, sólo la memoria de lo que ya no es, lo contrario de lo que se desea.

³ La batalla de Aljubarrota en agosto de 1385 entre las tropas portuguesas y el ejército castellano es uno de los momentos más destacados de la declaración nacional portuguesa. Las fuerzas portuguesas, apoyadas por Inglaterra, ganaron la disputa garantizando así la independencia del país y haciendo retroceder la expansión de Castilla.

FIG. 6 EXTERIOR DE LA ALDEA, CON UN CARTEL DE SOLIDARIDAD CON EL EZLN (MÉXICO) Y FIG. 7 AULA



En las capas de memoria a las que agregó una capa más, la etnografía registra convergencia o casualidad, construye campos de claridad donde había sombras, inesperadamente inserta el investigador en la larga línea de tiempo del objeto de estudio. Cuestiona y perturba, entra sin pedir permiso en las certezas y objetivos previamente determinados, hace considerar caminos que no suponíamos en la involuntaria auto-reflexividad.

En la memoria (que no sé si será colectiva), del movimiento en el que participé, la referencia española fue decisiva y un poderoso motor para la acción política. Aquí y allá, el fin del servicio militar obligatorio unos años más tarde. Una victoria notable, por lo tanto. Pero el militarismo, la OTAN, el gasto inútil en armamento, el mantenimiento de una institución con una utilidad social cuestionable -más aún en el contexto de la erosión de las formas económicas y políticas que deciden la soberanía- todo continuó sin grandes obstáculos.

Al igual que las derrotas, las victorias incompletas de los movimientos sociales, como en este caso, no han dejado de arar las tierras donde varios futuros se disputan constantemente, en procesos que retoman recuerdos a partir de lo inesperado. La hegemonía aparente y al mismo tiempo concreta del capitalismo puede ser sorprendida por el renacimiento de la vida, incluso desde sus ruinas, como para demostrar que la historia nunca termina y que la dominación que hoy nos parece de plomo puede finalmente tener pies de arcilla.

Es la pregunta que nos deja el trabajo de la antropóloga Anna Lowenhaupt Tsing (2015), en los bosques devastados por la explotación intensiva de Oregón: ¿Existirá algo más allá de esta ruina? ¿Puede renacer la esperanza a partir de lo desconocido y con ella nuevas condiciones para reconstruir la realidad social?

En el pueblo de los Pirineos ocupado por los insumisos de las últimas dos décadas del siglo XX, un pequeño grupo de personas insertadas en una red global, parece insistentemente decirnos que sí. Después de todo *lo que cuenta de lo que fue, es lo que seremos*, cantaba José Mário Branco en su *Saudação a Antero*. En la misma canción donde reclamaba, dejando entrever la melodía de los primeros acordes de la Internacional: *En pie memoria del futuro, Siempre hay luz al final de la oscuridad*.

FUENTES CONSULTADAS

- Causa, M. y Martínez i Muntada, R. (2014) *Historia de la Liga Comunista Revolucionaria*. Madrid: La Oveja Roja.
- García, S. y González, C. (2014). Los lugares de memoria en España: una perspectiva espacial de estudio. En Godinho, P., Fonseca, I. y Baía, J. (Coords.). *Resistência e/y Memória. Perspectivas Ibero-Americanas*. Lisboa: IHC-FCSH/UNL.
- Godinho, P. (2014). Tempo, Memória e Resistência. En Godinho, P., Fonseca, I. y Baía, J. (Coords.). *Resistência e/y Memória. Perspectivas Ibero-Americanas*. Lisboa: IHC-FCSH/UNL.
- Nora, P. (1984). *Les Lieux de Mémoire*. París: Gallimard.
- Traverzo, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Tsing, A. (2015). *The Mushrooms at the End of the World. On the Possibility of Live in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Kosseleck, R. (2016). *Le Future Passé. Contribution à la Semantique des Temps Historiques*. París: EHES.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.977>

ENTREVISTA



Pie de casa, pie de mundo. Oaxaca. Fotografía. 2020. Fernando Bautista.

SENTIR EL FUTURO, DESCENTRAR LA ANTROPOLOGÍA.
UNA INVITACIÓN PARA PENSAR Y HACER ETNOGRAFÍA EN
LOS BORDES. ENTREVISTA A SARAH PINK*

Norma Bautista Santiago**

Raúl H. Contreras Román***

Estamos en la tercera década del siglo XXI, en la que, de entre mucho, sobresalen dos acontecimientos; la guerra entre Ucrania y Rusia y la contingencia sanitaria mundial por Covid-19. El primer evento lo observamos un poco de soslayo debido a que sus efectos nos parecen tangenciales, nos ocupamos de ello como espectadores en tiempo real gracias al avance tecnológico de los medios de comunicación y las plataformas digitales. El segundo acontecimiento nos ha interpelado en formas múltiples y por lo menos en tres niveles; el personal, el colectivo y el planetario. Durante tres años la pandemia ha cimbrado muchas de las certezas de nuestra vida en el orden de lo cotidiano, lo social y lo globalizado.

Tras esa crisis o más bien, en medio de ella, la incertidumbre y la emergencia se manifestaron en nuestro día a día sin previo aviso, obligando a la humanidad a poner en marcha dispositivos para hacer frente a la situación. Se pensaba en las probabilidades que cada uno de nosotros y de nuestros seres queridos teníamos de sortear esta situación a partir del estado personal de salud; además, se empezaron a idear las diferentes posibilidades de lo que estaba por venir. El futuro, por incierto, nos alcanzó, y con ello, una serie de reflexiones que han hecho de esta noción, un término en boga.

* Entrevista realizada a través de la plataforma Zoom el 14 de octubre de 2022. Con la colaboración de Berenice Vargas García, Departamento de Antropología, UAM-Iztapalapa. Correo electrónico: berenice.vargs@gmail.com

** Doctorante en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: norma.bautista.santiago@gmail.com

*** Investigador en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Correo electrónico: rcontreras@ceiich.unam.mx

Antes de ello, el futuro como categoría presente en las ciencias humanas y sociales, ya empezaba a hacer ruido, a partir de la expectativa de que el año 2000 sería un tiempo donde los robots desplazarían a los humanos y los automóviles volarían en las alturas, donde los estragos de la presencia del hombre en el planeta se traducirían en crisis poblacionales, escasez de agua y la extinción de los recursos naturales no renovables. Donde la desigualdad se acrecentaba y las minorías seguirían sometidas por las clases dominantes. Se vislumbraba un futuro distópico y desalentador. Pese a las innumerables tensiones y los momentos de crisis, la humanidad ha encontrado alternativas para el tiempo por venir, ¿cómo lo han hecho?, ¿en qué los han cimentado?

Desde la antropología una de las voces que han estado presente en la discusión sobre la construcción de futuros es Sarah Pink, a quien invitamos para platicar sobre cómo etnografiar el futuro, en el conocimiento que es una dimensión temporal que no le pertenece a nadie, porque es un tiempo que no llega aún. Ella es una antropóloga de origen británico que en las últimas décadas ha contribuido al debate teórico y metodológico de la antropología del futuro o, mejor dicho, de los futuros. De 2015 a 2017 dirige el Centro de Investigación de Etnografía Digital de la Universidad RMIT, Australia, donde fue catedrática distinguida de 2016-2018. Desde 2018 es catedrática y directora fundadora del Laboratorio de Investigación de Tecnologías Emergentes de la Universidad de Monash. Como investigadora tiene un sello interdisciplinar, siempre interesada por el método etnográfico y atenta a una gama de temas diversos que van desde el género, el diseño, la tecnología y desde luego, el futuro.

Siempre con el enfoque en un trabajo colaborativo, ha discutido sobre cómo debe ser el futuro de la antropología y su método, dando relevancia a dos dispositivos de salida: lo visual y lo digital. En la introducción al texto *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds* (2017) Sarah Pink junto con Juan Salazar presentaron delinear una agenda que pretendía ser el punto de partida de las antropologías del futuro. Basada en una etnografía antropológica crítica y comprometida a enfrentar e intervenir los desafíos de los futuros disputados y controvertidos. Ha realizado trabajo en Europa en países como España y Australia, manteniendo vínculos con Latinoamérica, en la búsqueda de producir conocimiento desde lugares y teorías no centradas. Es reconocida por su trabajo en el campo de la antropología del diseño, mismo que realiza en colaboración con otras disciplinas.

Pink revela como importante que la antropología conozca cómo la gente imagina su futuro por medio de expectativas, incertidumbres, aspiraciones y esperanzas; pero considera que ese acercamiento es una antropología de los imaginarios del futuro, no necesariamente *del futuro*. Para hacer antropología del futuro, Sara Pink considera que hay que *sentir lo que podría ser el futuro*, es decir, trabajar con la gente para inventar y experimentar con experiencias nuevas que serán la pauta para pensar qué queremos, cuáles son los objetos, las tecnologías, la naturaleza, cómo queremos que sean las cosas y nuestros ambientes en el futuro para facilitar las sensaciones y emociones que queremos sentir. De eso nos hablará en seguida, además de la incertidumbre y la emergencia como posibilidades creativas.

—Muchas gracias por aceptar Sarah. Es para nosotros un honor tenerte acá y poder registrar tu entrevista en la Revista Andamios. Nuestra convocatoria parte de la idea de que, hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI, el interés académico por el futuro pareció desaparecer. Son los años en que se comienza a hablar del fin de la historia, la crisis de las utopías, la continuidad del presente y el presentismo, y demás. Sin embargo, de un tiempo a esta parte, en los últimos años, quizá en la última década, ha habido un florecimiento del interés académico en Antropología, Sociología, Geografía, en todas las disciplinas de las Ciencias Sociales por el futuro y los estudios del futuro. ¿A qué crees tú que se debe este re-interés por el futuro?

—Sí, eso es curioso, porque siempre hay “olas” en la investigación. Y es cierto que son “olas” hacia el futuro o los futuros que salieron en los últimos diez años. Creo que muchas veces, —y vi el mismo proceso con la antropología de los sentidos o para mí— la antropología sensorial y con la antropología visual- estas líneas de investigación, por ejemplo, *los futuros*, está presente y sigue presente por ejemplo, en el trabajo de Samuel Collins y algunos otros antropólogos, pero nunca llegó a estar centrado. Muchas veces porque las teorías más influyentes en esos tiempos servían para, —si quieres— suprimir el estudio de los futuros. Por ejemplo, la teoría más dominante para mí, en este sentido, ha sido el acercamiento a la ética de la antropología. O sea que este giro hacia la reflexividad nos llevó a enfocarnos siempre en el pasado. Y este acercamiento de la antropología ha dominado desde los años 80, o justo antes de los años 80.

Recuerdo que cuando yo era estudiante, que sucedió el giro reflexivo (*reflexive turn*), y de repente todos los antropólogos teníamos que escribir en el pasado, por motivos éticos: para no cristalizar a la gente en un presente continuo, para respetar a los procesos históricos, para respetar a la especificidad del momento en el cual habíamos producido conocimiento de manera colaborativa con una persona particular y un grupo de personas particulares. Por lo tanto, para mí este fue el impedimento más grande, más enorme, al acercamiento del futuro en la antropología. Pero cuando digo ‘impedimento’ no digo que este giro al pasado, a la reflexividad, no haya sido muy, muy importante. Y para mí, el reto entonces para una antropología del futuro o una antropología de los futuros es compaginar el respeto a la persona, a la comunidad que participa en la investigación y la ética antropológica, con la necesidad de participar en los debates sobre el futuro –para mí, como antropóloga– y en los debates interdisciplinarios.

Regresando un poco a la cuestión que sucedió hace diez años, los antropólogos se han abierto muchísimo a estudiar el futuro. Y también en otras disciplinas, lo hicieron desde antes (la Geografía, la Sociología), desde hace, quizá, 20 años. Se empezó a enfocar en la anticipación, en las expectativas, y todas esas cuestiones. Y para mí, la antropología ha seguido este giro: hacia la anticipación, hacia las expectativas, hacia los imaginarios de futuro. En este caso, este acercamiento antropológico a la anticipación, estudiar la anticipación en el presente, estudiar las expectativas o los imaginarios, en el presente, no es necesariamente una antropología del futuro. Ni es una antropología que entra a las posibilidades de los futuros. Es una antropología de la anticipación, es una antropología de las expectativas, es una antropología de la imaginación; es una antropología que estudia lo que hace la gente hoy, en el presente. Y es, de alguna manera, igual. Igual está escrita en pasado.

Por ejemplo, un antropólogo, una antropóloga, podría estudiar con un grupo de personas –de forma muy reflexiva, muy colaboradora– cómo este grupo de personas anticipa el futuro. Y luego escribir en pasado esos textos. O sea: “yo fui y con las personas imaginamos cómo sería el futuro en este momento, en el año 2022”. Esto no es una antropología en el futuro ni del futuro. Es una antropología de los imaginarios del futuro en el presente-pasado. Por lo tanto, para mí, una antropología que realmente se acerque al futuro, que realmente participe en lo que podría ser el futuro, es

una antropología que trabaja más con la cuestión de cómo se pueden imaginar las sensaciones que experimentaríamos en el futuro; cómo podemos colaborar con personas y gente que participa en la investigación para sentir lo que podría ser el futuro; cuáles son las sensaciones corporales del futuro, de situaciones en las cuales nos podremos encontrar en el futuro; cómo podemos simular esas sensaciones, cómo las podemos experimentar como si estuviéramos en el futuro; como si nos encontráramos en una situación imposible, porque no existe en el presente. O sea: cómo podremos hacer que una situación existiese en el presente, que sería una situación, no quiero decir “imposible” pero quiero decir siempre imposible.

Y, para mí, esa es una antropología a base de la experimentación, la curiosidad, la imaginación colaborativa con la gente que participa en la antropología con nosotros. No es estudiar lo que experimenta la gente en el presente ni lo que imaginan en el presente. Es trabajar con ellos para inventar y experimentar con experiencias nuevas.

—Es interesante lo que nos planteas y me lleva a otra pregunta, vinculado a los conceptos que traes a colación, relacionados con este imaginar colectivamente los futuros. Lo que te queremos preguntar en particular es si el futuro, o los futuros, sobre los que hoy escribes, sobre los que hoy piensas, sobre los que hoy imaginan las ciencias sociales y las antropologías, difieren o de los futurismos modernistas del siglo pasado. Y si difieren, ¿en qué sentido difieren? Los futuros que hoy exploran las ciencias sociales, por ejemplo, ¿se hacen cargo de las respuestas tecnocientíficas a las crisis de la modernidad?, ¿podemos salir de ese imaginario tecnocientífico para pensar futuros?, ¿estamos pensando futuros —en dado caso— diferentes a los de los futurismos modernistas?

—Claro que los futuros que ya son parte de nuestro futuro, siempre influyen en nuestra capacidad de imaginar futuros. Quizá respondo de otra forma, porque los estudios que hemos hecho de las visiones del futuro de la industria, de la política, etcétera, estos futuros sí son... Sí, por ejemplo, el futuro del auto volador. Este es un futuro que figura muchísimo en la historia de la ciencia ficción, y en las expectativas de los ingenieros, y en los imaginarios colectivos del futuro. También esta imagen aparece en *Los Supersónicos*, en los dibujos animados del pasado. O sea que el auto volador es parte de nuestro imaginario futuro y también es parte del presente imagi-

nario de los ingenieros del futuro de esta década: que estos autos van a estar en los cielos en el año 2025 o que van a estar en los cielos de modo mucho más fuera del pasado y en el futuro próximo también. Y lo que podemos hacer desde la vida cotidiana es construir otros imaginarios de este tipo de tecnología. O podemos empezar a construir imaginarios en los cuales este tipo de tecnología ni siquiera figura.

¿Cómo podemos empezar a construir imaginarios del futuro a base de cómo nos queremos sentir en el futuro?, ¿cuáles son las sensaciones emocionales, corporales, que queremos experimentar en el futuro? ¿Qué queremos sentir? Queremos sentir la confianza, queremos sentir la esperanza, queremos sentirnos seguros. Y si preguntamos por la base de los imaginarios del futuro, no los objetos, no como una tecnología del futuro o un edificio del futuro, no. Si empezamos con las sensaciones, las emociones y qué queremos experimentar en el futuro y, a base de esto, empezamos a pensar qué queremos, cuáles son los objetos, las tecnologías, la naturaleza, el medio ambiente, cómo queremos que sean estas cosas en el futuro para facilitar esas sensaciones y emociones que nosotros queremos sentir.

–Esto que nos dices ahora, respecto de partir de las emociones, las sensaciones del futuro, antes que de los objetos o las materialidades; o sea, partir de cómo imaginamos sentir, cómo imaginamos vivir el futuro, antes de proyectar las materialidades concretas, nos vincula a un área de tu trabajo que has explorado y que se relaciona con la ética, a la que te referías antes; y, en particular, con la forma en la que en tu trabajo se reclama una ética de la posibilidad, que se distinga, de alguna manera, de los intentos del estudio del futuro de la predicción o de los ejercicios prospectivos, que pocas veces tienen pertinencia sociocultural –la prospección y la ética de la probabilidad–. ¿En qué se distingue la ética de la posibilidad de la que se asienta en la probabilidad? Y, de ahí, respecto de tu trabajo más específico, ¿qué lugar ocupa la incertidumbre en el estudio de lo posible?

–Para mí la incertidumbre es un concepto principal, porque nos abre a la posibilidad y a la contingencia. Y las narrativas que dominan en nuestras sociedades tienen como objetivo mitigar los riesgos, o reducir los riesgos. Tratar con la incertidumbre con el intento de identificar cuáles son los riesgos y evitarlos. Y ahora refiero al trabajo que hice con la diseñadora,

Yoko Akama, en Melbourne (Australia) hace unos años, que juntas exploremos el concepto de la incertidumbre a través del diseño y la antropología. Nuestro principio fue que, si nos abrimos a la incertidumbre como fuerza positiva, podemos capturar las posibilidades que nos abre la incertidumbre para construir esperanza y otros futuros posibles. Es decir, que la incertidumbre no tiene que ser una fuerza negativa, una fuerza difícil, una fuerza destructiva. Es cierto que puede ser una fuerza destructiva, pero también puede ser una fuerza positiva para llevarnos a futuros llenos de esperanza y expectativas de lo que queremos. Ese proyecto que hicimos, que sí que fue muy teórico, un proyecto realmente de experimentar y de explorar qué puede suceder en momentos de incertidumbre. Organizamos una serie de talleres que intencionalmente abrieron la posibilidad de la incertidumbre. Construimos situaciones en las cuales, la gente que participaba en los talleres, se encontrarían en situaciones desconocidas o de incertidumbre.

En Inglaterra, Yoko acompañó a un grupo de personas a un edificio más o menos abandonado, para explorar lo no conocido. También hicimos talleres en los cuales las personas se encontraron con materiales y principios para construir objetos desconocidos, sin base de conocimiento, para empezar. Por tanto, queríamos que las personas se sintieran perdidas y que experimentaran incertidumbre, para entender a la incertidumbre como una base de creatividad. Y esto sí que fue súper interesante y muy importante para explorar cómo, para construir nuevas posibilidades y posibles futuros. La incertidumbre es imprescindible. Es y puede ser positiva, generadora, creativa.

–Para vincular dos de las cuestiones que hemos conversado hasta acá, por una parte, la crítica a las matrices temporales desde las que ha pensado la antropología; la crítica que significa pensar desde los futuros, pensar la antropología del futuro, de los futuros, como una crítica a las matrices centradas en el pasado o centradas en el presente. Y, en particular, en las centradas en el presente, la idea del aquí y el ahora de la etnografía como el lugar temporal predilecto de la antropología, adquiere importancia esto que nos mencionas, respecto de la contingencia, del presente como contingencia. En tus textos anteriores lo habías explorado desde un concepto alternativo, que es el de la ‘emergencia’. El presente como un estado de emergencia continua, como un estado de inestabilidad y desestabilización constante. ¿Qué importancia tiene la noción de emergencia para el estudio del tiempo y para el estudio del futuro en la antropología?

–La emergencia es muy importante para entender cualquier temporalidad. Porque el futuro, igual como el presente, es incierto; la emergencia es continua. No podemos decir que, en el futuro, allá en el futuro, hay un lugar fijo que no cambia. El futuro es un lugar que continuamente cambia. Y que, evidentemente, no se podría predecir. Esto es fundamental para mí, en los estudios que hago y en los cuales intento entender cómo será, cómo puede ser el futuro, el futuro es siempre condicional. Lo que intento entender no es lo que va a suceder en el futuro, porque reconozco que el futuro cambia continuamente. Pero lo que quiero entender es cuáles son los principios, los valores, cuál es la ética que formará la base de las acciones de las personas en el futuro. No es decir que en el futuro las personas harán esto; pero es decir que, en el futuro, las decisiones que tomarán las personas tendrán base en “esto, esto y lo otro”. Y si las tecnologías que se ha imaginado esta organización o este informe de una agencia de consultoría o lo que sea, suceden, estos serán los principios a base de los cuales, las futuras personas, podrían tomar decisiones.

–Quisieramos que nos ayudes a puntualizar más de qué manera el concepto mismo de emergencia desestabiliza también otros criterios temporales. Es decir, la antropología que asume el pasado como configurador del presente debiese comenzar a asumir que ese pasado también tiene una posibilidad de emergencia. O sea, pueden emerger otros pasados, otros relatos del pasado y, desde esa lógica, el presente tampoco tiene una estabilidad temporal como la que se presume. Por lo tanto, pueden emerger futuros en este presente o en otros pasados posibles en este presente.

–Claro, porque este mismo momento en el cual estamos ahora, será el pasado. O ya es el pasado, lo que dije hace un segundo. Nosotros –eso es lo que escribo en el libro *Emerging Technologies / Life at the Edge of the Future* (2022)–, vivimos aquí, en el borde del futuro, y nuestro presente será el pasado y nosotros de repente estaremos en el futuro que no hemos encontrado aún. Y pensar en la vida como algo que vivimos aquí mismo, en el momento de la emergencia. Para mí es el punto que nos conecta a los estudios del presente, del pasado y del futuro. Emergencia, incertidumbre y contingencia, son conceptos que podemos usar juntos; podemos construir relaciones entre estos tres conceptos. Pero las relaciones entre el estado de la

emergencia, el estado de contingencia, el estado de incertidumbre, se manifiestan de modos muy diferentes, en diferentes momentos de la historia.

Un ejemplo es cuando empezaron las políticas y las restricciones de la pandemia; estos fueron momentos de cambio radical y de incertidumbre profunda. Un estudio que hice en Inglaterra, con un catedrático de Trabajo Social –Harry Ferguson–, fue alucinante en este sentido. Con trabajadores sociales encontramos que, para que ellos pudieran confiar en su propia capacidad de hacer decisiones adecuadas, siempre habían hecho visitas, en persona, a las familias y los niños con quienes estaban trabajando. De repente, con las restricciones de la pandemia, no podían ni salir de sus propias casas ni entrar a las casas de los clientes. No se podían confiar en lo que veían, no tenían acceso a lo que necesitaban para hacer las decisiones que hacían antes. Se tenían que adaptar muy rápido a hacer su trabajo usando los medios digitales, las llamadas de video, los textos de celular y todo tipo de modo de comunicación digital con las familias con las que trabajaban. Este proyecto nos permitió ver a esas personas en el momento en el cual encontraron el momento de incertidumbre, de ansiedad; momento en el cual había un vacío de confianza, no se podían confiar. Y luego, a entender cómo trataban con esta situación de cambio radical, la contingencia de la situación que salía continuamente; cómo su capacidad de improvisación les capacitó para tratar con la incertidumbre, con la contingencia y con el tiempo de estudiar prácticas de trabajo en las cuales pudieran volver a confiar.

Estos momentos cuando la emergencia de nuevas prácticas, de sensaciones no normalmente encontradas y de emociones muy fuertes de este tipo, no es muy común observar o participar con las personas, o discutir con la gente que participa en la investigación este tipo de situación-emoción. Entonces ese es un ejemplo de cómo se manifiesta la incertidumbre, la contingencia y estos procesos en los cuales ves cómo es vivir al borde del futuro. La intensidad de la vida al borde del futuro. En la vida cotidiana, cuando no experimentamos estos cambios grandes, seguimos viviendo al borde del futuro, pero la intensidad es diferente. La improvisación siempre la vives, la contingencia y la incertidumbre siempre existen, pero no lo vemos. Es invisible porque seguimos improvisando de formas pequeñas, casi imperceptibles; seguimos encontrando las situaciones, la contingencia, la incertidumbre. Normalmente las encontramos con esta sensación, esta

emoción de confianza, porque reconocemos lo suficiente para seguir sin una sensación de ansiedad; sin darnos cuenta de que tenemos que adaptarnos a una situación dramáticamente diferente, porque la situación nos parece más o menos igual. Aunque, desde luego, nunca es igual. Siempre, en la emergencia de la vida, siempre los cambios suceden; siempre debemos reconocer la incertidumbre, lo que va a suceder en el próximo momento.

–Queremos invitarte a una reflexión teórica, quizás conceptual, en el sentido de la triada ‘incertidumbre-contingencia-emergencia’. ¿De qué manera conjugan con conceptos centrales de las ciencias sociales y de la antropología en particular, que tienen mucho más que ver con la idea de reproducción, de lo estable, de lo permanente, de la continuidad, del habitus y, en particular, el concepto de cultura? ¿Cómo hacemos conjugar esta triada ‘incertidumbre-contingencia-emergencia’ con ese concepto que hoy nos pesa todavía en la antropología, que es el de cultura?

–Para mí, son dos ramas de la antropología. Una, la antropología culturalista y otra la antropología fenomenológica. Yo sigo una rama de la antropología mucho más fenomenológica, con lo cual sí reconozco que siempre hay una capa de representación, de representación simbólica, de representación lingüística, en el idioma, en las imágenes. Siempre, sí que existe. No tengo un acercamiento no-representacional extremo. Pero mi acercamiento me orienta a no hacer cuestionamientos sobre la cultura y la estabilidad de la cultura. Me orienta más a hacer preguntas o preguntarme cuáles son los conceptos que a mí me apoyan en mi trabajo. Entender los procesos, las experiencias y las posibilidades que yo quiero entender. O sea que, como antropóloga –y como todos los antropólogos–, no puedo responder a todas las preguntas centrales a la disciplina, por lo tanto, me oriento a las preguntas que a mí me conciernen porque me parecen muy pertinentes para el objetivo específico de entender futuros desde una perspectiva antropológica o, más bien, desde una perspectiva de antropología interdisciplinar. Y abrir la posibilidad para la antropología del futuro o, lo que yo llamo, *futures anthropology/antropología futurista*, para participar en debates y campos mucho más interdisciplinarios.

Al hacer esto reconozco también que pierdo una parte de la contribución antropológica que podría hacer. Como dice la antropóloga Marilyn

Strathern la antropología es una comunidad de críticos. Dentro de la disciplina participamos, debatimos; nuestras contribuciones son para el bienestar y para hacer avanzar la disciplina, la teoría, la identidad de la disciplina, la identidad colectiva que tenemos con todos nuestros compañeros. Y reconozco que, para mí, el perseguir una “*futures anthropology/antropología futurista*” es concretamente para intervenir en debates más públicos y más interdisciplinarios que necesariamente teóricos o estrictamente antropológicos. Tengo menos tiempo para participar en la antropología y también tengo menos interés. Porque mi interés en la antropología es contribuir, es avanzar y expandir la antropología a otros campos y al acercamiento del futuro interdisciplinar que a mí me principalmente interesa.

En algún sentido, esto supone dirigir una parte de la antropología en una dirección, no quiero decir contradictoria, pero, fuera de su intento mayor, el *mainstream/corriente dominante*. Es descentrar la antropología. Yo no soy la única persona que sea crítica de lo que es el centro, del supuesto centro de la antropología; hay muchas críticas decoloniales, muchas críticas feministas y otras críticas de lo que ha sido el centro de la antropología. Para mí también otra parte que tiene que ver con el futuro de la antropología, para la supervivencia de la antropología, es que tenemos que expandir y dirigir la antropología en otras direcciones. Algunas de ellas serán en contra de su centro, de su *mainstream*.

Por lo tanto, a mí me interesa muchísimo menos el desarrollo de la antropología cultural de los Estados Unidos. El desarrollo de la antropología británica me interesa más, porque soy de ahí y ha sido lo que he experimentado en mi carrera, durante la licenciatura y el doctorado. Tampoco me interesan los debates centrales de esta antropología, del supuesto centro. Es otra razón por la que me ha encantado mudarme a Australia. Porque, para mí, trabajar desde un lugar no centrado es muchísimo más interesante como antropóloga; es un lugar que me inspira para pensar cómo podrían ser los futuros. Mis trabajos y mis colaboraciones han sido aquí en Australia, en los países nórdicos, que también están al borde de Europa; en el sur de Europa, en España y Portugal; y en Brasil. Entonces, en este sentido, lo que me interesa como antropóloga realmente no es encontrarme en los debates de los conceptos centrales de la antropología tradicional y convencional. Lo que más me interesa de estos debates, es expandir la antropología a los lugares, los *bordes(edges)/lados/ángulos, los nuevos bordes (edges)*.

El futuro es un borde/*edge* que también es muy interesante, porque el futuro -es una cosa que he escrito en los libros colectivos que publicamos en 2022 -*Energy Futures*- el futuro no es el hogar de nadie. También nos libera al pensar a quién pertenece el futuro, que es otra cuestión difícil de responder. O sea que, si respondimos la cuestión, que el futuro no pertenece a nadie porque nadie aún vive en el futuro, nadie puede vivir en el futuro, eso nos libera de muchas de las cuestiones de los derechos que tenemos como antropólogos a acercarnos a este borde/*edge*, o trabajar en este borde/*edge*. O con quién queremos trabajar en este borde/*edge*, con quién queremos colaborar en los futuros que no son de nadie y que tenemos la libertad de trabajar con ellos en la incertidumbre, en la posibilidad.

-Es también una oportunidad para la esperanza, esto que dices.

-Sí, en lo absoluto. Sí, la esperanza no solo para el futuro del mundo, también esperanza para la antropología, para ser una disciplina diferente, no centrada.

-Tenemos conocimiento que desde el inicio de tu trabajo académico y que en toda tu trayectoria ha estado presente la etnografía como un elemento central de la investigación. Actualmente, en el campo científico que hoy nos toca vivir, donde las fronteras disciplinarias parecen difusas, ¿qué tipo de etnografía se requiere para estudiar los futuros? O, ¿qué puede aportar la etnografía al estudio de las formas diversas en que la humanidad imagina y construye esos futuros?

-Yo creo que los principios antropológicos de la etnografía, la idea de que la etnografía es un proceso de aprendizaje, la etnografía es un modo de colaborar con personas reales en los lugares en los cuales se encuentran -aunque este lugar sea el futuro, o el futuro imaginado, experimentado-; es de acompañar, colaborar, respetar, todos esos principios son imprescindibles en la etnografía. Y tienen que ser imprescindibles en el futuro de la etnografía que intenta entender los futuros.

Pero, a la vez, los métodos que usamos como antropólogos también son muy situacionales. Y no solo tienen que ver con los lugares en los cuales nos encontramos ni con la gente con que colaboramos ni las cuestiones que preguntamos. También hay otra cosa que es muy importante que es la igualdad entre antropólogos. Qué métodos puedes usar si eres una madre que tienes hijos y no puedes ir a hacer trabajo de campo sola en un sitio

remoto durante un año. Hay muchísimas cuestiones también que nos ayudan a centrar en qué puedes hacer trabajo de campo, dónde lo hacemos y cómo lo hacemos; si lo tenemos que hacer en trozos de tiempo, mientras tenemos muchas otras obligaciones y responsabilidades en nuestras vidas. ¿Cómo hacemos este tipo de trabajo de campo? Esto nos ayuda con la cuestión de cómo abrimos futuros, con quiénes abrimos futuros y cuáles son los métodos que podemos enganchar o desarrollar para pensar futuros.

Un camino es trabajar con las disciplinas en las cuales el futuro nunca ha sido problemático. Y esto también ha sido uno de los motivos por los cuales trabajo con diseñadores. Los diseñadores tienen un montón de métodos que utilizan para hacer talleres, en los cuales se imaginan futuros con personas en situaciones artificiales que han construido. Por ejemplo, trabajo con diseñadores en el proyecto que tenemos ahora que es *Digital Energy Futures*, hemos trabajado de forma digital durante la pandemia y en persona, para hacer nuestro documental *Digital Energy Futures*, que lanzamos en 2022; y también hemos trabajado con unos diseñadores en nuestro equipo para diseñar talleres que hicimos online - por la pandemia- y en persona, con gente que participa en la investigación y hemos construido escenarios en los cuales podrían participar. También en dos proyectos hemos construido lo que llaman los diseñadores *thing ethnographies/etnografías de cosas*; en las cuales hemos pedido que la gente que participaba jugara el rol de una tecnología. En el proyecto de *Digital Energy Futures* les pedimos a la gente que inventaran primero una tecnología del futuro que se ocuparía de que su familia estuviera segura, que se ocupe de la salud, la comodidad de su familia, en un futuro con tiempo extremo, temperaturas extremas y también con virus.

Algo que tenemos en Melbourne (Australia) es el ‘asma de las tormentas’, tormentas que traen asma y que puede ser fatal para la gente. Y también situaciones de incendios, que también tenemos muchos de estos en Australia, que empeoran la calidad del aire. Les pedimos que imaginaran entonces tecnologías. Normalmente, las tecnologías que se imaginaban fueron una combinación de aire acondicionado con filtros y tecnologías de purificación del aire. Y luego les pedimos que jugaran el rol de la tecnología en una entrevista con un científico social, unos investigadores que jugaban el rol de *energy grid/red de energía*, que es la infraestructura que entrega la energía, la electricidad a los hogares. Al poner a estas personas en la posición de la

tecnología y crear esta tecnología para proteger a la familia contra la calidad del aire, les ayudó a pensar en qué quería la familia. Entonces, imaginar futuros desde la perspectiva de una tecnología, nos ayuda a pensar en cómo la tecnología puede tener como sus motivos principales proteger a las personas en el futuro, cuidarles en el futuro, proteger sus datos, su salud y todo.

Hicimos algo parecido en otro proyecto en el que queríamos entender cómo la gente se sentiría sobre la tecnología de los sensores en el espacio público, en un parque de la ciudad. Igual, les pedimos a la gente que participaba en el parque que jugaran el rol de un sensor. La actividad se llamaba *"If I was a sensor/Si yo fuera un sensor"*. Entonces, si yo fuera un sensor, yo compartiría los datos que recojo solo con nuestra organización, o yo compartiría los datos con el público; yo facilitaría que el público hiciera "esto" con los datos; yo cuidaría al público porque recojo datos de cierto tipo, sobre la calidad del aire o sobre el medio ambiente; yo cuido al medio ambiente porque hago "esto". Cuando le pides a una persona que se imagine en el futuro, es muy difícil. Pero si le pones una situación específica en la cual tiene que jugar un rol, así súper interesante, aprendes muchísimo sobre los valores, cómo las personas mismas se quieren sentir, como dije antes. Cómo se quieren sentir en el futuro. Cómo podemos expandir el imaginario, cómo se podría sentir en el futuro en relación a cierta tecnología y cómo estas tecnologías les pueden cuidar y ayudar.

Como referente a las tecnologías, porque estos dos proyectos y mucho de mi trabajo tiene que ver con los posibles futuros y las tecnologías, en mi libro yo veía las tecnologías emergentes. Los dos son emergentes (tecnología y futuro) porque ha habido un incremento en el mercado de la tecnología de filtración y purificación del aire durante la pandemia. Y claro, también los sensores se han estado instalando más y más en las ciudades. Para mí, estudiar estas tecnologías emergentes nos abre la posibilidad de estudiar la vida al borde del futuro, porque a través de entender las posibilidades que abren estas tecnologías, desde el punto de vista de las personas que las podrían experimentar en un futuro posible, podremos también construir una narrativa diferente a la narrativa de los discursos dominantes que nos dicen que estas tecnologías nos van a traer ciertos beneficios a la sociedad y que nos van a solucionar ciertos problemas que la sociedad supuestamente tiene. Evidentemente, como hemos demostrado en los estudios de mi

Lab (*Emerging Technologies Research Lab*) y muchos otros estudios, estas soluciones no solucionan problemas. Lo que hacen es que abren problemas nuevos y la necesidad para más financiamiento, para más proyectos de ingeniería y tecnología para solucionar estos nuevos supuestos problemas; y así aumentan este ciclo de investigación y financiamiento de proyectos en ingeniería y tecnología.

Mientras, para mí, creo que, si se empezara a financiar más proyectos de *futures anthropology*, podríamos llegar a otros modos de seguir hacia un futuro con la tecnología que no crearía la necesidad para tantas soluciones nuevas. Abriríamos las posibilidades tecnológicas para el futuro, en lugar de buscar las soluciones tecnológicas. Si pensamos en posibilidades, en lugar de soluciones, que las soluciones buscan fines. En lugar de buscar fines y crear soluciones, si buscáramos posibilidades que proceden con la emergencia, tendremos más oportunidades de vivir con las tecnologías del futuro y diseñar mejor.

–En tu trabajo siempre se ha postulado ubicar a las personas y a sus prácticas cotidianas en el centro de la investigación sobre el futuro y los diseños del futuro. ¿De qué manera el estudio de la vida cotidiana y de los imaginarios de futuro en ésta, pueden llegar a desestabilizar la centralidad de esos imaginarios tecnocientíficos convencionales sobre el futuro?

–Creo que la forma de intentar desestabilizar estos acercamientos que dominan tanto es demostrar el conocimiento que no tienen. Porque saben que existe conocimiento de los humanos, que no tienen, y siguen intentando buscar este conocimiento por encuestas, por el trabajo cuantitativo, siempre citan a los estudios cuantitativos. Y un ejemplo buenísimo es que ahora se dice que hay una falta de confianza pública en las organizaciones, en las tecnologías, etcétera. Esta falta de confianza es una enorme preocupación para las consultorías, para las organizaciones, para la industria de tecnología y para el gobierno. Es un declive en la confianza, por ejemplo, en Australia. Si podemos demostrar que hay otra forma de entender la confianza y demostrar dónde se aumenta y se fomenta la confianza; qué es la confianza, cómo podemos empezar, con base en la confianza que actualmente existe y cuáles son las implicaciones; demostrar que diseñar en la vida cotidiana, con la gente, esto sí aumenta la confianza. O sea que esto nos lleva a diseños que ya tienen la confianza de las personas que los van a usar. Si podemos demostrar que el camino hacia la confianza es otro camino, creo que eso es un comienzo.

También las organizaciones con las que trabajamos nosotros son las organizaciones que ya reconocen que quieren diseñar bien. Por ejemplo, el proyecto que comentaba de los sensores. En este proyecto colaboramos con un grupo en City of Melbourne (el Ayuntamiento de Melbourne ciudad) en la administración de nuestra ciudad, que también trabaja con tecnologías emergentes. Trabajamos con ellos porque este grupo quería hacerlo bien, quería instalar sensores de forma ética, quería involucrar a la comunidad, quería escuchar a la comunidad, quería realmente estar involucrada con la comunidad, la sociedad, con las personas que se iban a beneficiar de los sensores. Por lo tanto, hay muchas puertas abiertas por diferentes motivos. Pero para mí, la esencia del éxito de la tecnología emergente tiene que estar basada en la ética de la gente, en la confianza de la gente, todos esos valores que surgen y emergen en la vida cotidiana. Eso para mí es donde tenemos que diseñar y donde podemos demostrar el valor del diseño, desde la base de los valores de la gente, de las comunidades que realmente harán uso de esta tecnología.

–Aún asumiendo que esos futuros son los que la gente desea sentir, las cosas que desea sentir, el cómo desean vivir, incluso la confianza que pueda establecer con esos futuros próximos, ¿hay también una vigilancia respecto de los riesgos de que estas formas de imaginar desencadenen futuros no deseados?

–Ese es siempre el conflicto y la dificultad. Cómo podemos construir futuros que sean éticos para todos o éticos para nuestro futuro medio ambiente, para el clima, para el mundo, para la salud del planeta. Porque, claro, no hay un acuerdo universal del camino que queremos seguir. Esto para mí es la atención que tenemos que trabajar. Por ejemplo, el trabajo de nuestro equipo tiene que ver con una transición al Net Zero, a las cero emisiones de carbón. Y este proceso es súper curioso para mí, como antropóloga, porque claro que este proceso tiene una ambición específica y puede ser que haya personas que no quieren compartir este camino. Quizá hay personas que prefieren los autos de petróleo –en nuestra realidad, sí que las hay, la cultura de los autos es enorme aquí– y quizá hay personas que no estarían dispuestas a cambiar su forma de vivir para el beneficio del medio ambiente, para mitigar el cambio climático. Cómo podemos incorporar los futuros que quieren sentir esas personas, ¿se deben respetar esos futuros o no? O cualquier proyecto político que tiene de base una ideología, una visión de

una sociedad y un planeta mejor, es muy difícil cuando llegas a esta cuestión, de cómo construir un futuro más amplio, más grande, más universal que sea mejor. Yo creo que los antropólogos normalmente empezamos con lo particular, con lo específico. De ahí tenemos muchísima capacidad de pensar cómo construir los futuros desde estos proyectos pequeños, específicos. Pero, ¿cómo se consigue trasladar y expandir esta práctica, esta visión, a una visión nacional o una visión mundial? Yo no tengo la respuesta.

–Pensando en eso. ¿De qué manera los futuros imaginados generan también o, posiblemente, pueden generar externalidades en otros espacios? De qué manera pensamos más allá de nuestras comunidades. Por ejemplo, volviendo al caso que nos planteas de la transición energética. Cuando nuestra imaginación está capturada por el litio, por ejemplo, no pensamos las nuevas externalidades que se generan en aquellas comunidades productoras, ahí donde se extrae el litio. Entonces, además de pensar las disputas por el futuro entre aquellos que quieren un futuro verde, una transición ecológica, entre aquellos que quieren futuros dispares, pensar también cómo el futuro de ciertas comunidades posiblemente podría generar externalidades en los futuros de otras comunidades.

–Esas tensiones también forman parte de lo que, para mí, debería ser parte del campo de la *futures anthropology*. De hecho, es una cuestión que exploro en el proyecto en el que estoy trabajando ahora. Estoy desarrollando un documental nuevo sobre el futuro del aire. Y este proyecto tiene como su cuestión principal esta tensión: cuál tiene que ser la prioridad en el futuro, ¿protegernos nosotros los humanos, protegernos de la calidad de un aire que te llena de virus, de alergias, de polución, de los efectos de los incendios?, ¿nos protegemos a nosotros de este aire, con tecnologías de purificación, de filtración, para la temperatura también? O ¿es nuestra obligación proteger a nuestro aire de nosotros? Si pensamos que el cambio en el clima, que nos ha hecho falta proteger el aire, que no se dañara tanto el aire, ¿para que nos tengamos que proteger del propio aire, de esta fuente de la vida, lo que respiramos! Lo hemos dañado tanto. Debería ser nuestra responsabilidad cuidar y proteger el aire de nosotros. ¿Cómo protegemos a este mismo aire de nosotros los humanos?, ¿cómo dejamos de dañar el aire por la extracción de los recursos de la tierra?, ¿cómo protegemos el aire del transporte, de las tecnologías de purificación y filtración, de la fabricación

de estas tecnologías? Estas tecnologías dañan el aire, cada vez más. ¿Cómo rompemos este ciclo de destrucción y protección en el cual nos encontramos ahora? Eso es lo que quiero, me estoy acercando a esta cuestión en el nuevo documental, trabajando con gente en sus hogares, con sus preocupaciones, para su propia salud en el futuro, pero también para su propio medio ambiente en el futuro. Quiero hablar con expertos en la calidad del aire, expertos en la pandemia y no quiere decir que mi documental va a solucionar este problema, pero quiero proponer esta tensión como algo que tenemos que enfrentar como académicos, como público; algo que tiene que pensar la industria, los gobiernos. Y también creo que trabajar este tema de la tensión es un objetivo principal para los antropólogos del futuro.

–Finalmente, nos gustaría preguntarte, retomando un poco el Manifiesto de Antropologías del Futuro, elaborado en el marco de la Asociación Europea de Antropología. Quienes firman, se definen como transdisciplinarios y transnacionales, “obstinadamente”, dicen. Respecto a ese último punto, ¿cuál crees tú que son los horizontes del estudio del futuro emergente en el Sur Global? y ¿qué papel le otorgas a la realidad y al pensamiento latinoamericano en la construcción de futuros alternativos?

–Para mí es principal trabajar desde América Latina, trabajando en español también. Trabajar desde el sur, desde América Latina, la teoría y los conceptos, reformando la disciplina de la antropología, con los conceptos que se desarrollan en diálogo con el trabajo de campo en América Latina, con todo lo que se hace. Trabajando futuros de forma que no se respeten, necesariamente, la teoría y los principios de los supuestos centros. Y también, para mí, es muy importante no enviar a los académicos de América Latina y de otras regiones del Sur a los Estados Unidos o Europa para aprender. Es mucho más importante enviar a los académicos de Inglaterra, de los Estados Unidos, de Europa, a las regiones del Sur, para que aprendan a pensar de nuevo. Esto para mí es lo principal. Es principal trabajar de nuevo los futuros, los conceptos, los lugares que no están en lo que es supuestamente el centro, y reconocer que no deberíamos ni siquiera tener un centro en la academia.

FUENTES CONSULTADAS

- PINK, S. (2022). *Emerging Technologies/Life at the Edge of the Future*. Oxford: Routledge.
- PINK, S. (Dir.). (2022). *Digital Energy Futures*. 22 mins. Documentary film. Emerging Technologies Research Lab, Monash University. Australia.
- PINK, S., ELLSWORTH-KREBS, M., KÖHNE, N., ORTAR, E., DUEHOLM R. y DAHLGREN, K. (2022). Everyday Futures, Spaces and Mobilities. En Abram, S., Waltrip, K., Ortar, N. y Pink, S. (Eds.). *Energy Futures*. De Gruyter.
- PINK, S. y SALAZAR, J. (2017). Anthropology and Futures: Setting the Agenda. En *Anthropologies and Futures: Researching Emerging and Uncertain Worlds*. Londres: Bloomsbury Academic. pp. 3-22.
- PINK, S. et al. (2016). *Etnografía digital. Principios y prácticas*. Madrid: Morata.
- STRATHERN, M. (2006). A Community of Critics? Thoughts on New Knowledge. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Núm. 12. pp. 191-209.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.978>

BIBLIOGRAFÍA SOBRE:
FUTUROS VIVIDOS:
ORIENTACIONES Y PRÁCTICAS DE
FUTURO EN TIEMPOS INCIERTOS



Quiote y estrellas. Oaxaca. Fotografía. 2021. Fermín Guzmán.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE: FUTUROS VIVIDOS:
ORIENTACIONES Y PRÁCTICAS DE FUTURO EN TIEMPOS
INCIERTOS

Raúl H. Contreras Román*
Norma Bautista Santiago**

GIRO TEMPORAL Y FUTUROS VIVIDOS. BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

Como se comentó en la presentación a este Dossier, la reciente atención al tiempo futuro en las ciencias sociales se sitúa en el marco de lo que se ha reconocido como giro temporal de disciplinas como la sociología o la antropología. Vale decir, que si bien en la historia de estas y otras disciplinas sociales, es posible encontrar abordajes tempranos al tiempo por venir, la consolidación de tendencias teóricas o de subcampos como los de las actuales antropologías del futuro o sociologías del futuro, es relativamente próxima y está vinculada al interés por el tiempo y la temporalidad que desde la última década del siglo pasado comenzó a manifestarse en la academia. En gran medida, ello se debe al panorama teórico y político de esos años y de lo que ha sido el comienzo de este siglo.

Es alrededor del año 2010 en que en campos diversos de las ciencias sociales comienza a aparecer una bibliografía cada vez más abundante que viene a problematizar la dimensión del futuro. Aunque una porción de esta producción académica ha estado centrada en lo que desde décadas atrás se denominó prospectiva o estudios de futuro y, otra más reciente, puede ser caracterizada dentro del “giro apocalíptico”, las distopías, o la “colapsología”, un número significativo de ellas puede entenderse, parafraseando a la antropóloga Sherry Ortner, como perspectivas de lo luminoso; ante el conjunto de aquellas perspectivas denominadas como oscuras. Los abordajes sobre lo

* Investigador en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Correo electrónico: rcontreras@ceiich.unam.mx

** Doctorante en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: norma.bautista.santiago@gmail.com

luminoso, son aquellos que, sin desconocer el diagnóstico en torno a la sociedad del riesgo, la crisis temporal, el régimen presentista o el déficit mítico del futuro, asumen estudiar las formas múltiples en que los futuros son imaginados, percibidos, esperados y comprometidos en las prácticas presentes. Con ello el futuro se entiende como hecho social y cultural, tanto en el sentido en que las orientaciones futuras se ven como factores causales que influyen en los resultados sociales, como en el referente a los modos diversos y múltiples en que el futuro se expresa en la realidad presente y le constituye.

En el marco de estos abordajes, situamos lo que en la convocatoria de este Dossier denominamos futuros vividos, para caracterizar el interés académico por futuros más íntimos, prácticos, vinculados a nociones emergentes como la esperanza, la anticipación, el temor, el compromiso, el cuidado. Son futuros diversos y múltiples porque se distancian del diagnóstico de un único futuro sin futuro, así como del futurismo modernista hegemónico, etnocéntrico y vacío.

Ofrecemos una bibliografía no esencial, ni total, más bien mínima y en construcción que sirva como hoja de ruta para entender el giro temporal y los abordajes posibles a los futuros vividos, apuntando especialmente a las discusiones sobre la esperanza y las propuestas en torno al estudio del tiempo por-venir. Aunque incluimos trabajos de otras disciplinas, nos concentramos principalmente en la sociología y la antropología, intentando hacer referencia a libros y artículos que revisen discusiones más amplias y que sean relativamente recientes.

GIRO TEMPORAL

ADAM, B. (2004). *Time*. Cambridge y Malden: Polity Press.

GELL, A. (1992). *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg.

GOKMENOGLU, B. (2022). Temporality in the Social Sciences: New Directions for a Political Sociology of Time. En *The British Journal of Sociology*. Vol. 73. Núm. 3. pp. 643-653.

KIRTSOGLU, E. y SIMPSON, B. (Eds.). (2020). *The Time of Anthropology. Studies of Contemporary Chronopolitics*. Londres: Routledge.

LECCARDI, C. (2014). *Sociologías del tiempo. Sujetos y tiempo en la sociedad de la aceleración*. Santiago: Universidad Finis Terrae.

- MATTHEW, H. y PHILLIPS, K. (2020). Rhetoric and the Temporal Turn: Race, Gender, Temporalities. En *Women's Studies in Communication*. Vol. 43. Núm. 4. pp. 369-383.
- MUNN, N. (1992). The Cultural Anthropology of Time: a Critical Essay. En *Annual Review of Anthropology*. Núm. 21. pp. 93-123.
- RAMOS, R. (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS y Siglo XXI.
- RINGEL, F. (2016). Beyond Temporality: Notes on the Anthropology of Time from a Shrinking Fieldsite. En *Anthropological Theory*. Vol. 16. Núm. 4. pp. 390-412.
- VALENCIA, G. (2007). *Entre Cronos y Kairós: las formas del tiempo sociohistórico*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- WILLOW, A. (2021). The World We (Re)Build: an Ethnography of the Future. En *Anthropology and Humanism*. Núm. 46. pp. 4-20.

FUTURO COMO HECHO SOCIAL Y CULTURAL

- APPADURAI, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.
- BECKERT, J. (2016). *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Massachusetts: Harvard University Press.
- BECKERT, J. y SUCKERT, L. (2021). The Future as a Social Fact: the Analysis of Perceptions of the Future in Sociology. En *Poetics*. Núm. 84.
- BRYANT, R. y KNIGHT, D. (2019). *The Anthropology of the Future*. Oxford: Oxford University Press.
- COLLINS, S. (2008). *All Tomorrow's Cultures: Anthropological Engagements with the Future*. Nueva York: Berghahn Books.
- RAMOS, R. (2017). Futuros sociales en tiempos de crisis. En *Arbor*. Vol. 193. Núm. 784. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2017.784n2001>
- SIMON, Z. y TAMM, M. (2021). Historical Futures. En *History and Theory*. Vol. 60. pp. 3-22.

ESPERANZA

- COOK, J. y CUERVO, H. (2019). Agency, Futurity and Representation: Conceptualising hope in Recent Sociological Work. En *The Sociological Review*. Núm. 1-16. pp. 1-15.
- COOK, J. (2018). *Imagined Futures. Hope, Risk and Uncertainty*. Palgrave: Basingstoke Macmillan.
- CRAPANZANO, V. (2003). Reflections on Hope as a Category of Social and Psychological Analysis. En *Cultural Anthropology*. Vol. 18. Núm. 1. pp. 3-32.
- GILI, G. y MANGONE, E. (2022). Is a Sociology of Hope Possible? En *An Attempt to Recompose a Theoretical Framework and a Research Programme*. Am Soc.
- LEMPERT, W. (2018). Generative Hope in the Postapocalyptic Present. En *Cultural Anthropology*. Vol. 33. Núm. 2. pp. 202-212.
- MIYAZAKI, H. (2006). Economy of Dreams: Hope in Global Capitalism and its Critiques. En *Cultural Anthropology*. Vol. 21. Núm. 2. pp. 147-172.
- MIYAZAKI, H. (2004). *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press.
- MIYAZAKI, H. y SWEDBERG, R. (Eds.). (2016). *The Economy of Hope*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- NAROTZKY, S. y BESNIER, N. (2014). Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. En *Introduction to Supplement 9: Current Anthropology*. Vol. 55. Núm. 9.
- NIELSEN, M. (2014). A Wedge of Time: Futures in the Present and Presents Without Futures in Maputo, Mozambique. En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. pp. 166-182.
- PEDERSEN, M. (2012). A Day in the Cadillac: the Work of Hope in Urban Mongolia. En *Social Analysis*. Vol. 56. Núm. 2. pp. 136-151.
- RINGEL, F. (2021). Hope and the Future: Temporal Agency and the Politics of Hope in late Capitalism. En *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 39. Núm. 5. pp. 880-886.
- ZOURNAZI, M. (2002). *Hope: New Philosophies for Change*. Australia: Pluto Press.

MÁS ALLÁ DE FUTUROS MODERNOS/ NORMATIVOS

- BLANES, R. y BERTELSEN, B. (2021). Utopian Confluences: Anthropological Mappings of Generative Politics. En *Soc Anthropol.* Núm. 29. pp. 5-17.
- BOLD, R. (eds.). (2019). *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*. Londres: Palgrave Macmillan.
- HARJO, L. (2019). *Spiral to the Stars: Muskoke Tools of Futurity*. Tucson: University of Arizona Press.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOUÇÁ, J. (2021). *Pensar a Utopia, Transformar a Realidade: Práticas Concretas*. Lisboa: Parsifal.
- MUÑOZ, E. (2020). *Utopía Queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.
- PELS, P. (2021). Classification Revisited: on Time, Methodology and Position in Decolonizing Anthropology. En *Anthropological Theory*. Vol. 0. Núm. 0. pp. 1-24.
- PELS, P. (2015). Modern Times: Seven Steps toward an Anthropology of the Future. En *Current Anthropology*. Vol. 56. Núm. 6.
- PRINCE, R. y NUMARK, T. (2022). Curious Utopias, Social Anthropology. En *Anthropologie Sociale*. Vol. 30. Núm. 2. pp. 1-15.
- RIFKIN, M. (2017). *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*. Durham y Londres: Duke University Press.
- RINGEL, F. (2018). *Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-Shrinking City*. Oxford: Berghahn.
- SARR, F. (2022). *Afrotopia*. Lisboa: Antígona.
- VALENCIA, G. y CONTRERAS, R. (2020). Los sueños humildes: Por una socioantropología de los futuros vividos. En *Revista de la Universidad de México*. Núm. 867-868. pp. 37-52.
- VALENTINE, D. y HASSOUN, A. (2019). Uncommon Futures. En *Annual Review of Anthropology*. Vol. 48. pp. 243-260

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.979>

ARTÍCULOS

EL DEMONIO DENTRO: REFLEXIONES ACERCA DE LAS
IDENTIDADES SEXO/GENÉRICAS A LA LUZ DE UN RELATO
TRANS

Mónica Ramírez Pavelic*
Sylvia Contreras Salinas**

RESUMEN. El objetivo de la investigación es identificar algunos elementos que se dan cita en la conformación de la identidad de un sujeto transexual masculino. Se utiliza para ello un diseño de investigación cualitativa, mediante estudio de caso y análisis de discurso. Desde los resultados surgen seis categorías: diferencia, tránsito, especialistas, confusión, nombre y rabia. A partir del discurso de Víctor se vislumbra la adopción de prejuicios culturales y modelos normalizantes que se encontrarían mayoritariamente al servicio del poder hegemónico. Se concluye en la urgencia de recoger elementos que permitan deconstruir y reconstruir el concepto de diversidad.

PALABRAS CLAVE. Transexualidad; discurso; identidad; género; psicología.

THE DEVIL WITHIN: REFLECTIONS ON SEX/GENER
IDENTITIES IN THE LIGHT OF STORY A TRANS

* Psicóloga y Profesora de educación Diferencial, docente e investigadora del Departamento de Educación de la Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico: trapecio@gmail.com

** Socióloga y Profesora de educación Diferencial, docente e investigadora en el Departamento de Educación de la Universidad de Santiago de Chile, Chile. Correo electrónico: sylvia.contreras.s@usach.cl

ABSTRACT. The objective of the research is to identify the main elements that come together in the conformation of the identity of a male transsexual subject. A qualitative research design is used for this, through case study and thematic content analysis. Six categories merge from the results: difference, transit, specialists, confusion, name and anger. From the analysis of Víctor's discourse, the adoption of cultural prejudices and normalizing psychological models, which would mostly be at the service of the hegemonic power, can be seen. It concludes in the urgency of collecting the approaches of critical psychology, in order to deconstruct and reconstruct the concept of diversity.

KEY WORDS. Transsexuality; discourse; identity; gender; psychology.

INTRODUCCIÓN

Si bien existe la percepción generalizada que se ha avanzado a paso firme hacia la inclusión de las personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales y Queer (LGBTIQ+), es posible apreciar también algunas importantes señales en sentido contrario. Esto es especialmente cierto en el caso de las personas transexuales. A modo de ejemplo, en Estados Unidos la organización de promoción de asuntos LGBTQ+ en educación, señala que, durante el año 2015, 55.2% de los estudiantes transgénero o transexuales fueron objeto de algún tipo de acoso asociado a su expresión de género, en tanto que las calificaciones de estos estudiantes fueron significativamente más bajas que las de otros niños y niñas LGB (GLSEN, 2016). Un estudio del mismo año realizado en España, indica que 81% de las personas transexuales consultadas declara haber recibido algún tipo de agresión física a lo largo de la vida. Además, de la muestra total, 16% cumplió criterios de depresión, 25% de ansiedad social y 22% presentó al menos un intento de suicidio a lo largo de su vida (Guzmán-Parra *et al.*, 2016).

No podemos olvidar que, a diferencia de la homosexualidad, solo en el año 2018 la Organización Mundial de la Salud retiró la transexualidad de la clasificación de las enfermedades mentales, para catalogarla como disforia de género, aludiendo a la inadecuación cuerpo/género (De Benito, 2018). Esta

situación es definida por Mas, como parte de un constante proceso de reconceptualización de la transexualidad, donde, sin embargo, “se han mantenido las connotaciones mórbidas de la categoría diagnóstica” (Mas, 2017, p. 1). Frente a esto, algunos movimientos activistas y sociales han desarrollado un fuerte cuestionamiento del sistema binario, buscando que a las personas trans no se les imponga la creencia de que son incongruentes, sino más bien que es la sociedad la que no acepta la diferencia (Amigo-Ventureira, 2019).

A partir de aquí, diversos autores concuerdan en que la transexualidad ha sido poco favorecida por la psicología (Martínez-Guzmán, 2014; Platero, 2012; Suess, 2015), apreciación que es coincidente con algunos postulados de la psicología crítica en su cuestionamiento a la psicología tradicional (Parker, 2011; Pavón-Cuellar, 2014), aludiendo que, en esta última, los discursos psicológicos se encontrarían frecuentemente al servicio del poder. Específicamente, en el caso de los sujetos transexuales las etiquetas establecidas conllevan a su patologización, relegándolos a la categoría de anormales (Butler, 2009; Martínez, 2018; Martínez-Guzmán y Prado, 2015).

El Informe sobre Personas Trans y de Género Diverso y sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales realizado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la OEA señala que un factor común de toda persona transexual “es el hecho de que su identidad y/o su expresión de género no se condicen con las “socialmente establecidas” para el género que les fuera asignado al nacer” (2020, p. 39). Asimismo, desde la perspectiva biomédica la transexualidad suele asociarse a cambios corporales que involucran cirugías o terapias hormonales, con la idea de acercarse lo más posible a la identidad de género deseada.

Desde aquí, es posible señalar que un tema de interés para las ciencias sociales y específicamente para la psicología, es la conformación de la identidad de las personas transexuales, originada en contextos sociopolíticos particulares (Martínez-Guzmán y Prado, 2015; Martínez-Guzmán, Montenegro y Pujol, 2014; Platero, 2012). Especialmente, porque las denominaciones de hombres y mujeres como personas trans, conlleva una serie de discusiones, tanto por la necesidad compulsiva de diagnosticar, como por los efectos-afectos de los movimientos sociales que luchan por sus derechos identitarios, reclamando otras denominaciones que los alejen de la patologización e intervención biomédica de que han sido víctimas (Alexandre y Santos, 2020).

En este mismo sentido, si bien la conformación de las identidades de los sujetos es una tarea compleja de determinar, existen algunos hitos que dejan entrever elementos clave en este proceso, facilitando abordar la temática desde una perspectiva más amigable con lo diverso.

Lo anterior, cobra sentido al articularse con la historia de vida de un sujeto que habita la diferencia, hostigado por narrativas de normalidad y homogeneidad que dificultan entender que el ser es en esencia una radical alteridad.

Visto así, analizamos el testimonio de Víctor, que nos acerca a lo que Foucault (2016) denomina política de la verdad, dando cuenta de las relaciones de poder que determinan anticipadamente aquello que será considerado como la verdad y, por lo tanto, lo normal. A partir de aquí, tal como se ilustra en el relato, nuestro entrevistado se ve obligado a vivir en lo que los otros definen como anormalidad, abrumado por una sensación de diferencia que es construida principalmente por quienes le rodean. En palabras de Butler, “el diagnóstico continúa considerando como un trastorno patológico lo que debería concebirse como una entre las muchas posibilidades humanas de determinar el propio género” (2009, p. 114). Por ello, Víctor se siente diferente, atrapado en un cuerpo que no le agrada y al que intenta adecuar según sus necesidades, mientras transita hacia una masculinidad socialmente definida.

Mediante este ejercicio deconstrutivo, pretendemos sumarnos a la gran cantidad de investigaciones que desde diversas perspectivas intentan cuestionar al heteropatriarcado y sus formas de normalización.

El objetivo de este estudio es identificar elementos particulares que se dan cita en la conformación de la identidad de un sujeto transexual masculino.

Para el desarrollo de este trabajo profundizamos en el relato de Víctor, un joven transexual masculino, de nacionalidad española y de profesión diseñador gráfico.

METODOLOGÍA

Procedimientos

Optamos por un diseño de investigación cualitativa, mediante el método de estudio de caso, entendido por Bisquerra (2009) como una entidad

social única que resulta de interés para la ciencia. La información recogida fue analizada mediante el análisis de discurso. La técnica utilizada fue la entrevista en profundidad, por lo que estas fueron grabadas y transcritas en su totalidad, utilizando el programa computacional de reconocimiento de voz Dragon Naturally Speaking. Para efectos de la organización de la información, se utilizó el software Atlas-ti (versión 6.2), el cual permitió ordenar las categorías. A modo de resguardo ético, al inicio del proceso se explicó a Víctor los fines de la investigación y se le solicitó que firmara una carta de consentimiento informado.

Luego de las consideraciones anteriores, nos proponemos desvelar la situación discursiva de Víctor, misma que da cuenta de los efectos del poder y la dominación institucionalizada (Bourdieu, 2008; Butler, 2009; Ramírez, 2013).

Resultados y discusión

A partir del análisis general realizado fue posible distinguir diversas categorías en los discursos. No obstante, para efectos de este trabajo seleccionamos solo aquellas que resultan más concluyentes, en línea con el objetivo de la investigación. Así, se distinguen seis estados/experiencia en el devenir de la existencia de Víctor, a saber: 1) diferencia, 2) tránsito, 3) especialistas, 4) confusión, 5) nombre y 6) rabia. El orden es presentado de manera arbitraria en el texto.

Diferencia

Yo me sentía culpable de la diferencia, decía: Dios mío, tengo el demonio dentro.

Diversos autores plantean que las identidades de género funcionan como una construcción que se basa en la combinación de comportamientos socioculturales y biológicos. No obstante, para Hegel (2008), la identidad es algo que debe construirse con los otros, de esta forma, el Otro o alteridad es concebido diferenciándose del yo, como un ser por definición distinto al sí mismo. En este contexto, la conocida autora Simone de Beauvoir (2005) señala que las mujeres, homosexuales, transexuales y otras minorías, se ubicarían en la posición del Otro en relación con la dominación masculina.

Así, lo Otro y el Otro se constituyen en una retórica que considera algunos mitos, en este caso, el demonio dentro representa una metáfora cuyo objetivo es nombrar lo innombrable, es decir, una radical alteridad.

En el siguiente fragmento observamos un recurso lingüístico que reafirma una naturaleza humana capaz de transmutar en y desde la diferencia.

A partir de los seis años estaba claro que yo me sentía muy raro, muy diferente y la gente también me percibía de esa manera. Luego aprendí a disimularlo, sobre todo en el periodo de los 14 hasta los 19 años, pero en el colegio sí que era bastante tímido, bastante vergonzoso y acomplexado. Eso me duró un tiempo, ¿no? el complejo. Ya después igual me solté más y con los años fui cogiendo un poquito más de seguridad, pero no levanté cabeza hasta los 22.

Observamos que el cambio en los recursos simbólicos posibilita un desplazamiento en las representaciones del sí mismo, no obstante, se mantiene la diferencia. Esto es concordante con los planteamientos de la Australian Human Rights Commission (AHRC), quienes reconocen que algunas personas no tendrían una identidad sexual solo masculina o femenina o exclusivamente masculina o femenina, lo que posibilita un desplazamiento que instaura una nueva retórica. Una que anuncia que el género sería más bien una expresión cultural de la identidad sexual (a menudo, pero no siempre, basado en estereotipos de masculinidad y feminidad), por lo que puede ser asociado a una persona que viste o actúa como hombre o mujer. Sugiriendo, además, que algunos sujetos no tienen una identidad de género exclusivamente masculina o femenina, mientras que otros no tienen una identidad de género vinculada a su sexo (2010).

Desde estas retóricas, la sensación de diferencia va aparejada con un propósito político implícito, visualizándose una patologización inconsciente de la diferencia, “al intentar ganar legitimidad y hablar en el mismo lenguaje de los poderosos” (Parker, 2009, p. 12), o en este caso, de los normales.

En este punto, Ramírez plantea que los sujetos LGBTI suelen tomar conciencia de la diferencia desde la temprana infancia, no obstante, dicha diferencia no es asociada inicialmente a la sexualidad, percibiéndose en un primer momento de forma difusa, quizás, “por no contar con un abanico

de identificaciones a las cuales adscribirse” (Ramírez, 2013, p. 218). En otras palabras, esto daría cuenta de una escasez, tanto de prácticas sociales, como de recursos simbólicos y lingüísticos.

En su día a mí me afectaba mucho la moral tener que vestirme de una manera concreta. No fue una buena etapa, ahí sí me dio mucha pena.

Víctor señala la vestimenta como una de las diferencias relevantes en relación con sus pares, identificándola como un recurso muy restringido y excluyente.

El fragmento anterior interpela frente a la falta de facilidades para la expresión de las identidades de género, constituyendo un tipo solapado de violencia simbólica. Para Butler (2009) y Bourdieu (1988), la violencia ética o simbólica no ocurre exclusivamente en el ámbito de las representaciones, sino que restringe también la capacidad de respuesta del cuerpo.

Cuando yo tenía seis años me sentía un niño que estaba encerrado en el cuerpo de una niña, entonces no entendía que me estaba pasando. Pensé que cuando creciera me iba a convertir en un niño, pero cuando vi que eso no pasó... Entonces, en esa época conocí a un par de niñas que eran lesbianas y otro que era gay, no éramos amigos íntimos, pero había...complicidad, por la diferencia, pero claro, yo les explicaba que yo era distinto. Después conocí personas que también eran diferentes, entonces dije, bueno no soy tan raro, ¿no?

En el siguiente fragmento, la diferencia nos habla de una persona transexual que revela carencias que aun hoy parecen afectarlo:

Sigo sintiéndome distinto, eso lo llevo como un estigma, pero seguramente hay una parte que yo mismo estoy cargando porque quiero en la espalda, ¡seguro!... Actualmente, me llevo súper bien con mi grupo de trabajo. Mira que hay gente que no sabía, pero poco a poco se ha ido enterando y muy bien, estupendo, me ven como uno más, no he tenido ningún problema, pero me sigo sintiendo diferente, sobre todo cuando me relaciono a nivel de pareja, sigo sintiendo... soy

como muy exigente conmigo mismo, siento como carencias, rollos, sigo con ese trauma aquí en mi cabeza.

Claramente, la experiencia de Víctor ocurre en una red de relaciones, discursos y prácticas en las que va construyendo su identidad, además de reconstruirse como un ser humano capaz de reflexionar sobre los hechos.

Cuando niño la diferencia la sentía al jugar... me gustaban otro tipo de juegos, pues entonces en el entorno del colegio las niñas percibían la diferencia y me ponían ahí un muro y yo no me acercaba. El deporte me gustaba, pero también parecía que... no sé, me sentía como vetado, ¿sabes?

A la luz de la teoría de la distinción de Bourdieu (1988), la imagen acerca que las niñas percibían la diferencia, releva la existencia de una estructura mental que permanece en el inconsciente, instalando la idea de lo natural, lo deseable y lo obvio. Sin embargo, en la construcción social de la transexualidad, se puede apreciar la existencia de resistencias que afectan directamente la capacidad de agencia de la persona, por cuanto, no logra adscribirse al patrón de género establecido.

Transito

Empecé el proceso hormonal con 22 años. Antes tenía un aspecto muy ambiguo y lo pasaba mal.

Si bien algunas personas trans se niegan a categorizarse en el binario masculino/femenino, permaneciendo en las trincheras de la resistencia, otras tantas aspiran a someterse a la operación de reasignación de sexo como una forma de ser aceptadas por la sociedad, esto incluye también el cambio de nombre legal, en los casos en que es posible.

Sin embargo, se aprecia que algunos sujetos transexuales que inicialmente se resisten a las premisas de la normatividad, terminan por asemejarse a la idea hegemónica de hombre o mujer, debido a que dicho binario estaría tan profundamente enraizado en el inconsciente colectivo, que los sujetos solo pueden aspirar a ser lo uno o lo otro.

En este sentido, Platero plantea el concepto de intersecciones, para explicar “cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad mantienen relaciones recíprocas” (2012, p. 26), señalando la necesidad de cuestionar las categorías establecidas, en orden a visualizar los poderes subyacentes. No obstante, otras voces señalan que la mayor parte de las identidades transgéneros, lejos de permitir una mirada más amplia, fortalecen la oposición entre el binario masculino/femenino.

Desde la experiencia de Víctor:

Yo note el cambio cuando me empecé a desarrollar un poquito, es decir cuando ya los niños pegaban el estirón y las niñas empezaban a tener tetas y no sé qué... y ahí me traumático, porque yo estaba como en medio... y claro, yo negaba cualquier signo físico mío que denotara pues, feminidad y esas cosas [...] Toda esa etapa que fueron unos cuatro años.... lo pasé muy mal, muy mal.

En esta trayectoria, Víctor toma conciencia de no pertenecer por derecho de nacimiento al tanpreciado grupo de los normales, lo que lo lleva a precisar que no se siente orgulloso de su condición.

No me siento orgulloso de ser transexual... (ríe). Si pudiera volver atrás no elegiría esto. Ahora lo he aprendido a soportar y lo llevo muy bien, pero, es decir... me ha jodido media vida, ¿sabes?, entonces no me gusta ser así, y entiendo que alguien pueda estar orgulloso de ser como es, pero creo que ni siquiera debería haber un motivo para que... para que alguien se sienta orgulloso, es decir, creo que lo normal... lo normal sería que todo fuera normal, es tan sencillo como eso, es como una utopía con la que uno sueña, ¿no?

Reafirmando desde el relato la idea que los sistemas de significado son estructuras relativamente constantes que organizan la subjetividad (Contreras-Salinas y Ramírez, 2020; Parker 2011).

Por un lado, yo me adapto con lo que tengo y, por otro lado, lo que puedo lo modifico, es mitad y mitad. Es decir, entiendo que yo

tengo derecho a ser diferente, y que tendrían que aceptarlo, debería ser así... y, por otro lado, también hay cosas en que la sociedad me puede, ¿no?, la presión social me puede... entonces yo he tenido que cambiar para estar cómodo. Creo que, si yo no hubiese hecho esa serie de cambios, habría acabado muy mal, no lo sé. No te digo que ahora sea la persona más feliz del mundo, pero sí he encontrado un equilibrio que me costó muchos años conseguir.

Desde la perspectiva de Parker, la declaración de Víctor corresponde al “sentido simultáneo de responsabilidad y de impotencia en la persona que se experimenta a sí misma como desposeída de cosas en lugar de experimentarse como participante de las relaciones sociales” (Parker, 2011, p. 66), en la medida que dichas relaciones y el sentido de sí mismas no son creados por una estructura, sino que son fruto de sus acciones. Así, lo que Víctor es, se constituye en y desde su discurso, o al menos, de esta forma queda plasmado en su relato. En este contexto, Víctor, asume su transexualidad, nombrándola *cualidad o etiqueta*, coincidiendo con la mirada de diversos autores (Bourdieu, 1988; Butler, 2009; Mira, 2004; Parker, 2009, 2011; Ramírez, 2013), quienes plantean que la asignación de dichas etiquetas conformaría prácticas de resistencia desde el lenguaje.

Yo sé que lo de ser transexual es una de mis cualidades o etiquetas, pero normalmente no me presento como transexual, es decir, me siento una persona muy normal, luego me siento hombre y luego claro, también he pasado y sigo estando en un proceso de transexualización.

Especialistas

A los 18 años fui a un psiquiatra, me mandaron mis padres y me diagnosticó esquizofrenia paranoide.

Desde este enunciado es posible comprender las fuertes críticas realizadas por algunos autores a las denominadas ciencias psi, las cuales buscarían deliberadamente mantener el statu quo, puesto que “explícitamente reproducen las relaciones de poder existentes o pretenden que la indagación científica o la interpretación sea neutral y, por ende, le dan un apoyo tácito a aquellos

que están en el poder” (Parker, 2009, p. 145). En este contexto, los especialistas, representados por psicólogos y psiquiatras, dan cuenta de una ciencia que desde la teoría marxista es entendida como alienación y mercantilización del sujeto en un sistema capitalista, donde los diagnósticos –en ocasiones erróneos– apuntarían también a mantener el sistema hegemónico.

Me acuerdo que con 14 años apareció un psicólogo que estaba ahí por el tema de las técnicas de estudio, entonces yo fui a hablar con él y como yo había leído ya por ahí en algún sitio, algo de transexual, pues fui y le dije, creo que yo soy transexual, porque yo me siento hombre... entonces él me dijo, no, no, no, tú no eres transexual, porque los transexuales tienen manos grandes y tú tienes manos pequeñas. Lo recordaré toda la vida, me dijo, a lo mejor eres bisexual...

En este fragmento queda claramente anunciado un procedimiento basado en la retórica y la práctica de la cuantificación y la observación, arrastrando en su estela una serie de asunciones acerca de la naturaleza de las relaciones sociales (Parker, 2011). Por otra parte, es posible apreciar desde el relato y según lo señalado por este autor, que “el efecto de una narración puede hacer la vida más difícil a aquellos que insisten en que han descubierto su “verdadera” identidad como miembros de una comunidad particular” (Parker, 2009, p. 144).

A los 18 años fui a un psiquiatra, me mandaron mis padres y me diagnosticó, esquizofrenia paranoide. [...] me dijo, ¿con que tú eres una mujer que quiere ser un hombre?, ah claro, esquizofrenia paranoide...así, con 18 años ese fue el diagnóstico del psiquiatra.

En este marco, Argyriou (2022) refiere que la ciencia ha construido saberes despóticos que buscan revelar los misterios que llevan a una persona de determinado sexo a reclamar el reconocimiento social y corporal del otro, lo que dado su protagonismo en el campo de las identidades sexo-genéricas, termina por trazar una frontera entre lo sano y lo patológico.

Paralelamente, desde la psicología social, diversos investigadores se han preocupado de analizar críticamente los discursos patologizantes de psiquia-

tras y psicólogos (Arenas y Goncalves de Freitas, 2016; Contreras-Salinas y Ramírez, 2016; Martínez-Guzmán e Íñiguez, 2010; Martínez-Guzmán *et al.*, 2014; Roselló, 2013). Dichos autores relevan que la rigidez de las retóricas del concepto dicotómico de género es una barrera para la aceptación de la diversidad sexual. Del mismo modo, Arenas y Goncalves de Freitas, refieren que la estigmatización sería el principal problema de la patologización, añadiendo “la importancia de “lo distinto” como criterio patologizante” (2016, p. 12), destacando el hecho que son los sistemas de significado los que organizan la subjetividad y la práctica de los profesionales.

Confusión

La etapa de duda, creo que fue en segundo... cuando yo me hundí en la miseria totalmente.

Si bien las dudas son parte del proceso natural de conformación de la identidad sexual, en el caso de las personas transexuales, éstas suelen ser también fuertemente influenciadas por las condiciones hegemónicas imperantes, aquello que la sociedad les conmina a ser, lo que sus familias desean que sean y lo que ellos mismo atisban, por momentos, como el único camino a seguir.

Yo me empecé a plantear, si realmente lo que pasaba es que yo era una chica lesbiana que quería ser un hombre para gustarle a las mujeres, me hice como un cacao supongo que en ese sentido. Ese año, el entorno me condicionó a la hora de dudar, pero es cierto que en cuanto a orientación siempre me gustaron las mujeres y me siguen gustando, es verdad... en eso no tuve dudas.

En este fragmento se aprecia lo que en palabras de Bourdieu (2008) equivale a un lenguaje orientado a definir lo que se puede o no desear, basado en el binario masculino/femenino, conformando aspectos claves en los procesos de significación que estructuran la organización simbólica de la vida social.

La etapa de duda, creo que fue en segundo, cuando yo me hundí en la miseria totalmente y dejé de estudiar, porque además había tenido

una historia amorosa con una chica y estaba súper enamorado y estuvimos como un par de años o algo así. Era una niña que conocí en octavo y entonces ella supuestamente era heterosexual, entonces todo el colegio empezó a decir mira las lesbianas [...] y cuando lo dejamos, coincidió con esa época en que empezaba en segundo y yo me cogí una depresión de caballo, porque yo decía... a mí nadie me va a querer nunca más, mi vida no tiene sentido y estaba al borde del suicidio, al borde...

La experiencia narrada por Víctor da cuenta de las presunciones contenidas en el ámbito de lo público-colectivo, y como, por medio de un proceso de simbiosis psicológica la experiencia de sí es atribuida y adquirida por el sujeto, quien se apropia de lo que le pasa por medio de un proceso de asignación al área privada-colectiva. Esta apropiación, permite conformar la propiedad peculiar del sujeto con la marca individual de identidad en el proceso de tránsito hacia el cuadrante de lo privado-individual. En este fragmento, tal como es señalado por Víctor, se exponen las situaciones producidas en privado en interacción con los otros, cruzando de esta manera hacia lo individual-público. Es decir, la situación referida por nuestro entrevistado da cuenta de un proceso de convencionalización hacia el cuadrante público-colectivo (Parker, 2011).

Nombre

No me gustaba que me llamaran por el nombre que tenía de nacimiento

Autores como Arenas y Goncalves-de Freitas, 2016; Caravaca-Morera y Itayra, 2015; García, 2014; Mira, 2004; Nieto y Spíndola, 2021; Ramírez, 2013 y Roselló, 2013, plantean que, incluso hoy la información acerca de la transexualidad es limitada y dentro de esta, se encuentra el uso adecuado del nombre social.

A mí lo de la lista no se me olvida, eso no me hacía ninguna gracia y lo empecé a sentir más cuando ya era un poquito mayor, aunque no tanto... el tema de la lista era como... la lista negra, no me gustaba que me llamaran por el nombre que tenía de nacimiento. Ya en mi época

de mayorcito hablé con algún profesor o profesora directamente, porque lo pasaba muy mal cuando tenían que pasar lista, o ese tipo de cosas... diciendo, pero bueno, ¿te importa qué?... ese tema fue definitivo para que yo no siguiera.

El nombre, según la lógica foucaultiana, asegura la visibilidad de la persona a través del control y la normatización, incurriendo, sin embargo, en la paradoja que dicha visibilidad anonimiza, pues al ser normatizado el individuo ingresa inevitablemente en las filas de los sin nombre, donde todos representan lo mismo (Foucault, 2005).

El tener que explicar continuamente una condición, condensa todo lo que se percibe como peligroso en la sexualidad, obligando a los sujetos a hablar de eso para liberarse, como si fuese algo que está dentro de ellos, “una metáfora poderosa de las maneras en que pensamos sobre el interior de nosotros mismos”, dando cuenta de la intensificación de “un proceso histórico de individualización del malestar y de confesión”, paralelo al incremento de la vigilancia y la disciplina (Parker, 2009). Lo anterior, se aprecia claramente en la incómoda situación de Víctor, al no poder acceder al nombre social.

He viajado muy poco, porque antes cuando quería viajar, cada vez me ponían pega [...] Aquí pone mujer... y yo digo, soy yo, es que así era antes. ¡Así de fuerte!

Víctor anuncia una práctica que lo libera parcialmente de la coacción que lo amenazaba, posibilitando mostrarse e iniciar procesos conducentes a reencontrar su propia libertad, incluso en medio de la presión hegemónica. En este relato él nos anuncia a una persona transexual que paulatinamente ha aprendido a exigir sus derechos, rompiendo con la premisa de la normalidad establecida, además de resistirse al hecho que su condición es no decible (Eribon, 2011).

En suma, el relato de Víctor recalca la necesidad de atender a la manera en que muchos significantes representan sitios de conflicto, división y lucha política (Contreras-Salinas y Ramírez, 2016; Martínez-Guzmán *et al.*, 2014; Parker, 2011).

*Rabia**Tenía mucha rabia... era como que me quería vengar del mundo*

No es de extrañar que los sujetos transexuales se llenen de rabia, sometidos constantemente a diagnósticos patologizantes que los bombardean desde todas las áreas de su vida. Por ello, son comprensibles las emociones de ira, frustración, dolor, tristeza, vulnerabilidad, desamparo y otras tantas, referidas por nuestro entrevistado.

En este marco y considerando los planteamientos de diversos autores (Ehrensaft, 2011; Martínez-Guzmán *et al.*, 2014; Mejía, 2006; Parker, 2009; Platero, 2012) se podría señalar que la rabia de Víctor desafía a asumir una responsabilidad para con ella, entendiendo que el proceso de crítica es también de deconstrucción. En palabras de Parker, se “debe incluir una alianza política práctica con aquellos que sufren la psicología y que están comenzando a rechazar la manera en que han sido construidos como patológicos” (2009, p. 149-150).

Sentía como una mala vena, como una desgracia que traía encima de la cabeza y no había podido llorar, entonces yo todo me lo callaba y lo callaba, y después ya empecé a expresar, hacia fuera y con 14 años, a expresar, pero con rabia, ya te digo no es que estuviera bien, estaba... tenía mucha rabia, entonces era como que me quería vengar del mundo, ¿no? y tenía ganas de matar a todo el mundo, aparecer por ahí con una escopeta recortada y disparar.

Víctor refiere claramente su rabia hacia los otros. Otros que desde el punto de vista del psicoanálisis lacaniano no son tan solo aquellos que aparecen enfrente, sino también los que se encuentran en la más profunda interioridad, siendo a su vez, también, pura exterioridad (Pavón-Cuéllar, 2014). Es así como Víctor va conformando su identidad, enredado en una serie de sentimientos encontrados que se encarnan en una interioridad sufriente y encerrada en un cuerpo inadecuado. Consecuentemente, esta interioridad reprimida abre paso a una enrabiada exterioridad.

Hay una etapa larga en la que no tengo fotos, la comunión con el vestido blanco y los lazos en la cabeza, todo eso, no sé, no sé dónde están, yo creo que las queme en un ataque de rabia.

En el marco psicoanalítico planteado por la psicología crítica, la profundidad de la mirada individual nos acerca estrechamente a lo social. Así, con el reconocimiento de las raíces en las cuales se gesta la rabia, se aporta en pensar mecanismos que disminuyan el sufrimiento y, en definitiva, el malestar emocional de los sujetos transexuales. Enfatizando en la tarea de identificar y desplegar recursos individuales, colectivos, internos y externos, orientados a aportar en la construcción de una mayor fluidez y nomadismo de los roles e identidades sexuales.

Me da rabia decirlo, pero en realidad dejé de tener problemas cuando empecé a parecer un chico normal, entre comillas. Es así de triste, pero fue así... ahí me cambió la vida. Entiendo que hay gente que no lo necesita, pero hasta que yo pasé desapercibido, no estuve tranquilo.

A partir de lo anterior, valoramos la necesidad de avanzar en procesos de transexualización, conformados como “estructuras que se organizan en modelos únicos, unidimensionales y fragmentados de las subjetividades y que, sin embargo, contienen fisuras, intersticios y desvíos que posibilitan resistencias y performatividades” (Contreras y Ramírez, 2016). Resistencias que van disminuyendo en la medida que surge la necesidad de contrarrestar la angustia originada por la identidad sexogenérica o frente a la exigencia de cumplir el rol esperado para el sexo biológico. En este contexto, el sujeto es obligado a repetir estereotipos o cambiar de sexo, asumiendo feminidades/masculinidades extremas.

CONCLUSIONES

Si bien la historia de Víctor impacta y emociona, es importante rescatar, más allá de la casuística, el sentido de las experiencias situadas en la conformación de su identidad y como éstas pueden ofrecer una comprensión más global que permita visualizar la capacidad de resistencia de todos los Víctor, además de su relación con signos y apegos.

De este modo, la experiencia relatada permite apreciar la presencia y efectos de los diversos aparatos de regulación del complejo psi en la conformación de su identidad, mismos que uniforman las maneras de habitar el mundo, categorizando, observando y normalizando.

Por consiguiente, consideramos que el análisis que abarca la coyuntura de identidades, transexualidad y ciencia, permitiría la deconstrucción, transformación y conformación de nuevas teorías, alejadas de la matriz hegemónica que tanto daño ha causado históricamente a las diversidades sexuales. Por todo esto, es necesario sostener acciones concretas que cuestionen los preceptos provenientes del modelo hegemónico dominante, especialmente, cuando las investigaciones señalan que falta una formación específica sobre la diferencia, diversidad sexual, transexualidad, transgeneridad e inclusión, que permita transformaciones, así como dinamizar formas de contestación social y política de las personas que se identifican como trans (Fernández, Tristán y Heras, 2020, Carmona, 2021, Nieto y Spínola, 2021).

A partir del relato de Víctor, este trabajo aporta al conocimiento en el área, confirmando la necesidad de formar profesionales preparados en temáticas de identidades sexogenéricas, debido a que, algunos especialistas funcionarían como aliados de un sistema que busca mantener su supremacía sobre minorías que están obligadas a padecerla. En este sentido, posibilitaría otro modo de analizar la condición de transexualidad de Víctor, es decir, partiendo de la premisa que el problema se produce por el hecho que la sociedad hegemónica define binarios que deben ser respetados por todos para ser considerados “normales” (Parker, 2011). Para cambiar esta situación, se debería deconstruir la porfía de ratificar imágenes prevalecientes de la conducta normal y anormal, desprendiéndose la importancia de la centralidad de los discursos, los cuales se objetivan a sí mismos y despliegan un sistema coherente de significados que configuran la idea de un mundo inobjetable.

Entre las limitaciones de este estudio, debemos mencionar en primer lugar la imposibilidad de extrapolación de los resultados, por tratarse de un estudio de caso con un único sujeto. Otra limitación tiene que ver con la deseabilidad social y el hecho que el entrevistado elabore su discurso considerando lo que el entrevistador quiere o espera escuchar.

Finalmente, consideramos como líneas futuras de investigación la realización de estudios, especialmente de tipo cualitativo, que aborden la

realidad trans desde la infancia y en espacios como las escuelas, utilizando para ello, por ejemplo, métodos narrativos y autobiografías.

FUENTES CONSULTADAS

- ALEXANDRE, V. y SANTOS, M. (2020). Experiencia marital de la pareja cisgénero-transsexual: contribuciones al estudio de la transconjugalidad. En *Psicologia: Ciência e Profissão*. Núm. 39.
- AMIGO-VENTUREIRA, A. (2019). Un recorrido por la historia trans*: desde el ámbito biomédico al movimiento activista-social. En *Cadernos pagu*.
- ARENAS, Y. y GONCALVES-DE FREITAS, M. (2016). El contexto social y la comprensión psicoterapéutica en la transexualidad. En *Trilogía. Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Vol. 8. Núm. 13. pp. 11-25. Santiago de Chile: UTEM.
- ARGYRIOU, K. (2022). ¿Qué ha supuesto para la psicología la lucha contra la patologización trans? En *Eikasía Revista de Filosofía*. Núm. 107. pp. 125-144.
- AUSTRALIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION (AHRC). (2010). *Protection from Discrimination on the Basis of Sexual Orientation and Sex and/or Gender Identity*. Sydney: AHRC.
- BISQUERRA, R. (2009). *Metodología de la investigación educativa*. Madrid: La Muralla.
- BOURDIEU, P. (1988). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (2008). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BUTLER, J. (2009). *El género en disputa*. Madrid: Paidós.
- CARAVACA-MORERA, J. y ITAYRA, M. (2015). Despatologizando la semántica discursiva de la transexualidad. En *Enfermagem em Foco*. Vol. 6. Núm. 4. pp. 41-45. Río de Janeiro: Conselho Federal de Enfermagem.
- CARMONA, K. (2021). La violencia contra las mujeres trans en los espacios públicos: entre el acoso sexual y la transfobia. En *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. Vol. 32. Núm. 1. DOI: <https://doi.org/10.15359/rldh.32-1.1>

- CONTRERAS-SALINAS, S. y RAMÍREZ, M. (2020). La “pluma”: emplazamientos de cuerpos que interpelan la normatividad en escenarios escolares. En *Childhood & Philosophy*. Núm. 16.
- CONTRERAS-SALINAS, S. y RAMÍREZ, M. (2016). Sujeción y resistencia de sujetos LGTB en la educación secundaria. En *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 9-52. Santiago de Chile: Universidad Central. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-73782016000200004>
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH) y Relatoría Especial sobre los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (REDESCA). (2020). *Informe sobre personas trans y de género diverso y sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales*. Washington, D.C.: OEA. Recuperado de <https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/PersonasTransDESCA-es.pdf>
- DA SILVA, E. (2012). *Transsexualidade: Princípios de Atenção Integral à Saúde*. São Paulo: Santos.
- DE BEAUVOIR, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- DE BENITO, E. (2018-06-19). La OMS saca la transexualidad de la lista de enfermedades mentales. En Diario *El país*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2018/06/18/actualidad/1529346704_000097.html
- EHRENSAFT, D. (2011). *Gender Born, Gender Made: Raising Healthy Gender-Nonconforming Children*. Nueva York: The experiment LLC.
- ERIBON, D. (2011). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- FERNÁNDEZ, M., TRISTÁN, G. y HERAS, D. (2020). Actitudes hacia la transgeneridad y la transexualidad en el ámbito universitario: un estudio preliminar.
- FOUCAULT, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2016). *Historia política de la verdad: una genealogía de la moral*. Madrid: Biblioteca nueva.
- FORMERLY THE GAY, LESBIAN & STRAIGHT EDUCATION NETWORK (GLSEN). (2016). *Kit espacio seguro: guía para ser un/a aliado/a de estudiantes LGBT*. Recuperado de <http://www.glsen.org/educator>

- GUZMAN-PARRA, J., SÁNCHEZ-ÁLVAREZ, N., DE DIEGO-OTERO, Y., PÉREZ-COSTILLAS, L., ESTEVA, I., NAVAIS-BARRANCO, M., CASTRO-ZAMUDIO, S. y BERGERO-MIGUEL, T. (2016). Sociodemographic Characteristics and Psychological Adjustment Among Transsexuals in Spain. En *Archives of sexual behavior*. Vol. 45. Núm. 3. pp. 587-596. Nueva York: International Academy of Sex Research. DOI: <http://dx.doi.org/10.1007/s10508-015-0557-6>
- HEGEL, G. (2008). *Filosofía real*. Ciudad de México: FCE.
- MARTÍNEZ, L. (2018). Disidencias sexuales y corporales: articulaciones, rupturas y mutaciones. En *Psicoperspectivas*. Vol. 17. Núm. 1. pp. 1-12. Valparaíso: PUC. DOI: <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue1-fulltext-1141>
- MARTÍNEZ-GUZMÁN, A. e ÍÑIGUEZ, L. (2010). La fabricación del Trastorno de Identidad Sexual: estrategias discursivas en la patologización de la transexualidad. En *Discurso y Sociedad*. Vol. 4. Núm. 1. pp. 30-51. Barcelona: Centre of Discourse Studies.
- MARTÍNEZ-GUZMÁN, A., MONTENEGRO, M. y PUJIL, J. (2014). Consideraciones para un abordaje situado de las identidades de sexo/género. En *Annual Review of critical psychology*. Vol. 11. pp. 23-39. Manchester: Centro de Investigación Cualitativa y Teórica sobre la Reproducción y Transformación del Lenguaje, Subjetividad y Práctica.
- MARTÍNEZ-GUZMÁN, A. y PRADO, M. (2015). Psicología e identidades transgénero en el contexto Iberoamericano. En *Quaderns de Psicologia*. Vol. 17. Núm. 3. pp. 7-13. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- MAS, J. (2017). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante. En *Revista Internacional de Sociología*. Vol. 75. Núm. 2. pp. 1-12. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas. DOI: <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63>
- MEJÍA, N. (2006). *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- MIRA, A. (2004). *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona: Egales.

- NIETO, E. y SPÍNOLA, M. (2021). Sobre la imposición del sistema de género y la transfobia: historias de niñxs creativxs con el género y jóvenes trans. En *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 16. Núm. 1. pp. 115-134.
- PARKER, I. (2011). Psicoanálisis lacaniano y psicoanálisis relacional: la relación estúpida. En *Teoría y crítica de la psicología*. Vol. 1. pp. 95-104. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- PARKER, I. (2009). Psicología crítica: ¿Qué es y qué no es?”. En *Revista Venezolana de psicología clínica comunitaria*. Vol. 8. pp. 139-159. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2014). La psicología crítica de Ian Parker: análisis de discurso, marxismo trotskista y psicoanálisis lacaniano. En *Teoría y crítica de la psicología*. Vol. 1. pp. 56-82. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- PLATERO, R. (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- RAMÍREZ, M. (2013). *La experiencia escolar en las narrativas de identidad sexual LGTB: un estudio fenomenológico retrospectivo*. (Tesis doctoral) Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- ROSELLÓ, M. (2013). Entre cuerpos inacabados e identidades imposibles: la (psico)patologización de la transexualidad en el discurso psiquiátrico. En *Quaderns de Psicologia*. Vol. 15. Núm. 1. pp. 57-67. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1162>
- SUESS, A. (2015). *Transitar por los géneros es un derecho: Recorridos por la perspectiva de despatologización*. (Tesis doctoral) Granada: Universidad de Granada.

Fecha de recepción: 13 de enero de 2020

Fecha de aceptación: 20 de noviembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1009>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1010>

DESCARTES Y SU FÍSICA: CUERPO Y DIVINIDAD

Gonzalo Ricci Cernadas*

RESUMEN. El presente trabajo se encuentra compuesto de dos momentos: el primero abocado a la restitución de la noción de cuerpo que puede apreciarse en el pensamiento de Descartes sobre la física; el segundo referido a un estudio holista de la física cartesiana y su relación con Dios. En función de estos dos puntos es que, en la conclusión, colegiremos corolarios que podrían informar una consideración política de la filosofía de Descartes.

PALABRAS CLAVE. Descartes; cuerpo; física; Dios; movimiento.

DESCARTES AND HIS PHYSICS: BODY AND DIVINITY

ABSTRACT. The present work is made up of two moments: the first devoted to the restitution of the notion of the body that can be seen in Descartes's thought on physics; the second refers to a holistic study of Cartesian physics and its relation to God. It is based on these two points that, in conclusion, we will derive corollaries that could inform a political consideration of the philosophy of Descartes.

KEY WORDS. Descartes; body; physics; God; movement.

* Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, también en Argentina. Correo electrónico: gocernadas@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Es bien conocida la tentativa de Descartes de desechar todos aquellos conocimientos que había aceptado sin reparos durante su infancia y su juventud, pues apenas con el fácil ejercicio de someterlas al escrutinio de la duda se podía demostrar que su veracidad no era para nada inconcusa, sino que, al contrario, se encontraban infestadas de falsedades; precisamente: “he juzgado que era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a las que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en todas las ciencias” (Descartes, 1982, p. 115).

Demoler las precedentes creencias, entonces, para hallar un basamento indudable, capaz de resistir a cualquier ejercicio de puesta en cuestión: he aquí la tarea primordial en el ejercicio de disquisición filosófica del cual depende el futuro de la ciencia para encauzarse en un recto camino. Una duda no librada a sí misma, sino que animada por la búsqueda y la contemplación de la verdad. Desprenderse de los prejuicios y hallar el criterio de la verdad: una labor para nada segura, no solo porque, como se asegura en las *Meditaciones metafísicas* y en *Los principios de la filosofía*, “los sentidos a veces yerran, y es propio de la prudencia no confiar jamás demasiado en aquéllos que nos engañaron alguna vez” (Descartes, 1997, p. 8), sino porque, además, “cada uno se persuade comúnmente que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente parecidas a los objetos de los cuales proceden” (Descartes, 1909, p. 3), un craso y habitual error, tal como lo elucida en *Le monde*.

De lo expuesto recién llamamos la atención sobre el problema de la relación, no solo del método, sino que también de la metafísica, con la ciencia. La injerencia del método en esta cuestión es ostensible puesto que el mismo tiene por objeto –citando el subtítulo del *Discurso del método*– bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias, y es incluso condición indispensable para emprender cualquier investigación, es “el puente de enlace entre la metafísica y la ciencia” (Hamelin, 1949, p. 318-347): tal como reza la regla IV de las *Reglas para la dirección del espíritu*: “el método es necesario para la investigación de la verdad en las cosas” (Descartes, 1995, p. 82). Respecto de la metafísica, Descartes enfatiza su

imbricación con la ciencia en el Prefacio a la edición de los *Principios de la filosofía* en idioma francés: “Así toda filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral” (Descartes, 1904, p. 14).

Como vemos, método, metafísica y ciencia son elementos en absoluto ajenos entre sí: el método es esencial para aumentar en forma certera los conocimientos y distinguir lo verdadero de lo falso por medio de la puesta en duda de las cosas que no fueran claras¹ y distintas,² y así dividir un problema en partes solucionables, para luego emprender un camino sintético para ascender de los conocimientos más simples hasta los más compuestos, y por último realizar un recuento general; un método que es puesto en práctica en el ámbito de la metafísica, específicamente para hacerse de un concepto claro y nítido del alma y demostrar la existencia irrefutable de Dios. Menesteres concernientes a la metafísica que sin embargo resultan de una gran importancia para fundar los descubrimientos de las demás ciencias.³

En este sentido, y solo para ahondar en esta cuestión, acotaremos que no es de nuestro interés echar luz sobre la manera en que el método se relacionaría con el ámbito de las investigaciones científicas (distintas de la matemática),⁴ como sí enfatizar el hecho de que el conocimiento parece ser un sistema ordenado, que adopta la forma de una “unidad orgánica” (Clarke, 1982, p.

¹ “Llamo clara a aquella [impresión] que está presente y manifiesta a la mente atenta” (Descartes, 1997, p. 23).

² “Llamo distinta a la [impresión] que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro” (Descartes, 1997, p. 23).

³ “Ahora bien, es tiempo de que todos a los que Dios les ha dado el uso de esta razón, sean obligados a utilizarla principalmente para intentar conocerlo y conocerse ellos mismos. Es por allí que yo he tratado de comenzar mis estudios; y puedo decirle que no hubiera podido encontrar los fundamentos de la física si no los hubiese buscado por esta vía” (Descartes, 1897, p. 144).

⁴ Al respecto, encontramos la tesis de Daniel Garber, quien asegura que “aunque el método es aparentemente central en la retórica del *Discurso*, parece jugar un rol menor, o acaso alguno, en la ciencia presentada en los *Ensayos* anexos. De hecho, uno está presionado a hallar ejemplos del método claros y no ambiguos que se apliquen a las cuestiones no matemáticas” (Garber, 1992, p. 46).

79),⁵ de la cual la metafísica se constituiría como el fundamento, ya que de la certeza de la existencia de Dios depende cualquier otro conocimiento.⁶

Y de allí uno de nuestros intereses: ¿bajo qué términos podría definirse la relación entre la metafísica y la física (abocada específicamente al conocimiento de los cuerpos) en el pensamiento cartesiano? Frente a aquellos comentadores que insisten en una física que se colige aproblemáticamente de las bases metafísicas (Costabel, 1978, p. 275; McMullin, 1969, p. 37-39), nos aproximamos a aquellas lecturas que postulan que la relación entre ambos elementos no es evidente, explicando que el rol de la metafísica es el de proveer:

una fundación en un sentido más rico y ambiguo: la metafísica establece la posibilidad de la ciencia física como un tipo de conocimiento que es certero; las consideraciones metafísicas dan conocimiento de la primera causa que elucida la operación de las segundas causas de movimiento; los argumentos metafísicos o metodológicos determinan qué tipos de entidad son admisibles como explicativas en la física, y qué tipo de argumentos son probatorios. (Clarke, 1982, p. 104. *Cfr.* Hamelin, 1949, p. 318-347; Williams, 2012, p. 341)⁷

En lo que sigue, pues, estructuraremos el presente trabajo en dos momentos: el primero abocado a la restitución de la noción de cuerpo que puede apreciarse en el pensamiento de Descartes sobre la física; el segundo referido a un estudio holista de la física cartesiana y su relación con Dios. En función

⁵ Esta unidad de la ciencia, empero, no impediría realizar investigaciones sobre tópicos más específicos e insulares, como ser la óptica o los meteoros. *Cfr.* Jullien (2000, p. 197).

⁶ Aunque a veces la relación de dependencia parece oscilar y devenir en una interdependencia, tal como manifiesta en el Resumen de las *Meditaciones*: “las premisas de que puede deducirse la inmortalidad del alma dependen de la explicación de toda la física” (Descartes, 1982, p. 112).

⁷ De forma parecida, aunque en otro sentido, Carlos Álvarez y Rafael Martínez insisten en esta ausencia de deducción inmediata de la física de una base metafísica: de hecho, los primeros tratados de Descartes versaron sobre la primera y no sobre la segunda. De allí su pedido por proceder con cautela: “consideramos necesario aproximarnos de manera más cuidadosa a los trabajos y estudios que Descartes dedicó a distintas disciplinas científicas antes de concluir que corresponden a campos de aplicación que ejemplifican o ven plasmadas algunas de sus tesis filosóficas centrales” (Álvarez y Martínez, 2000, p. 9).

de estos dos puntos es que, en la conclusión, colegiremos corolarios que podrían informar una consideración política de la filosofía de Descartes.

EL CUERPO SEGÚN DESCARTES

Precisamente, ¿qué es un cuerpo en el decir de Descartes? Un cuerpo es “cierta materia extendida en largo, ancho y profundidad, que tiene todas aquellas propiedades que percibimos claramente convenir a la cosa extensa” (Descartes, 1997, p. 42). Todo cuerpo es así una cosa extensa y a su naturaleza le comprende solamente la extensión, ésta es su esencia, lo que, en un sentido estricto y fuerte, quiere decir que “todo lo que puede ser atribuido a un cuerpo como tal debe ser de una forma u otra una cosa extendida” (Garber, 1992, p. 69). En este sentido, los cuerpos son objetos geométricos hechos realidad, que pueden comportar un tamaño, forma, posición relativa o movimiento, propiedades eminentemente geométricas; mientras que el color, peso o dureza son apenas accidentes percibidos a través de los sentidos y no son propios de los cuerpos. La esencia de un cuerpo –y de todos los cuerpos del mundo– es la extensión, extensión también adjudicable a la totalidad del mundo, el cual es extenso en forma indefinida.

Si a la totalidad de la sustancia corpórea le es propia el ser extensa, ¿cómo podríamos entonces cifrar la distinción y variación de la materia? Es el movimiento de las partes aquello que produce todas las variaciones percibidas en esta sola e idéntica materia extendida existente en todo el universo⁸. Pero

⁸ Tal como nos referíamos en el inicio del párrafo pasado, es de interpretación usual entender que la sustancia extensa cartesiana es única frente a la pluralidad de sustancias cogitativas: “el cuerpo, tomado en general, es una sustancia” (Descartes, 1982, p. 112), es decir, “que la sustancia material es única y que los pretendidos cuerpos individuales no son más que los modos que ella afecta” (Hamelin, 1949, p. 314). Esta tesis de la unidad de la sustancia extendida es, precisamente, y como bien señala Geneviève Lewis, una afirmación que Descartes respalda en distintos textos como la permanencia del *corpus in genere sumptum*, esto es, la unidad genérica de la sustancia, pero que es también opuesta por el propio Descartes al reconocer una infinidad de partículas de la materia diferenciadas por una “identidad numérica” (Lewis, 1950, p. 40): Lewis asegura que en Descartes podemos hallar afirmaciones referentes a “las dos mitades de una parte de la materia, tan pequeñas que pueden ser como dos sustancias completas” (Descartes, 1899, p. 477) como así también respecto de “esas partículas [de los cuerpos duros, que] son sustancias” (Descartes, 1997, p. 68). De acuerdo con Lewis (1950) y Gueroult (1968c, p. 529-556), esta aparente contradicción se mostraría como falaz

debemos proceder con cautela, pues es necesario definir al movimiento de una manera horra de prejuicios. Precisamente, una acepción vulgar indica que el movimiento es “la acción por la cual un cuerpo migra de un lugar a otro” (Descartes, 1997, p. 52). El gran problema de esta definición corriente, a ojos del filósofo francés, es la relatividad que trae aparejada, pues sería incapaz de distinguir si una cosa cambia de lugar o no en un momento determinado. De este modo, para evitar esto, debe postularse una acepción más precisa: el movimiento es “el traslado de una parte de la materia, o de un cuerpo, de la vecindad de aquellos cuerpos que lo tocan inmediatamente y se miran como en reposo a la vecindad del otro” (Descartes, 1997, p. 63). En efecto, esta nueva precisión traída al concepto permite salvar cualquier caída en una vaguedad de faz relativista:

Pero al definir el movimiento en término de vecindario antes que un lugar designado arbitrariamente, Descartes parece pensar que está autorizado a decir que siempre y cuando haya un solo vecindario rodeando cuerpos, solo puede haber movimiento adecuado para un cuerpo dado. (Garber, 1992, p. 164)

Ahora es, pues, posible distinguir entre el movimiento y el reposo y, así, enlazar un movimiento determinado a un cuerpo en particular. Es de esta manera que un modo relacional como lo es el movimiento, puesto que involucra al menos a dos cuerpos –es decir, a un cuerpo propio y al vecindario que lo rodea–, puede constituirse como la clave para individuar un cuerpo, distinguiéndolo así de los demás. En el mismo sentido estricto, se entiende ahora “por un cuerpo o una parte de la materia todo aquello que se traslada simultáneamente, por más que a su vez esto mismo pueda constar de muchas partes, que tengan otros movimientos en sí” (Descartes, 1997, p. 53).

si discernimos de manera adecuada que la materia, a través de la imaginación, se determina como *partes extra partes*, de forma discontinua, mientras que nuestro entendimiento concibe un cuerpo continuo de una extensión indefinida que puede ser parcelado a su vez en partículas también indefinidas.

LA FÍSICA Y EL VOLUNTARISMO DIVINO

Estas partículas pueden ser entonces individuadas, como dijimos, por medio del movimiento y, al mismo tiempo, “la individualidad de los cuerpos materiales –más o menos organizados– descansa siempre sobre la determinación frágil de las partes unificadas por un conjunto de movimientos unificados” (Lewis, 1950, p. 65). Con esto se plantea entonces el problema referido a la causa de los movimientos que acontecen en el mundo. Del movimiento, Descartes admite como su causa primera a Dios:

causa general de todos los movimientos que hay en el mundo, [...] quien creó en un comienzo la materia junto con todo el movimiento y la quietud y ahora, por su solo concurso ordinario, conserva en toda ella tanto movimiento y quietud cuanto puso entonces. (Descartes, 1997, p. 59)

Éste es el tan mentado principio de conservación de cantidad del movimiento que identifica a Dios como la causa primera creadora del reposo y el movimiento y que conserva esa misma cantidad interpuesta en un comienzo. Y si la causa general es un agente (Dios), la causa secundaria y particular de los movimientos son las leyes que derivan del susodicho agente y que explican cómo este movimiento que Dios conserva es distribuido entre los distintos cuerpos.

Precisamente, el principio de conservación del movimiento se fundamenta en la inmutabilidad y en el accionar constante de Dios y, como estas características hacen a su perfección, Descartes debe introducir estas causas segundas y particulares de manera de explicar la variación que acontece entre los cuerpos particulares, esto es: Dios garantiza la conservación del movimiento y materia del mundo creado pero no impide el cambio de los cuerpos particulares, cuyo comportamiento será especificado a través de tres leyes. Con estas leyes de la naturaleza Descartes puede encontrar aquel “intermediario entre Dios y el mundo finito” (Curley, 1988, p. 40), de manera de elucidar el cambio en el mundo sin atentar contra la inmutabilidad y perfección divina. Pero como decíamos, estas leyes, así, “son suficientes para hacer que las partes de este caos [inicial] se solucionen y se dispongan

en un buen orden” (Descartes, 1909, p. 34), y éstas tres leyes se encuentran sostenidas por la conservación de Dios y son condicionales en tanto valen para ciertas condiciones particulares. Descartes las enumera de la siguiente manera en los *Principios*: la primera explica que una cosa permanece siempre en el mismo estado por cuánto ella depende salvo que intervengan causas externas; la segunda establece que el movimiento, en cuanto está en cada parte por separado, es recto y; la, tercera, que un cuerpo no pierde nada de movimiento si choca con otro más fuerte y pierde la misma proporción que transmite a otro si aquél es menos fuerte.

De esta manera, la primera concierne a cualquier estado de un cuerpo y, como lo especifica al final del principio 37 de la segunda parte de esta obra, el estado de movimiento persistirá y de ninguna manera dimanará en su contrario, el reposo, puesto que de ser así tendería a su destrucción. La segunda ley añade que dicho movimiento, en caso de continuar, salvo por una interferencia ajena, lo hará de forma rectilínea, algo que Descartes atribuye a una tendencia o *conatus* que impulsa a un cuerpo “al movimiento [de forma que] [...], si no se ven impedidos por ninguna otra causa” (Descartes, 1997, p. 100), esto es, en línea recta, si consideramos la fuerza del movimiento en sí misma. La tercera ley refiere al *plenum* cartesiano donde los cuerpos pueden entrar en relaciones de choque con otros en una línea recta y con dirección opuesta entre sí; lo que esta ley hace es decirnos de qué manera el conflicto se resolverá: dada la impenetrabilidad entre ambos cuerpos, ora el primero impacta con una fuerza menor que la fuerza de resistencia del segundo y el primero cambia su determinación reteniendo la cantidad de movimiento ora el primero impacta con una fuerza mayor que la fuerza de resistencia del segundo y el primero permanece en su determinación transfiriendo parte de su movimiento al segundo. A esta ley le siguen siete reglas, que no son estrictamente parte de ella sino que meros ejemplos en el que dicha ley se despliega bajo condiciones particulares (*cf.* Descartes, 1997, p. 65-67).

Así, pues, tenemos el modelo cartesiano de la física desarrollado según principios geométricos, “porque de este modo se explican todos los fenómenos de la naturaleza y pueden darse de ellos demostraciones ciertas” (Descartes, 1997, p. 74). Ahora bien, de la exposición realizada nos gustaría echar luz sobre dos series de problemáticas que sobresalen y que creemos afectan a la solidez del edificio teórico cartesiano. En primer lugar, en lo

que concierne al rol de la metafísica propiamente dicha y a su relación con los postulados físicos: bien señalamos que las leyes de la naturaleza son las causas secundarias y particulares, en tanto que actúan en una condición determinada, del movimiento de los cuerpos y que gobiernan su comportamiento, funcionando como presupuestos básicos en la construcción de la ciencia. Pero, como Descartes se empeña en enfatizar cada vez que las explica, dichas leyes tienen su basamento inconcuso en una causa simple e indubitable: “a saber, la inmutabilidad y la simplicidad con que Dios conserva el movimiento en la materia” (Descartes, 1997, p. 61). Pasando en claro: en cualquier explicación de un hecho físico concurren dos causas, una primera, Dios, y otra segunda, las leyes de la naturaleza, tal como lo especifica Martial Gueroult:

vemos que la física debe descansar en dos fundaciones bien diferentes: en la sustancia extensa y el movimiento definido geoméricamente como modo, que permite usar las matemáticas para dar cuenta de los modos en término de su sustancia; y en Dios como el único poder capaz de crear materia, en pocas palabras como la causa de la existencia de la sustancia extensa y sus modos, que permite dar cuenta de los efectos en término de sus causas, esto es, movimientos, no ya en término de la extensión sino de fuerzas. (Gueroult, 1980, p. 201)⁹

Así las cosas, y retomando lo explicado anteriormente, parecería que, por un lado, nos encontramos con algo del orden de lo invariable, esto es, la

⁹ La posición de Gueroult es una de las tantas que los comentaristas han adoptado sobre el tema. Entre otras tesis, destácase la de Gary Hatfield (1979), para quien la sola explicación de cualquier movimiento de la materia debe tener su hontanar en Dios únicamente. Pero esa interpretación, a ojos de Garber (1992, p. 294), es insuficiente para aclarar aquella fuerza para persistir que Descartes atribuye a los cuerpos propiamente dichos (*cf.* Descartes, 1899, p. 213). Garber, por su parte, sostiene que la fuerza (esto es, el movimiento de los cuerpos) no tiene ningún estatuto ontológico en sí (como la inercia) y es apenas una forma de referirse a la actividad creativa divina. En otro comentario más contemporáneo, Sowaal redefine el campo ontológico cartesiano, niega que el movimiento sea el *principio individuationis* de los cuerpos y los concibe como sustancias terciarias, dependientes no la creación divina, sino “de la sustancia secundaria extensa en su extensión, y por el otro lado dependientes en su individualidad en cómo los perceptores consideran la sustancia secundaria extensa” (Sowaal, 2004, p. 240). Para una reconstitución muy pedagógica de las posturas, *cf.* Manchak (2009).

inmutabilidad divina que no hace otra cosa que conservar la *quantité de mouvement* del mundo, y, por el otro, avizoramos variación o cambio, producto de la concatenación y entreveramiento de distintos cuerpos entre sí, que busca ser explicado por medio de leyes de la naturaleza. Pero entiéndase bien: tal como el árbol de la ciencia cartesiano, en este caso es el principio de permanencia, del cual Dios es el solo causante, sobre lo que las leyes de la naturaleza se fundan. La advertencia de Garber suena así cada vez con más fuerza: la de no olvidar “la conexión crucial entre la física de Descartes y su metafísica; es una característica crucial de su física el estar basada en Dios, y sin esa fundación no podría haber física cartesiana” (Garber, 1992, p. 293).

Es Dios –y su conocimiento–, en efecto, el cemento de todo el edificio científico y físico. Pero afirmar escuetamente esto no quiere decir nada, pues, ¿de qué manera debemos entender a este Dios y a la potencia que él trae aparejada? ¿Podemos verdaderamente confiar en que su accionar sea estrictamente racional y necesario? Es difícil responder a esta última pregunta de forma afirmativa.

Por un lado, no debemos olvidar la doctrina de las verdades eternas que Descartes propugna en una epístola dirigida a Mersenne el 15 de abril de 1630, en donde se afirma que las verdades eternas, entre ellas, la de la persistencia del mundo, “han sido establecidas por Dios y dependen de él enteramente, como así también el resto de las criaturas. [...] Es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza, de la misma manera en que un Rey establece las leyes en su reino” (Descartes, 1897, p. 145). Así, vemos de qué manera las leyes que rigen el mundo se demuestran como subordinadas¹⁰ a la decisión arbitraria y contingente de una voluntad divina que elige

¹⁰ Es cierto que en la quinta parte del *Discurso* Descartes afirma que las leyes de naturaleza “son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber uno donde no se observaran cumplidamente” (Descartes, 1982, p. 71). En coincidencia con Curley, entendemos a estas leyes de naturaleza como “verdades necesarias” (Curley, 1988, p. 42), y, como tales, también contingentes según la teología cartesiana y, a su vez, dependientes de la benevolencia divina. Otrosí, en el parecer de Descartes, las pruebas de la física no tienen un valor probable sino seguro y certero, puesto que los hechos son religados a la cadena necesaria de razones. Este es el argumento que Gueroult yergue al toparse con la declaración cartesiana de que las razones para suponer la existencia de las cosas materiales “no son tan firmes y evidentes como las que llevan al conocimiento de Dios y de nuestra alma, de suerte que éstas últimas son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en el conocimiento del

sin dar razones¹¹ y que podría haber elegido otras e, inclusive, alterarlas en cualquier momento, comprometiendo así seriamente su proyecto científico y físico. Luego, no se puede obviar que los objetos del mundo, como así también el movimiento y la duración, necesitan de la concurrencia divina perenne para su subsistencia.¹² En efecto, la discontinuidad del movimiento se sostiene así sobre la creación continua asegurada por Dios, autor de la duración y de la existencia. La metafísica de Descartes se relaciona de una manera tan coherente como extraña con su física:

El análisis cartesiano [...] mantiene en el fondo de las cosas una discontinuidad radical de acuerdo con la libertad, a cada instante absoluta, de la creación divina. Esta libertad creadora divina compensa metafísicamente la predominancia de la estática sobre la dinámica en la física. (Gueroult, 1968a, p. 284)

CONCLUSIÓN

De lo expuesto anteriormente obtenemos una consecuencia muy importante en función de las secciones siguientes, a saber, que la extensión, en Descartes, aparecería como algo inerte y estático, requiriendo el concurso divino para inyectarle movimiento (*cf.* Sibilia, 2017, p. 57). En este sentido, el movimiento viene siempre como secundario en la física cartesiana,

espíritu humano” (Descartes, 1982, p. 114). “En otras palabras, la física solo sería probable o posible”, nos dice Gueroult, pero, “ahora bien, ella es certera” (Gueroult, 1968b, p. 10). La pregunta que podríamos formularle a este comentarista podría enunciarse como sigue: ¿en qué medida es posible llamar “certera” a una ciencia física que depende, en última instancia, de un Dios que obra voluntariamente y que no arguye razones en sus acciones?

¹¹ Libertad por indiferencia, llamará Descartes, a aquella que es característica de Dios, ciertamente distinta de la del hombre (*cf.* Descartes, 2005, p. 784-786).

¹² Con esto nos metemos de lleno en una querrela indefinida sobre la obra de Descartes respecto de si el tiempo y el movimiento son continuos o discontinuos. *Grosso modo*, la tesis discontinuista, que Gueroult defiende, sostiene que el tiempo se compone de instantes indivisibles y atemporales creados sucesivamente por Dios, mientras que la tesis continuista, por la que Beysade (1979) y Frankfurt (2009) abogan, implica que los instantes atemporales solo marcan un límite entre una parte y otra del tiempo, sin existir átomo indivisible alguno. A ojos de Garber (1992, p. 269-273), no puede atribuírsele a Descartes ninguna de las dos posiciones en tanto su pensamiento es consistente con ambas.

esto es, primero se crea la cosa extensa y luego ésta adquiere movimiento (*cfr.* Ramos-Alarcón, 1999).

La segunda serie de problemáticas se relaciona, en cambio, con la propia caracterización que Descartes ha hecho de los cuerpos y de la relación que mantienen entre sí. Así, cuando Descartes formula la tendencia o fuerza a oponerse al cambio y a resguardar un cuerpo en el mismo estado –el *conatus*–, se refiere solamente a los cuerpos simples e indivisibles.¹³ Aunque el francés refiere a los cuerpos compuestos y complejos, esto es, aquellos compuestos de partes más pequeñas, lo hace muy tangencialmente,¹⁴ por lo que puede afirmarse que,

Pero incluso cuando limitamos nuestra atención a la noción de individuo físico, no hay que pensar demasiado para darse cuenta de que la simplicidad superficial de la definición esconde una maraña de complejidades. Un conjunto de complejidades surge del hecho de que los cuerpos individuales pueden estar formados por partes más pequeñas, partes que tienen sus propios movimientos. Descartes es plenamente consciente de que no todo lo que se encuentra en la superficie de un cuerpo complejo, compuesto de partes más pequeñas, pertenece necesariamente a ese cuerpo. (Garber, 1992, p. 177)

Aunque Descartes busca generalizar y prever un comportamiento predecible que regle a los cuerpos complejos, solo puede esbozarse de manera muy preliminar.

En suma, no encontramos en el autor de *Meditaciones metafísicas* cómo las leyes de naturaleza podrían fundamentar la acción e interacción de los cuerpos compuestos, ni, tampoco, indicio alguno de que se refieran a éstos. Semejante paso por alto es algo que merece la pena ser destacado porque está en estrecha relación con aquello que Garber (1992) y Zourabichvili (2014) reconocen con aguda precisión, a saber, que Descartes no dilucida

¹³ “*Unamquamque rem, quatenus est simplex & indivisa* [cada cosa, en cuanto es simple e indivisa]”, como se menciona en la edición latina de los Principios (Descartes, 1905, p. 62).

¹⁴ “Aquí entiendo por cuerpo o una parte de la materia todo aquello que se traslada simultáneamente, por más que a su vez esto mismo pueda constar de muchas partes, que tengan otros movimientos en sí” (Descartes, 1997, p. 53).

ni elabora una noción de individuo compuesto cuya esencia reside en la relación entre movimiento y reposo, como sí lo hace Spinoza.¹⁵

Con ellos, podemos incluso colegir un corolario político: evidentemente la política nunca ha ocupado un lugar destacado en la obra cartesiana¹⁶, pero podríamos extraer conclusiones políticas a partir de sus elucidaciones físicas. En particular, podríamos plantear a Descartes la misma pregunta que Negri le hacía a Thomas Hobbes: “¿no es su filosofía científica una especie de metáfora de su pensamiento político?” (Negri, 2008, p. 181). Habría entonces una intercambiabilidad entre los conceptos del mundo natural y los del mundo político. Así, tal como se ilustraba en la epístola dirigida a Mersenne, el decreto de las leyes naturales por parte de Dios es idéntico a las leyes que establece un rey respecto de su reino: en ambos casos el mundo y los cuerpos sobre los que dicha legislación se ejercen son apenas súbditos reducidos a una situación de esclavitud y estado de precariedad radical producto de ese resto anodino pero decisivo de contingencia irracional que decreta leyes. El soberano absoluto, trascendente y divino no se ve alcanzado por las leyes que él mismo otorga. Para hacer de la física, como así también de la política, una ciencia, será necesario erradicar tal contingencia.

FUENTES CONSULTADAS

- AITON, E. (1972). *The Vortex Theory of Planetary Motions*. Londres y Nueva York: Macdonald y American Elsevier.
- ÁLVAREZ, C. y MARTÍNEZ, R. (2000). Introducción. En Álvarez, C. y Martínez, R. (Coords.). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*. pp. 9-14. Ciudad de México: Siglo XXI.

¹⁵ Agreguemos que, para Spinoza, un ser humano puede ser definido como un cuerpo compuesto, mientras, para Descartes, esa forma de entender al individuo es menos clara. Respecto a la antropología capaz de ser hallada en el pensamiento cartesiano, *cf.* Rodis-Lewis (1990).

¹⁶ Para un recuento de las menciones políticas en el Discurso del método, *cf.* Taylor (2001). Para un estudio más exhaustivo sobre las posiciones políticas sostenidas por Descartes también a través de sus intercambios epistolares, *cf.* Schall (1962). Para abundar más sobre la relación entre el pensamiento cartesiano y la política, se puede consultar: *cf.* Barret-Kriegel (1990), Morgan (1994) y Sanhueza y Salinas (1975).

- APPUHN, C. (1964). Notice sur “Les principes de la philosophie de Descartes” et les “Pensées métaphysiques”. En Spinoza, B., *Œuvre de Spinoza*. pp. 221-228. París: Flammarion.
- BARRET-KRIEGEL, B. (1990). Politique-(s) de Descartes? En *Archives de Philosophie*. Vol. 53. Núm. 3. pp. 371-388.
- BEYSSADE, J. (1979). *La Philosophie Première de Descartes*. París: Flammarion.
- CLARKE, D. (1982). *Descartes' Philosophy of Science*. Manchester: Manchester University Press.
- COSTABEL, P. (1978). Physique et Métaphysique chez Descartes. En Forbes, E. (Ed.). *Human Implications of Scientific Advance*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CURLEY, E. (1988). *Behind the Geometrical Method*. Princeton: Princeton University Press.
- DESCARTES, R. (2005). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK.
- DESCARTES, R. (1997). *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- DESCARTES, R. (1995). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- DESCARTES, R. (1982a). Discurso del método. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DESCARTES, R. (1982b). Meditaciones metafísicas. En *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DESCARTES, R. (1909). Le Monde. En *Œuvres de Descartes XI. Le monde. Description du corps humain. Passion de l'âme. Anatomica. Varia*. París: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904). Principes de la Philosophie. En *Œuvres de Descartes IX. Méditations et Principes*. París: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1899). *Œuvres de Descartes III. Correspondance Janvier 1640 – Juin 1643*. París: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1897). *Œuvres de Descartes I. Correspondance Avril 1622 – Février 1638*. París: Léopold Cerf.
- FRANKFURT, H. (2009). *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Princeton: Princeton University Press.

- GABBEY, A. (1996). Spinoza's Natural Science and Methodology. En Garret, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. pp. 142-191. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARBER, D. (1992). *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- GARBER, D., HENRY, J., JOY, L. y GABBEY, A. (1998). New Doctrines of Body and its Powers, Place, and Space. En Garber, D. y Ayers, M. (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUEROULT, M. (1980). The Metaphysics and Physics of Force in Descartes. En Gaukroger, S. (Ed.). *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. pp. 196-229. Sussex: Harvester Press.
- GUEROULT, M. (1968a). *Descartes Selon l'Ordre des Raisons. L'âme et Dieu*. París: Aubier-Montaigne.
- GUEROULT, M. (1968b). *Descartes Selon l'Ordre des Raisons. L'âme et le Corps*. París: Aubier-Montaigne.
- GUEROULT, M. (1968c). *Spinoza. Dieu (Éthique, 1)*. París: Aubier-Montaigne.
- HAMELIN, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada.
- HATFIELD, G. (1979). Force (God) in Descartes' Physics. En *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 10. Núm. 2. pp. 113-140.
- JACOB, P. (1974). La Politique Avec la Physique à l'âge Classique. Principe d'Inertie et *Conatus*: Descartes, Hobbes et Spinoza. En *Dialectiques*. Núm. 6. pp. 99-121.
- JAQUET, C. (2017). *Le Corps*. París: Presses Universitaires de France.
- JULLIEN, V. (2000). Descartes y la caída de los cuerpos. En Álvarez, C. y Martínez, R. (Coords.). *Descartes y la ciencia del siglo XVII*. pp. 180-243. Ciudad de México: Siglo XXI.
- KENNY, A. (1968). *Descartes: a Study of his Philosophy*. Nueva York: Random House.
- LEWIS, G. (1950). *L'Individualité Selon Descartes*. París: J. Vrin.
- MANCHAK, J. (2009). On Force on Cartesian Physics. En *Philosophy of Science*. Vol. 76. Núm. 3. pp. 295-306.
- MORGAN, V. (1994). The Cartesian Prince: Descartes on the Legitimacy of Political Power. En *The Southern Journal of Philosophy*. Vol. XXXII. pp. 271-288.

- McMULLIN, E. (1969). Philosophies of Nature. En *The New Scholasticism*. Vol. 43. Núm. 1. pp. 29-74.
- NEGRI, A. (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- PARROCHIA, D. (1987). La Science de la Nature Corporelle. En *Studia Spinozana*. Núm. 3. pp. 151-173.
- RAMOS-ÁLARCÓN, L. (1999). Spinoza, crítico de la física cartesiana. En Benítez, L. y Robles, J. (Coords.). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. pp. 123-135. Ciudad de México: UNAM.
- RODIS-LEWIS, G. (1990). *L'Anthropologie Cartésienne*. París: Presses Universitaires de France.
- SANHUEZA G. y SALINAS J. (1975). Descartes, lector de Maquiavelo. En *Teoría*. Núm. 4. pp. 83-103.
- SCHALL, J. (1962). Cartesianism and Political Theory. En *The Review of Politics*. Vol. 24. Núm. 2. pp. 260-282.
- SIBILIA, G. (2017). *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido ontología y temporalidad en Spinoza*. (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- SOWAAL, A. (2004). Cartesian Bodies. En *Canadian Journal of Philosophy*. Vol. 34. Núm. 2. pp. 217-240.
- TAYLOR, Q. (2001). Descartes's Paradoxical Politics. En *Humanitas*. Vol. XIV. Núm. 2. pp. 76-103.
- WILLIAMS, B. (2012). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.
- ZOURABICHVILI, F. (2014). *Spinoza. Una física del pensamiento*. Buenos Aires: Cactus.

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 26 de noviembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1010>

LA IMAGINACIÓN POÉTICA DE OLGA COSTA Y JOSÉ CHÁVEZ MORADO EN CUAUTLA: EL AGUA, EL NACIMIENTO DE LA CIUDAD Y LAS SIRENAS

Dina Comisarenco Mirkin*

RESUMEN. En el presente trabajo se analiza el ciclo mural de Olga Costa y José Chávez Morado, realizado en el Balneario Agua Hedionda de Cuautla, Morelos en 1952, obra que permite observar algunas de las diferencias temáticas y estilísticas de cada uno de los miembros de la pareja de artistas de forma paradigmática. Apoyándome en algunos conceptos de Gaston Bachelard en su obra clásica *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia* (1942), en el texto interpreto los imaginarios de los artistas en sus representaciones sobre el agua. Considerando sus visiones individuales en torno a la conceptualización y a la ensoñación del motivo del agua, se concluye que, para conocer el muralismo mexicano en todo su alcance, es necesario integrar al muralismo femenino que complementa y enriquece al fenómeno cultural del movimiento creado originalmente con la intención de democratizar el arte.

PALABRAS CLAVE. Olga Costa; Chávez Morado; motivos marinos; fundación de Cuautla; sirenas.

* Investigadora de la Subdirección de Educación e Investigación Artísticas (SGEIA), del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL), México. Correo electrónico: dina.comisarenco@gmail.com

THE POETIC IMAGINATION OF OLGA COSTA AND JOSÉ CHÁVEZ MORADO IN CUAUTLA: THE WATER, THE BIRTH OF THE CITY AND THE SIRENS

ABSTRACT. This paper analyzes the mural cycle by Olga Costa and José Chávez Morado made in the Agua Hedionda Spa in Cuautla, Morelos in 1952, a work that allows us to observe some of the thematic and stylistic differences of each one of the members of the couple of artists in a paradigmatic way. Leaning on some of Gaston Bachelard's concepts in his classic work *Water and Dreams: Essay on the Imagination of Matter* (1942), in the text I interpret the imaginaries of the artists in their representations of water. Considering their individual visions regarding the conceptualization and dreaming of the water motif, it is concluded that, to know the Mexican muralism in its full scope, it is necessary to integrate female muralism, which complements and enriches the cultural phenomenon of the movement originally created with the intention to democratize art.

KEY WORDS. Olga Costa; Chávez Morado; Marine motifs; Foundation of Cuautla; mermaids.

*No puedo sentarme cerca de un río sin caer en una profunda ensoñación,
sin volver a encontrarme con mi dicha ...
No es necesario que sea el arroyo de uno, el agua de uno.
El agua anónima sabe todos mis secretos.
El mismo recuerdo surge de todas las fuentes.*
Gaston Bachelard

INTRODUCCIÓN

Pese a sus orígenes familiares tan diversos, Olga Costa (1913-1993), y José Chávez Morado (1909-202), formaron una extraordinaria y emblemática pareja de artistas, que, unidos por el amor, ideales, intereses y proyectos

culturales comunes, disfrutaron de la vida en plenitud y armonía por casi 60 años de vida juntos. Aunque la obra de Chávez Morado se caracterizó por una abundante producción mural y por la temática histórica y política, y la de Costa en cambio, por la preferencia por la obra de caballete, principalmente de paisajes, naturalezas muertas y escenas costumbristas, en 1952, ambos artistas colaboraron en la realización de un ciclo mural, para el Balneario de Agua Hedionda, Cuautla, Morelos.

El ciclo realizado por la pareja de artistas, compuesto por *La fundación de Cuautla* de Chávez Morado (Fig. 1) y *Motivos marinos* de Olga Costa (Fig. 2), ofrece una oportunidad extraordinaria para descubrir, tanto las semejanzas, como las diferencias estilísticas y expresivas que existieron entre ambos miembros de la pareja, en este caso en específico, en torno a la imaginación poética del agua. Desde el punto de vista iconográfico, ambos murales han sido analizados por la historiadora del arte del CENIDIAP, Guillermina Guadarrama, en un artículo titulado: *Sirenas y naturalezas. Los murales desconocidos de Olga Costa y José Chávez Morado*, publicado en el 2010 (Guadarrama, 2010, p. 73-84). Sobre sus detallados estudios iconográficos, en el presente texto, iré entretejiendo otros elementos y sentidos complementarios, derivados principalmente del filósofo, poeta y crítico literario Gaston Bachelard (1884-1962).

FIG. 1 JOSÉ CHÁVEZ MORADO, LA FUNDACIÓN DE CUAUTLA, DETALLE LADO DERECHO, 1952, MOSAICO DE VIDRIO, BALNEARIO AGUA HEDIONDA, CUAUTLA, MORELOS.



Foto: Marco A. Pacheco

FIG. 2 OLGA COSTA, MOTIVOS MARINOS, MOSAICO, DETALLE PARTE CENTRAL, 1952, MOSAICO DE VIDRIO, BALNEARIO AGUA HEDIONDA, CUAUTLA, MORELOS.



Foto: Marco A. Pacheco

En efecto, su obra clásica *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*, publicado originalmente en 1942, con sus ideas sobre la conceptualización y la ensoñación en torno al agua, ofrece interesantes pautas para acercarnos al ciclo de Cuautla y a los procesos creativos particulares de cada uno de sus autores. Consiguientemente, en el presente texto intentaremos descubrir los imaginarios de los artistas, encontrando en sus vidas y obras anteriores, el origen de algunas de sus experiencias y de la fuerza de sus imágenes sobre el agua.

LA VIDA DE OLGA COSTA Y JOSÉ CHÁVEZ MORADO

La infancia de ambos artistas, como la de todos los artistas de su generación, estuvo signada por la violencia propia del mundo de principios del siglo XX. José Chávez Morado nació en Silao, Guanajuato, en 1909, en un hogar católico y modesto pues su padre se dedicaba al comercio. Al año siguiente de su nacimiento, con el estallido de la Revolución mexicana de 1910, su familia debió abandonar su casa ubicada en el centro de la ciudad, para protegerse de la violencia cotidiana propia del conflicto armado. Es importante notar que el artista quedó huérfano de madre cuando era muy pequeño, y que otra de sus experiencias familiares fundamentales, según el propio Chávez Morado, fue que uno de sus abuelos había sido juarista, y que su biblioteca fue fundamental para su desarrollo tanto político, como profesional.

Olga Kostakowsky Fabrikant, conocida como Olga Costa, nació en 1913 en Leipzig, Alemania a donde sus padres, habían llegado desde Ucrania huyendo de la persecución zarista cometida en contra de la comunidad judía. El padre, Jacobo Kostakowsky, era violinista, director de orquesta, compositor, y activista político. Al año de nacida Olga, en 1914, estalló la Primera Guerra Mundial y la familia se trasladó a Berlín, donde un año más tarde nació Lya, su hermana menor. En 1919 Jacobo participó en la revolución socialista bávara con el grupo de los espartaquistas y cuando esta fue derrocada, fue tomado prisionero y estuvo a punto de ser fusilado.

En 1925, la carestía de la vida en Alemania forzó a la familia a emigrar nuevamente, y con pasaportes “*nansen*,” como apátridas, emprendieron un viaje a México, y a bordo del vapor de nombre Espagne arribaron al puerto de Veracruz, un largo viaje que debe haber despertado la fascinación de Olga por el mar. Años después, en algunas obras de Costa como *La venus marinera* (1942) mostraría el tema del mar y las sirenas que aquí nos ocupa a partir de su mural. En el puerto, las maletas y el violín del padre, junto con partituras de obras terminadas y en proceso, desaparecieron, y la familia debió pedir ayuda a la embajada alemana para poder sobrevivir y trasladarse a la ciudad de México. En ese momento la ciudad de Veracruz se encontraba convulsa por el movimiento y la huelga de inquilinos, que, inscrita en la vieja tradición anarquista, se había manifestado en todo el país.

Ese mismo año de 1925, José, con tan solo 16 años, viajó a los Estados Unidos para trabajar como jornalero y por un tiempo a Canadá donde se empleó en una compañía dedicada a la pesca de salmón, en contacto cercano con el mar, que también en el joven, debe haber despertado su imaginación creadora. Permaneció en el hemisferio norte trabajando duramente en distintas actividades por cinco años, y por un breve tiempo se incorporó a la *Chouinard School of Arts* donde comenzó su carrera artística. A su regreso al país, en 1931, José ingresó a la Escuela Nacional de Bellas Artes para concretar así su recién descubierta vocación por el arte.

De niña Olga alternaba las clases en el Colegio Alemán, con estudios de música y canto, y mientras ensayaba en el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria, deslumbrada con *La Creación* (1922) de Diego Rivera tomó la decisión de estudiar pintura. En 1933 Olga ingresó a la Academia de San Carlos, donde por las dificultades económicas de su familia permaneció tan

solo cuatro meses. En dicho tiempo tomó clases con grandes artistas tales como Carlos Mérida (1891-1985) y Emilio Amero (1901-1976). En aquel entonces conoció también a José, con quien poco tiempo después, en 1935, contrajo matrimonio.

En 1936 José ingresó a la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), y la joven pareja se trasladó a Xalapa, Veracruz, donde Chávez Morado recibió una comisión mural colectiva junto con Feliciano Peña y Francisco Gutiérrez, para la Escuela Normal de Xalapa, y Olga comenzó a pintar de forma profesional. Algunas de sus pinturas de esta época tienen como tema principal, el agua, expresando la idea de frescura, pureza y diversión propia del elemento. Recordemos que etimológicamente Xalapa significa lugar de agua y que años atrás, Olga había llegado con su familia por mar al puerto de Veracruz, ubicado a pocos kilómetros de dicha ciudad, situación que debe haberle evocado potentes recuerdos de dicha travesía. En 1937 José ingresó al Partido Comunista Mexicano y participó en la Alianza Internacional de Intelectuales Antifascistas. En 1938 se disolvió la LEAR y José ingresó al Taller de Gráfica Popular, en el que permaneció hasta 1941.

Después de un corto período en San Miguel Allende, Olga y José regresaron a la Ciudad de México y en 1942 formaron parte del colectivo fundador de la Galería Espiral, de la que Olga fue directora. En 1944 José presentó su primera exposición individual en la Galería de Arte Mexicano y en 1945, en el mismo espacio, fue el turno de Olga. En 1947 Costa se nacionalizó mexicana, y en 1949 Olga y José participaron de la fundación del Salón de la Plástica Mexicana.

En 1950 Olga pintó *Puesto de frutas*, después conocido como *La vendedora de frutas* o *Frutas Mexicanas*, una obra de gran formato que fue su primera comisión oficial y su pintura más conocida.¹ El especialista Juan Rafael Coronel dice que se trata de una alegoría de la fertilidad de la Tierra y la caracteriza como una obra pluriétnica y pluricultural que a través de la presencia de melones de China, cocos de África, granadas de Medio Oriente, y uvas europeas, refiere al mestizaje mexicano. En 1950 José comenzó a dirigir el Taller de Integración Plástica, que pese a su corta duración, dejó una huella significativa en el desarrollo del movimiento muralista nacional,

¹ Iba a ser un tríptico, los otros eran vendedora de dulces y de panes. Se la encargó Fernando Gamboa.

con la utilización de mosaico vidriado aptos para realizar obra en el exterior, y la planeación integral para edificios modernos.

José fue un artista multifacético, pues se desempeñó en un muy variado espectro de técnicas y géneros artísticos, incluyendo el dibujo, el grabado, la caricatura, la pintura al óleo, la escultura y la pintura mural. En este último campo podemos mencionar numerosas sobresalientes y reconocidas obras tales como *El regreso de Quetzalcóatl* en donde cabe señalarse en el presente contexto, que el tema del agua es fundamental.² En la mayoría de sus murales resulta fácil reconocer el interés de Chávez Morado por la mitología prehispánica y también por su estilo de representación pictórico. Por otra parte, su pintura de caballete se caracterizó por un realismo mágico muy particular, pues nutriéndose de las costumbres, las fiestas y los ritos populares frecuentemente realizó obras alegóricas con símbolos fantásticos, con un mensaje político de corte muy crítico.

Desde 1966 Costa y Chávez Morado vivieron en Guanajuato y donaron a dicha ciudad una rica colección de arte popular, prehispánico y virreinal que habían coleccionado a lo largo de sus vidas. Durante este periodo Costa regresó a la pintura, produciendo principalmente trabajos de pequeño formato en óleo y gouache.

Para cerrar este apartado de la vida en común de la pareja y de sus frecuentes encuentros con el agua, resulta interesante señalar que en su casa en Guanajuato, (actualmente el museo Olga Costa y José Chávez Morado), la pareja tenía un bello plato, ahora exhibido en el Museo, realizado por su gran amigo el destacado ceramista Gorky González (1939-2017) decorado con los nombres de los artistas, que aparecen personificados por dos alegres peces nadando en el agua, actividad que los artistas disfrutaban, particularmente durante sus primeros años de vida de casados en Veracruz. Como veremos a continuación, la imagen arquetípica del agua fue apropiada por Costa y Chávez Morado en función de la subjetividad propia de cada uno

² Algunos otros ejemplos sobresalientes de su producción mural son *La conquista de la energía* y *La ciencia del trabajo*, en Ciudad Universitaria (1952); *Los mayas, Conquista y libertad* y *Los Aztecas* en la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (1954); *La Liberación de la Independencia*, en la Alhóndiga de Granaditas, Guanajuato (1954-1955); el relieve de la columna que sostiene el Paraguas del Museo Nacional de Antropología e Historia (en colaboración con su hermano Tomás) (1964); y *Homenaje al rescate*, en el Centro Médico Nacional (1991).

de los artistas, de sus recuerdos y de sus sueños, así como de sus muchas afinidades afectivas y cariño mutuo.

EL BALNEARIO AGUA HEDIONDA, CUAUTLA, MORELOS

El arquitecto Hannes Meyer (1889-1954), que fue el segundo director de la famosa escuela de la Bauhaus en Alemania, llegó a México en 1938, para participar en el *XVI Congreso Internacional de Planificación y Habitación*, y decidió quedarse en el país. Permaneció en México por alrededor de diez años tomando parte de forma protagónica en la editorial del *Taller de Gráfica Popular*; fundando y coordinando el Instituto de Planificación y Urbanismo, en la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura (ESIA) del Instituto Politécnico Nacional (IPN); trabajando en el Departamento de Vivienda Obrera de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social y en el Instituto Mexicano del Seguro Social; y realizando proyectos urbanos tales como la unidad habitacional Lomas de Becerra, la manzana de Corpus Christi (que tristemente no se concretó) y el balneario de Agua Hedionda que aquí nos ocupa, planeados todos con un criterio científico, basado en una profunda investigación orientada hacia el bienestar individual y colectivo de los ciudadanos, ajeno a la especulación inmobiliaria.

El proyecto de investigación y planificación para el Balneario de Cuautla, Morelos, que en ese entonces era un sitio muy conocido y visitado, incluso por grandes personalidades como el mismo León Trotsky, le fue encargado por el Banco Nacional Hipotecario y de Obras Públicas en 1945. Resulta importante recordar, que además de su prestigio internacional, Meyer ya había trabajado en una consultoría para un conjunto similar en Ixtapan de la Sal. El terreno de Agua Hedionda, está ubicado a los pies del volcán Popocatepetl, en la zona tropical de Cuautla y cuenta con dos manantiales. El proyecto era muy amplio pues incluía además del balneario con albercas, vestidores, y restaurant, un hotel con colonia de bungalós, y un fraccionamiento con casas para fin de semana, entre otras áreas de servicio y comunicación, todas claramente diferenciadas y acompañadas por gráficas de distribución poblacional, flujos por día y estación, medios de transporte, salinidad y compuestos químicos en las aguas, y estudios comparativos con otros balnearios. La estética y la decoración fueron también fundamentales

para Meyer, y el balneario adoptó el concepto de integración plástica propio de aquel entonces.

EL TALLER DE INTEGRACIÓN PLÁSTICA

La decoración mural del balneario fue encargada por Banobras al Taller de Integración Plástica (TIP). Dicho Taller es considerado como el primer intento organizado de enseñanza del país en el área del diseño, y fue fundado en 1949, por el maestro Chávez Morado. El TIP funcionaba en una de las salas de la Ciudadela, y su objetivo principal era, de acuerdo con la destacada historiadora y crítica de arte Raquel Tibol (1923-2015), “orientar y estimular económicamente a los jóvenes graduados de la Escuela de Pintura y Escultura de la SEP y de la Nacional de Artes Plásticas de la UNAM” (Chávez Morado, 1979).

Refería el mismo Chávez Morado que consiguió “becas para muchachos ya graduados en pintura y escultura y que, además pudieron hacer obra de pintura en edificios en construcción” (Chávez Morado, 1979). Con el grupo de estudiantes formado por Alberto de la Vega, Nicolás Moreno, Luis García Robledo, Jorge Best, Armando López Carmona y Jorge Rodríguez, se experimentó con distintas técnicas para crear obras monumentales a la intemperie. Finalmente se decidió recuperar la técnica antigua del mosaico vítreo con la que se lograron interesantes resultados. El mismo Chávez Morado aprendió mucho de todas estas experiencias y, poco tiempo después, invitado por el arquitecto Raúl Cacho, comenzó a trabajar en una serie de murales para la Ciudad Universitaria que en su conjunto fue el proyecto de integración plástica más importante del país.³

El material y la instalación de los mosaicos de Cuautla estuvieron a cargo de la compañía Mosaicos Venecianos de México, S.A., una empresa mexicana que desde su fundación y hasta la fecha, ha estado muy interesada en las aplicaciones artísticas de sus productos.

³ Más adelante, entre 1962 y 1964, el maestro Chávez Morado, continuaría desarrollando su trascendente labor docente relacionada con la integración del arte, el diseño y la artesanía en la Escuela de Diseño y Artesanías del Instituto Nacional de Bellas Artes.

LOS MURALES

Bachelard consideraba que la imaginación humana atribuye al agua un carácter femenino y maternal:

el agua hincha los gérmenes y hace surgir las fuentes. El agua es una materia que por todas partes vemos nacer y crecer. La fuente es un nacimiento irresistible, un nacimiento continuo. Imágenes tan grandes marcan para siempre el inconsciente que gusta de ellas y suscitan ensoñaciones sin fin. (Bachelard, 1978, p. 27)

El agua, con sus significados de nacimiento y de ensoñación, es el protagonista del ciclo mural de Cuautla, que más allá de los fines recreativos del balneario, despertó la rica imaginación de ambos artistas.

Corroborando la centralidad del agua en la iconografía del balneario, también vale la pena mencionar, que en la planta baja, a nivel de la alberca, hay un mosaico de piedra y mosaico vidriado que representa a Chalchiutlicue, “Nuestra Señora de la falda de turquesa, diosa del agua que reinaba sobre lagos y ríos y que en el llamado calendario Azteca fue el cuarto sol” (Garibay, p. 30-31) que de acuerdo con Guadarrama, muy probablemente haya sido obra de Tomás, el hermano de Chávez Morado. De acuerdo con la leyenda, cuando Tláloc, el dios de la lluvia perdió a su primera esposa, Xochiquetzal, el dios quedó muy triste y no hacía llover por lo que había sequía y la gente comenzaba a morir de hambre. Los demás dioses decidieron que para que Tláloc volviera a cumplir sus funciones necesitaba una nueva esposa, Chalchiutlicue, que entonces se convirtió en la diosa de las aguas dulces por lo que surgieron nuevos ríos y lagos. Estilísticamente la diosa del balneario combina características de su representación en códices y en esculturas en piedra.

LA FUNDACIÓN DE CUAUTLA DE JOSÉ CHÁVEZ MORADO

Tal y como indica el título de la obra, Chávez Morado, como miembro destacado del movimiento muralista mexicano, y de acuerdo con dicha tradición artística, para sus murales escogió representar simbólicamente el

origen de la ciudad de Cuautla, basándose principalmente en el glifo prehispánico del topónimo del lugar, en algunos de los símbolos de la Leyenda de los Cuatro Soles, y en figuras inspiradas tanto por códices como por relieves prehispánicos de la región.

La obra está compuesta por tres partes: en la placa central Chávez Morado combinó algunos aspectos característicos del Sol de Agua de la mitología náhuatl, con alusiones a la geografía propia de Cuautla, muy en especial el agua; y en los paneles laterales, aludió a los dos significados principales del nombre de Cuautla, en náhuatl *Cuabtlán* o *Kuabtlán*, es decir arboleda o bosque (sentido que el artista representa en el primer mural del lado derecho), y también nido de águila (al que refiere en el tercero del lado izquierdo).

La placa central, que es la más extensa del ciclo, de acuerdo con algunos de sus figuras principales, parece estar inspirada por la Leyenda de los Cuatro Soles. En efecto, en la escena correspondiente al lago, pueden observarse dos grandes peces, el ideograma de una casa o *calli* decorada con el numeral sagrado cuatro, y un gran brazo humano que parecer salir de dicha casa, elementos todos que coinciden con los representados en la ilustración del primer Sol de Agua en el *Códice Vaticano Ríos*, en el que se narra que

Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró fue 52 años.
 Y estos que vivieron en esta cuarta edad, estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.
 El tiempo que duró fue de 676 años.
 Y como perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.
 Se vino abajo el cielo en un Solo día y perecieron,
 Y lo que comían era nuestro sustento.
 4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.
 Perecieron, todo monte pereció.
 El agua que estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.
 (fragmento del *Códice Vaticano Ríos*, reproducido en León-Portilla, 2017, p. 147)

En el lado izquierdo Chávez Morado representó un ojo de agua que sale de un cerro, con el que, de acuerdo con la especialista Guadarrama, se alude “a

las aguas termales que surten al Balneario, provenientes de un manantial, alimentado a su vez por el deshielo de los volcanes Popocatepetl e Iztac-cíhuatl” (Guadarrama, 2010, p. 78)

En el lado izquierdo, correspondiente a la tierra firme, el elemento complementario del agua en la imaginación material, el artista incluyó un magüey, planta de origen mesoamericano, y una figurilla de barro, quizás, como también señala Guadarrama un chaneque, que de acuerdo con Miguel Covarrubias (1904-1957), eran figuras asociadas a deidades acuáticas, de la cultura olmeca, y que el artista poseía en su colección como puede observarse en algunas fotografías del jardín de su casa, hoy Museo, en Guanajuato. En el extremo del mural el artista incluyó la figura de un coyote emplumado, (*Cóyotl Ináhuatl*) que era el dios patrón de los artesanos de la pluma.

Por su fonética *Kuah-uitil* significa árbol, palo o madera, y *tlan-tli*, abundancia, por lo que *Cuatitlán*, como mencionamos antes, significa bosque. Así, en la segunda placa del ciclo, Chávez Morado plasmó dicho significado con la representación de dos árboles, interpretados de forma muy simplificada, a la manera de los códices prehispánicos. El de la derecha está tomado del glifo con el que se representa a Xiloxochitla, lugar de la flor de maíz; y el del centro, en el que se combina un pictograma de árbol, con el fonograma de dientes (*tlantl*), como señalamos antes para indicar abundancia. En dicho árbol se posa un pájaro, representado también con el estilo propio de los códices prehispánicos.

Del lado izquierdo del panel el artista representó un lago del que brotan lirios, y en la montaña del fondo se aprecian, nuevamente de forma muy abstracta otros depósitos de agua. En el primer plano Chávez Morado incluyó un jaguar, inspirado directamente de un relieve encontrado por la arqueóloga Eulalia Guzmán (1890-1985) en 1934, en Chalcatzingo, Morelos, un sitio fundado por los olmecas en el periodo pre-clásico (entre 1200 y 400 antes de nuestra era), muy cercano a Cuautla, donde su presencia cultural se dejó sentir con mucha fuerza. En este contexto el Jaguar comiendo un corazón, podría ser una referencia a la segunda era, o cuatro-tigre, en la que se dice que, durante la noche, los tigres se comían a la gente.

En el mural también aparece un armadillo que deja huellas, símbolo que en los códices prehispánicos normalmente significa “caminar”, “camino” y “dirección” para señalar la llegada o el desplazamiento de dioses y de grupos

humanos, como en este caso haciendo referencia quizás, a la llegada de los olmecas a Morelos.

En la tercera placa el artista incluyó la representación del topónimo de Cuautla, en este caso como lugar de águilas, donde una de ellas devora a la serpiente, de manera similar a lo ocurrido según el mito de la fundación de México-Tenochtitlán. En el mural el águila o *cuauhtli*, está parada en una piedra, y en lugar de un lago, Chávez Morado representó un valle verde con un nopal, más parecido a un cactus o *tenochtli*, del tipo identificado por Guadarrama, tal como lo muestra el manuscrito mexicana de 1552, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. También hay dos mariposas y un grillo, y la representación del signo del movimiento, *ollin*, que continuando con el contexto planteado en el panel central sobre la Leyenda de los Cuatro Soles, se corresponde al Quinto Sol, que es el de nuestra era.

En conclusión, podemos decir que, desde el punto de vista iconográfico, el mural de Chávez Morado es una adaptación muy libre de mitos, símbolos, y características geográficas de Cuautla, centrados todos alrededor del agua, elemento fundamental del balneario y de la región, que de acuerdo con lo señalado por Bachelard, en relación con el agua como símbolo de nacimiento, resulta particularmente interesante.

MOTIVOS MARINOS DE OLGA COSTA

Motivos marinos por su parte, está compuesto por dos placas de mosaicos en los que Costa representó tres pares de sirenas, dos pares ubicados en la placa más grande y otro en la más chica, haciendo referencia nuevamente al agua, en este caso en su poder de ensoñación. Las sirenas están rodeadas por peces, corales, estrellas de mar y una enorme ola con un caracol prehispánico, quizás diseñado por ambos artistas para dar mayor coherencia con las placas de Chávez Morado. Costa era una persona muy culta, que leía mucho y que frecuentemente incluyó en sus obras elementos metafóricos muy poéticos, por lo que resulta lógico afirmar que la selección del motivo de las sirenas para su mural tuvo un sentido especial.

Las sirenas son figuras míticas, presentes en infinidad de culturas alrededor del mundo y que históricamente han sido construidas como figuras híbridas, que fusionan rostros y torsos de mujer, con aves, serpientes y

peces. Todas ellas viven en el mar, y siempre han sido imaginadas como peligrosas, porque según las distintas mitologías, con la melodía de sus cantos, arrastran a los hombres para devorarlos.

La primera descripción conocida de las sirenas apareció en el poema épico de *La Odisea*, que entre las aventuras que narra sobre el regreso de Ulises de la Guerra de Troya, incluye a unas criaturas con cuerpo de ave y cabeza de mujer, con rostros muy bellos, que con su dulce canto guían a los marineros que las escuchan a la perdición, pues embelesados por el canto, estrellaban sus naves.

Posteriormente, en la Edad Media, los bestiarios creados durante el Siglo VI, comenzaron a dar cuenta de la transición de la sirena-pájaro a la sirena-pezu. Así por ejemplo el *Liber Monstruorum* decía que: *Las sirenas son doncellas marinas, que seducen a los navegantes con su espléndida figura y con la dulzura de su canto. Desde la cabeza hasta el ombligo tienen cuerpo femenino y son idénticas al género humano, pero tienen las colas escamosas de los peces, con las que siempre se mueven por las profundidades.*

Paulatinamente el simbolismo de los peligros de ultramar fue perdiendo fuerza, y se fue acentuando la presencia del cuerpo femenino, voluptuoso y atractivo como encarnación del deseo y símbolo de la tentación del pecado de acuerdo con la moral cristiana. Así incluso los instrumentos musicales originales fueron desapareciendo y son los cuerpos y el canto los encargados de provocar a los hombres. Junto con los cuerpos desnudos con claras connotaciones eróticas, las sirenas se comenzaron a representar con peines y espejos, como símbolos de su coquetería y encanto, con el que seducen a los hombres.

Durante el Renacimiento, y en el siglo XIX, la sirena se convirtió en una alegoría de la belleza femenina lujuriosa, más parecida a la *femme fatale*, y muy distante de las características del mito originario leído ahora con un tono moralizador, y como señala Jean Chevalier “en la imaginación tradicional lo que ha prevalecido de las sirenas es el simbolismo de la seducción mortal” (1986, p. 948).

Las parejas de enormes sirenas de Olga Costa no viven en el mundo de la soledad, o del aislamiento dentro de una caverna, pozo o isla, prisioneras de sus poderes, no son símbolos funestos de la pasión y del deseo, pues no están plagadas de sobrecargas mitológicas del tipo que acabamos de reseñar. Su mural trata más bien del agua transparente y límpida con

colores vivaces y de mujeres poderosas, alegres y creativas, que conviven armónicamente con la naturaleza y entre sí. Incluso las sirenas que Costa representó con peine y espejo no refieren a la sensualidad del imaginario occidental, sino a una coquetería juguetona y natural que emana de sus cuerpos, tocados y trajes de escamas.

Los cuerpos de las sirenas de Costa, como en varias obras de la artista son exuberantes y poderosos, rompiendo así con el estereotipo de la belleza femenina occidental y acercándose más bien a las formas volumétricas rotundas propias de las artesanías populares, que, en efecto, en forma, y sobre todo en color, parecen haber sido una de las fuentes de inspiración principal de las utilizadas por Costa.

La inclusión de las sirenas en los murales de Cuautla está también íntimamente relacionada con la mitología nacional, pues en México las sirenas, o “damas de agua” en algunas de sus variantes, existían ya antes de la llegada de los españoles, aunque tenían otras características y connotaciones a las de la mitología occidental, relacionadas con las concepciones antiguas que la cultura nahua tenía acerca del agua, y por las atribuciones particulares que les daban.

Los huicholes de Nayarit, por ejemplo, concebían a los lagos como una deidad femenina, mujer de la cintura para arriba por analogía con las montañas que los rodean, y como si los lagos mismos representaran a sus colas de pez. Para los totonacas, la sirena abandonaba el mar para meterse en los pozos de los pueblos y haciendo girar sus colas inundaban el mundo. Por su parte, las sirenas indígenas de la sierra norte de Puebla tienen mucho en común con el sentido de la universalidad del agua, pues son siempre jóvenes que dan privilegios a quienes se les aparecen y con ello se relacionan con la renovación, y con el agua que revitaliza. Posteriormente, también en la Nueva España, existen algunas representaciones de sirenas en edificios ubicados cerca de fuentes de agua y cerros, demostrando así la supervivencia de los mitos originarios a través del tiempo.

Las distintas tonalidades de la piel de las distintas sirenas, como señala Guadarrama, podría ser una forma de simbolizar a las distintas razas, y al interés y respeto que Costa sentía por la pluralidad étnica, como señalamos antes en relación con su obra *Mercado de frutas*.

Finalmente resulta significativo recordar también que la artista, a través de su padre, siempre estuvo muy relacionada con el mundo de la música y que sus figuras recuperan algunos aspectos de la mitología universal pre-moderna, al incluir instrumentos musicales tales como una cítara, un violonchelo, un pandero y una guitarra. La sirena guitarrista tiene nuevamente un símbolo prehispánico, en este caso una vírgula del habla y del canto, medio artístico al que la misma Costa, como señalamos antes, estaba muy ligada desde la infancia.

El canto de las sirenas resulta así, pensando nuevamente en Bachelard, una bella metáfora sobre la continuidad que existe entre la palabra del agua y la palabra humana. El largo y significativo viaje por mar que Costa realizó con su familia cuando dejaron atrás Europa, para iniciar una nueva vida en México, con todos los relatos que del mar debe haber escuchado en el camino, sin lugar a duda debe haber permanecido en la memoria de la artista provocando ensoñaciones a lo largo de toda su vida y dando origen a muchas de sus poéticas pinturas sobre el tema del agua.

REFLEXIONES FINALES

Decía Chávez Morado que “si una pintura mía no la ha visto Olga, yo no la he visto completamente, y lo mismo sucede con esa pintura tan delicada que hace ella, y aunque vemos el mundo pictóricamente de distinto modo, nos complementamos” (Tibol, 2002). En sus murales de Cuautla, unidos por el concepto del agua, hemos podido constatar y profundizar en dicha “complementariedad” en sus formas “distintas” de “ver el mundo pictóricamente:” Chávez con su enfoque más histórico y nacionalista, y Costa con uno más subjetivo y al mismo tiempo más universal.

Aunque sus imaginaciones fueron estimuladas por fuentes de inspiración diferentes, ambos lograron expresar el agua, de acuerdo con Bachelard, como arquetipo arraigado en el inconsciente humano, en dos de sus distintos aspectos, como el agua masculina, violenta y creadora de cultura en el de Chávez Morado, y en su aspecto femenino, dulce y lúdico en el de Costa.

El estudio profundo del mural como conjunto, nos permite no solo conocer el aporte original de Costa al movimiento, sino y al mismo tiempo profundizar en el valor del de Chávez Morado en una dimensión poética

que trasciende la repetida afirmación sobre el nacionalismo y el interés en lo prehispánico propio de su obra. Necesitamos conocer la visión alterna del mundo que nos ofrecen artistas mujeres como Costa, que contribuyen a construir nuestra identidad y subjetividad femenina de forma positiva y estimulante, así como a matizar y enriquecer la historia del muralismo mexicano ampliando la visión sesgada y simplificada propia de la historiografía tradicional para reconocer otros niveles de significado de sus obras.

FUENTES CONSULTADAS

- BACHELARD, G. (1978). *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. Ciudad de México: FCE.
- CHÁVEZ, J. (1979). *Apuntes de mi libreta: José Chávez Morado*. Ciudad de México: Ediciones de Cultura Popular.
- CHEVALLIER, J. y GHEERBRANT, A. (1986). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder.
- GARIBAY, A. (1965). *Teogonía e historia de los mexicanos*. Ciudad de México: Porrúa.
- GUADARRAMA, G. (2010). Sirenas y naturalezas. Los murales desconocidos de Olga Costa y José Chávez Morado. En *Crónicas. El Muralismo, Producto de la Revolución Mexicana en América*. Núm. 14. pp. 73-84.
- LEÓN-PORTILLA, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- TIBOL, R. (2002). *Ser y ver. Mujeres en las artes visuales*. Ciudad de México: Plaza Janés.

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 16 de mayo de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1011>

ENTRE EL RELATIVISMO Y LA VACUIDAD: HACIA UNA ALTERNATIVA INTERACCIONISTA ANTE EL NATURALISMO EPISTÉMICO

Adrián Espinosa Barrios*

RESUMEN. Actualmente, el naturalismo es la postura estándar en la filosofía de corte anglosajón. El rechazo a la existencia de entidades metafísicas, por un lado, y a la epistemología de corte apriorístico y normativo, por el otro, ha dado como resultado una dura crítica a la tarea de la filosofía como descripción esencial del conocimiento. No obstante, el significado del término “naturalismo” está lejos de ser claro. Esto da como resultado la postulación de proyectos de investigación de corte muy distinto. En el presente artículo, se hacen las distinciones relevantes para presentar el espectro de teorías naturalistas que van desde las moderadas hasta las radicales. De igual manera, se muestra que toda teoría naturalista postula alguna tesis uniformista que implica compromisos ontológicos o metodológicos específicos. A partir de estas especificaciones afirmo que bajo la misma etiqueta de “problema de la naturalización” se mezclan cuatro proyectos de investigación diferentes, aunque relacionados. Posteriormente, realizo una crítica de los principios subyacentes en los extremos del espectro naturalista para ofrecer una alternativa de corte interaccionista al problema en cuestión. Hacia el final del artículo propongo el esbozo de una interacción entre filosofía y ciencia de corte no reduccionista, ontológicamente uniformista, pero metodológicamente pluralista.

PALABRAS CLAVE. Naturalización, conocimiento, uniformismo, interacción.

* Profesor-Investigador de la academia de Filosofía e Historia de las Ideas en el Plantel Cuau-tepec de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: adrian.espinosa@uacm.edu.mx

BETWEEN RELATIVISM AND EMPTY: TOWARDS AN INTERACTIONIST ALTERNATIVE BEFORE EPISTEMIC NATURALISM

ABSTRACT. Nowadays, naturalism is the standard position in anglo-saxon philosophy. Both the non-acceptance of the existence of metaphysical entities, on the one hand, and to epistemology of aprioristic and normative type, on the other, have resulted in harsh critiques to the role of philosophy as essential description of knowledge. However, the meaning of the term “naturalism” is far from being clear. This results in the postulation of research projects of many different types. In this article, several relevant distinctions are made in order to present the spectrum of naturalistic theories ranging from moderate to radical. Also, it is shown that all naturalistic theories postulate a uniformist thesis involving specific ontological or methodological compromises. Based on these specifications I claim that under the same label of “naturalization problem” four different, though related, research projects are mixed. Next, I conduct a critique of the underlying principles in the extremes of the naturalistic spectrum in order to offer an alternative of interactionist type to the problem in question. Towards the end of the article I propose the outline of an interaction between philosophy and science with a non-reductionist focus, ontologically uniformist, but methodologically pluralist.

KEY WORDS. Naturalism; knowledge; uniformitarianism; interaction.

INTRODUCCIÓN

El término “naturalismo”, y el correspondiente problema asociado de la “naturalización”, son moneda corriente en los círculos académicos contemporáneos (Bashour y Müller, 2014). Actualmente se muestra una clara

tendencia en la filosofía de corte analítica anglosajona hacia esta posición teórica. La mayoría de los filósofos de la ciencia y de la mente dentro de esta tradición son proclives a aceptar alguna forma de naturalismo dentro de sus propuestas. Difícilmente, un académico dentro de estas áreas se asume como no-naturalista por temor a ser acusado de proclamar alguna forma de metafísica idealista (Papineau, 1993). Sin embargo, es posible observar que estas posturas, una vez que se les revisa, no forman una propuesta unificada a partir de un conjunto de premisas comunes. Más que una teoría consolidada, se trata de un proyecto difuso que engloba diversos objetivos, tesis y suposiciones sobre lo que ha de ser el trabajo filosófico y científico. Si se trata de encontrar un acuerdo mínimo al interior de este grupo teórico heterogéneo, podríamos afirmar que bajo el término de “naturalismo” se agrupan las teorías que afirman que el trabajo de la filosofía ha de *tender* hacia la ciencia. La forma en que se interprete el significado de tal tendencia dará como resultado un amplio espectro teórico que habrá que aclarar.

Esta multiplicidad teórica se debe a que el término mismo resulta vagamente definido desde sus orígenes (Papineau, 2021). Además, la tendencia que hoy rotulamos como “naturalista” ha tomado otros nombres y formas a lo largo de la historia de la filosofía. En su momento, los materialismos, psicologismos y positivismos representaron programas filosóficos que postulaban tesis a favor de la suficiencia científica para toda explicación relacionada con el conocimiento. El trabajo de filósofos como Husserl o Frege, se desarrolló, en buena medida, como una respuesta epistemológica a los relativismos a los que estas posturas científicas daban lugar.

Lo cierto es que, tanto en las corrientes históricas mencionadas, como en las propuestas naturalistas contemporáneas, subyace una crítica a la forma en que la filosofía ha lidiado con el problema del conocimiento. Es a partir de la década de los sesenta (Quine, 1969) que esta crítica toma su forma más radical convirtiéndose en punta de lanza del espectro naturalista actual. Así, la intención del presente trabajo es doble: en primer lugar, se especificarán los diversos sentidos que se encuentran confundidos hoy en día dentro de las posturas naturalistas. Para ello, se presentarán las posturas naturalistas organizadas en un espectro ordenado a partir de la distinción entre sus compromisos ontológicos y metodológicos. Una vez hecho esto, se darán apuntes para una propuesta interaccionista de colaboración entre

la filosofía y la ciencia empírica como una vía adecuada para el abordaje de problemas complejos como los relacionados con la descripción y justificación de la posibilidad del conocimiento o aquellos en torno a la función y naturaleza de la conciencia.

LA PERSPECTIVA APRIORISTA SOBRE EL CONOCIMIENTO

Ante todo, hay que observar que la tesis naturalista se presenta como una oposición a la epistemología de corte apriorico y normativo. Para este tipo de epistemología, la tarea de la indagación de la esencia del conocimiento es propia y exclusiva de la filosofía por vía de sus métodos analíticos y reflexivos. El problema central es el de la pregunta sobre la justificación del conocimiento. Se recurre a argumentos trascendentales, experimentos mentales y distinciones conceptuales de carácter analítico. Su objetivo no es descriptivo, sino propiamente normativo. La filosofía, bajo una perspectiva tal, cuenta con un ámbito propio, distanciado y previo a la investigación empírica. Las teorías desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant y los idealismos trascendentales son aprioricas y normativas en el sentido señalado.

En la actualidad, es común entender el trabajo de la epistemología como la tarea de brindar una teoría de la justificación del conocimiento. Esta tarea se desprende de la que se considera la definición tradicional tripartita que afirma que el conocimiento sí es posible (contra el escéptico) y que es *creencia verdadera justificada*. Si bien es cierto que Platón no suscribe esta definición, sí es cierto que la enuncia claramente por primera vez en *Teeteto* 201c (Platón, 2008). El debate sobre esta definición se re-actualizó en el siglo XX con el artículo de Gettier *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963) en donde el autor presenta varios contraejemplos que mostrarían la inadecuación de la definición tripartita. A partir de ahí, la epistemología apriorica contemporánea se ha dado a la tarea de refutar los contraejemplos de Gettier o de buscar una teoría de la justificación que los satisfaga. Así, han surgido diversas teorías como la falsedad relevante, la refutabilidad, el fiabilismo, la epistemología de las virtudes (Dancy, 2007). El centro de atención de este debate está en el concepto de justificación que, en sí mismo, es un término de carácter lógico. Los métodos usados en estas investigaciones son analíticos: postulación de casos contrafácticos para evaluar la viabilidad

lógica de los conceptos propuestos. El resultado generalmente son principios de decisión doxástica que deben de servir como guía regulativa para la justificación del conocimiento (Goldman, 2013).

Para la epistemología apriórica, ya sea que se conciba el trabajo filosófico como una propedéutica o como una filosofía primera previa a toda investigación científica, se asume por igual que ni las preguntas relevantes ni las herramientas útiles para tal empresa son de carácter empírico; por el contrario, se hace uso de las facultades propiamente racionales como la crítica, el análisis o la reflexión. Este ámbito de investigación apriórico sería distinto del científico que tendría como objetivo la descripción a posteriori de hechos sobre el conocimiento en su realización concreta. Esta investigación fáctica, afirma el apriorismo, asume como ya dado y resuelto el problema sobre la posibilidad del conocimiento, pero no parece estar bajo los alcances propios de la ciencia el acometer esta empresa (Husserl, 1999).

Esto lleva a suponer la existencia de un ámbito específico de la verdad: el de la *apodicticidad*, es decir, la verdad necesaria, que solo resultaría accesible mediante las mencionadas facultades reflexivas, no empíricas. Preguntas tales como: ¿es posible el conocimiento?, ¿cómo es posible conocer algo en absoluto?, ¿cómo se justifica la posesión del conocimiento?, ¿es posible trazar un límite con lo incognoscible? implican un trabajo filosófico que, por su propia naturaleza, debería anteceder a cualquier otro uso teórico de las facultades cognitivas humanas.

En resumen, la epistemología apriórica afirma la necesidad de una tarea previa e independiente a cualquier afirmación empírica cognitiva. Esta tarea es presuntamente apriorística, normativa y se consigue por vías reflexivas. En tanto normativa, ha de establecer los límites y ámbitos de validez de todo conocimiento posible, los científicos incluidos. Desde la perspectiva apriórica, si acaso hay alguna relación entre filosofía y ciencia empírica es solo bajo la forma de la fundamentación epistémica.

EL DESAFÍO NATURALISTA

Es común reconocer en las ciencias físico-astronómicas a las primeras disciplinas que se separaron del resto de la filosofía. No obstante, son las ciencias empíricas de la vida y la mente las que, hacia la segunda mitad del

siglo XIX, ofrecen por primera vez un desafío frontal hacia la primacía de la filosofía en la investigación sobre el conocimiento. Los fisiólogos, naturalistas y psicólogos de la época inauguran nuevas vías de investigación sobre las facultades cognitivas de la especie humana, así como una perspectiva teórica cuyas preguntas van encaminadas ya no hacia la validez y posibilidad del conocimiento, sino hacia su función evolutiva y su estructura causal. El descubrimiento de correlaciones causales estables en tareas cognitivas por parte de estos científicos pioneros dio lugar a generalizaciones empíricas y, con ello, a teorías científicas sobre el conocimiento humano (Cahan, 1993; Meyering, 1989; Wundt, 1973).

Es entonces que toma vuelo la idea filosófica de crear una descripción y explicación exhaustiva de carácter empírico sobre la mente en general y el conocimiento en particular. Hay que hacer énfasis en esto: ante todo, se trata de una afirmación de carácter filosófico, es decir, meta-científica, sobre la suficiencia de la investigación empírica. Es así que, según se tome como prioritaria la investigación en un campo determinado, surgen las filosofías *psicologistas*, *positivistas* o *historicistas*.¹ Estas posturas filosóficas en torno al conocimiento se enfrentaron a una dura oposición en las obras de autores como Frege (1972) o Husserl (1999). Sin embargo, el avance de las ciencias empíricas en todos los ámbitos, así como las dificultades de comprensión para acceder a obras de los fenomenólogos o los existencialistas, por ejemplo, hizo difícil frenar el entusiasmo de los partidarios de las teorías naturalistas.

Uno de los fundacionismos más importantes en el siglo XX fue el del positivismo lógico. Este proyecto que, a pesar de su énfasis en la ciencia, intentaba fundamentar todo el conocimiento a partir de bases lógico-filosóficas, fue duramente criticado por autores posteriores. Una de las críticas más duras hacia el proyecto logicista vino por parte de Quine quien, con sus dos artículos clásicos *Two Dogmas of Empiricism* (1951) y *Epistemology Naturalized* (1969) establece la ruta del naturalismo contemporáneo: dado

¹ El psicologismo representado por Franz Brentano (1838-1917), el positivismo cuyo fundador es Auguste Comte (1798-1857) y el historicismo de Wilhelm Dilthey (1833-1911) compartían la pretensión de delimitar el campo completo del conocimiento a partir de las leyes del pensamiento, de lo presente ante los sentidos o de la historia. Antecedentes de estas posturas se pueden rastrear en las obras de los empiristas británicos, en particular, en Locke y en Hume, cuyas ideas fueron analizadas y rechazadas por Kant como fundamento de su filosofía crítica.

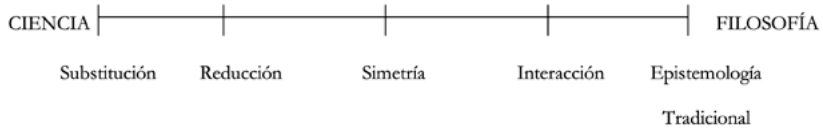
que la epistemología tradicional no ha servido para responder a ninguna de las grandes preguntas que ella misma se formula, entonces ésta ha de ser substituida por la investigación empírica sobre el conocimiento; en particular, la psicología ha de substituir a la filosofía. En las décadas posteriores al planteamiento original de Quine, el debate se centró en la forma que había de tomar la relación entre ciencia y filosofía.

En las teorías logicistas, como en el positivismo lógico o en el racionalismo crítico de Popper, aún se mantiene la distinción de tareas entre la filosofía y la ciencia. El trabajo de la primera sigue siendo de corte analítico propedéutico con miras a su aplicación en el descubrimiento de los hechos del mundo por parte de la ciencia. No obstante, las críticas de Quine y otros ponen en entredicho incluso el papel analítico exclusivo de la filosofía para la investigación del conocimiento. El naturalismo surgido como consecuencia de estas críticas afirma que o bien la filosofía debe ceder su posición y función a la ciencia empírica o, en todo caso, no hay nada exclusivo en la tarea filosófica distinto a los objetivos y los métodos de la ciencia. Aquí nos encontramos con un naturalismo que propone un uniformismo de funciones y objetivos entre filosofía y ciencia: ambas disciplinas están comprometidas en la misma empresa y cuentan con las mismas herramientas. Este uniformismo metodológico duda de la utilidad del análisis conceptual de carácter especulativo como una vía para descubrir verdades. Así que, si la filosofía ha de encontrar un lugar en la investigación sobre el conocimiento, ha de ser por vía de la investigación fáctica. Así, la diferencia entre filosofía y ciencia se diluye pues solo se trata de una diferencia en el tipo de preguntas que ambas disciplinas realizan y en el énfasis que cada una otorga a distintos aspectos de la investigación.

De tal manera, entre la filosofía apriórica de corte normativo y el naturalismo radical de Quine, podemos encontrar un espectro teórico que se ha enriquecido en las últimas décadas. Los puntos intermedios en el esquema estarían representados por teorías reductivas, simétricas, o interaccionistas.

Podemos representar un primer esquema de este espectro teórico:

FIG. I ESPECTRO DE TEORÍAS EN TORNO A LA NATURALIZACIÓN



En esta línea se ordenan las tesis en torno al conocimiento de acuerdo a su acercamiento o lejanía respecto a la idea de la suficiencia de la ciencia en la investigación. Mientras que la tesis de la substitución proclama que la ciencia debe tomar por completo el relevo de la investigación en torno al conocimiento, las tres posturas intermedias, en cambio, dejan cierto campo de acción a la filosofía. En las tesis reductivas se afirma la posibilidad de “reducir” o “traducir” todo el contenido relevante del lenguaje epistémico al empírico sin pérdida de significado. Una reducción de este tipo sería similar a la postulada en el programa del positivismo lógico entre lenguajes teóricos de diversas disciplinas.² En la simetría, en cambio, la idea es que la forma de proceder en la investigación filosófica ha de ser “simétrica” o “análoga” a la investigación en la ciencia. Aquí se trata más de una guía metodológica que de una limitación del trabajo de la filosofía.³ Finalmente, las teorías que hacen énfasis en la interacción respetan los campos de acción y los abordajes metodológicos propios de cada enfoque sobre el conocimiento, al tiempo que afirman la utilidad del uso compartido de los resultados obtenidos en ambos campos.⁴

² El programa positivista de reducción inter-teórica se encuentra en su *Manifiesto* (Hahn *et al.*, 2002). Dentro de la idea del positivismo lógico la filosofía no era abolida o negada, sino limitada a un papel meramente propedéutico de análisis lógico del lenguaje científico con miras a su uso para el descubrimiento científico de la verdad. La reducción, en ese caso, operaba entre teorías propiamente científicas.

³ La ciencia a la que más se ha recurrido para servir de modelo análogo en la explicación del conocimiento es la biología evolutiva. Un modelo evolutivo del conocimiento lo ofrece Toulmin (1977). Para más información sobre el debate en torno a las epistemologías evolucionistas, véase (Martínez y Olivé, 1997).

⁴ Las teorías interaccionistas se fundamentan sobre un postulado de trabajo interdisciplinario. A partir de la década de los años setenta se vislumbra la posibilidad de un trabajo conjunto entre disciplinas científicas y filosóficas para estudiar el problema del conocimiento. A su vez, se comienzan a estrechar los vínculos entre las tradiciones filosóficas continental

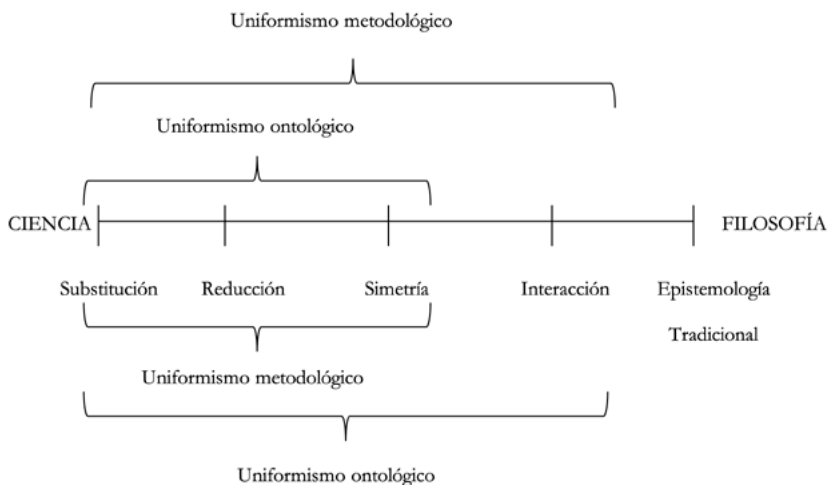
No obstante, esta primera organización de las teorías sobre el conocimiento ha de ser complejizada atendiendo a otra distinción relevante. Detrás de cada tesis naturalista hay una afirmación uniformista de tipo ontológico o metodológico. El naturalismo ontológico afirma la uniformidad de la naturaleza y su consiguiente rechazo de cualquier forma de existencia no-natural o metafísica. El naturalismo metodológico, en cambio, afirma que no existen otras herramientas útiles distintas de las científicas para llegar a la verdad, por tanto, el método de investigación ha de ser siempre de carácter científico con independencia de la disciplina de que se trate. Bajo ambas tesis se intenta uniformar la investigación con una clara tendencia hacia la naturaleza física y la ciencia empírica.

Aunque los dos tipos de tesis en cuestión son independientes entre sí, hay una forma de relación entre ellas: existe una implicación más fuerte del uniformismo metodológico hacia el ontológico que a la inversa. La afirmación de que las mismas herramientas sirven para alcanzar la verdad en cualquier disciplina del conocimiento implica la afirmación de constantes ontológicas a pesar de las variaciones en los objetos específicos de estudio de cada campo disciplinario. En cambio, la afirmación de que el mundo es ontológicamente homogéneo y que, por tanto, no existe ninguna entidad sobre-natural, no necesariamente implica la negación de que diversas perspectivas teóricas sobre el mismo objeto de estudio puedan hacer uso de recursos metodológicos distintos.

Ahora bien, con las tesis uniformistas nuestro esquema inicial queda enriquecido del siguiente modo:

y analítica. La mayoría de estas propuestas se desarrollan dentro del área de la filosofía de la conciencia y las neurociencias cognitivas. Se dirá más al respecto más adelante en el texto.

FIG. 2 TESIS UNIFORMISTAS EN EL ESPECTRO NATURALISTA



Podemos observar que las teorías de la substitución, la reducción y la simetría establecen un uniformismo fuerte al implicar ambas tesis uniformistas. Esto, aunado al énfasis que los tres tipos de teorías ponen en la ciencia empírica se traduce en un naturalismo que menosprecia o subordina el trabajo filosófico en beneficio del científico.

En este esquema la epistemología, ubicada en el extremo opuesto de la substitución, no está sujeta a ninguna restricción uniformista, con lo que, por un lado, se da cabida a las teorías que propongan categorías metafísicas no sujetas a investigación empírica o a aquellas que afirman que la filosofía cuenta con una metodología autónoma propia de su objeto exclusivo de estudio: la verdad apodíctica-trascendental o los juicios de carácter analítico.

Tenemos después las propuestas de la interacción. Hay que recordar que este tipo de teorías mantiene la validez del trabajo tanto de las ciencias empíricas como de la filosofía, por lo que están sustentadas sobre el rechazo a alguno de los principios uniformistas que tienden hacia la ciencia. Afirmando que, a causa de la implicación más débil del uniformismo ontológico hacia el metodológico, las teorías de la interacción representadas en la parte inferior del esquema son más viables que las de la parte superior. Hacia el

final de este artículo se propone que una teoría interaccionista que sustente una tesis uniformista en lo ontológico pero pluralista en lo metodológico es la alternativa más viable para lograr una colaboración fructífera en ámbitos tanto como el de la investigación del conocimiento como en el de la comprensión de los fenómenos mentales en general.

Finalmente, habrá que hacer una especificación más que sirva para aclarar el panorama en el debate en cuestión. En la filosofía contemporánea, bajo el rótulo de “naturalismo” se suelen confundir, diversos proyectos. Aquí me interesa distinguir particularmente aquellos relacionados con la investigación del conocimiento y de la mente en general. Esto es así por dos razones: 1) de la forma en que lo he expuesto hasta aquí, las teorías naturalistas contemporáneas son resultado de un debate sobre el conocimiento y 2) el naturalismo, tanto el ontológico como el metodológico está estrechamente relacionado con el tema de la clausura causal de los fenómenos del mundo. El ámbito en el que mejor se expresa la discusión sobre la forma de comprender dicha clausura causal es en el de la interacción entre la mente y el mundo. Así, creo que es relevante distinguir estos cuatro proyectos. Se habla de naturalización:

- a. de la filosofía / del conocimiento
- b. de la filosofía de la ciencia
- c. de la fenomenología
- d. de la conciencia

Para cada uno de estos cuatro proyectos vale el espectro de posibilidades del esquema previo, de modo tal que en cada uno de ellos podemos observar posturas radicales o moderadas en torno a la naturalización.

El proyecto a) es el que funda el debate y al que primordialmente se refiere la literatura en cuestión. Y esto debido a una razón de peso: por tratarse del conocimiento en general, lo que se resuelva sobre la disciplina que lo ha de estudiar tiene incidencia directa en lo que pueda ser dicho sobre la naturalización de los otros tres proyectos. Bajo una postura naturalista radical ese primer proyecto ha de hacer colapsar a la filosofía en las ciencias empíricas del conocimiento: psicología cognitiva, sociología del conocimiento, neurociencias cognitivas.

El proyecto b) pretende llevar el debate al terreno de la primacía de la filosofía para dar cuenta de la estructura y procedimiento del quehacer científico. Al minar distinciones de la epistemología fundacionista analítica como las relacionadas con los contextos de justificación y descubrimiento, los juicios analíticos y los sintéticos y los estudios sincrónicos y diacrónicos de la ciencia, el filósofo naturalista pretende hacer participar a disciplinas como la historia, la sociología o la psicología en la tarea de describir y explicar la estructura y el funcionamiento de la ciencia.

CONCIENCIA Y NATURALIZACIÓN

Los dos últimos proyectos (c y d) se encuentran estrechamente relacionados. La fenomenología es el movimiento filosófico iniciado por Husserl que pretende lograr un doble objetivo: por un lado, la creación de una filosofía primera que establezca las bases de rigor y validez de todo conocimiento posible y, por otro lado, brindar las herramientas reflexivas necesarias para realizar la descripción de las estructuras esenciales de los diversos estados de la conciencia. Resulta evidente que el primer objetivo se opone frontalmente al proyecto de naturalización del conocimiento. Husserl afirma, dentro de la tradición de la filosofía kantiana, que antes de emprender cualquier investigación es necesario preguntar sobre la posibilidad misma del conocimiento (Husserl, 1999). Esta investigación, a su vez, nos dirige ya no hacia el mundo sino hacia las condiciones a través de las cuales se nos presenta ese mundo; esas condiciones se han de hallar en la conciencia (que es la ventana hacia el mundo) por medio de una investigación no empírica, sino reflexiva, lo que Husserl llama *fenomenología trascendental* (Husserl, 2013). La defensa de la necesidad de esta investigación primera fue lo que llevó a Husserl a su crítica del psicologismo ya mencionada.

A partir de aquí se puede ver que la afirmación implícita en el segundo objetivo de la fenomenología es que la conciencia puede ser descrita, en su cualidad propia, por vías reflexivas, no empíricas. Ésta, por supuesto, también es una idea anti-naturalista, lo cual nos lleva al proyecto de la naturalización de la conciencia (d). Buena parte de la filosofía anglosajona de la primera mitad del siglo XX ha lidiado con el problema mente-cuerpo. Todas las teorías en cuestión, desde los conductismos hasta los funciona-

lismos, pasando por los fisicismos y las teorías identitarias, han buscado la forma en que ambas entidades se correlacionaban siguiendo el esquema de la reducción: se trata de encontrar una característica suficiente que explique el surgimiento y función de la mente a partir del cuerpo. De ahí en adelante, el resto es tarea de la disciplina científica encargada del estudio de tal característica: la psicología, las neurociencias, la física, la biología.

En 1974, Nagel (2003) introduce un nuevo tema dentro de debate: el de la conciencia. Nagel afirma que sin la conciencia el problema mente-cuerpo parece poco interesante, pero con ella, en cambio, parece irresoluble. A partir de ese momento, la pregunta en la filosofía de la mente fue: ¿Es posible dar una explicación completa de la conciencia en términos científicos? O, por el contrario, ¿hay alguna característica presuntamente esencial de la conciencia que se resista al tratamiento de toda ciencia actual y posible? A esa presunta característica se le bautizó con nombres como el de *cualidad fenoménica*, *cualidad subjetiva de la experiencia* o, en forma resumida, *qualia*.

Sobre la base de estas preguntas, en las últimas tres décadas se ha dado forma al área conocida como filosofía de la conciencia. En términos generales, se ha reconocido que se trata de un problema cuya complejidad exige un tratamiento interdisciplinario. Son varias las propuestas que se han realizado integrando alguna versión de la filosofía fenomenológica al trabajo de las ciencias empíricas de la mente y el cerebro. En principio, estas propuestas tienden a asignar una función específica a la filosofía en el estudio de la conciencia en forma independiente y complementaria a la investigación científica. No obstante, el carácter propio de esta función depende de la forma en que la propuesta en cuestión comprenda a la fenomenología, de la perspectiva fenomenológica usada y de la función específica para la que se le pretenda usar.⁵

Se puede afirmar, por lo tanto, que una idea naturalista fuerte sobre la conciencia se compromete, en principio, con la negación de los principios

⁵ Hacia el final de su artículo, Nagel (Nagel, 2003) sugiere el desarrollo de una posible investigación de la cualidad subjetiva en términos de los estándares científicos en tercera persona. Esta “fenomenología objetiva” solo se encuentra vagamente señalada, no obstante, en los años siguientes se han realizado múltiples intentos de llevar a cabo una tarea similar a partir de la fenomenología husserliana. Dos de los intentos más relevantes son los de Varela (1996; Varela *et al.*, 2005) y Gallagher y Zahavi (2012).

teóricos trascendentales de la fenomenología, por lo que el proyecto d) implica necesariamente la idea naturalista presente en el proyecto c). En este caso, se abren dos posibilidades: o bien se rechaza toda forma de participación de la fenomenología por considerarse irrelevante para la comprensión de la conciencia, o bien se afirma bajo una idea interaccionista que es posible aislar algunos pasos o herramientas del método fenomenológico del corpus teórico de la doctrina con el fin de utilizarlos en algún protocolo específico de investigación empírica.

Aunque los cuatro proyectos revisados mantienen estrechas relaciones que los vinculan entre sí y, a pesar de que en cada uno de ellos se pueden encontrar espectros teóricos representables en un esquema como el que aquí presento, es importante decir que todos estos proyectos se refieren a objetos distintos: la filosofía en general, una subespecialización filosófica, una propuesta filosófica concreta o un objeto del mundo. No reconocer estas distinciones hace pensar en la naturalización como un gran proyecto homogéneo cuya aceptación se convierte en norma acrítica de procedimiento en la filosofía contemporánea que obligaría al filósofo a una aceptación de la postura naturalista en cada uno de estos cuatro temas. Pero esto sería ceder ante una ilusión de la coherencia naturalista que impediría la fecundidad de una propuesta emanada de la visión crítica que surge de considerar las distinciones expuestas hasta aquí. Para ver cómo es posible esto, resulta necesario ahora hacer un balance crítico del naturalismo.

CONSIDERACIONES CRÍTICAS SOBRE LAS IDEAS NATURALISTAS

Hasta aquí he ofrecido un criterio para organizar el espectro de teorías naturalistas, así como una clasificación de éstas con base en dos principios uniformistas. Finalmente, tenemos que tanto las teorías como los principios surcan los cuatro proyectos que están implicados en el debate contemporáneo sobre la posibilidad de la naturalización. Todas estas distinciones nos han de servir para ofrecer una propuesta coherente sobre el problema de la naturalización a partir de una consideración crítica.

En primer lugar, hay que resaltar nuevamente la naturaleza filosófica del debate que nos ocupa. La ciencia tiene implícita la asunción de la posibilidad del conocimiento en el ejercicio de su función. Ninguna actividad

científica es posible, ni sus resultados son coherentes, si no es sobre tal asunción. La discusión que plantea la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento es de índole meta-científica. La respuesta afirmativa a esa pregunta es la que la ciencia toma como asumida desde su mismo inicio. En ningún sentido dicha tarea meta-científica significa “anti-cientificismo”: afirmar que la tarea de la ciencia es producto de una cierta respuesta ante la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento no implica en modo alguno que tal trabajo reflexivo sea autosuficiente sobre todo lo que pueda investigarse respecto del conocimiento.

De esto se desprende que toda afirmación referente a la posibilidad del estudio del conocimiento por vías filosóficas o científicas es, en sí misma, filosófica. Si esto es cierto, al momento nos percatamos de la inconsistencia inherente a cualquier postura naturalista radical, como es el caso de la tesis de la substitución. Al señalar que la teoría más radical del espectro naturalista no deja de ser meta-científica, es decir: filosófica, señalamos que la filosofía resulta necesaria, e incluso prioritaria, para toda empresa que busque la obtención del conocimiento. Esto, por supuesto, no nos compromete en forma alguna con una tesis sobre la suficiencia de la filosofía tal como la que se presentaría en una epistemología de corte apriorista y normativa.

Los productos de la ciencia *muestran* que el conocimiento es posible, pero aquí subyace aún un concepto pre-teórico e intuitivo de “conocimiento”. De modo que, para evitar caer en falacias recurrentes, relativismos y eventuales escepticismos, se impone la necesidad de una reflexión cuidadosa previa que brinde la demostración del conocimiento y que sustente la utilidad y la validez de los métodos de la ciencia en lo que al conocimiento empírico se refiere. Afirmo, por tanto, que sin la filosofía, toda tesis naturalista cae en el riesgo extremo del relativismo que deriva en un escepticismo estéril. Esto es válido para cualquier postura del espectro, incluidas las reduccionistas, simétricas e interaccionistas.

Ahora bien, ambos extremos del espectro implican tesis absolutistas insostenibles por igual. Así como el radicalismo naturalista colapsa en un relativismo inconsistente, así también la afirmación de la suficiencia y completud de la epistemología apriorista en la investigación del conocimiento deriva en una postura de muy escasa fertilidad para la comprensión de nuestras propias facultades cognitivas y, con ello, de nuestra posibilidad de

alcanzar las verdades empíricas. Un ejemplo reciente de propuesta apriorista está representado en el llamado Plan Camberra (Chalmers, 1996; Jackson, 1993, 1998). Para estos autores, si bien la filosofía puede colaborar en la búsqueda de verdades de hecho, su tarea no radica propiamente ahí, sino en el análisis conceptual de los términos de uso cotidiano (conocimiento, libre albedrío, conciencia, etcétera). Este primer paso requiere de herramientas analíticas como la elaboración de enunciados tipo Ramsey (Jackson, 1998). Posteriormente, la filosofía se ha de comprometer con extraer las consecuencias metafísicas de dichos enunciados analíticos para, a partir de ahí, derivar consecuencias observacionales que puedan ser comprobadas por la ciencia.

Si bien es cierto que el Plan Camberra propone una forma de interacción no es esa forma específica la que aquí se sugiere como la más viable. En primer lugar, la propuesta restringe el interés de la filosofía al conocimiento analítico buscando relaciones tautológicas. Dicho conocimiento analítico podrá ser importante en términos lógicos, pero resulta debatible si es incluso útil para el quehacer filosófico real. Además, si en verdad la filosofía lograra encontrar identidades analíticas entre los términos cotidianos y los enunciados Ramsey correspondientes, también resulta debatible que dichas identidades sean útiles para la investigación científica.⁶

La tradición filosófica continental le ha dado el nombre de *trascendentales* a estas estructuras esenciales de la subjetividad y a la verdad emanada de la ciencia sobre tales estructuras el de *verdad apodíctica*.⁷ Sin embargo, es posible ver que, por su grado de generalidad, de la misma manera que sucede con las identidades lógicas de las epistemologías aprioristas contemporáneas, los enunciados de una filosofía trascendental sobre la subjetividad serían muy pocos y de escasa utilidad empírica, si acaso alguna. Si se trata de identificar las condiciones generalísimas de todo conocimiento posible, presentes en todo aquello que puede ser identificado como una

⁶ Los enunciados Ramsey son enunciados en donde se pretende substituir los términos teóricos (no observables) por términos empíricos. No hay que confundir este tipo de enunciados con los que propone el Carnap (Carnap, 1950, 1956). Estos últimos no pretenden establecer identidades entre términos teóricos y observacionales, sino que son condicionales que solo pretenden indicar que si ciertos requisitos empíricos son satisfechos, entonces existiría un caso del término en cuestión.

⁷ Es la verdad lógica no sometida a las contingencias empíricas. Una proposición es apodícticamente verdadera cuando vale para todo conjunto posible de condiciones reales.

subjetividad, entonces se habrá ganado mucho en cuestión de definición del marco del discurso cognitivo válido, pero muy poco, o nada, en cuestión de contenido empírico. Es por eso por lo que una investigación epistemológica consciente de su función ha de elaborarse con la mira puesta en su desembocadura empírica, y esto, con absoluta necesidad.

En resumen, podemos afirmar que, así como el extremo naturalista del espectro es inviable por proponer una investigación sin guía reflexiva que derivaría en un relativismo estéril, el extremo epistemológico opuesto ofrece el riesgo de una teoría propedéutica válida pero igualmente estéril por vacua. Hay que vadear ambos riesgos, el del relativismo y el de la vacuidad, a través de la navegación por una vía intermedia. Para ello, se hace necesario indicar el tipo de interacción que podría ser viable.

UNA INTERACCIÓN NO REDUCCIONISTA

Según se desprende de lo visto hasta aquí, resulta claro que una propuesta interaccionista hace posible, a un tiempo, escapar de los dos extremos reduccionistas que hacen de la ciencia o de la filosofía las disciplinas suficientes en la búsqueda y justificación del conocimiento. Además, una propuesta de este tipo nos permite hacer uso de diversas herramientas en la investigación sin la necesidad de postular regiones ontológicas supra-naturales que nos comprometan con alguna forma de metafísica especulativa. No obstante, sabemos ya que el espectro al interior de la interacción entre filosofía y ciencia también es amplio. El análisis lógico del lenguaje científico es, sin duda, una de las herramientas propias de la filosofía que pueden resultar de importancia para la investigación empírica. Sin embargo, a diferencia de los proponentes del Plan de Camberra, la tarea de la filosofía no se agota ahí. Hay que conceder al naturalismo metodológico la afirmación de que el interés de la filosofía y la ciencia converge en el estudio del mundo fáctico. Así lo demuestra el quehacer de la propia filosofía contemporánea que no se limita al análisis lógico, sino que interactúa a múltiples niveles de la investigación empírica.

El tipo de interacción que aquí se afirma como más viable entre la filosofía y la ciencia empírica es de carácter no reductivo, uniformista en lo ontológico y pluralista en lo metodológico. Una interacción de este tipo

presentaría los siguientes compromisos: 1) no pretende la asimilación de la filosofía hacia el trabajo empírico, reconociendo el ámbito de acción del quehacer filosófico en múltiples niveles; 2) no viola el principio de clausura causal, de modo que es compatible con la idea naturalista derivada de las explicaciones vigentes de la ciencia empírica sobre la constitución del mundo natural; y 3) afirma que en la investigación del mundo fáctico son necesarias las herramientas racionales producto del ejercicio de habilidades analíticas, reflexivas y críticas propias de la filosofía.

Bajo esta idea, puede existir una forma de colaboración específica en ambas direcciones de la relación.

Dirección Filosofía → Ciencia

La filosofía, entendida como el ejercicio de un conjunto de facultades específicas, sirve como marco y guía que dan sentido al trabajo empírico. Algunas de estas facultades filosóficas son la reflexión, la crítica y el análisis. Es tarea de la reflexión la indagación de los límites y posibilidades del conocimiento. Gracias a esta facultad es posible hallar las estructuras de la subjetividad a las que me he referido previamente. Una segunda facultad filosófica es la crítica meta-teórica sobre los fundamentos de una disciplina y sobre sus relaciones con otras áreas de conocimiento. Por virtud de esta facultad es que las ciencias han visto pensados sus fundamentos en forma periódica a partir de sus momentos de crisis. También debemos a esta facultad la posibilidad del debate en torno a la naturalización que aquí nos ha ocupado. Finalmente, la facultad filosófica del análisis puede ejercerse en forma constante a lo largo de la investigación para hacer la revisión de los contenidos significativos de los términos usados con el fin de evitar falacias, sinsentidos y desplazamientos de significados.

Mientras que la facultad analítica se ha de ejercer en forma necesaria a lo largo de toda la investigación, la facultad crítica se ha de emplear, como en este caso, ahí donde surgen debates sobre las fronteras y la función de las disciplinas. En cambio, los productos obtenidos por la reflexión respecto de las estructuras generales de la subjetividad, han de servir para guiar protocolos empíricos de investigación sobre el conocimiento. Si, en efecto, logramos dar con dichas estructuras generales, entonces hemos de poder encontrar

su comprobación en los resultados empíricos, de lo contrario, habrá que revisar y corregir los hallazgos reflexivos. El diseño de experimentos, tanto en las neurociencias como en la psicología empírica, puede estar orientado con un sentido claro a partir de lo que se descubra en términos reflexivos respecto del conocimiento. Muchos problemas en las mencionadas disciplinas resultan espurios como resultado del diseño de experimentos a partir de preguntas incorrectas, carentes de sentido o ilegítimas que, a la luz de una consideración rigurosa y reflexiva se podrían evitar.⁸

Dirección Ciencia → Filosofía

Como mencioné previamente, si las descripciones reflexivas son exitosas, entonces las estructuras halladas podrán ser empíricamente confirmadas. No obstante, la mirada reflexiva, así como la observación empírica es una tarea ardua sometida constantemente a la corrección. Lo que es falso a nivel empírico no puede ser verdadero en el plano reflexivo, por lo que un resultado negativo por parte de la interpretación de los resultados de la ciencia podría demostrar con contundencia la falsedad del enunciado reflexivo correspondiente. No está en la labor científica el hallazgo de las estructuras universales del conocimiento, pero sí la identificación de su ausencia. El estudio de los trastornos psicopatológicos, los hallazgos empíricos en estados de atención, sueño y vigilia, sobre el funcionamiento de la memoria y de la percepción o sobre la participación de la razón y las emociones en los procesos cognitivos son algunos ejemplos de áreas en que la investigación empírica puede servir para contrastar los resultados de las descripciones analíticas propuestas desde el trabajo a priori de la filosofía.

CONCLUSIONES

Las tesis naturalistas han estado presentes, cuando menos, desde el siglo XIX bajo la forma de historicismos, psicologismos o positivismos. Sin embargo, a pesar de que algunas de las afirmaciones pueden ser dirigidas

⁸ Un buen ejemplo del uso de herramientas analíticas para evitar falacias e inferencias erróneas en la interpretación de la investigación empírica lo encontramos en Bennett y Hacker (2003).

también contra esas doctrinas, en este trabajo he centrado la atención en las tesis naturalistas que se han presentado desde mediados del siglo XX en la filosofía de corte anglosajón a partir de la obra de Quine.

La colaboración entre disciplinas filosóficas y científicas no es un proceso unívoco ni sencillo. El problema se complejiza si tomamos en cuenta que tampoco se trata de disciplinas homogéneas al interior de sus propias tradiciones. La interpretación del debate naturalista en función de las distinciones realizadas –espectro teórico, tesis uniformistas y proyectos naturalistas– puede ayudar a clasificar las posiciones teóricas sobre la prioridad disciplinaria en la investigación del conocimiento. He presentado razones para suponer que los extremos del espectro son reduccionistas por igual y que llevan a los mismos resultados estériles en lo relacionado con la comprensión cabal del conocimiento. Se señaló que cualquier tesis naturalista, por tratar sobre la esencia y suficiencia de las disciplinas fácticas respecto de la investigación del conocimiento, es meta-científica y, por tanto, filosófica. Así, si estas distinciones resultan adecuadas, y si el planteamiento mismo del problema implica ya necesariamente del ejercicio de la filosofía, entonces se puede afirmar la utilidad metodológica de una postura interaccionista entre las investigaciones empírica y filosófica.

Como se ha señalado, se pueden distinguir dos tipos de compromisos uniformistas al interior del naturalismo: el ontológico y el metodológico. Ciertamente, aunque hay relaciones que las implican mutuamente, ambas tesis son autónomas en sentido estricto. Aquí se ha argumentado a favor de una colaboración entre filosofía y ciencia que se comprometa con la descripción fáctica de la ciencia empírica del momento sin comprometer a la filosofía con el ejercicio exclusivo de herramientas analíticas ni restringiendo su interés a las discusiones metafísicas. Una interacción así, por lo tanto, respetaría la clausura causal del mundo físico pero afirmaría la insuficiencia de las herramientas descriptivas y observacionales propias de la ciencia fáctica. La interacción pasa por entender que la filosofía desempeña labores más allá del análisis lógico de los términos teóricos; también se ejercen funciones filosóficas en la crítica meta-disciplinaria de los postulados de la ciencia, en la revisión de los pasos inferenciales entre evidencia y afirmaciones teóricas y en la descripción de las estructuras generales de la subjetividad en el caso de las investigaciones en torno a la mente y sus procesos.

Así, las ideas que aquí se han vertido pretenden señalar las líneas generales por las cuales puede transitar la colaboración en cada uno de los dos sentidos de la relación. Más allá de las complicaciones específicas que implican los acuerdos metodológicos, teóricos y terminológicos, la convicción de base es que la respuesta al complejo problema de la comprensión cabal del conocimiento solo puede provenir de una investigación robusta, bien justificada y que cuente con una variedad metodológica capaz de estudiar en sus múltiples perfiles, empíricos y reflexivos, la forma en que nuestra subjetividad forma parte del mundo natural.

FUENTES CONSULTADAS

- BASHOUR, B. y MÜLER, H. (2014). *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications*. Nueva York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- BENNETT, M. y HACKER, P. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Nueva York: Blackwell Publishing.
- CAHAN, D. (1993). *Hermann Von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science*. California: University of California Press.
- CARNAP, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. En *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 4. Núm. 11. pp. 20-40.
- CARNAP, R. (1956). The Methodological Character of Theoretical Concepts. En H. Feigl y M. Scriven (Eds.). *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. pp. 38-76. Minnesota: University of Minnesota Press.
- CHALMERS, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- DANCY, J. (2007). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- FREGE, G. (1972). *Conceptografía / Los fundamentos de la aritmética / Otros estudios filosóficos*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. Nueva York: Routledge.

- GETTIER, E. (1963). *Is Justified True Belief Knowledge?*. En *Analysis*. Vol. 23. Núm. 6. pp. 121-123. DOI: <https://doi.org/10.2307/3326922>
- GOLDMAN, A. (2013). La concepción internista de la justificación. En C. L. García, Á. Eraña, y P. King Dávalos (Eds.). *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*. Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM.
- HAHN, H., CARNAP, R. y NEURATH, O. (2002). La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena. En *Redes*. Vol. 9. Núm. 18. pp. 103-149.
- HUSSERL, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: UNAM-IIF-FCE.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas*. Ciudad de México: Alianza.
- JACKSON, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics*. Nueva York: Clarendon Press.
- JACKSON, F. (1993). Armchair Metaphysics. En J. O'Leary-Hawthorne y M. Michael (Eds.). *Philosophy in Mind*. Nueva York: Kluwer.
- MARTÍNEZ, S. y OLIVÉ, L. (Eds.). (1997). *Epistemología evolucionista*. Ciudad de México: Paidós-UNAM.
- MEYERING, T. (1989). The Interplay between Philosophy and Physiology in Helmholtz's View. En T. C. Meyering (Ed.). *Historical Roots of Cognitive Science: The Rise of a Cognitive Theory of Perception from Antiquity to the Nineteenth Century*. pp. 125-148. Ámsterdam: Springer Netherlands. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-009-2423-9_8
- NAGEL, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Eds.). *La naturaleza de la experiencia*. Vol. 1. Ciudad de México: UNAM-IIF.
- PAPINEAU, D. (2021). Naturalism. En E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. California: Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>
- PAPINEAU, D. (1993). *Philosophical Naturalism*. Berkeley: Blackwell Publishing.

- PLATÓN. (2008). *Teeteto*. Madrid: Gredos.
- QUINE, W. (1969). Epistemology Naturalized. En *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York: Columbia University Press.
- QUINE, W. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. En *The Philosophical Review*. Vol. 60. Núm. 1. pp. 20-43. DOI: <https://doi.org/10.2307/2181906>
- TOULMIN, S. (1977). *La comprensión humana I: el uso colectivo y la formación de los conceptos*. Madrid: Alianza.
- VARELA, F. (1996). Neurphenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. En *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3. Núm. 4. pp. 330-349.
- VARELA, F., THOMPSON, E. y ROSCH, E. (2005). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Madrid: Gedisa.
- WUNDT, W. (1973). *An Introduction to Psychology*. Nueva York: Arno Press.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2021
Fecha de aceptación: 13 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1012>

DILEMAS MORALES: ¿PUEDEN EVALUAR LA TEORÍA UTILITARISTA?

Rodrigo Antonio Landabur Ayala*
Gonzalo Javier Miguez Cavieres**

RESUMEN. Deontología y utilitarismo, actuar por el deber según determinados principios, y maximizar la felicidad para la mayoría, respectivamente, se evalúan mediante dilemas (por ejemplo, ¿se debe sacrificar una persona para salvar a cinco?). Se ha cuestionado si las respuestas a estos dilemas reflejan dichas posturas morales. El presente estudio analizó si la aceptación del daño refleja una postura utilitarista. Revisamos estudios que relacionaban la respuesta a los dilemas con indicadores del utilitarismo según cinco criterios que establecimos. Concluimos que las respuestas reflejaron utilitarismo según algunos de los criterios, pero se requieren análisis de mayor validez que incluyan las variables que afectan las respuestas a los dilemas. Propusimos condiciones para evaluar si las respuestas reflejan el utilitarismo en futuros estudios.

PALABRAS CLAVE. Utilitarismo; dilema moral; preocupación empática; rasgos psicopáticos; identificación con toda la humanidad.

MORAL DILEMMAS: CAN THEY EVALUATE THE UTILITARIAN THEORY?

* Departamento de Psicología, Universidad de Chile, Santiago de Chile. Departamento de Psicología, Universidad de Atacama, Copiapó, Chile. Correo electrónico: rodrigo.landabur@uda.cl

** Departamento de Psicología, Universidad de Chile, Santiago de Chile. Correo electrónico: gonzalo_miguez@uchile.cl

ABSTRACT. Deontology and utilitarianism, acting for duty according to certain principles, and maximizing happiness for the majority, respectively, are assessed through dilemmas (e.g., must one person be sacrificed to save five?). It has been questioned whether the answers to these dilemmas reflect these moral positions. The present study analyzed whether the harm acceptance reflects a utilitarian stance. We reviewed studies that related the response to dilemmas with indicators of utilitarianism according to five criteria that we established. We conclude that the responses reflected utilitarianism according to some of the criteria, but higher validity analyses that include the variables that affect responses to the dilemmas are required. We proposed conditions to assess whether the responses reflect utilitarianism in future studies.

KEY WORDS. Utilitarianism; moral dilemma; empathic concern; psychopathic traits; identification with all humanity.

En la investigación empírica sobre la moral, dos teorías filosóficas han sido las más estudiadas: la deontología y el utilitarismo. En general, ambas plantean un principio último de la moralidad, de forma que los demás, de menor orden, se remitan a éste. Más específicamente, deontología y el utilitarismo se diferencian en que la primera propone, actuar pensando en el deber según determinados principios, y la segunda, en la maximización la felicidad para la mayoría de las personas. Para evaluar la teoría que guía el comportamiento de las personas, se las enfrenta a un dilema moral donde deciden si sacrifican a un sujeto para salvar a más. Para la teoría utilitarista es aceptable hacerlo, pero no para la deontológica. Este artículo analiza si esta respuesta a los dilemas refleja una postura utilitarista. Para esto se revisamos la literatura en el tema y establecimos categorías de análisis, las que son detalladas más adelante.

La deontología, derivada de la posición filosófica de Immanuel Kant, propone que una buena conducta tiene lugar cuando los individuos actúan pensando en el deber de seguir determinadas normas morales, como no matar o siempre considerar a otras personas como fines en sí mismas y nunca

como medios, por lo que las conductas son buenas o malas en sí mismas, independientemente de las consecuencias de estas (Frischhut, 2019; Kant, 1996). El utilitarismo se basa en que las personas buscan aproximarse al placer y evitar el dolor, por lo que las acciones deseables lo son por el placer que implican, ya que este placer consiste en la felicidad (Mill, 2014). Según esta última postura, una conducta es buena dependiendo de sus consecuencias: lo es en cuanto tiende a promover la mayor cantidad de felicidad general y mala si tiende a lo contrario, el displacer. Dado que una conducta podría tener consecuencias tanto positivas como negativas, se debería realizar un cálculo de costos-beneficios, siendo buena una conducta si los segundos exceden a los primeros (Filip *et al.*, 2016; Mill, 2014).

Los investigadores tienden a usar dilemas morales para evaluar la teoría que mejor explica el comportamiento de los individuos. En general, estos dilemas son incongruentes, es decir, hay solo dos posibilidades de respuesta, una refleja un juicio utilitario y la otra deontológico, donde los participantes contestan si consideran aceptable o están dispuestos a sacrificar a una persona para salvar a más, generalmente cinco (por ejemplo, Bruers y Braeckman, 2013; Greene, 2007). De acuerdo con la visión utilitaria, es aceptable hacerlo, ya que se maximiza la felicidad si se sacrifica una vida para salvar más de una, cinco por ejemplo, –ya que cinco vidas valen más que una– en base al cálculo de costos-beneficios. Sin embargo, para la visión deontológica, el sacrificio de una persona para salvar a más no es aceptable, ya que se estaría utilizando a un sujeto como un medio para salvar a otros, contraviniendo la norma moral que lo prohíbe.

Estudios empíricos evalúan estos dilemas con escalas de autorreporte, y según el tipo de daño a realizar tienden a clasificarse en dilemas personales o dilemas impersonales. En los dilemas personales, hay un daño directo a otras personas mediante un contacto físico, y por tanto un contenido emocional sobresaliente; En tanto, en los dilemas impersonales el daño es indirecto, sin contacto físico, y con una menor repercusión emocional (Moore *et al.*, 2008). Al responder, la mayoría de los individuos rechazan el daño en los dilemas personales, es decir, responderían en la línea deontológica; y lo aceptan en los impersonales, supuestamente siguiendo el patrón utilitarista (Cushman y Young, 2009; Greene *et al.*, 2008; Greene *et al.*, 2004; Hauser *et al.*, 2007).

Un ejemplo de dilema impersonal es el del tranvía:

Un tranvía está corriendo fuera de control. En su camino hay cinco personas que han sido atadas a la vía. Afortunadamente puedes girar un switch que llevará al tranvía hacia una vía diferente. Desafortunadamente, hay una persona atada a esa vía alternativa. ¿Giras el switch? (Carney y Mason, 2010, p. 669)

Mientras que un ejemplo de dilema personal es el de la pasarela:

Un tranvía está dirigiéndose hacia cinco personas. Estás en un puente bajo el cual pasará el tranvía y puedes pararlo arrojando algo pesado en frente de él. En la situación hay un hombre pesado a tu lado – tu única forma de parar el tranvía es empujarlo desde el puente para que caiga en la vía, matándolo para salvar cinco personas. ¿Empujas al hombre? (Carney y Mason, 2010, p. 669)

En el desarrollo de estos dispositivos metodológicos, se ha cuestionado si la respuesta a estos tipos de dilemas puede asociarse inequívocamente a una teoría de la moral. Específicamente, el rechazo del daño podría deberse a una alta aversión a realizar una conducta violenta, y no un respeto hacia otras personas como fines en sí mismas o a la prohibición de matar, cuestionando la mirada deontológica (Szekely y Miu, 2014). En la misma lógica, la aceptación del daño podría reflejar una menor preocupación por el bienestar del otro o aversión a dañarlo, y no una visión que busque maximizar el bienestar, cuestionando una base utilitarista (Bartels y Pizarro, 2011; Djeriouat y Trémolière, 2014).

Estos cuestionamientos se basan, en parte importante, en que no se han encontrado las relaciones esperadas entre las respuestas a los dilemas e indicadores de la teoría deontológica y utilitarista (por ejemplo, Crockett *et al.*, 2010; Cushman *et al.*, 2012). Al haber sido mayormente consideradas en la literatura las respuestas en relación con el utilitarismo, el objetivo del presente artículo fue analizar si la respuesta de aceptación del daño en un dilema moral refleja una postura utilitarista.

Este artículo analizó la validez de los dilemas morales -el grado en que la respuesta de aceptación a dichos dilemas refleja la teoría utilitarista subyacente. Esto permitiría tener mayor caridad sobre la pertinencia del uso de estos dilemas para el estudio de esta teoría filosófica, considerando que es una de las formas más utilizadas en la literatura.

INDICADORES DE LA TEORÍA UTILITARISTA

Según la teoría utilitarista, la aceptación del daño está motivada por aumentar la felicidad general -salvando la vida de cinco sujetos a costa de la vida de uno. Para analizar si la respuesta de aceptación de daño refleja una posición utilitarista usamos cinco criterios que establecen las condiciones bajo las cuales la respuesta de aceptación de daño es un indicador de utilitarismo.

Si la respuesta de daño en el dilema es un indicador del utilitarismo, se espera que: 1) correlacione positivamente con la respuesta emocional de preocupación empática hacia los individuos que buscaría salvar; y con 2) la identificación con la humanidad como un todo, ya que el foco está en la felicidad de la mayoría; 3) debería asociarse a justificaciones utilitaristas; 4) y a la conducta utilitarista en dilemas morales no tradicionales (la tradicional implicaba sacrificar una vida para salvar a más), como respetar las normas en el contexto de negocios y donar dinero a la caridad; y 5) debería relacionarse negativamente con rasgos psicopáticos, ya que estos promueven el daño hacia las personas en general, lo que le otorgaría validez divergente al dilema. Así, se revisaron estudios que relacionaron la respuesta de aceptación del daño en los dilemas con estos indicadores. Todas las mediciones usadas en los siguientes estudios fueron de autorreporte.

Cada uno de estos cinco criterios puede verse afectado en su validez y en el rango de valores de la aceptación de daño en un dilema. La validez puede ser influida por el tipo de análisis realizado. Dado que los dilemas que tienden a usarse son incongruentes, entonces aceptar el daño reflejaría una posición utilitarista y rechazarlo una deontológica. Este sería el llamado análisis convencional. No obstante, esto no permite discriminar si la aceptación del daño se trataría de un apoyo a la postura utilitarista o un rechazo de la deontológica. Para disociar las respuestas, se ha propuesto el *proceso de disociación*, donde además de dilemas incongruentes, se evalúa la respuesta

hacia los congruentes -donde ambas teorías responderían de la misma forma, aceptando o rechazando el daño (Conway y Gawronski, 2013). A través de este análisis, estos autores calcularon parámetros independientes para las respuestas consistentemente utilitaristas y deontológicas, U y D, respectivamente, a los dilemas congruentes e incongruentes (para mayor análisis ver Conway y Gawronski, 2013). Debido al cálculo de parámetros independientes, este análisis es de mayor validez que el convencional, permitiendo evaluar efectivamente si la aceptación del daño se trataría de un apoyo a la postura utilitarista y no un rechazo de la alternativa deontológica.

Entre las variables psicológicas que pueden afectar el rango de valores de la aceptación de daño en un dilema están el estado emocional y nivel de estrés del sujeto que los responde, y la relación con los protagonistas del dilema. Estas variables no tienen directa relación con el utilitarismo. Por ejemplo, hay menos propensión a sacrificar y mayor a salvar a un familiar o amigo cercano, o persona del mismo origen étnico (por ejemplo, Kurzban *et al.*, 2012; Petrinovich *et al.*, 1993; Swann *et al.*, 2010; Uhlmann *et al.*, 2009), un estado emocional positivo previo aumenta las respuestas de sacrificio (Pastötter *et al.*, 2012; Strohminger *et al.*, 2011; Ugazio *et al.*, 2012; Valdesolo y DeSteno, 2006), mientras que un mayor estrés al momento de responder un dilema los disminuye (Starcke *et al.*, 2012). Además, como ya se dijo, se espera mayor aceptación del daño en dilemas impersonales. Al igual que el parámetro U, estos elementos se tuvieron en cuenta en el análisis de los estudios revisados que los incluyeron.

El detalle de los estudios revisados en los cinco criterios se encuentra en la Tabla 1. Las primeras cinco columnas señalan los tipos de criterios evaluados por cada estudio (marcados con una X), mientras que las dos últimas columnas indican el tipo de análisis realizado.

TABLA I ESTUDIOS INCLUIDOS EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

Estudios	Criterios					Análisis	
	PE	IH	JU	CUN	RP	AC	AU
Aktas et al. Yilmaz, y Bahçekapili (2017)			X	X	X	X	
Bartels y Pizarro (2011)					X	X	
Christensen, Flexas, Cala- brese, Gut, y Gomila (2014)	X					X	
Conway y Gawronski (2013)	X						X
Conway, Goldstein— Greenwood, Polacek, y Greene (2018) Djeriouat y Trémolière (2014)	X	X		X	X		X
Djeriouat y Trémolière (2014)					X	X	
Farsides, Sparks, y Jessop (2017)			X			X	

Estudios	Criterios					Análisis	
	PE	IH	JU	CUN	RP	AC	AU
Gawronski, Conway, Friesdorf, Armstrong, y Hütter (2017)					X		X
Gleichgerrcht y Young (2013)	X					X	
Glenn, Koleva, Iyer, Graham, y Ditto (2010)					X	X	
Kahane, Everett, Earp, Farias, y Savulescu (2015)	X	X		X	X	X	
Koenigs, Kruepke, Zeier, y Newman (2012)					X	X	
Körner, Deutsch, y Gawronski (2020)	X				X		X
Patil (2015)					X	X	
Rosas, Viciano, Caviedes, y Arciniegas (2018)	X					X	

Estudios	Criterios					Análisis	
	PE	IH	JU	CUN	RP	AC	AU
Swann, Gómez, Buhrmester, López-Rodríguez, Jiménez, y Vázquez (2014)			X			X	
Zeigler-Hill, Besser, Cronin, y Vrabel (2018)					X	X	

Note: PE = Preocupación empática. IH = Identificación con la humanidad como un todo. JU = Justificaciones utilitaristas. CUN = conducta utilitarista en dilemas morales no tradicionales. RP = rasgos psicopáticos. AC = análisis convencional. AU = análisis usando el parámetro U. Respuesta emocional

Cuando una persona se enfrenta a un dilema moral, hay dos vías por las cuales se procesa la información, una automática, más rápida, asociada al componente emocional, y otra más lenta, donde hay un mayor predominio cognitivo y control sobre la respuesta. Al ser más rápido el procesamiento emocional, este componente dominaría la respuesta a los dilemas al principio, donde a mayor respuesta, aumenta el conflicto emocional dado que se debe elegir entre la vida de personas, pero con el paso del tiempo el componente cognitivo se hace más saliente (Evans y Stanovich, 2013; Faghihi *et al.*, 2015; Kahneman, 2011). Por tanto, posteriormente la dimensión cognitiva actuaría controlando, regulando dicho componente emocional, y orientando la respuesta a los dilemas en base al cálculo de costo-beneficio. Así, las respuestas a los dilemas estarían asociadas a diferentes tipos de procesamiento de la información: la aceptación del daño está relacionadas con mayor control cognitivo, y la de rechazo con un mayor procesamiento emocional (por ejemplo, Amit y Greene, 2012; Greene *et al.*, 2001; Koenigs *et al.*, 2007; Leuthold *et al.*, 2015; Moll y De Oliveira-Souza, 2007; Paxton *et al.*, 2012; Suter y Herwig, 2011; Van Dillen *et al.*, 2012).

La respuesta emocional ante el dilema estaría conformada principalmente por dos componentes: la preocupación empática y el malestar personal (Cialdini *et al.*, 1997; FeldmanHall *et al.*, 2015; López-Pérez *et al.*, 2014), que son los componentes emocionales derivados del modelo de empatía de Davis (1980), uno de los más usados para evaluar dicho constructo (por ejemplo, Murphy *et al.*, 2018). La preocupación empática puede entenderse como una disposición general a “experimentar sentimientos de calidez, compasión y preocupación por los demás que sufren experiencias negativas”; y el malestar personal como la tendencia a vivenciar “sentimientos de incomodidad y ansiedad al presenciar las experiencias negativas de los demás” (Davis, 1980, p.6). La preocupación empática está orientada hacia otros y motiva la conducta de ayuda, mientras que el malestar personal está orientado hacia el propio sujeto, por lo que para reducir dicho malestar puede promover tanto la ayuda (en menor medida) como la huida de la situación (Batson *et al.*, 2011; Carrera *et al.*, 2013; FeldmanHall *et al.*, 2015; Maner y Gailliot, 2007; Stürmer *et al.*, 2005). Por lo tanto, se consideró a la preocupación empática, ya que reflejaría una preocupación por las personas a ayudar, tal como propone el utilitarismo.

Preocupación empática

Se tiende a evaluar con una subescala del Índice de relaciones interpersonales (IRI), una medida disposicional de empatía, es decir, evalúa la predisposición general a empatizar en diferentes contextos (Davis, 1980; Pérez-Albeniz *et al.*, 2003).

Los estudios reportaron una relación negativa al utilizar el análisis convencional (Christensen *et al.*, 2014, Gleichgerrcht y Young, 2013; Kahane, Everett, Earp, Farias, y Savulescu, 2015; Rosas, Viciano, Caviedes, y Arciniegas, 2018) y no significativa al considerar el parámetro U (Conway y Gawronski, 2013; Conway, Goldstein-Greenwood, Polacek, y Greene, 2018; Körner, Deutsch, y Gawronski, 2020), entre la preocupación empática medida con el IRI y las respuestas de aceptación del daño.

El resultado del parámetro U, de mayor validez, indicaría que las respuestas no se guiarían por una preocupación por el bienestar general, como se esperaría desde el utilitarismo. No obstante, podría deberse a que los

dilemas no incentivan lo suficiente la motivación utilitarista al comparar el sacrificio de una vida para salvar cinco. Ante este problema, Christensen *et al.*, (2014), y Rosas *et al.* (2018) aumentaron a 100.000 el número de personas que podrían salvarse (dilema 100K) para promover la motivación utilitarista. Estos autores informan una relación negativa con el análisis convencional, pero también mayores niveles de preocupación empática para la aceptación del daño en algunos individuos. Esto sugiere que puede haber sujetos con una preocupación empática por los demás y que aceptan el daño en el dilema 100k (Rosas *et al.*, 2018). En este caso, parte de las respuestas de aceptación del daño podrían deberse a una mirada utilitarista, lo que requiere cambiar la medición disposicional de la preocupación empática por una situacional.

Esta evaluación situacional de la preocupación empática (evaluada hacia una o varias personas específicas en un contexto concreto), permitiría discriminar la que es experimentada hacia cada protagonista del dilema (el individuo que se podría sacrificar y el grupo que se podría salvar). Así, la aceptación del daño reflejaría una postura utilitarista si la preocupación empática está más orientada hacia los sujetos que podría salvar (frente a la posibilidad de una sola persona a sacrificar), dado que lo relevante son las consecuencias de una acción. La evaluación situacional de la preocupación empática ha sido realizada en dos estudios, uno con el análisis convencional y el otro con el parámetro U (Conway *et al.*, 2018; Robinson, Joel, y Plaks, 2015). Les preguntaron a los participantes, tras contestar a los dilemas, el grado en que se enfocaron en el bienestar de la persona a sacrificar o del grupo que se podía salvar. Este foco en el bienestar es una instrucción que evoca la preocupación empática en los participantes (por ejemplo, López-Pérez *et al.*, 2014; Myers, Laurent, y Hodges, 2014). Tanto Conway *et al.* (2018) y Robinson *et al.* (2015) reportaron una correlación positiva de la aceptación de daño con el foco en este último, y no significativa con el primero. Esta aceptación del daño asociada a una preocupación empática por el bienestar del grupo a salvar es lo esperado desde el utilitarismo.

IDENTIFICACIÓN CON LA HUMANIDAD COMO UN TODO

La identificación con la humanidad como un todo fue evaluada con un cuestionario con ítems que apuntan al grado de cercanía, preocupación y

disposición a ayudar a personas de la población global (McFarland, Webb, y Brown, 2012). Se ha reportado una relación no significativa entre la aceptación del daño y la identificación con la humanidad como un todo tanto con el análisis convencional como con el parámetro U (Conway *et al.*, 2018; Kahane *et al.*, 2015). Esto no sería esperable si la aceptación del daño se asociara al utilitarismo dado que una persona utilitarista busca que sus actos maximicen la felicidad de la gran mayoría de las personas, por lo que estaría identificado con la humanidad como un todo.

Justificaciones de las respuestas

Dos estudios abordaron las justificaciones de las respuestas solicitándoles a los participantes que, luego de contestar los dilemas, las escogieran de una lista (Aktas, Yilmaz, y Bahçekapili, 2017; Farsides, Sparks, y Jessop, 2017), o las verbalizaran mientras respondían los dilemas (Swann, Gómez, Buhrmester, López-Rodríguez, Jiménez, y Vázquez, 2014). Los tres estudios usaron el análisis convencional.

Aktas *et al.* (2017) reportaron justificaciones de la aceptación de daño en la línea utilitarista (conlleva consecuencias positivas) y amoral (las razones morales no tienen un rol relevante en la decisión). Esas justificaciones fueron elegidas de una lista en la que también estaban: fatalista (no es adecuado intervenir en eventos naturales), ética-virtuosa (no es moral una persona que daña a un inocente), y deontológica. En Farsides *et al.* (2017), la justificación utilitarista fue la más señalada de la lista junto a otras como *Querer hacer lo correcto* o *No querer hacer lo incorrecto*, las que apuntan a la perspectiva deontológica. Las otras opciones de justificación referían a distintos tipos de consecuencias para la propia persona.

En los estudios de Aktas *et al.* (2017) y Farsides *et al.* (2017), las justificaciones de los participantes podrían ser una construcción a posteriori que no evidencian el proceso o teoría usada para la respuesta del dilema, sino que algún intento para protegerse del cuestionamiento moral de sí mismo u otras personas (Tetlock, 2002). Alternativamente, Swann *et al.* (2014) grabaron las justificaciones que los participantes verbalizaban mientras respondían los dilemas (la conducta utilitarista consistió en salvar la vida de cinco personas a costa de la propia). Estos autores reportaron que parte de la aceptación del

daño se justificó a) en forma utilitarista, comparando la cantidad de vidas a salvar (vs. sacrificar), cuando los participantes no estaban conectados a nivel identitario con las personas a salvar, y b) apelando al lazo emocional cuando estaban fuertemente conectados con estos (se percibían como parte de un mismo grupo). En el caso b) el predominio del componente emocional puede explicarse por lo ya dicho, la respuesta al dilema puede verse influida por la relación entre el participante y los sujetos a salvar.

En suma, parte de las justificaciones que las personas dan a sus respuestas a los dilemas serían coherentes con el utilitarismo, no obstante, requiere de estudios con el parámetro U, que le otorgaría mayor validez.

Conducta utilitarista en dilemas morales no tradicionales

Los estudios que relacionan la aceptación del daño con dilemas morales no tradicionales pueden organizarse en dos dimensiones. En una primera dimensión categorizamos a los estudios según la tarea que responden los participantes: transgresiones éticas en el contexto de negocios, donación a la caridad o restricción de lujos personales para cuidar el medio ambiente. En una segunda dimensión, estos estudios pueden ser clasificados dependiendo si el dilema usado es personal o impersonal.

Dentro de la primera dimensión, encontramos diferencias entre estudios que utilizaron el análisis convencional y el parámetro independiente U. Para el análisis convencional, la respuesta de aceptación del daño mostró una correlación positiva con la tolerancia a las transgresiones éticas en el contexto de negocios (Kahane *et al.*, 2015). Ante la situación de donar dinero a la caridad, esta conducta correlacionó positivamente con la respuesta de aceptación de daño en el estudio de Aktas *et al.* (2017), no encontrándose correlación en Kahane *et al.* (2015). Un tercer contexto, la restricción de lujos personales para cuidar el medio ambiente, correlacionó positivamente con la aceptación del daño (Aktas *et al.*, 2017).

En los estudios que usaron el análisis con el parámetro independiente U, la respuesta de aceptación al daño de un individuo no correlacionó con la tolerancia a las transgresiones éticas en los negocios o en donar dinero a la caridad (Conway *et al.*, 2018).

Los resultados de los estudios de Conway *et al.* (2018) y Kahane *et al.* (2015) no serían coherentes con una motivación utilitarista, pero sí el de Aktas *et al.* (2017). Específicamente, en el estudio de Kahane *et al.* (2015), la asociación con la tolerancia a las transgresiones éticas en contexto de negocios se obtuvo usando algunos dilemas donde el participante podía beneficiarse al aceptar el daño. No obstante, en los análisis no diferenciaron los dilemas según si los individuos se benefician con la acción, por lo que la aceptación del daño podría deberse en parte a una motivación egoísta.

En cuanto a la segunda dimensión, que refiere a si el dilema es personal o impersonal, se espera un menor valor para la aceptación del daño en los personales. Aktas *et al.* (2017) utilizaron dilemas impersonales, mientras que Conway *et al.* (2018) y Kahane *et al.* (2015) personales. El uso de distintos tipos de dilemas podría haber afectado el valor de dichas correlaciones, en el sentido que los personales evocan una mayor respuesta emocional, lo que podría dificultar el cálculo costo-beneficio propio de la posición utilitarista.

En suma, parte de la aceptación del daño podría reflejar una postura utilitarista de acuerdo con Aktas *et al.* (2017) en dilemas impersonales, no obstante, estos autores utilizaron el análisis convencional, por lo que se requiere de un nuevo análisis con el parámetro U. El uso conjunto de los dilemas impersonales con los personales permitiría contrastar los resultados de Kahane *et al.* (2015) y Conway *et al.* (2018).

Rasgos psicopáticos

La aceptación del daño podría deberse al deseo de dañar a una persona (asociado a una baja aversión a dañar), y no a una postura utilitarista (por ejemplo, Crockett *et al.*, 2010).

Rasgos de personalidad psicopáticos y de antagonismo –asociados a tendencias antisociales como agresividad, dominancia y grandiosidad–, se asociaron directamente con la respuesta de aceptación de daño en una serie de estudios, lo que es contrario a la maximización de la felicidad e identificación con la humanidad como un todo (Aktas *et al.*, 2017; Bartels y Pizarro, 2011; Conway *et al.*, 2018; Djeriouat y Trémolière, 2014; Glenn, Koleva, Iyer, Graham, y Ditto, 2010; Kahane *et al.*, 2015; Koenigs, Kruepke, Zeier, y Newman, 2012; Körner *et al.*, 2020; Patil, 2015; Zeigler-Hill, Besser,

Cronin, y Vrabel, 2018). No obstante, Conway *et al.* (2018), y Körner *et al.* (2020) reanalizaron los datos según el parámetro U y encontraron una relación negativa entre dichos rasgos psicopáticos y la aceptación del daño, que es lo esperado desde el utilitarismo. Este resultado también fue encontrado en el estudio de Gawronski, Conway, Friesdorf, Armstrong, y Hütter, (2017), que también consideró el parámetro U y analizó si las respuestas de las personas son sensibles a sus consecuencias (2017). Estos autores propusieron el modelo consecuencias normas iniciación (CNI) y analizaron su validez, en la que caracterizan las respuestas a los dilemas en relación con la sensibilidad por las consecuencias (que es lo esperado dentro del utilitarismo) o normas morales (en la línea de lo propuesto por la deontología), o a la preferencia general por la acción o inacción.

Por ende, la aceptación no se debería a rasgos psicopáticos centrados en dañar a otra persona, sino que habría un foco en las consecuencias, consistentes con la mirada utilitarista.

DISCUSIÓN

El objetivo de este estudio fue analizar si la respuesta de aceptación del daño en un dilema moral refleja una postura utilitarista. Para esto, se analizaron cinco criterios que establecen las condiciones bajo las cuales la respuesta de aceptación de daño es un indicador de utilitarismo. Las respuestas reflejaron una posición utilitarista de acuerdo con algunos de los criterios analizados.

Considerando los análisis de los criterios de preocupación empática y justificaciones, parte de la respuesta de aceptación de daño reflejaría una postura utilitarista. Esto debido a que en parte de dichas justificaciones faltó evaluar los datos con el parámetro U. Este parámetro también se requiere para evaluar la conducta utilitarista en dilemas morales no tradicionales, considerando la diferencia entre dilemas distintas tareas y con dilemas personales e impersonales.

Con respecto al criterio de los rasgos psicopáticos, la relación negativa de estos con la aceptación de daño, mediante el análisis con el parámetro U, otorga evidencia de validez divergente a la aceptación del daño como indicador de utilitarismo.

En cuanto al criterio de identificación con la humanidad como un todo, la respuesta de aceptación del daño no sería un indicador de la perspectiva utilitarista.

Por lo tanto, el análisis de los criterios anteriores devela fuentes de amenaza a la validez de las conclusiones de algunos estudios dado que no utilizaron el parámetro U. La manipulación del número de vidas a salvar utilizado por Christensen *et al.*, (2014) en su dilema 100k, es de un alto valor ya que apunta al centro de la teoría utilitarista. Una vez evaluado con el parámetro U y diferenciando si la preocupación empática es dirigida hacia el grupo a salvar o el individuo a sacrificar, podrá ser comparado con los resultados reportados por Conway *et al.*, (2018) y Robinson *et al.* (2015), donde el foco estuvo en el grupo. El estudio de Robinson *et al.* (2015) también requiere ser analizado con el parámetro U. Adicionalmente, la manipulación del número de vidas a salvar puede ser comparado con el estudio de Gawronski *et al.* (2017) que estima si las respuestas de las personas son sensibles a sus consecuencias.

Además de requerir el análisis con el parámetro U, los estudios futuros deben controlar el efecto de variables psicológicas que afectan las respuestas de los participantes en los dilemas y que son independientes del utilitarismo. Estas variables son el estado emocional y nivel de estrés de los individuos al responder, y la relación con los protagonistas del dilema. Específicamente, podría evaluarse el estado emocional y nivel de estrés previos a contestar el dilema, analizando posteriormente el grado en que afectarían las respuestas de aceptación de daño. En cuanto a la relación entre el participante y protagonista del dilema, las respuestas de aceptación del daño deben estimarse considerando esta relación. Esto permitirá conocer el cambio en la aceptación del daño asociada a una mayor relación con los protagonistas, tanto el que puede ser sacrificado como los sujetos a salvar.

Adicionalmente, los estudios analizados en el presente artículo solicitaban a los participantes que respondieran si consideraban aceptable o si sacrificarían a una persona para salvar a varias. Esto es conocido como la condición de acción -sacrificar una vida para salvar más vidas. Ningún estudio revisado utilizó la condición de omisión -abstenerse de una acción para lograr el mismo resultado. Esto es relevante ya que las conductas de acción de daño tienden a ser más reprobadas moralmente que las de omisión

(Baron y Ritov, 2004; Cushman, Young, y Hauser, 2006). Por lo tanto, esta es otra variable que podría afectar la respuesta al dilema y que debe ser controlada en los futuros estudios. Esta condición de acción y omisión deben ser consideradas en conjunto con la de preferencia general por la acción o inacción planteadas por Gawronski *et al.* (2017) en su modelo CNI.

Una limitación de nuestra investigación es que una minoría de los estudios revisados considera el análisis con el parámetro U, de mayor validez (vs. el análisis convencional), por lo que las conclusiones deben ser tomadas con cautela. Esta escasez puede deberse, en parte, a que el estudio que propuso el análisis con el parámetro U (Conway y Gawronski, 2013) fue realizado hace menos de 10 años y solo parte de los estudios que lo consideran evaluaron la respuesta a los dilemas con otros indicadores de la posición utilitarista.

Una segunda limitación es que en el análisis no se consideró si se preguntaba a los participantes por lo reprobable moralmente de aceptar el daño-condición de juicio moral, o alternativamente, si el individuo lo realizaría-condición de acción moral (ver Tassy, Oullier, Mancini, y Wicker, 2013). Esto es relevante ya que los autores reportaron que las respuestas supuestamente utilitaristas fueron mayores para la condición de acción moral, lo que indica que parte de los individuos están dispuestos a realizar acciones que consideran reprochables moralmente, lo que no sería coherente con el utilitarismo. Para que la aceptación del daño refleje una perspectiva utilitarista, el sujeto debe estar dispuesto a realizar la acción y a considerarla moralmente aceptable. Dos de los cuatro estudios que utilizaron el parámetro U, usaron la condición de juicio y de acción moral (Conway *et al.*, 2018; Körner *et al.*, 2020) por lo que se requiere mayor evidencia sobre esta condición.

En nuestro trabajo encontramos que la respuesta de aceptación del daño en un dilema moral refleja una postura utilitarista con validez solo en algunos casos. Es relevante evaluar si una teoría moral filosófica como el utilitarismo puede explicar la conducta de los sujetos en tanto se convierte en una teoría psicológica. Hemos identificado criterios y variables que afectan la validez de las conclusiones en las investigaciones sobre moral, así como diseñado recomendaciones para aumentar la validez de futuros estudios.

FUENTES CONSULTADAS

- AKTAS, B., YILMAZ, O. y BAHÇEKAPILI, H. (2017). Moral Pluralism on the Trolley Tracks: Different Normative Principles are Used for Different Reasons in Justifying Moral Judgments. En *Judgment and Decision Making*. Vol. 12. Núm. 3. pp. 297-307.
- AMIT, E. y GREENE, J. (2012). You See, the Ends don't Justify the Means: Visual Imagery and Moral Judgment. En *Psychological Science*. Vol. 23. Núm. 8. pp. 1-8. DOI: 10.1177/0956797611434965.
- BARON, J. y RITOV, I. (2004). Omission Bias, Individual Differences and Normality. En *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. Núm. 94. pp. 74-85. DOI: 10.1016/j.obhdp.2004.03.003.
- BARTELS, D. y PIZARRO, D. (2011). The Mismeasure of Morals: Anti-social Personality Traits Predict Utilitarian Responses to Moral Dilemmas. En *Cognition*. Núm. 121. pp. 15-161. DOI: 10.1016/j.cognition.2011.05.010.
- BATSON, C., AHMAD, L. y STOCKS, E. (2011). Four Forms of Prosocial Motivation: Egoism, Altruism, Collectivism and Principism. En Dunning, D. (Ed.). *Social motivation*. pp. 103-126. Nueva York: Psychology Press.
- BRUERS, S. y BRAECKMAN, J. (2013). A Review and Systematization of the Trolley Problem. En *Philosophia*. Núm. 42. pp. 251-269. DOI: 10.1007/s11406-013-9507-5.
- CARNEY, D. y MASON, M. (2010). Decision Making and Testosterone: when the Ends Justify the Means. En *Journal of Experimental Social Psychology*. Núm. 46. pp. 668-671. DOI: 10.1016/j.jesp.2010.02.003.
- CARRERA, P., OCEJA, L., CABALLERO, A., MUÑOZ, D., LÓPEZ-PÉREZ, B. y AMBRONA, T. (2013). I Feel so Sorry! Tapping the Joint Influence of Empathy and Personal Distress on Helping Behavior. En *Motivation and Emotion*. Núm. 37. pp. 335-345. DOI: 10.1007/s11031-012-9302-9.
- CHRISTENSEN, J., FLEXAS, A., CALABRESE, M., GUT, N. y GOMILA, A. (2014). Moral Judgment Reloaded: a Moral Dilemma Validation Study. En *Frontiers in Psychology*. Vol. 5. Núm. 607. pp. 1-18. DOI: 10.3389/fpsyg.2014.00607.

- CIALDINI, R., BROWN, S., LEWIS, B., LUCE, C. y NEUBERG, S. (1997). Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship: when one into one Equals Oneness. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 73. Núm. 3. pp. 481-494. DOI: 10.1037//0022-3514.73.3.481.
- CONWAY, P. y GAWRONSKI, B. (2013). Deontological and Utilitarian Inclinations in Moral Decision Making: a Process Dissociation Approach. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 104. Núm. 2. pp. 216-235. DOI: 10.1037/a0031021.
- CROCKETT, M., CLARK, L., HAUSER, M. y ROBBINS, T. (2010). Serotonin Selectively Influences Moral Judgment and Behavior Through Effects on Harm Aversion. En *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Núm. 107. pp. 17433-17438. DOI: 10.1073/pnas.1009396107.
- CUSHMAN, F., GRAY, K., GAFFEY, A. y MENDES, W. (2012). Simulating Murder: the Aversion to Harmful Action. En *Emotion*. Vol. 12. Núm. 1. pp. 2-7. DOI: 10.1037/a0025071.
- CUSHMAN, F. y YOUNG, L. (2009). The Psychology of Dilemmas and the Philosophy of Morality. En *Ethical Theory and Moral Practice*. Núm. 12. pp. 9-24. DOI: 10.1007/s10677-008-9145-3.
- CUSHMAN, F., YOUNG, L. y HAUSER, M. (2006). The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment. Testing three Principles of Harm. En *Psychological Science*. Vol. 17. Núm. 12. pp. 1082-1089. DOI: 10.1111/j.1467-9280.2006.01834.x.
- DAVIS, M. (1980). A Multidimensional Approach to Individual Differences in Empathy. En *Catalog of Selected Documents in Psychology*. Vol. 10. Núm. 85. pp. 1-17.
- DJERIOUAT, H. y TRÉMOLIÈRE, B. (2014). The Dark Triad of Personality and Utilitarian Moral Judgment: the Mediating Role of Honesty/Humility and Harm/Care. En *Personality and Individual Differences*. Núm. 67. pp. 11-16. DOI: 10.1016/j.paid.2013.12.026.
- EVANS, J. y STANOVICH, K. (2013). Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate. En *Perspectives on Psychological Science*. Vol. 8. Núm. 3. pp. 223-241. DOI: 10.1177/1745691612460685.

- FAGHIHI, U., ESTEY, C., MCCALL, R. y FRANKLIN, S. (2015). A Cognitive Model Fleshes out Kahneman's Fast and Slow Systems. En *Biologically Inspired Cognitive Architectures*. Núm. 11. pp. 38-52. DOI: 10.1016/j.bica.2014.11.014.
- FARSIDES, T., SPARKS, P. y JESSOP, D. (2017). Self-Reported Reasons for Moral Decisions. En *Thinking & Reasoning*. Vol. 24. Núm. 1. pp. 1-20. DOI: 10.1080/13546783.2017.1366946.
- FELDMANHALL, O., DALGLEISH, T., EVANS, D. y MOBBS, D. (2015). Empathic Concern Drives Costly Altruism. En *Neuroimage*. Núm. 105. pp. 347-356. DOI: 10.1016/j.neuroimage.2014.10.043.
- FILIP, I., SAHEBA, N., WICK, B. y RADFAR, A. (2016). Morality and Ethical Theories in the Context of Human Behavior. En *Ethics and Medicine: An International Journal of Bioethics*. Vol. 32. Núm. 2. pp. 83-87.
- FRISCHHUT, M. (2019). *The Ethical Spirit of EU Law*. Cham: Springer.
- GAWRONSKI, G., CONWAY, P., FRIEDSOLF, R., ARMSTRONG, J. y HÜTTER, M. (2017). Consequences, Norms and Generalized Inaction in Moral Dilemmas: The CNI Model of Moral Decision-Making. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 113. Núm. 3. pp. 343-376. DOI: 10.1037/pspa0000086.
- GLEICHGERRCHT, E. y YOUNG, L. (2013). Low Levels of Empathic Concern Predict Utilitarian Moral Judgment. En *PLOS ONE*. Vol. 8. Núm. 4. pp. 1-9. DOI: 10.1371/journal.pone.0060418.
- GLENN, A., KOLEVA, S., IYER, R., GRAHAM, J. y DITTO, P. (2010). Moral Identity in Psychopathy. En *Judgment and Decision Making*. Núm. 5. pp. 497-505.
- GREENE, J. (2007). Why are VMPFC Patients More Utilitarian? A Dual-Process Theory of Moral Judgment Explains. En *Trends in Cognitive Sciences*. Núm. 11. pp. 322-323. DOI: 10.1016/j.tics.2007.06.004.
- GREENE, J., MORELLI, S., LOWENBERG, K., NYSTROM, L. y COHEN, J. (2008). Cognitive load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment. En *Cognition*. Núm. 107. pp. 1144-1154. DOI: 10.1016/j.cognition.2007.11.004.

- GREENE, J., NYSTROM, L., ENGELL, A., DARLEY, J. y COHEN, J. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. En *Neuron*. Núm. 44. pp. 389-400. DOI: 10.1016/j.neuron.2004.09.027.
- GREENE, J., SOMMERVILLE, B., NYSTROM, L., DARLEY, J., y COHEN, J. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. En *Science*. Núm. 293. pp. 2105-2108. DOI: 10.1126/science.1062872.
- HAUSER, M., CUSHMAN, F., YOUNG, L., JIN, K. y MIKHAIL, J. (2007). A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications. En *Mind & Language*. Núm. 22. pp. 1-21. DOI: 10.1111/j.1468-0017.2006.00297.x.
- KAHANE, G., EVERETT, J., EARP, B., FARIAS, M. y SAVULESCU, J. (2015). 'Utilitarian' Judgments in Sacrificial Moral Dilemmas do not Reflect Impartial Concern for the Greater Good. En *Cognition*. Núm. 134. pp. 193-209. DOI: 10.1016/j.cognition.2014.10.005.
- KAHNEMAN, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Londres: Macmillan.
- KANT, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Espasa Calpe.
- KOENIGS, M., KRUEPKE, M., ZEIER, J. y NEWMAN, J. (2012). Utilitarian Moral Judgment in Psychopathy. En *Social, Cognitive and Affective Neuroscience*. Vol. 7. Núm. 6. pp. 708-714. DOI: 10.1093/scan/nsr048.
- KOENIGS, M., YOUNG, L., ADOLPHS, R., TRANEL, D., CUSHMAN, F., HAUSER, M. y DAMASIO, A. (2007). Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments. En *Nature*. Núm. 446. pp. 908-911. DOI: 10.1038/nature05631.
- KURZBAN, R., DESCIOLI, P. y FEIN, D. (2012). Hamilton vs. Kant: Pitting Adaptations for Altruism Against Adaptations for moral Judgment. En *Evolution and Human Behavior*. Núm. 33. pp. 323-333. DOI: 10.1016/j.evolhumbehav.2011.11.002.
- LEUTHOLD, H., KUNKEL, A., MACKENZIE, I. y FILIK, R. (2015). Online Processing of Moral Transgressions: ERP Evidence for Spontaneous Evaluation. En *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. Vol. 10. Núm. 8. pp. 1021-1029. DOI: 10.1093/scan/nsu151.

- LÓPEZ-PÉREZ, B., CARRERA, P., AMBRONA, T. y OCEJA, L. (2014). Testing the Qualitative Differences Between Empathy and Personal Distress: Measuring Core Affect and Self-Orientation. En *The Social Science Journal*. Núm. 51. pp. 676-680. DOI: 10.1016/j.socij.2014.08.001.
- MANER, J. y GAILLIOT, M. (2007). Altruism and Egoism: Prosocial Motivations for Helping Depend on Relationship Context. En *European Journal of Social Psychology*. Núm. 37. pp. 347-358. DOI: 10.1002/ejsp.364.
- McFARLAND, S., WEBB, M. y BROWN, D. (2012). All Humanity is my In-group: a Measure and Studies of Identification with all Humanity. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 103. Núm. 5. pp. 830-853. DOI: 10.1037/a0028724.
- MILL, J. (1987). *Utilitarianism*. Nueva York: Prometheus.
- MOLL, J. y DE OLIVEIRA-SOUZA, R. (2007). Moral Judgments, Emotions and the Utilitarian Brain. En *Trends in Cognitive Sciences*. Vol. 11. Núm. 8. pp. 319-321. DOI: 10.1016/j.tics.2007.06.001.
- MOORE, A., CLARK, B. y KANE, M. (2008). Who Shalt not Kill? Individual Differences in Working Memory Capacity, Executive Control, and Moral Judgment. En *Psychological Science*. Vol. 19. Núm. 6. pp. 549-557. DOI: 10.1111/j.1467-9280.2008.02122.x.
- MURPHY, B., COSTELLO, T., WATTS, A., CHEONG, Y., BERG, J. y LILLENFELD, S. (2018). Strengths and Weaknesses of two Empathy Measures: a Comparison of the Measurement Precision, Construct Validity, and Incremental Validity of two Multidimensional Indices. En *Assessment*. Advance online publication. DOI: <https://doi.org/10.1177/1073191118777636>.
- MYERS, M., LAURENT, S. y HODGES, S. (2014). Perspective Taking Instructions and Self-Other Overlap: Different Motives for Helping. En *Motivation and Emotion*. Núm. 38. pp. 224-234. DOI: 10.1007/s11031-013-9377-y.
- PASTÖTTER, B., GLEIXNER, S., NEUHAUSER, T. y BÄUML, K. (2012). To Push or not to Push? Affective Influences on Moral Judgment Depend on Decision Frame. En *Cognition*. Núm. 126. pp. 373-377. DOI: 10.1016/j.cognition.2012.11.003.

- PATIL, I. (2015). Trait Psychopathy and Utilitarian Moral Judgment: the Mediating Role of Action Aversion. En *Journal of Cognitive Psychology*. Vol. 27. Núm. 3. pp. 349-366. DOI: 10.1080/20445911.2015.1004334.
- PAXTON, J., UNGAR, L. y GREEN, J. (2012). Reflection and Reasoning in Moral Judgment. En *Cognitive Science*. Núm. 36. pp. 163-177. DOI: 10.1111/j.1551-6709.2011.01210.x.
- PÉREZ-ALBENIZ, A., DE PAUL, J., ETXEBARRIA, J., MONTES, M. y TORRES, E. (2003). Adaptación de Interpersonal Reactivity Index (IRI) al español. En *Psichotema*. Núm. 15. pp. 267-272.
- PETRINOVICH, L., O'NEILL, P. y JORGENSEN, M. (1993). An Empirical Study of Moral Intuitions: Toward an Evolutionary Ethics. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Núm. 64. pp. 467-478. DOI: 10.1037/0022-3514.64.3.467.
- ROSAS, A., VICIANA, H., CAVIEDES, E. y ARCINIEGAS, A. (2018). Hot Utilitarianism and Cold Deontology: Insights from a Response-Patterns Approach to Sacrificial and Real World Dilemmas. En *Social Neuroscience*. Núm. 18. pp. 1-11. DOI: 10.1080/17470919.2018.1464945.
- STARCKE, K., LUDWIG, A. y BRAND, M. (2012). Anticipatory Stress Interferes with Utilitarian Moral Judgment. En *Judgment and Decision Making*. Núm. 7. pp. 61-68.
- STROHMINGER, N., LEWIS, R. y MEYER, D. (2011). Divergent Effects of Different Positive Emotions on Moral Judgment. En *Cognition*. Núm. 119. pp. 295-300. DOI: 10.1016/j.cognition.2010.12.012.
- STÜRMER, S., SNYDER, M. y OMOTO, A. (2005). Prosocial Emotions and Helping: the Moderating Role of Group Membership. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Núm. 88. pp. 532-546. DOI: 10.1037/0022-3514.88.3.532.
- SUTER, R. y HERTWIG, R. (2011). Time and Moral Judgment. En *Cognition*. Núm. 119. pp. 454-458. DOI: 10.1016/j.cognition.2011.01.018.
- SWANN, W., GÓMEZ, Á, DOVIDIO, J., HART, S. y JETTEN, J. (2010). Dying and Killing for one's Group Identity Fusion Moderates Responses to Intergroup Versions of the Trolley Problem. En

- Psychological Science*. Vol. 21. Núm. 8. pp. 1176-1183. DOI: 10.1177/0956797610376656.
- SWANN, W., GÓMEZ, Á., BUHRMESTER, M., LÓPEZ-RODRÍGUEZ, L., JIMÉNEZ, J. y VÁZQUEZ, A. (2014). Contemplating the Ultimate Sacrifice: Identity Fusion Channels Pro-Group Affect, Cognition, and Moral Decision Making. En *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 106. Núm. 5. pp. 713-727. DOI: 10.1037/a0035809.
- SZEKELY, R. y MIU, A. (2014). Incidental Emotions in Moral Dilemmas: the Influence of Emotion Regulation. En *Cognition & Emotion*. Vol. 29. Núm. 1. pp. 64-75. DOI: 10.1080/02699931.2014.895300.
- TASSY, S., OULLIER, O., MANCINI, J. y WICKER, B. (2013). Discrepancies Between Judgment and Choice of Action in Moral Dilemmas. En *Frontiers in Psychology*. Vol. 4. Núm. 250. pp. 1-8. DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00250.
- TETLOCK, P. (2002). Social Functionalist Frameworks for Judgement and Choice: Intuitive Politicians, Theologians and Prosecutors. En *Psychological Review*. Vol. 109. Núm. 3. pp. 451-471. DOI: 10.1037//0033-295X.109.3.451.
- UGAZIO, G., LAMM, C. y SINGER, T. (2012). The Role of *Emotions* for Moral Judgments Depends on the Type of Emotion and Moral Scenario. En *Emotion*. Núm. 12. pp. 579-590. DOI: 10.1037/a0024611.
- UHLMANN, E., PIZARRO, D., TANNENBAUM, D. y DITTO, P. (2009). The Motivated use of Moral Principles. En *Judgment and Decision Making*. Vol. 4. Núm. 6. pp. 476-491.
- VALDESOLO, P. y DESTENO, D. (2006). Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment. *Psychological Science*. Núm. 17. pp. 476-477. DOI: 10.1111/j.1467-9280.2006.01731.x.
- VAN DILLEN, L., VAN DER WAL, R. y VAN DEN BOS, K. (2012). On the Role of Attention and Emotion in Morality: Attentional Control Modulates Unrelated Disgust in Moral Judgments. En *Personality and Social Psychology Bulletin*. Núm. 38. pp. 1222-1231. DOI: 10.1177/0146167212448485.

ZEIGLER-HILL, V., BESSER, A., CRONIN, S. y VRABEL, J. (2018). Pathological Personality Traits and Utilitarian Moral Judgments. En *Journal of Social and Clinical Psychology*. Vol. 37. Núm. 3. pp. 182-200. DOI: 10.1521/jscp.2018.37.3.182.

Fecha de recepción: 20 de junio de 2022

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2022

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1013>

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1014>

CIUDADES Y MERCADERES: TIEMPO MODERNO Y COMPLEJIZACIÓN SOCIAL EN LAS OBRAS DE MOISHE POSTONE Y NORBERT ELIAS

Vidal Labajos Sebastian*

RESUMEN. En el presente artículo, quiero comparar las propuestas teóricas de Norbert Elias y Moisse Postone en torno al surgimiento y la naturaleza histórica del tiempo moderno. Para ello, en primer lugar, contextualizaré esta discusión en el debate más amplio sobre los orígenes e implicaciones sociales y teóricas sobre el tiempo moderno que se ha establecido en la historiografía y la sociología histórica. Más adelante, abordaré los conceptos de complejización social y proceso de civilización a partir de las aportaciones de Postone y de su concepto de tiempo abstracto. Además, desarrollaré las implicaciones de las propuestas de Postone y Elias sobre las formas de dominación temporal y la subjetividad en las sociedades contemporáneas, así como sobre potenciales discusiones con los conceptos de presentismo y aceleración social.

PALABRAS CLAVE. Complejización social; tiempo moderno; dominación social; proceso civilización; tiempo abstracto.

CITIES AND MERCHANTS: MODERN TIMES AND SOCIAL COMPLEXITY IN THE WORKS OF MOISHE POSTONE AND NORBERT ELIAS

* Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid en el doctorado de Sociología y Antropología. Correo electrónico: vlabajos@gmail.com

ABSTRACT. In the present article, I want to compare the theoretical proposals of Norbert Elias and Moishe Postone concerning the emergence and historical nature of time in modern societies. To do so, I will first contextualize this discussion in the broader debate about the origins and social and theoretical implications of modern time that has been established in historiography and historical sociology. Later, I will address the concepts of social complexification and civilizational process drawing on the contributions of Postone and his concept of abstract time. In addition, I will elaborate on the implications of Postone's and Elias's proposals on the forms of temporal domination and subjectivity in contemporary societies, as well as potential discussions with the concepts of presentism and social acceleration.

KEY WORDS. Social complexity; modern time; social domination; civilization process; abstract time.

INTRODUCCIÓN. UNA APROXIMACIÓN AL DEBATE SOBRE EL ORIGEN DEL TIEMPO MODERNO

El mundo moderno, que vio nacer a las relaciones sociales capitalistas como la forma social propia de nuestra época, trajo consigo mucho más que un nuevo modelo económico. De la forma social aparecida en Europa tras la caída del feudalismo emergió una transformación general de la vida humana en todo el planeta que afectó su existencia con una enorme amplitud y profundidad. Incluso las concepciones del espacio y el tiempo fueron profundamente modificadas. El mundo vio alterada su propia forma, apareciendo formas de moverse a una velocidad inusitada y viéndose por primera vez a sí mismo en un mapa. El paso de los acontecimientos tampoco volvió a ser el mismo nunca más. El mundo moderno también vino de la mano de la capacidad de medir sus transformaciones de acuerdo con una referencia común para millones de personas al unísono. La experiencia del transcurso se convirtió en algo que podía ser referenciado de manera invariable porque una magnitud común podía representarlo: el mundo pudo por primera vez medir sus transformaciones con un reloj.

La forma en la que los seres humanos hemos vivido el paso del tiempo y hemos experimentado el transcurso de los acontecimientos ha sufrido enormes y continuas transformaciones a lo largo de la historia, sin embargo, la ruptura en la temporalidad surgida por la emergencia del mundo moderno es históricamente excepcional porque un nuevo tipo de tiempo logró expandirse por el mundo, sincronizando la actividad social con una precisión y una regularidad nunca vista.

Muchos autores desde muy diferentes perspectivas han descrito esta irrupción de la temporalidad moderna. Desde la sociología (Durkheim; Luhmann; Elias; Bourdieu o Zerubabel), desde la historiografía (Le Goff; Thompson; Landes; Dohrn van Rossum o Mumford) o desde la filosofía (Koselleck; Debord; Safranski o Lubbe) muchos autores han participado de este debate sobre el tiempo moderno. A pesar de haberlo abordado desde perspectivas enormemente diferentes quiero destacar, a modo de introducción, tres áreas problemáticas ampliamente tratadas.

En primer lugar, autores con perspectivas tan diversas como Debord (2010) o Luhmann (1992) han tratado la temporalidad moderna fundamentalmente en su direccionalidad, es decir, como una nueva relación entre pasado y futuro, destacando generalmente el cambio sufrido por las temporalidades primitivas, religiosas y animistas que poseían normalmente una temporalidad circular y donde el futuro suele ser una continuación o una proyección de un pasado fundacional. La ruptura del tiempo moderno supone una temporalidad lineal e irreversible, donde el futuro se encuentra liberado del pasado y el pasado se vuelve lejano e inaccesible. El pasado abandona su carácter profético y el futuro se libera y se proyecta de manera incierta (Luhmann, 1992, p. 162).

En segundo lugar, cabe destacar la progresiva generalización, estandarización e integración de esta temporalidad. Nunca en la historia de la humanidad el tiempo había sido organizado y medido a través de una misma manera en todo el mundo. Si bien, asumimos que el tiempo es múltiple y que tiende a manifestarse individual y socialmente de forma heterogénea, los últimos siglos han constituido una magnitud cronológica igual para la inmensa mayoría del planeta. La multiplicidad de tipos de tiempo existentes antes de la expansión de la vida moderna ha sido sustituida por una única medida: los días y las horas. La temporalidad premoderna nunca existió, sino

que convivían numerosas formas de medir el tiempo, ahora, en cualquier lugar del mundo, todos los individuos pueden sincronizar sus acciones con las de cualquier otro y cualquier momento de su vida con cualquier evento pasado o futuro. Se produce una homogeneización temporal mundial que plantea más que nunca el debate sobre la pluralidad del tiempo social. En esta área de investigación pueden destacarse los trabajos de autores como Zerubavel (1982), Le Goff (1980) o Postone (2006).

El último elemento, de cierta persistencia en los estudios sobre la irrupción del tiempo moderno, es su naturaleza mensurable, homogénea e independiente a eventos sociales o naturales. Además, este tipo de tiempo posee una enorme capacidad de diferenciar ritmos, periodos y cronologías. El tiempo nunca había sido tan preciso y constante pero tampoco había sido autónomo con respecto de los ciclos naturales o culturales. Como recuerda E. P. Thompson, existen numerosos ejemplos de estudios sobre antropología del tiempo que evidencian la dependencia en muchas culturas de las unidades de tiempo de las actividades productivas o los ciclos naturales. Por ejemplo, Thompson recupera el ya célebre trabajo de Evans-Pritchard sobre el tiempo de los Nuer, donde describe cómo estos denominaban y organizaban sus tiempos a partir del pastoreo y las tareas domésticas adaptadas a las horas de luz y a las estaciones, así mismo, Thompson habla de un “tiempo orientado al quehacer” y describe cómo en Madagascar las unidades de tiempo se determinaban por los tiempos de cocción de diferentes alimentos (Thompson, 1995, p. 399).

Esta nueva temporalidad ha sido nombrada de muy diferentes formas, tiempo vacío, tiempo absoluto, tiempo cierto, tiempo abstracto, tiempo disciplinar, tiempo mercantilizado, tiempo secular, etc; y ha traído consigo un inmenso debate abordado desde múltiples perspectivas y trabajado a través de muy diferentes marcos teóricos. Sin embargo, la tarea que me propongo abordar no es la elaboración de un exhaustivo estado de la cuestión de los múltiples estudios y perspectivas que han tratado el tiempo moderno; mi intención es más bien la de realizar un ejercicio comparativo entre dos perspectivas tan diferentes como las de Norber Elias y la de Moishe Postone. Trataré de encontrar elementos de confluencia que permitan afrontar el debate del tiempo como una forma específica de dominación social, así como las posibles implicaciones sobre los procesos de subjetivación

en las sociedades contemporáneas. Por un lado, abordaré la propuesta de Norbert Eliás que enmarca las transformaciones temporales en un proceso de civilización ha destacado las funciones sociales del tiempo moderno y su importancia a la hora de regular y facilitar la interdependencia social, cada vez más compleja y exigente para los individuos. Por el otro, el concepto de tiempo abstracto en Moishe Postone, que a pesar de recurrir también a un modelo estructural y de vincular este al proceso histórico de complejización e interdependencia social, aborda el debate desde el tipo específico de interdependencia y coacción social abstracta que genera la forma mercancía.

COMPLEJIZACIÓN SOCIAL Y PROCESO DE CIVILIZACIÓN. EL TIEMPO COMO COACCIÓN Y COMO FUNCIÓN SOCIAL

David Landes, que reconoce la importancia que tuvo la cultura del tiempo monástica¹ en la aparición de una temporalidad moderna en Europa, no duda en situar la aparición de núcleos urbanos con burguesías activas como causa principal de su propagación y extensión social. Las ciudades fueron para Landes una prolongación amplificada de los monasterios, pero en ningún caso pudieron ser por sí mismos los causantes de la masificación de los relojes, ni del tiempo, ni de los ritmos modernos (Landes, 2007, p. 85). Para Landes, la disciplina monástica no penetró las relaciones sociales en su conjunto; su relevancia y su masificación responden a otras causas históricas más allá de simple propagación. La demanda masiva de relojes de una calidad y asequibilidad crecientes procede, según Landes, de las nuevas necesidades aparecidas en los núcleos urbanos de la avanzada Edad Media. De forma similar a Landes, autores como Simmel (1986) o Gustav Bilfin-

¹ Tanto Foucault como Landes señalan a la Orden de Cister y a sus prácticas organizativas y rituales como una de las experiencias históricas que dan origen al tiempo moderno. Para un mayor desarrollo de la vinculación entre la cultura monástica y el tiempo moderno véase Landes, 2007, p. 73; Šubrt, 2014; Thrift, 1996 o Foucault, 2009. A pesar de no poder desarrollar la hipótesis monástica en este artículo, conviene recordar la importancia del trabajo de Foucault en este sentido. Para él las causas de la irrupción y expansión del tiempo moderno, en tanto que disciplinamiento social e individual en el tiempo, deben buscarse en las instituciones monásticas de la Edad Media, que más adelante se expandieron por el resto de la vida social (Foucault, 2007, p. 153).

ger,² quien es reconocido como uno de los más importantes precursores de la historia social del tiempo. Bilfinger planteó que las ciudades y la vida urbana constituyen el verdadero origen del tiempo constante y homogéneo y que éste solo llegó a consolidarse en contraposición a el *horae canonicae* que dotaba a la iglesia de un gran poder en Europa. La complejidad y la creciente necesidad de coordinación de las actividades trajeron consigo la aparición de una temporalidad más precisa, regular y extendida.

Por lo tanto, según Landes, el tiempo monástico es un antecedente al tiempo moderno, pero las causas de su masificación social deben buscarse en la complejización y diversificación de la vida urbana. Son los requerimientos propios de la vida en la ciudad los que terminan por convertir el tiempo uniforme y mensurable en una relación social masiva y significativa. La vida cotidiana, alejada de la ciudad, propia de entornos rurales, se caracteriza por su cercanía y dependencia de los ritmos marcados por la naturaleza, por el ciclo día-noche y por los ciclos estacionales; sin embargo, la aparición de núcleos urbanos y de un tipo de vida compleja y alejada de estos ciclos naturales es lo que en última instancia provoca para Landes –de forma similar a Bilfinger– el interés por la medición de un tiempo cada vez más preciso y homogéneo.

Puede decirse que desde la sociología se han producido toda una serie de trabajos que han abordado el problema del tiempo social y su progresiva regulación y sofisticación de forma muy similar a como lo hace Landes desde la historiografía: derivándolo directamente de los procesos de complejización social. Existen muchos otros ejemplos de propuestas más actuales que desde la sociología han tratado el caso de la temporalidad de las sociedades contemporáneas como son los casos de Thomas Luhkman (1992) o Wajcman (2015), sin embargo, me centraré en el trabajo desarrollado por Norbert Elias dada la relevancia y sistematicidad de su trabajo.

En *Sobre el tiempo* (1984), Elias plantea una continuación de su proyecto de análisis del proceso de civilización de las sociedades, donde la creciente complejización social lleva a reclamar una referencia común para la experiencia del transcurso del tiempo. Para Elias la creciente división del trabajo y el avance civilizatorio provocan la necesidad de mejorar la coordinación y la cooperación social:

² Este argumento se ha desarrollado fundamentalmente a partir de las aportaciones de Postone, 2007, p. 280-288; Le Goff, 1980, p. 63-64 y Dohrn-van Rossum, 1996, p. 11.

En esta dirección avanza el ciego proceso; en concreto, aunque no sólo en el caso de las posiciones superiores de coordinación, crece de modo incesante el número de cadenas de interdependencias, cuyo punto de cruce son esas mismas posiciones, así como la presión sobre los hombres que las ocupan en un momento dado, para subdividir cada vez con mayor exactitud su actividad profesional. (Elias, 1989, p. 16)

Las posiciones cronológicas, las actividades y los procesos sociales y naturales presentan de forma inmediata y sensible una variedad cualitativa que impide su comparación y organización directa; por ello, los humanos, en un contexto social de suficiente interdependencia y diversidad en sus relaciones, desarrollan un equivalente temporal general que les permite comparar los eventos y los procesos con una referencia común y regular o “pautas normalizadas de referencia” (Elias, 1989, p. 19). Mientras que en sociedades menos civilizadas es habitual encontrar mecanismos que dependen de los ciclos naturales y de eventos climáticos, en las sociedades más avanzadas y complejas se requiere de métodos más sofisticados de medición y regulación que puedan funcionar de forma independiente a los acontecimientos naturales.

Parece intuitivo establecer un vínculo estrecho entre la propuesta de Elias y la elaborada por Durkheim en *La división social del trabajo* (1893), donde las sociedades transitan necesariamente de un tipo de solidaridad mecánica, donde los vínculos y las relaciones individuales se establecen en torno a la satisfacción inmediata de necesidades y con un nivel bajo de división del trabajo, a una solidaridad orgánica, en la cual los vínculos sociales de complementariedad son complejos y donde existe una fuerte especialización.³

El tiempo desempeña para Elias tres funciones sociales (Elias, 1989, p. 44-45). La primera es de comunicación social. El reloj y el calendario no son otra cosa que símbolos que transmiten información y permiten a los individuos de una sociedad establecer canales de comunicación en base a diferentes fonemas vinculados a recursos mnémicos. Estos signos permiten la trasmisión de información y permiten la puesta en común de una serie de referencias normalizadas del cambio y la experiencia. La segunda función es la de orientación social. Las horas y los días constituyen una cronología

³ Ramón Ramos ha elaborado tres artículos enormemente detallados sobre el concepto de tiempo en Durkheim: (1989A; 1989B; 1990).

común que permite situar las actividades y las experiencias propias en relación con las de los demás permitiendo sincronizarlas de tal manera que un momento de cada persona tiene un equivalente para todas las demás y para todas generaciones. La tercera función es la regulación e inducción de las acciones. El tiempo marca qué hacer en cada momento, fundamentalmente porque nuestras acciones en las sociedades modernas guardan estrechas relaciones con las de los demás. Si todo el mundo para de trabajar, difícilmente podrá trabajar una persona aislada, pues el trabajo individual depende del trabajo de los demás. La sociedad empuja a la sincronización y a seguir un ritmo y un horario concretos. Cuando el despertador suena por las mañanas, lo que impulsa a un individuo a levantarse no solo es una información o una referencia temporal, es también un imperativo social que le impulsa y coacciona para realizar determinadas acciones.

En resumen, para Elías el tiempo constante y homogéneo cumple una función social de comunicación, interdependencia y coordinación social que permite responder a las nuevas necesidades de las sociedades modernas imponiéndose de forma coactiva a los individuos. Dicha interdependencia requiere de una cronología común en la que las acciones y las experiencias de los individuos puedan ponerse de acuerdo con partir de una referencia compartida. Para Elías, es una nueva necesidad social la que impulsa un nuevo tipo de tiempo; un imperativo estructural y abstracto, un requerimiento general que responde a nuevas funciones sociales y que es incorporado por los individuos progresivamente.

Siendo propuestas enormemente diferentes en muchos aspectos, tanto Landes como Elías presentan similitudes en relación con dos elementos clave. En primer lugar, ambos vinculan el desarrollo del tiempo constante y homogéneo con la aparición de los núcleos urbanos en la modernidad industrial, descartando o minimizando la relevancia de la disciplina monástica y situando su origen histórico relacionado con la emergencia de las ciudades europeas modernas. En segundo lugar, tanto Landes⁴ como Elías señalan

⁴ En el caso de David Landes, el estudio que plantea posee un carácter sumamente historiográfico, mientras que Elías teoriza el tiempo desde la sociología, por tanto, las implicaciones teóricas de mayor amplitud histórica y social son más fácilmente atribuibles a Elías que no a Landes. Sin embargo, como ya he mostrado, también en éste pueden encontrarse de manera menos explícita y teorizada.

una sincronía entre la evolución y complejización de las relaciones y estructuras sociales modernas y la necesidad derivada de una referencia temporal común y estable que permita la interrelación masiva y la especialización de las actividades humanas. Podría decirse que lo que plantean estos autores es un modelo estructural del tiempo moderno, a saber, que el avance técnico y social de la civilización europea genera ciertos requerimientos históricos, abstractos, independientes de actores individuales, colectivos o institucionales, que propician el surgimiento de este tipo específico de temporalidad.

Con intención de seguir avanzando, veo necesario señalar los problemas que entiendo pueden encontrarse en estos últimos. Como he mostrado, para Landes y Elias, así como en gran parte de la tradición sociológica, el desarrollo de la vida social termina generando necesidades que deben ser atendidas a través de nuevas funciones sociales. El tiempo moderno cumple algunas de esas nuevas funciones sociales aparecidas en la civilización moderna. Ahora bien, en este esquema se dibuja un eje cronológico y evolutivo en el cual la historia humana transita por diferentes etapas de desarrollo y en la cual aparecen diferentes necesidades y funciones sociales. Sin detenernos demasiado en ello, es necesario señalar que una perspectiva de la historia de las sociedades como esta supone una filosofía de la historia de tipo lineal y progresivo, donde el curso histórico sigue un camino predefinido y evolutivo. A pesar de la ambivalencia de la obra de Elias en este sentido y el debate epistemológico que aún hoy suscita,⁵ resulta innegable la presencia de elementos progresivos en su proyecto teórico. Tan solo señalaré que la suposición idealista de un programa histórico de progreso y complejización social como éste choca con los principios teóricos de una buena parte de la crítica epistemológica contemporánea.

Por otro lado, la visión estructural del tiempo moderno que plantean Landes y Elias resulta demasiado inespecífica en un sentido histórico y en un sentido teórico. En primer lugar, y a pesar de aceptar y en gran medida compartir el movimiento teórico de vincular la emergencia del tiempo moderno a las grandes ciudades y a la complejización social ligada a ellas, me parece que es necesaria una mayor precisión histórica a la hora de definir los procesos

⁵ Véase Ramos, R. (1994). Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº65, p. 27-54.

sociales clave que desembocaron en una temporalidad masiva, constante y homogénea. La aparición de grandes ciudades viene asociada históricamente a procesos más amplios como el desarrollo del comercio internacional masivo, el crecimiento de las poblaciones, la industrialización y el cambio de las relaciones laborales, el desarrollo de burguesías nacionales, etc., por lo tanto, se vuelve necesario un análisis más detallado de las condiciones y los procesos históricos que condicionaron la irrupción de la temporalidad moderna. En segundo lugar, es necesario reclamar también mayor especificidad teórica en el sentido de qué tipo de lazos sociales emergieron en la modernidad europea que reclamaban una temporalidad como esta. Los conceptos de complejización, civilización, especialización o interdependencia resultan demasiado vagos y poco precisos a la hora de dar cuenta de las transformaciones que se dieron en la transición de las relaciones sociales feudales a las propias de la modernidad europea. Aún coincidiendo con Elias en destacar el aumento exponencial de la interdependencia y la complejización social y su relevancia para comprender las sociedades contemporáneas, no basta con señalarlas: se antoja necesario un análisis más específico de esos dos conceptos para así poder tratar adecuadamente el problema del tiempo.

EL TIEMPO ABSTRACTO

Para tratar de plantear alternativas teóricas a estos problemas, recurriré al trabajo de Moishe Postone y a su concepto de tiempo abstracto basado en una reinterpretación de la obra madura de Marx. En la propuesta de Postone, el tiempo moderno debe entenderse a partir de la génesis de las relaciones sociales capitalistas y la generalización de la forma mercancía como mediación social generalizada. Para Postone, la vida en el capitalismo funda una nueva forma de experimentar el tiempo que surge de las propias prácticas sociales que impone la producción e intercambio generalizado de mercancías.

De acuerdo con Postone, mientras que el tiempo en las sociedades no capitalistas dependían fuertemente de las actividades concretas que se desarrollaban en su interior, determinando su extensión y por tanto generando intervalos temporales variables y heterogéneos, el tiempo capitalista se convierte en una variable independiente en relación al tipo de actividad que se realiza en él, es decir, el tiempo se convierte en una referencia autónoma

para medir la actividad y el transcurso. Para Postone la característica fundamental del tiempo en el capitalismo, el tiempo abstracto, y lo que le confiere un carácter históricamente excepcional es su independencia con respecto de la actividad que se realiza en su interior, al mismo tiempo que se muestra como su medida, a saber, un tiempo abstracto, homogéneo, intercambiable, mensurable y constante (Postone, 2006, p. 289).

Tratando de no detenerme demasiado en ello, pues se desvía de los objetivos principales de este texto, abordaré muy brevemente algunos conceptos clave de la estructura teórica de *El capital* y de la particular interpretación que realiza Postone. Lo que Marx describe en el primer capítulo del tomo I de *El capital* como modelo de intercambio simple y que queda contenido en su concepto de fetichismo de la mercancía es para Postone mucho más que teoría económica. Para él, Marx está realizando un análisis de las prácticas sociales propias de una sociedad que, por primera vez en la historia, de forma generalizada, produce objetos no para su consumo, sino para su venta. La aparición de un espacio social que ha normalizado y masificado la producción para el intercambio lleva aparejado como condición la existencia de un equivalente entre productos y entre actividades productivas. Para que diferentes actividades traducidas en diferentes objetos, todos ellos cualitativamente diferentes, puedan llegar a ser intercambiadas es indispensable una magnitud común que habilite la mensurabilidad y permita la comparación entre elementos diferentes. De esta manera, Marx llega a la magnitud común que permite establecer equivalencias entre todos los objetos y las actividades: el valor y su representación social, el dinero.

¿Pero de qué se compone el valor y cómo se obtiene? El valor no está formado por otra cosa que por el tiempo de trabajo abstracto: la actividad reducida a “gasto productivo de cerebro humano, de músculo, de nervios, de brazo” (Marx, 2000, p. 11) representa el trabajo abstracto; y el tiempo en tanto que representante de esa sustancia común de la actividad productiva, el tiempo abstracto. Trabajo y tiempo abstractos suponen el tipo de actividad y el tipo de tiempo dedicados a la producción de una mercancía y suponen también que el valor de cualquier mercancía está determinado por el tiempo de trabajo que costó producirla. Por tanto, en términos estrictamente teóricos, el tiempo abstracto surge para Marx vinculado a la necesidad de generar un equivalente que permita el intercambio de mercancías.

Además de dar continuidad al esquema teórico de Marx sobre el tiempo abstracto, Postone realiza también una aproximación histórica de su origen apoyándose fundamentalmente en Jacques Le Goff y su análisis sobre la transición entre el tiempo eclesiástico y el tiempo moderno. Postone destaca de la obra de Le Goff la importancia de la instauración de un sistema de campanas que alteraron la medición de la jornada de trabajo y la aparición de conflictos en torno a la jornada laboral durante el siglo XIV. A través de los textos de Le Goff, Postone describe cómo las transformaciones de la producción de la industria textil inglesa, que empieza a enfocarse a la exportación para un mercado internacional a gran escala y a la salarización de la fuerza de trabajo, implican también un cambio en la noción de productividad.

Según Postone, empieza a establecerse una fuerte relación entre tiempo de trabajo, salarios pagados y beneficios, es decir, crece el interés por medir el tiempo de trabajo en tanto que medio básico de producción y fuente inevitable de gasto:

En otras palabras, el principio organizativo de la industria textil medieval fue un tipo temprano de relación capital-trabajo asalariado. Era una producción a relativa gran escala, controlada por manos privadas, con vistas al intercambio (esto es, al beneficio), basado sobre el trabajo asalariado (...). Implícita a esta manera de producir se encuentra la importancia de la productividad. (Postone, 2006, p. 283).

La antigua unidad de medida del trabajo, la jornada de trabajo, empieza a resultar excesivamente imprecisa, tanto para los pagadores de la fuerza de trabajo, que deben ya calcular cuánto pagan, por cuánto tiempo y para obtener cuánto beneficio; como para los trabajadores, que deben calcular cuánto se les paga por cuánto tiempo para obtener cuántas mercancías en el mercado. De ahí las luchas que se extendieron durante siglos por la duración de la jornada laboral. La creación de una jornada laboral no determinada por el amanecer y el ocaso desembocó en un nuevo tipo de conflictos de trabajo, pero también en un nuevo tipo de temporalidad que regulaba la duración de la jornada.

Según Le Goff se empiezan a producir conflictos laborales importantes en torno a la duración y al ritmo de trabajo, tanto por parte de los obreros,

que en un primer momento piden aumentar las horas trabajadas como medio de incrementar los salarios, como por parte de los patronos que “buscan en efecto, (...) reglamentar de cerca la jornada de trabajo, luchar contra los ardides obreros en este terreno (*el del tiempo*). Entonces se multiplican las campanas de trabajo” (Le Goff, 1980, p. 66. *Cursiva mía*). Existe por tanto para Le Goff una necesidad creciente de medir el trabajo, tanto por parte de los obreros como de los empleadores que buscan establecer el intercambio entre trabajo y salario de la manera más ventajosa posible.

Se establece, por tanto, una fuerte vinculación entre tiempo y dinero que evidencia la extensión y profundización de las relaciones sociales mercantiles. Las necesidades crecientes del cálculo del tiempo, el establecimiento de equivalentes entre tiempos diferentes, entre tiempo y dinero y entre tiempos y actividades, se traduce en un interés social generalizado por la precisión y la estandarización del tiempo.

De acuerdo con los argumentos de Postone, el intercambio cada vez más necesario –en tanto que forma de acceder a los medios de subsistencia– y cada vez más extendido, entre mercancías en general y entre salarios y fuerza de trabajo en particular, produjeron en gran medida un tipo de temporalidad que necesariamente debía ser uniforme, constante y abstracto. La medición del tiempo de trabajo y la nueva jornada laboral inundó la vida social europea, sustituyendo progresivamente los modos tradicionales de medir el tiempo: la temporalidad rural, la clerical y la señorial:⁶

Lo que la campana de trabajo o el empleo de la campana urbana para el trabajo aporta de nuevo, ocupa evidentemente el lugar de un tiempo *evenementiel* que solo se manifiesta episódica, excepcionalmente, un tiempo regular, normal; frente a las horas clericales inciertas de las campanas de la Iglesia, las horas ciertas. (Le Goff, 1980, p. 70)

Sin embargo, para Postone, no es en la esfera de la producción donde debe buscarse exclusivamente el origen del tiempo abstracto, siguiendo el modelo de Marx también es en la esfera de la circulación y el intercambio de mer-

⁶ Esta triple temporalidad propia de la civilización medieval europea es desarrollada: Le Goff, sin embargo, apunta: “lo que caracteriza en definitiva a todos estos tiempos es su estrecha dependencia del tiempo natural” (1999, p. 157).

cancías donde es necesario fijarse. En su estudio sobre el origen histórico del capitalismo y la figura de los mercaderes o comerciantes de las ciudades estado italianas de los siglos XIII y XIV, Le Goff –de forma similar a Yves Renouard (1968) quien también otorga un papel crucial al papel jugado por los mercaderes en la aparición del tiempo moderno– encuentra en la mentalidad de la figura de los mercaderes-banqueros, muchas veces también empleadores de fuerza de trabajo asalariada, los primeros rastros de un tipo de experiencia del tiempo similar a la moderna. Intentaré desarrollar esta idea, tratada solo superficialmente por Postone.

La transformación que se dibuja entre la figura del mercader medieval errante, que comercia con productos de lujo, que viaja junto a ellas por mercados de toda Europa, que vende mercancías raras y exóticas a pequeña escala, y la del mercader-banquero sedentario que irrumpe en los siglos XIII y XIV, que produce y exporta mercancías a nivel internacional, comercia con productos de consumo popular, a gran escala y que compite con productos locales, es motivada, según Le Goff, por la incipiente irrupción de las relaciones sociales capitalistas (Le Goff, 1984, p. 50).

El mercader-banquero atendía numerosas tareas que el mercader medieval ignoraba por completo produciéndose poco a poco una mentalidad relacionada con su profesión. Debía saber realizar actividades financieras y de contabilidad como el manejo de letras de cambio, seguros, participación en sociedades y la gestión de préstamos y créditos (Le Goff, 1984, p. 36). El mercader también debía estar familiarizado con el cálculo pues la entrada y salida de mercancías, el registro de pérdidas y ganancias monetarias, la previsión de costes imprevistos, la organización logística de los viajes y el transporte y el cálculo de divisas internacionales requieren de un método de organización y operacionalización de su actividad mercantil (Le Goff, 1984, p. 127). Surge así una ética del mercader que cultiva el gusto por el dinero y los negocios, el cálculo y la contabilidad y una particular forma de contabilizar y vivir el tiempo.

El mercader medieval es el primero en establecer una relación estrecha entre tiempo y dinero. La duración y las pérdidas de un viaje, la demora de un envío, la subida y bajada de precios en el mercado, la duración y el coste del trabajo etc., exigen al mercader un manejo del tiempo y el dinero cada vez más exhaustivo y estandarizado. Esa exigencia se manifiesta en

forma de competencia, en forma de precios bajos en el mercado, en forma de transportes más rápidos y eficaces, en forma de mano de obra más barata y en definitiva, en forma de un mercado en el cual otros mercaderes tratan de la misma manera de ahorrar tiempo y hacerlo más productivo. El mercader-banquero es para Le Goff el primer capitalista y reclama un tiempo que pueda ser medido, que pueda ser compartido e intercambiado, que sea uniforme y constante, que pueda medir la actividad productiva para poder competir e intercambiar con otros productores pero también para medir y perfeccionar la movilidad y el transporte de las mercancías:

Tiempo mensurable, mecanizado incluso como el del mercader, pero también discontinuo, cortado por parones, momentos muertos, afectado de aceleraciones o de disminuciones de velocidad (...). En esta maleabilidad del tiempo, que no excluye la inexorabilidad de los vencimientos, se sitúan las ganancias y las pérdidas, los márgenes de beneficio o de déficit; ahí actúan la inteligencia, la habilidad, la experiencia, la astucia del mercader. (Le Goff, 1980, p. 56-57)

Aunque lo pueda parecer, no existe una contradicción entre las esferas de la producción y la circulación. El mercader, en muchos casos también empleador de fuerza de trabajo, debía realizar tanto el ejercicio de cálculo que requería el alquiler de fuerza de trabajo de manera productiva como la contabilización de los costos de un viaje marítimo. Ambas esferas son requisito y fuente de esta nueva forma de temporalidad. Es la equivalencia entre tiempo de trabajo y salarios –y el consiguiente surgimiento de una nueva forma de productividad– la que genera la necesidad de una temporalidad abstracta, sin embargo, esto se produce a condición y en un contexto en el cual un espacio de intercambio masivo había establecido reglas de intercambio y competencia significativamente influyentes ya en la vida económica y social.

En última instancia, las necesidades concretas que aparecen poco a poco en la vida cotidiana de las personas –cómo calcular cuánto debe pagar un patrón por determinado tiempo de trabajo, saber cuándo cierra el mercado, calcular el precio impuesto por la competencia, determinar cuántas unidades deben producir los empleados de una fábrica en cada jornada, prever una potencial inversión, o saber cuánto tarda un envío de productos en lle-

gar a su punto de venta— son las exigencias que empujan al establecimiento de un tiempo regular, mensurable, homogéneo e independiente.

La fenomenología propia de la experiencia temporal oscurece que el reloj al transmitir una referencia común para el transcurso no mide el tiempo en sí mismo, sino que crea esa referencia adquiriendo su validez y su utilidad precisamente al ser una referencia compartida. Un reloj en la muñeca de una persona, incluso siendo éste extremadamente preciso y confiable, se mostraría profundamente inútil como medida del tiempo estableciendo una referencia tan solo consigo mismo. Como el papel moneda, carente de todo valor en sí mismo, el tiempo adquiere su poder y su verosimilitud en el momento en que se establece como una relación general que vincula fenómenos, vivencias y personas. Omar Acha (2018), siguiendo la obra de Alfred Sohn-Rethel, plantea que el vínculo social que emerge del intercambio generalizado de mercancías establece una abstracción universal (consciente e inconsciente) a partir de una “unidad en lo diverso”, es decir, que establece un mecanismo de vinculación en base a la similitud y la diferenciación entre elementos. Así el tiempo moderno puede ser interpretado así como un tipo de abstracción social que unifica la experiencia y la medida de la duración a partir de la destrucción de las diferencias cualitativas constitutivas del propio transcurso. La forma en la cual las duraciones y las transformaciones del mundo son percibidas se homogeneiza, permitiendo así su comparación y su vinculación a través del mecanismo equivalencia/diferencia y desarrollando un marco social temporal universal

EL TIEMPO COMO DOMINACIÓN SOCIAL

Para Postone, esta nueva temporalidad supone también una nueva forma de dominación social, que no puede ser comprendida en tanto que dominación entre individuos, entre grupos sociales, entre clases o de instituciones sobre individuos (Postone, 2006, p. 224). En el capitalismo, al mismo tiempo que se producen relaciones de dominación directa como las que involucran a individuos de diferentes clases sociales, a personas de una etnia sobre otra o a personas en posiciones institucionales y jerárquicas diferentes, se produce para Postone un tipo de dominación abstracta y general que es ejercida de manera independiente a las personas y de forma abstracta. Se

trata de un tipo de coacción social que tiene directamente que ver con las prácticas a las que se ven obligadas las personas al formar parte de una sociedad que produce e intercambia mercancías. De forma sintética: bajo las relaciones sociales capitalistas, las personas deben recurrir a la producción e intercambio de mercancías para sobrevivir, ajustándose a las magnitudes y reglas temporales del intercambio y la competencia.

Esto requiere de un mayor contexto teórico, y para ello es necesario recuperar el concepto de Marx de tiempo socialmente necesario. Si bien he tratado la importancia en su modelo teórico del tiempo en el capitalismo como medida de la actividad humana, éste no se trata de un tiempo absoluto o estático. El tiempo incluido en la producción de una mercancía determina su valor, pero ese tiempo es un tiempo medido socialmente de acuerdo con niveles medios de intensidad y destreza, es decir, a niveles medios de productividad. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía es aquel que se requiere para su producción según el nivel general de productividad en una sociedad dada. Mientras que el tiempo abstracto aparece como una variable independiente a nivel individual, a nivel social resulta una variable dependiente (Postone, 2006, p. 289). El tiempo que se requiere para producir una mercancía en términos sociales varía en relación con los cambios que experimente esa sociedad en su capacidad productiva y, por lo tanto, el tiempo que se supone tarda una mercancía en ser producida cambia, al mismo tiempo que cambia su valor como mercancía. La actividad productiva y de intercambio se encuentra sometida a una coacción general que la empuja a actualizar su capacidad productiva: “Uno no solo está obligado a producir e intercambiar mercancías para sobrevivir, sino que –si pretende obtener todo el valor de su tiempo de trabajo– ese tiempo debe ser igual a la norma temporal expresada por el tiempo de trabajo socialmente necesario” (Postone, 2006, p. 263). En la práctica, esto constituye no solo el establecimiento de una magnitud constante y homogénea del tiempo y el empuje hacia la mejora de la precisión y constancia de la medida del tiempo, sino también un proceso de incremento constante de la presión hacia los productores e intercambiadores de mercancías que se ven obligados a competir entre sí, reduciendo el tiempo necesario dedicado a la actividad productiva. En resumen, lo que caracteriza al tiempo propio de las relaciones sociales capitalistas de forma fundamental para Postone

es que ha dejado de estar influido por las actividades sociales concretas y cualitativas y ha pasado a ser una magnitud cuantitativa del trabajo en tanto que gasto de fuerza humana universal y abstracta que además se comporta como una fuerza social que coacciona a la acción individual y la impulsa a la eficiencia temporal:

El tipo de mediación constitutivo del capitalismo da lugar, en consecuencia, a un nuevo modo de dominación social abstracto: un modo de dominación social que somete a las personas a imperativos y constricciones estructurales impersonales y crecientemente racionalizadas. Es la dominación de las personas por el tiempo. (Postone, 2006, p. 40)

Como vemos, para Postone el tiempo de cada uno se ve empujado hacia un estándar temporal de productividad, a saber, un estándar del uso del tiempo. El tiempo social coacciona a la acción individual hacia la sincronización, la regularidad y la productividad, emergiendo un tipo de dominación específica de las relaciones sociales capitalistas aún conviviendo con otro tipo de relaciones de poder personales, sociales e institucionales, difiere a todas ellas.

El tiempo abstracto no se limita a las esferas de producción e intercambio de mercancías, sino que, una vez se generalizan estas, adoptan para Postone un carácter general, es decir, la propia experiencia del tiempo individual se ve modificada de forma radical con independencia de la esfera social en la que se encuentre. Podría hablarse también, como hacen los sociólogos David Lewis y Andrew J. Weigert con su concepto de tiempo organizacional⁷ (1992, p. 107-108), de una jerarquización del tiempo social. Sin excluir la posibilidad de una concepción heterogénea del tiempo social, hablaríamos también de una estratificación de los diferentes tiempos sociales, donde el tiempo mercantil empuja, restringe y modela el resto de los tiempos sociales funcionando como un modelo temporal hegemónico. La experiencia del paso del tiempo con texturas, ritmos y aceleraciones diferentes y dependientes de condiciones sociales diversas debe coordinarse con una temporalidad que funciona de manera totalizante a partir de su influencia sobre las duraciones

⁷ A pesar de no compartir la concepción puramente institucional que plantean estos autores, su concepto de tiempo organizacional es un análisis enormemente sugerente para entender algunas claves sobre el tiempo en las sociedades contemporáneas.

y los ritmos. El investigador Álvaro Briales lo plantea así: “El tiempo de trabajo funciona sistemáticamente como un pivote dinamizador y totalizante, como un eje respecto al cual se ordenan y reordenan los tiempos sociales en su conjunto” (Briales, 2016, p. 33). En tanto que se extienden las relaciones sociales propias del intercambio generalizado de mercancías, lo hace a su vez un tipo de temporalidad global que media las experiencias temporales. No se trata tanto de una determinación, sino más bien de un criterio de adecuación general. Este problema abre el debate sobre las maneras en las cuales se han articulado los diferentes tiempos sociales a nivel histórico con la irrupción de esta temporalidad global y totalizante, al mismo tiempo que abre la puerta a investigar las singularidades temporales de las sociedades contemporáneas y la manera en que se articulan a la temporalidad mercantil.

El tiempo entendido a partir de las relaciones sociales e históricas aparecidas tras la emergencia del capitalismo, en la manera en la que lo entiende Postone, posee importantes consecuencias sobre el sujeto que en última instancia es quien experimenta y habita esta forma específica de temporalidad. Las relaciones mercantiles producen “capital viviente” o, lo que es lo mismo, las personas son constituidas y autoconstituidas como objetos del mundo social que habitan, pudiendo entenderse entonces la alienación como un proceso estrictamente constructivo. Aparece, por tanto, una noción de alienación entendida como socialización mercantil o como proceso de constitución social de la subjetividad en el capitalismo (Postone, 2006, p. 228). De manera similar a Alfred Sohn-Rethel,⁸ Postone defiende de esta manera que las relaciones sociales capitalistas configuran la subjetividad humana como objetos sociales, condicionando tanto las acciones de las personas como las estructuras mentales y cognitivas. Más allá de las implicaciones epistemológicas de una concepción tal de la subjetividad, del conocimiento y del autoconocimiento, para Postone la vivencia del tiempo en tanto que reglado por unidades mensurables, constantes, homogéneas

⁸ Postone señala enormes diferencias con la propuesta de Sohn-Rethel (2006, p. 246-248), sin embargo, reconoce su contribución a la elaboración de una aproximación epistemológica estrictamente sociohistórica discutiendo con las estructuras trascendentales que Kant planteaba como *a priori* a la experiencia. Para profundizar en la propuesta de Sohn-Rethel véase “Ciencia, técnica y mercancía: una introducción a Alfred Sohn-Rethel” de Mario Domínguez en Sohn-Rethel (2017).

y apremiantes se produce como constitución social de una determinada forma de subjetividad. Se plantea entonces una suerte de subjetivación temporal de los individuos –o como dicen Lewis y Weigert (1992, p. 118), una “bolsa amniótica empírico-temporal”– que implica una forma específica de percibir el tiempo, al mismo tiempo que un imperativo para su acción: los individuos quedan sujetos al régimen temporal mercantil que los coacciona y los espolea al ritmo de esta nueva temporalidad

Es enormemente pertinente recurrir aquí, por sus semejanzas, al análisis de Norbert Elias que describe el tiempo de las sociedades modernas fundamentalmente como una coacción social que el individuo interioriza progresivamente convirtiéndolo poco a poco en autocoacción, de forma análoga a los diferentes marcos normativos civilizatorios, que progresivamente son aceptados e incorporados por los individuos, permeando en sus vidas cotidianas y en sus estructuras mentales profundas. El proceso de civilización para Elias siempre es un doble avance, avance de una reglamentación y una racionalización social, pero también de un avance en la interiorización de esas nuevas normas sociales en el plano individual-mental. Elias trataba así de incorporar elementos del psicoanálisis y de conectar lo estructural con lo individual en su teoría socio-histórica. El tiempo de los relojes, estandarizado y uniforme, supone un imperativo de sincronización que poco a poco enraíza en los sujetos y termina por formar parte de ellos:

La coacción que el tiempo ejerce desde fuera, representada por relojes, calendarios u horarios de trenes, ostenta en estas sociedades las propiedades que fomentan las coacciones que se impone a sí mismo el individuo. La presión de dichas coacciones es relativamente poco apremiante, medida, equilibrada y pacífica, pero omnipresente e inevitable. En este sentido, la regulación social del tiempo que empieza a individualizarse muy pronto, contribuye a afirmar la inevitable conciencia personal del tiempo. La voz interior que pregunta por el tiempo, está presente en todas partes. (Elias, 1989, p. 32)

En esta dirección, Briales recuerda las mutaciones aparecidas en los procedimientos de incorporación social de esta temporalidad normativa y su progresiva interiorización. Mientras que en un primer momento fue necesario

el uso de mecanismos violentos y disciplinadores (Thompson, 1995 y Foucault, 2009), el apremio de la sociedad industrial se transforma no solo en sensación de falta de tiempo, sino también en sentimiento de culpa: “la culpa de no trabajar” (Briales, 2019, p. 570) o la culpa por “perder el tiempo”: los sujetos incorporan los requerimientos sociales como parte de sí mismos.

Norbert Elias también destaca el carácter naturalizado de la coacción temporal. A pesar de las teorizaciones del tiempo como un objeto natural y transhistórico –Elias destaca a Newton– para él el tiempo es fundamentalmente un objeto social: no se pregunta ya por qué ni de qué manera se ha llegado a precisos aparatos normalizados que miden el tiempo, en días, en horas y en segundos, y al correspondiente modelo de autodisciplina individual que supone el conocer qué hora es. (...) Experimentan en toda su crudeza la presión del tiempo horario de cada día y en mayor grado —según van creciendo— el acoso de los años del calendario. Y esto convertido en segunda naturaleza parece un destino que todos los hombres deben asumir (Elias, 1989, p. 15 y 16).

Surge así una forma de temporalidad que mide el transcurso de una manera estable y precisa, que presiona y coacciona a los sujetos, exigiendo determinadas acciones de forma coordinada y a velocidades precisas y que además lo hace de tal manera que los sujetos tienden a interpretarlo como un elemento natural y objetivo.

Para Postone es una forma de dominación “cuasi-objetiva”, “impersonal” y “abstracta”, para Elias se manifiesta como “inevitable”, “totalizadora”, “social” y “naturalizada”. En todo caso, para ambos la temporalidad moderna constituye una forma de dominación social que se manifiesta bajo un velo de naturalidad que impide su identificación como dominación. Ahora bien, esta dominación plantea distintas manifestaciones sobre la vida de las personas. Quiero acercarme brevemente al menos a dos de ellas: la aceleración social y el presentismo.

Como he descrito antes, para Postone, esta densificación, o intensificación del tiempo supone el incremento de la velocidad social debido a la necesidad de realizar una mayor cantidad de actividades y acciones individuales y sociales en el mismo lapso. En cambio, Elias habla de un proceso creciente de complejización o civilización que genera cadenas de interdependencias más grandes y de mayor especialización que aumentan las exigencias temporales

de acciones coordinadas a los individuos. Llegamos, a pesar de que ninguno lo trata de manera explícita, por lugares distintos a un problema similar: la aceleración social, pues al producirse más eventos en un mismo periodo, se produce una sensación de aceleración en la vida de los individuos.

Algunos autores, desde muy diversas perspectivas, han centrado sus investigaciones en este fenómeno de la aceleración social (Luhmann, 1992; Koselleck, 2003; Berardi, 2019; Jessop, 2004; Wajcman, 2015; y Harvey, 2016⁹) En palabras de Lewis y Weigert: “Cuanto mayor es el número de acontecimientos encajados temporalmente entre dos puntos del tiempo físico, menor es la distancia temporal percibida entre los dos puntos” (1992: 119). El autor cuya propuesta quiero destacar por su actualidad y nivel de desarrollo es Harmut Rosa y sus diferentes trabajos sobre la aceleración social. Rosa, en contraste con Postone, argumenta que la aceleración social debe analizarse a través de dimensiones sociales diversas, puesto que no surge de una única fuente causal y que además genera contratendencias importantes. Para Rosa existen tres dimensiones analíticamente relevantes en las cuales debe analizarse la aceleración social: el motor económico, el cultural y el estructural o social inspirado directamente de la tradición sociológica de la complejización. Sostiene que estas tres esferas diferenciadas se encuentran interconectadas dando lugar a una cadena de retroalimentación o un ciclo de aceleración cerrado y autoimpulsado (Rosa, 2011, p. 21-22). Esta aceleración social provoca lo que él denomina el fenómeno de la “pendiente resbaladiza”, es decir, que las personas se ven presionadas a mantener el ritmo social para no descolgarse de los hábitos, modas o los usos del lenguaje que la aceleración impone.

⁹ Especial mención exige el trabajo elaborado por David Harvey en *La condición de la posmodernidad*, donde defiende la tesis de que el propio desarrollo histórico del capitalismo, en base al incremento de la velocidad de rotación del capital, supone una lógica espacio-temporal caracterizada por la aniquilación del espacio por el tiempo o compresión espacio-temporal. Además, esta tendencia espacio-temporal posee un carácter contradictorio en el cual se posibilitan dos momentos diferenciados entre la necesidad del capital de espacializarse y la de incrementar la velocidad de rotación. Además, Harvey describe muy hábilmente cómo el proceso de aceleración que acompaña al circuito de rotación del capital no es una tendencia homogénea, sino que posee momentos de aceleración pero también de estancamiento y de crisis que, a pesar de no poner en riesgo el proceso acelerador, sí exige una mayor precisión a la hora de definir la especificidad de la coyuntura histórica.

La interiorización de la coacción abstracta del tiempo puede apreciarse en términos cotidianos a partir del creciente y generalizado sentimiento de falta de tiempo en todo el espectro biográfico de los individuos, fenómeno ampliamente discutido en diferentes estudios sobre el tiempo moderno y la sociología del tiempo (Moruno, 2018; Safranski, 2013; Lewis y Weigert, 1992; Cray, 2015). Pero fundamentalmente, la aceleración se traduce en lo que algunos autores han denominado presentismo. En general, puede decirse que el situacionalismo o presentismo supone el debilitamiento de la capacidad de los actores sociales para elaborar planes o estrategias a medio y largo plazo configurando subjetividades ligadas muy fuertemente a un presente volátil que exige adaptaciones rápidas e imprevisibles. El futuro se vuelve incierto y la incertidumbre se cronifica de tal manera que se vuelve una condición de la vida social.

Además, esto trae consigo grandes consecuencias no solo sobre la política o las identidades personales, sino también sobre las formas históricas de la experiencia, la memoria o las estructuras psíquicas.

Por destacar algún trabajo que ha tratado de abordar estas cuestiones,¹⁰ subrayo el de Rüdiger Safranski, que en sus trabajos sobre el tiempo y la aceleración social (2013, p. 2017) ha analizado las transformaciones de la experiencia humana bajo estas condiciones. Para Safranski, la vivencia de un acontecimiento en la biografía de una persona requiere de un tiempo efectivo para poder ser realmente vivido. Experimentar, procesar y elaborar determinado suceso durante el tiempo suficiente como para interiorizarlo y adaptarse a él no siempre es posible en los tiempos hiperacelerados. La experiencia se debilita, o al menos se transforma, adaptándose a un flujo de estímulos, signos y cambios que nunca son procesados del todo y que no terminan de afectarnos del todo. El eterno presente nos vuelve hasta cierto punto insensibles ante un mundo que cambia demasiado rápido para poder captarlo o adaptarnos del todo a él.

CONCLUSIONES

Este artículo pone en diálogo dos aproximaciones en gran medida confluyentes sobre la emergencia del tiempo moderno así como en la definición

¹⁰ Véase también Ramos, 2014.

de lo que he denominado dominación temporal abstracta e impersonal. Tanto para Postone como para Elias, el tiempo moderno aparece a partir de la aparición de una nueva forma de interdependencia social cualitativa y cuantitativamente más compleja. Además, tanto para Elias como para Postone esta forma de temporalidad no solo supone una forma diferente de medir el tiempo, sino que constituye un nuevo tipo de dominación social independiente y transversal a las acciones de los diferentes actores sociales.

Sin embargo, a pesar de las afinidades entre las aproximaciones socio-históricas de Elias y de Postone, en la concepción coaccionadora del tiempo social, su interiorización subjetiva y en la relevancia concedida por ambas propuestas teóricas de la complejización y la interdependencia social, como he mostrado anteriormente, existen también grandes diferencias en la manera en la cual lo llevan a cabo. Estas diferencias pueden sintetizarse en dos problemáticas: el origen histórico-social del tiempo moderno y la concepción de la modernidad y la direccionalidad histórica.

En primer lugar, Elias, en consonancia con la tradición sociológica, señala el nacimiento de las grandes urbes europeas como el momento histórico clave para el desarrollo de la temporalidad moderna. La ciudad representa el ocaso de las sociedades tradicionales, más sencillas, con menor especialización funcional y división del trabajo, todavía regidas por los ritmos naturales. Las sociedades modernas, cuya máxima expresión son los entornos urbanos, requerían la aparición de una nueva manera de medir los acontecimientos que cumpliera las nuevas funciones sociales de coordinación, comunicación e interdependencia. Sin embargo, para Postone, los eventos históricos fundamentales para entender el tiempo moderno son: la producción industrial, la salarización masiva de las poblaciones europeas y el incipiente mercado mundial.

En segundo lugar, como se ha descrito anteriormente, Elias interpreta la aparición del tiempo moderno en el contexto de un proceso histórico regido por la creciente complejización social y el incremento de la especialización. En cambio, para Postone, el tiempo abstracto, en tanto que equivalente y magnitud de la actividad productiva en el capitalismo, se encuentra muy vinculado a un proceso de complejización e interrelación creciente de las relaciones sociales; sin embargo, para él éste no es un proceso histórico propio del desarrollo natural de las sociedades humanas que tienden en sí mismas

a la complejización, diversificación y especialización de sus actividades. La interrelación y la división del trabajo se produce para Postone —como para Marx— como consecuencia de la consolidación y expansión de las relaciones sociales capitalistas, y por tanto, está regido por las tendencias propias de esta forma social y, de su particularidad histórica. Por lo tanto, para Postone, el capitalismo constituye un tipo específico de interdependencia y de dominación social que en ningún caso puede ser definida simplemente por el aumento cuantitativo de sus relaciones o de su interconexión y que debe partir de las prácticas sociales estructurantes de la forma mercancía. El tiempo abstracto no surge para resolver necesidades asociadas al incremento de las funciones sociales, o al supuesto avance civilizatorio, sino que se desarrolla como requerimiento histórico por parte de una sociedad particular en la cual el intercambio de mercancías se ha vuelto una relación generalizada.

Estas propuestas, diferentes pero convergentes, suponen un punto de partida teórico de enorme valor para analizar la temporalidad en las sociedades contemporáneas, que identifique y desnaturalice las coacciones que impone y los procesos de subjetivación que suscita.

FUENTES CONSULTADAS

- ACHA, O. (2018). Introducción metateórica sobre la abstracción social. En *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Buenos Aires: Teseo.
- BERARDI, F. (2019). *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- BOURDIEU, P. (2006). *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRIALES, A. (2019). La expropiación del tiempo: claves para una *sociología histórica* de la dominación capitalista. En *Sociología Histórica*. Núm. 9. pp. 564-592.
- BRIALES, A. (2016). Trabajar por trabajar: la mercantilización del tiempo como eje central de la teoría crítica del capitalismo. En *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*. Núm. 9. pp. 25-41.
- CRARY, J. (2015). *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*. Barcelona: Ariel.
- DEBORD, G. (2010). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

- DOHRN-VAN ROSSUM, G. (1996). *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DOMÍNGUEZ, M. (2017). Ciencia, técnica y mercancía: una introducción a Alfred Sohn-Rethel. En *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Madrid: Dado ediciones.
- ELIAS, N. (1989a). *Proceso de civilización*. Buenos Aires: FCE.
- ELIAS, N. (1989b). *Sobre el tiempo*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2009). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.
- HARVEY, D. (2017). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- KOSELLECK R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- LANDES, D. (2007). *Revolución en el tiempo: El reloj y la formación del mundo moderno*. Barcelona: Crítica.
- LE GOFF, J. (1999). *La civilización del occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- LE GOFF, J. (1984). *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- LE GOFF, J. (1980). *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*. Barcelona: Taurus.
- LEWIS, D. y WEIGERT, J. (1992). Estructura y significado del tiempo social. En *Tiempo y sociedad*. Madrid: Centro Investigaciones Sociológicas.
- LUHMANN, N. (1992). El futuro no puede empezar: estructuras temporales de la sociedad moderna. En *Tiempo y Sociedad*. Madrid: Centro Investigaciones Sociológicas.
- MARX, K. (2000). *El capital I*. México: FCE.
- MORUNO, J. (2018). *No tengo tiempo*. Madrid: Akal.
- MUMFORD, L. (1992). *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza.
- POSTONE, M. (2007). *Marx reloaded: repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- POSTONE, M. (2006). *Tiempo trabajo y dominación social*. Barcelona: Marcial Pons.

- RAMOS, R. (2014). Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea. En *Política y Sociedad*. Vol. 51. Núm. 1. pp. 147-176.
- RAMOS, R. (1994). Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 65. pp. 27-54.
- RAMOS, R. (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- RAMOS, R. (1990). El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana, III. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 51. pp. 72-102.
- RAMOS, R. (1989a). El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana, I. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 48. pp. 23-50.
- RAMOS, R. (1989b). El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana, II. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 49. pp. 77-102.
- RENOUARD, Y. (1949). *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Âge*. París: Colin.
- ROSA, H. (2011). Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. En *Persona y Sociedad*. Vol. XXV. Núm. 1. pp. 9-49. Universidad Alberto Hurtado.
- SAFRANSKI, R. (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Barcelona: Tusquets.
- SIMMEL, G. (1986). Las grandes ciudades y la vida del espíritu. En *Cuadernos Políticos*. Núm. 45. pp. 5-10.
- SOHN-RETHEL, A. (2017). *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Madrid: Dado ediciones.
- ŠUBRT, J. (2014). The Monastery as a Pattern for the Management of Time: a Contribution to the Historical Sociology of Modernization Processes. En *Rudn Journal of Sociology*. Núm. 2. pp. 32-42.
- THOMPSON, E. (1995). Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. En *Costumbres en común*. Barcelona: Grijalbo.
- THRIFT, N. (1996). Owner's Time and Owned Time: The Making of a Capitalist Time-Consciousness 1300-1800. En J. Agnew, D. N.

- Livingstone, y A. Rogers (Eds.). *Human Geography an Essential Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- WAJCMAN, J. (2015). *Pressed for Time: the Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ZERUBAVEL, E. (1980). The Benedictine Ethic and the Modern Spirit of Scheduling: on Schedules and Social Organization. En *Sociological Inquiry*. Vol. 50. Núm. 2. pp. 157-169.
- ZERUBAVEL, E. (1982). The Standardization of Time: A Sociological Perspective. En *American Journal of Sociology*. Núm. 88. pp. 1-23.

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2022
Fecha de aceptación: 12 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1014>

RESEÑAS

“EL ANDAR TRABAJANDO” APERTURA DE POSIBILIDADES
PARA IMAGINAR FUTUROS

Carmen Bueno Castellanos*

Contreras, R. (2022). *Imaginar futuros. La temporalidad del ganarse la vida en el Valle del Mezquital*. Ciudad de México: CEIICH/UNAM.

“Andar trabajando” es el testimonio que se entreteje en las vidas, las acciones y los imaginarios de una vida buena de los pobladores de una pequeña comunidad en el Mezquital y que se convierten en el centro nodal de las aportaciones del libro *Imaginando futuros. La temporalidad de ganarse la vida*, escrito por Raúl H. Contreras Román y editado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM en 2022.

Esta obra ha ganado merecidos premios; reconocimientos que se van a multiplicar porque estamos frente a una obra magistral. El autor nos invita a una travesía por una antropología que reorienta su mirada hacia el futuro. Esto significa una renovación de la mirada antropológica que incorpora nuevos referentes analíticos para analizar la capacidad de aspirar por un futuro mejor de comunidades marginadas. Nos invita a aprender como la sociedad es capaz de moldear, y de esta manera gestar en el cotidiano una política de la posibilidad, como afirma en 2015, Appadurai en su obra *El futuro como un hecho cultural*.

Uno de los grandes méritos es que este “artilugio intelectual”, como lo define Guadalupe Valencia en el prólogo de este libro, surge de una pregunta tan sencilla como ¿qué hace la gente para vivir y por qué? Y esta pregunta se contesta a partir de una inmersión en una comunidad rural e indígena llamada el Boxo, que apenas cuenta con 210 habitantes. Esto que parece tan

* Profesora Emérita en la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México. Correo electrónico: carmen.bueno@ibero.mx

simple, está elaborado con gran maestría, aporta una mirada muy distinta del vivir en precariedad en tanto incorpora, como se mencionó anteriormente, la construcción cultural de futuro como eje central analítico.

Su lectura deja huella porque el análisis cuidadoso del futuro imaginado en esta comunidad rompe con estigmas, abre nuevos caminos explicativos, nuevas dimensiones de una realidad social que supera por mucho el caso estudiado. Lo encontrado en esta investigación y plasmado a lo largo de los 10 capítulos que integran este libro, nos transporta a muchísimos lugares en los que se replica este fenómeno, no solo en México, sino en tantas partes del sur global.

A pesar de la dinámica fragmentada y dispersa de los habitantes de esta comunidad, persiste el afán por reproducir la vida comunitaria. Esto solo es factible, gracias a los recursos que se obtienen de las migraciones, tanto las migraciones en proximidad como las migraciones a los Estados Unidos. Los pobladores del Boxo a través de sus repertorios de prácticas y significados, nos permiten comprender su visión de futuro, cuyo horizonte está totalmente direccionado a aportar lo que ellos imaginan como una vida buena para sus familias y su comunidad.

Antes de pasar a lo que le da originalidad a este texto, quisiera solo dar cuenta de la metodología utilizada. Lo que hace tan potente esta obra es la amalgama entre un trabajo de campo donde el autor va observando, viviendo en carne propia y elaborando preguntas pertinentes, que después convierte en una descripción densa que invita al lector a trasladarse y participar de paisajes, situaciones, olores, sentires, temores, desafíos de la cotidianidad. A esto se suma un arsenal teórico muy bien seleccionado que, mediante un proceso dialógico y reflexivo, eleva la información de campo a dato científico riguroso. Esta amalgama se va tejiendo de manera dialéctica a lo largo de los capítulos, a veces con mirada crítica, va poniendo distancia a enfoques que no contemplaron elementos significativos de la reproducción social de este tipo de comunidad; otras veces haciendo relecturas de abordajes teóricos de gran calado, y por ende construyendo conocimiento propio que le da sentido a la complejidad estudiada.

“El andar trabajando” “el andar lejos” como un proceso continuo, da cabida a un análisis multiescalar del espacio que vincula la vida en la comunidad con lugares próximos y lugares distantes, producto de la migración.

Esto se aprecia y disfruta en el texto a través de las experiencias ubicuas que se reproducen por los que se van, por los que añoran volver, por los que retornan a la fuerza y por los que se quedan. Esta mezcla de circunstancias va incorporando un rico acervo de prácticas cotidianas, de repertorios de acción, y de aspiraciones de un futuro mejor.

El tiempo se despliega entre la rítmica de la cotidianeidad comunitaria que se expresa en los tiempos de las vidas personales y familiares y la rítmica de tiempos discontinuos, accidentados a consecuencia de las contingencias vividas en los contextos inestables por los que transitan los que “andan trabajando” fuera de la comunidad. Temporalidades, estas últimas, que dan cuenta de las dinámicas de mercados de trabajo de baja calificación que están más alineados a las temporalidades de la lógica del capital que al bienestar de quienes depositan su esfuerzo, su tiempo y sus destrezas.

La gran aportación es redimensionar el tiempo, este último se teje de múltiples formas, lo cual se traduce en presentificar imaginarios de futuro, imaginarios abiertos a contingencias y a posibilidades. A la vez, el presente vivido es diverso, atropellado, inestable, el cual se nutre, pero también, en ocasiones, se deslinda de manera selectiva de pasados comunes. El pasado que se evalúa y se “resetea”, está siempre presente en la memoria. La acción, el sacrificio y el esfuerzo del presente se soporta gracias a la proyección del tiempo por venir. La expectativa de alcanzar una vida buena se traduce en acciones transformadoras que potencializan las posibilidades. Tal como lo expresa Raúl “el pasado cuenta como recurso y el futuro como horizonte” (p. 359) y por tanto el presente es el tiempo de la acción y de la reflexión y es un tiempo contemporáneo intensamente densificado, diverso y complejo.

En la acción y la reflexión del presente, la precariedad va imponiendo las rutas de ganarse la vida, predomina la pluriactividad esporádica y coyuntural, lo cual desconoce lo que en el mundo capitalista se considera como desempleo. Los que permanecen deambulan entre los quehaceres tradicionales de la milpa, la producción de carbón para cocinar y magros servicios para la comunidad; los que se van, acceden a las oportunidades fortuitas de hacerse de un “dinerito” en trabajos que no exigen credenciales. El autor le otorga a esta precariedad un significado distinto, descartando el estigma de ser sinónimo de sobrevivencia sin visión de futuro, por el contrario, la precariedad es lo que estimula orientaciones para luchar por una vida buena.

En condiciones de ausencia de oportunidades, la migración que comenzó hace medio siglo, se convirtió en un imperativo para la reproducción económica del Boxo, lo que ha implicado una dinámica comunitaria que organiza la vida transnacional de los que se van y de los que se quedan. Se trata de dispositivos y representaciones que se echan a andar alrededor de la gestión de la ausencia y que permiten articular la espera sin tiempo preciso, los quiebres temporales de la incertidumbre y ante todo darle sentido al presente del esfuerzo con la promesa de la vida buena futura. Una vida buena bajo parámetros de una economía moral que orientan los pensamientos y las acciones hacia la materialización de sueños y esperanzas en el contexto comunitario.

En varios capítulos, el autor menciona la trascendencia de resultados visibles de lo que reconocen como bienestar, superación o mejora, que se materializan en la comunidad, literalmente se “concretiza” en el uso y valorización del cemento como manifestación visible del logro del buen vivir. Este tipo de evidencias, se convierten en insumos estratégicos que coadyuvan al sentido de permanencia y de arraigo comunitario. La argumentación en torno al cemento da cuenta del valor otorgado al cemento para la mejora de la infraestructura de movilidad terrestre que recae en la responsabilidad de sus funcionarios públicos inmediatos. Estos últimos se legitiman como líderes al demostrar su capacidad de negociación para “bajar recursos” públicos. Por otro lado, el cemento está presente en la edificación de la casa familiar, el acceso a éste recae en el sacrificio del “andar trabajando” y por ende en el rol estratégico del ingreso obtenido por la migración.

A lo largo del texto se presentan conceptos claves para entender las rutas de ganarse la vida: La presión por la urgencia es una característica intrínseca a la precariedad, echando a andar importantes recursos como son la improvisación y la espontaneidad. Estas son destrezas de gran valor en condiciones de escasez de recursos y de marginalidad, que se desarrollan para reaccionar a lo inesperado y a la sorpresa de lo desconocido. En esta obra se puede constatar una serie de repertorios que, con un gran sentido de dignidad y de valores morales, van conformando un *habitus* que se va transmitiendo y reconfigurando a partir de los aprendizajes vividos en el “andar trabajando”.

El *habitus* abona no solo a la reproducción económica sino a la social comunitaria porque permite, ante lo impredecible, entrenar a las nuevas ge-

neraciones para reaccionar con cierta prontitud al sentido de urgencia que distingue la condición precaria que experimentan habitualmente. Este *habitus* va más allá de lo propuesto por Bourdieu (1999) porque no solamente entrelaza el pasado con el presente, sino que incluye la improvisación y la espontaneidad como generativa de respuestas ante lo inesperado e incorpora al acervo de narraciones locales de lo posible. Cómo Raúl Contreras afirma en este texto: “el *habitus* es una disposición duradera e incorporada en los cuerpos de quienes tienen que mover su cuerpo y su tiempo de vida fuera de la comunidad para hacer posible su vida y la de sus cercanos en la comunidad” (p. 349). Es un *habitus* vivo y dinámico en permanente actualización que regula o modela los mecanismos de la improvisación.

Los pobladores experimentan un proceso dialéctico de tensión y acoplamiento entre el sacrificio, el desgaste, la añoranza de vivir lejos de la familia para ganarse la vida y el anhelo de una vida buena, como promesa de un futuro deseado. Las prácticas en el presente por más sacrificadas que estas sean tienen el incentivo de un futuro mejor y orientan las obligaciones y los compromisos de los migrantes para con sus familiares y su comunidad. Paradójicamente, es a través de las experiencias de ganarse la vida donde se gestan las nociones de vida buena. En sus narrativas, estas nociones están fuertemente influenciadas por los estilos de vida observados fuera de la comunidad. Es así como el autor explica cómo aspirar por una vida buena está íntimamente asociada a la monetización y la mercantilización que proveen los mercados de trabajo fuera de la comunidad.

En el proceso de tiempo ubicuo, el arraigo a la vida comunitaria es una fuerza centrípeta que tiene una fuerte carga afectiva que incentiva la planificación, por demás, siempre atropellada por un futuro que se apropia de temas de modernidad y cuya cristalización de un futuro imaginado incorpora el sentido de certeza. En los testimonios expresados en el libro se reitera de múltiples maneras la concepción del buen vivir como orientador persistente para dotar de sentido a las prácticas y los esfuerzos del presente y al mismo tiempo vinculado con un horizonte utópico de lo deseado e imaginado como posibilidad.

La buena vida no es una meta, es un estado aspiracional que permite delinear el futuro y que da sentido al esfuerzo de la cotidianidad. Futuro y modernidad han inspirado cambios en el estilo de vida de los pobladores del

Boxo, un ejemplo de esto es sustituir un ambiente de convivencia comunal al interior de las casas por el interés de la privacidad en el ámbito privado y que se materializa en una distribución del espacio habitado. En el tiempo utópico la aspiración se acompaña de fragmentos de esperanza que abonan de alguna u otra manera a paliar incertidumbres.

El tiempo condensado, que almacena un pasado en la memoria e incorpora un futuro imaginado y un presente que se alimenta de ambos tiempos para “seguir andando” nos lleva al tema de la reproducción social. Este complejo tema se explica a través de las arenas imaginarias (Gaztañaga, 2018, p. 17, citado en la p. 364 de esta obra) donde se establece el valor que da sentido a las tensiones, al sacrificio, pero también a los deseos y las posibilidades dentro de un contexto de marginalidad. En este proceso, la imaginación como argumenta Appadurai (2015, p. 378-379 citado en la p. 363) es “parte fundamental de la maquinaria primordial de la reproducción social”. La argumentación sólida y bien estructurada alrededor del concepto de reproducción social es una gran aportación porque incorpora la posibilidad de aspirar por una vida buena como ingrediente estimulante de imaginar futuros en contextos altamente precarios.

FUENTES CONSULTADAS

- APPADURAI, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Buenos Aires: FCE.
- BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- CONTRERAS, R. (2022) *Imaginar futuros. La temporalidad del ganarse la vida en el Valle del Mezquital*. Ciudad de México: CEIICH/UNAM.
- GAZTAÑAGA, J. (2018). Valor, acción, proceso y totalidad: notas hacia una teoría antropológica del valor. Introducción. En D. Graeber. *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: FCE.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1015>

EL ESTUDIO SISTEMÁTICO DE LA INNOVACIÓN

Lourdes Marquina-Sánchez*

Corona, L. (coord.). (2022). *Innovación. Teorías, metodologías y aplicaciones*. México: UNAM, M. A. Porrúa.

El estudio de la innovación, entendida como proceso o como resultado, ha permeado en el ámbito público, privado y social. Si bien el concepto de innovación tiene su origen en el campo de la ciencia económica (Schumpeter, 1934, citado en la p. 5 de esta obra), su análisis es ineludible en la administración pública y privada. Las organizaciones aprenden y crean conocimientos al introducir nuevas técnicas, métodos, procesos, tecnologías, servicios y productos, que pueden transformar su estructura organizacional y tener efectos en los entornos económicos y sociopolíticos en los que están insertas.

Leonel Corona Treviño, coordinador de este libro, es ingeniero de formación y académico de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Corona Treviño ha sido pionero en los estudios sobre innovación en México, en un esfuerzo conjunto que emprendió con el economista y teórico de la teoría de la dependencia, Theôtonio dos Santos, quienes en 1977 formaron el primer Seminario sobre Economía de la Tecnología y la Innovación en América Latina.

Posteriormente, dicho seminario incorporó las aportaciones teóricas de la Administración y los Estudios Regionales, y pasó a denominarse Seminario de Economía y Administración de la Ciencia y la Tecnología (SEACyT), el cual se ha consolidado a lo largo de varias décadas, realizando investigaciones sobre la innovación en empresas y territorios en México, Iberoamérica y Norteamérica, formando nuevos investigadores para el estudio sistemático de la innovación desde distintos campos del conocimiento científico.

* Profesora-investigadora en la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: lourdes.marquina@uacm.edu.mx

Los capítulos que integran este libro se derivan de las conferencias que dictaron sus autores para conmemorar los 40 años del SEACyT. Los once textos, introducción y conclusiones, presentan la diversidad y riqueza teórica y metodológica que se ha desarrollado en torno a la innovación, desde el enfoque económico evolucionista, considerando sus aplicaciones prácticas para el desarrollo de los países, y territorios subnacionales.

El libro se divide en tres secciones y está organizado a partir de los componentes de una investigación científica. Después de la introducción, está la teoría, seguida de la metodología, la aplicación práctica, y las conclusiones.

La primera parte del libro, *Teorías*, está dedicada a la revisión de enfoques teóricos de la innovación desde la perspectiva evolucionista. Los dos primeros son enfoques novedosos. En *Ecosistemas de innovación y emprendimiento*, Jaume Valls recupera el concepto de ecosistemas de innovación para resaltar el papel que tiene la universidad emprendedora y las *start-ups* en la era digital. Define a la universidad emprendedora como aquella en la que existen grupos de investigación que producen conocimiento susceptible de comercialización, a la vez que genera estructuras organizacionales para gestionar la innovación y transferir el conocimiento y la tecnología desarrollados y protegidos a través de patentes, teniendo la capacidad de crear empresas derivadas de la universidad. Por su parte, las *start-ups* son un tipo de empresa de arranque, con suficiente flexibilidad y con posibilidad de escalamiento rápido, que genera innovaciones en modelos de negocio, a una velocidad mayor que las compañías maduras, pues asumen altos riesgos que difícilmente pueden asegurar su permanencia en los mercados. Las caracteriza como organizaciones ambidiestras que exploran conocimiento externo para innovar, a la vez que explotan sus capacidades tecnológicas, aprovechando su localización en ciudades globales, articuladas por flujos de conocimiento transnacionales, logrando generar innovaciones que se difunden en los mercados internacionales; de ahí que las problematiza desde los efectos que pueden tener en las economías urbanas, en el contexto de la globalización.

En *Services: innovation, performance and public policy*, Faïz Gallouj introduce la discusión sobre la invisibilidad de la innovación en el sector servicios, debido al dominio que tiene su teorización en la manufactura. Plantea la hipótesis sobre la borrosidad que existe entre los bienes y los servicios, a la vez que distingue la particularidad de la innovación en servicios,

con respecto a la ontología y características de la innovación en el sector manufacturero. Señala que la creciente incorporación de innovaciones de servicios en sectores industriales conlleva retos de política pública que aún son agenda pendiente.

Los otros dos capítulos tienen una fuerte tradición teórica en México y América Latina, y se caracterizan por incorporar las dimensiones de la política regional y el territorio, en el estudio de la innovación. Santos López-Leyva, autor de *Perfil y espacio del pensamiento latinoamericano sobre ciencia y tecnología* hace un recuento histórico del desarrollo de la ciencia y la tecnología (CyT) en América Latina, vinculado a su proceso de industrialización. Recupera las principales aportaciones teóricas del pensamiento latinoamericano en CyT, el cual se ha nutrido del campo de los estudios Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). Menciona que las propuestas de las políticas de CyT de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se han sustentado en el neoestructuralismo desde la década de los noventa, para fomentar el desarrollo de la región en la globalización.

El texto de Ryszard Rozga y Leonel Corona, *Evolución del pensamiento sobre las condiciones territoriales de innovación en México*, es un estudio que hace una revisión teórica desde la economía regional y la sociología de la innovación, para mostrar por qué los contextos socioterritoriales son significativos en las actividades y los resultados de la innovación tecnológica. Exponen teóricamente los modelos institucionales y organizacionales que se desarrollan en los territorios a manera de distritos, clústeres, polos o sistemas regionales y locales de innovación, que se configuran, combinan y modifican en el tiempo, según sus trayectorias; los recursos con los que cuenta el territorio; los actores involucrados, sus prácticas y sus relaciones; las capacidades desarrolladas, el marco regulatorio y las políticas.

En la segunda parte, *Metodologías*, José Miguel Natera, autor del capítulo *Uso de técnicas econométricas para el estudio de la economía de la innovación*, presenta una guía práctica para quienes se inician en la medición de la innovación. Explica de manera clara y sucinta algunas técnicas, como el análisis de conglomerados, los modelos de regresión, los modelos de ecuaciones estructurales, el método de cointegración y los modelos de datos de panel, proporcionando fuentes relevantes en materia de innovación para la obtención de datos e información secundaria.

Los dos siguientes capítulos son nuevas aproximaciones metodológicas desde el enfoque de la complejidad, a fin de incorporar visiones dinámicas en el análisis de la innovación. Haciendo uso de herramientas estadísticas y modelos computacionales, exponen el potencial explicativo del fenómeno de la innovación tecnológica en los niveles micro (empresas) y meso (sectores y regiones) de la economía.

Diversidad y convergencia, conceptualización y propuesta de medición, de Juan Reyes Álvarez y Marcela Amaro Rosales pone en discusión las conceptualizaciones teóricas de convergencia tecnológica y diversidad de productos y tecnologías. El texto busca sustentar teórica y metodológicamente por qué la convergencia y la diversidad tecnológica no son procesos excluyentes. Apoyándose en los resultados de las investigaciones realizadas por Frenken (2000, citado en la p. 196 de esta obra), los autores se proponen medir la entropía y la información mutua de la diversidad y la convergencia existentes en los sistemas tecnológicos, ubicándolos en el nivel meso, a partir del análisis de patentes, a fin de observar diferentes patrones de evolución.

El capítulo de Héctor Eduardo Díaz, *Redes neuronales y su aplicación en el análisis de la innovación*, tiene por objetivo exponer la metodología y aplicación de las redes neuronales artificiales (RNA) a los estudios económicos de la innovación tecnológica, y las ventajas de su uso en los estudios de caso. De acuerdo con el autor, el potencial de esta herramienta está en la posibilidad de establecer sinapsis, entendidas como relaciones funcionales que ocurren en las capas ocultas de las redes neuronales que, a pesar de su ausencia aparente, derivan en procesos de aprendizaje, como sucede en el cerebro humano.

El último capítulo de esta sección, *El artículo científico como mecanismo para la comunicación de la ciencia*, de Santos López-Leyva, es un texto que describe de manera detallada los elementos que los investigadores deben considerar al momento de publicar los resultados de sus investigaciones en revistas científicas con índices de calidad, que se encuentran en bancos de información de prestigio internacional. Sugiere que los investigadores hagan una selección previa de la revista, para adecuar su texto y tener mayor posibilidad de aceptación.

En la tercera parte del libro, *Aplicaciones*, se discute la importancia del aprendizaje tecnológico derivado de las relaciones de vinculación entre la universidad y los sectores productivos, así como la utilidad que tiene el análisis

de la innovación en el desarrollo regional y sectorial, y la definición de las políticas industriales y científico-tecnológicas. En el capítulo sobre el *Estudio y evolución de la vinculación universidad-empresa en México*, José Luis Solleiro *et al.*, argumentan sobre la relevancia que tiene la vinculación en los procesos de aprendizaje para la innovación. Sostienen que el aprendizaje es interactivo, no lineal, y está basado en rutinas organizacionales que derivan de conocimientos tácitos y codificados, necesarios para la innovación. Las relaciones dentro y fuera de las organizaciones —entendidas como estructuras normativas— influyen en su comportamiento al estar delimitadas por un conjunto de rutinas, normas, reglas y leyes que condicionan su capacidad innovadora.

En este sentido, la vinculación Universidad-Empresa, requiere de procedimientos y normativas institucionales para el flujo de conocimientos entre las partes, mediante acciones y proyectos de beneficio mutuo. El estudio subraya la importancia estratégica que tienen los instrumentos de política pública orientados a la vinculación universitaria con los agentes económicos de los sistemas de innovación, así como los obstáculos que prevalecen en las instituciones de educación superior, que limitan los círculos virtuosos del conocimiento, la innovación y el reconocimiento social.

En *Transitando de la investigación pública a la innovación: el caso de Agro&Biotecnía*, Marcela Amaro Rosales y Blanca Araceli Borja, continúan con la reflexión sobre los aprendizajes tecnológicos derivados de la vinculación universitaria, en función de la cuarta misión que tiene la Universidad, referida al emprendimiento universitario para la atención de problemas en su entorno. Subrayan las dificultades de vincular culturas organizacionales diferenciadas pues obstaculizan las oportunidades de innovación en nichos tecnológicos para su introducción en el mercado, debilitando la capacidad innovadora de la Universidad, orientada a la solución de problemas prácticos.

El último capítulo de Marcos Noé Maya, *Clústeres y heterogeneidad estructural: desarrollo tecnológico en el corredor Saltillo-Monterrey de la industria automotriz*, expone una propuesta metodológica a nivel meso, derivada de su tesis doctoral, para hacer evidente la desarticulación productiva y tecnológica que prevalece en el sector industrial en la región de estudio, pues lo que él denomina como el ensamble automotriz, no está articulado con ramas de proveeduría de la región, sino mediante la importación de insumos. Describe la metodología utilizada en la que combina el análisis

insumo-producto de tres principales ramas económicas de la industria automotriz, con el método de componentes principales, a fin de identificar agrupamientos industriales o clústeres, y conocer el grado de interdependencia existente por la compra/venta de bienes entre las empresas proveedoras de las ramas económicas, localizadas en la región noreste de México.

Por último, en las conclusiones a cargo del coordinador de esta obra, se resalta la necesidad del uso de nuevas metodologías para medir la innovación, pues los indicadores de innovación son orientadores para la toma de decisiones no sólo empresariales, sino también para el diseño de instrumentos adecuados de política pública para el fomento económico y de beneficio social, basado en el desarrollo CyT. En este sentido, Corona Treviño reconoce la carencia de investigaciones sobre el análisis de la innovación en los servicios públicos, en los que también son relevantes las metodologías cualitativas, que se combinan con las cuantitativas, propias de la econometría.

Este libro es una importante contribución al estudio sistemático de la innovación, particularmente en México y otros países de la región latinoamericana por las semejanzas en cuanto al grado de desarrollo de la CyT; la debilidad y volatilidad de los vínculos entre los agentes de innovación; la poca comprensión sobre la investigación social y humanística relacionada con los procesos de innovación; la falta de estudios sobre las dinámicas científicas y del desarrollo tecnológico; el escaso seguimiento y evaluación sobre las actividades innovadoras en las organizaciones y sus impactos en las economías locales y la sociedad; la carencia de estudios económicos y tecnológicos que permitan a las universidades y centros públicos de investigación, conocer las oportunidades que ofrecen los mercados para la introducción de innovaciones, así como la fragmentación del conocimiento y la cultura organizacional que prevalece reticente al desarrollo de innovaciones tecnológicas, asumiendo compromisos claros, responsabilidades y riesgos compartidos entre los agentes de los sistemas y ecosistemas de innovación.

El libro *Innovación. Teorías, metodologías y aplicaciones* es una contribución al estado del arte desde la economía de la innovación y un excelente material de apoyo para la docencia y formación académica de todos aquéllos que se interesen en el estudio sistemático de la innovación, pues todos los capítulos tienen un glosario de términos y describen detalladamente las metodologías utilizadas y los aportes teóricos que se discuten.

Este libro invita a la realización de más investigaciones e incorporación de nuevas temáticas que no están comprendidas en este texto, como la innovación para la sustentabilidad y en entornos digitales y globales, en los que los individuos y agentes tecnológicos inteligentes interactúan con los científicos y tecnólogos para el desarrollo innovador.

El alcance del libro se ubica, como ya se indicó, en la perspectiva de la economía de la innovación, sin embargo, los autores comparten la visión interdisciplinaria para comprender las dinámicas sociales y políticas de la innovación. Los capítulos teóricos y dos relativos a las aplicaciones, enfatizan en el estudio de las relaciones sociales entre los agentes innovadores y, en este sentido, la importancia que tiene la política en estos procesos, para la generación de conocimiento nuevo y la formación de capacidades de aprendizaje para la innovación.

Un tema ausente en el libro es la innovación pública, a pesar de que ésta ocurre mediante convenios y contratos con los agentes del mercado, las universidades y centros públicos de investigación. Sin duda, es un campo fértil para futuras investigaciones en las que, desde el valor público, se persiguen objetivos de bienestar social.

Innovación. Teorías, metodologías y aplicaciones, ofrece un amplio panorama sobre los temas, sus enfoques y métodos que se utilizan en las investigaciones que se realizan en el marco de los estudios actuales sobre la innovación, considerando las dimensiones territoriales e institucionales en que tienen lugar las dinámicas sociopolíticas y económicas relacionadas con la innovación, en contextos periféricos del sistema-mundo.

FUENTES CONSULTADAS

SCHUMPETER, J. (1934). *The Theory of Economic Development*. Cambridge: Harvard University Press.

FRENKEN, K. (2000). A Complexity Approach to Innovation Networks. The Case of the Aircraft Industry (1909-1997). *Research Policy*. Vol. 29. Núm. 2. pp. 257-272. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0048-7333\(99\)00064-5](https://doi.org/10.1016/S0048-7333(99)00064-5)

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1016>

LA OTRA CARA DE LA MONEDA

Jacqueline Calderón Hinojosa*

Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires: SB.

Entre 1970 y 1974 el periodista John Gerassi efectúa una serie de entrevistas al filósofo francés Jean-Paul Sartre quien, aquejado de múltiples padecimientos, se acercaba al crepúsculo de su vida, aunque no por ello de su pensamiento. El testimonio escrito de esos encuentros quedará años más tarde eternizado en un libro intitulado *Talking with Sartre*, mismo que verá la luz hasta el año 2009 en su versión original al inglés y en el 2012 en su versión al castellano bajo el nombre de *Conversaciones con Sartre*. Gerassi, al ser íntimo amigo de la pareja Beauvoir-Sartre, así como asiduo lector de este último, logra sostener un fecundo diálogo donde se abordan aspectos diversos de la vida y obra del intelectual parisino.

En el encuentro de diciembre de 1971, al hablar sobre su propuesta de hacer un psicoanálisis existencial, Sartre repara en la parcial recepción que tuvo una de las sentencias más emblemáticas de su pensamiento: *L'enfer, c'est les autres* (el infierno, son los otros), frase que enuncia Garcin, personaje central de su obra teatral de 1944 *A puerta cerrada*, al final del último acto. A propósito de esta afirmación, Sartre detalla y dice “pero eso es solo una cara de la moneda. La otra, que nadie parece recordar, es «el paraíso son los otros»” (Gerassi, 2012, p. 219).

Lo sorprendente de esta afirmación, más allá de que, tan solo en apariencia, contradice una de las ideas más arraigadas en el pensamiento sartreano, radica en la profunda herida narcisista que imprimió en sus lectores, críticos y comentaristas para quienes es inconcebible que esas palabras fuesen pronunciadas por él. Incluso, hay quienes se han aventurado

* Candidata a doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: jacquelinech11@gmail.com

a señalar que, debido a su delicado estado de salud, buena parte de lo que Sartre pronunció en el transcurso de sus últimos diez años de vida cuenta con poca credibilidad. Sin embargo, para aquellos que han estudiado a profundidad, no solo sus textos “canónicos”, sino aquellos publicados de manera póstuma, la afirmación de que “el paraíso también son los otros” es absolutamente consecuente.

El talante nihilista, característico de *El ser y la nada*, y la poca, o casi nula, explicitación de ideas políticas en esta obra, ha despertado posiciones contrarias entre los lectores y comentaristas. Por una parte, algunos han juzgado con dureza el que, pese a haber sido escrita en plena Segunda Guerra Mundial, Sartre no se posicionase políticamente, como sí lo haría dos décadas después en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960). En contraposición, existen aquellos que, como Bernard-Henri Lévy, elogian el carácter ensimismado y “puramente ontológico” de la obra, y ven en la *Crítica de la razón dialéctica* una estrepitosa caída por parte Sartre que, mejor habría sido, se hubiese mantenido lejos del diálogo con los marxistas de la época.

Gozando de pleno conocimiento sobre el estado actual de la discusión, Alan Savignano, joven filósofo director de “El círculo Sartre”, grupo de investigación establecido en Buenos Aires, Argentina que se ha consagrado al pensamiento sartreano desde el año 2011 y en activo a la fecha, responde con un trabajo impecable y profundo a las críticas apresuradas.

En su investigación, Savignano disecciona con pulso de cirujano tanto las obras más emblemáticas de Sartre correspondientes al llamado periodo fenomenológico, como los escritos póstumos y artículos que no parecen haber merecido, hasta ahora, algo más que una atención marginal. En contraste con el común de los estudios, este filósofo argentino no teme explorar aquellas producciones tempranas que, en su intento por llevar la rigidez del concepto filosófico a la poésis literaria, terminan siendo textos más bien oscuros. Como tiene a bien recordarnos el autor de la obra que aquí reseñamos, la magia en Sartre aparece cada que el pensamiento lógico y racional es insuficiente. Lo cual, dicho sea de paso, es más frecuente de lo que en primera instancia reconocemos y que, desde muy temprano en su producción filosófica, Sartre asociaba a la presencia del Otro.

Así, *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre* consta de tres partes que a su vez se dividen en capítulos y una introducción que por sí sola bien

contiene el germen de lo que podría ser una obra dedicada a la presencia del pensamiento sartreano en la Argentina. Es este estudio introductorio el que consideramos como primer gran aporte, pues, si bien es cierto que en el 2020 nuestro autor publicó el capítulo “A brief History of the Reception of Sartre in Argentina” del libro *Sartre and the International Impact of Existentialism* (Palgrave Macmillan, Cham, 2020), en el marco del libro que aquí nos ocupa, para Savignano es un paso fundamental reflexionar sobre la manera que en Argentina, y de cierto modo, por qué no decirlo, en América Latina, Jean-Paul Sartre se introdujo, se trabajó, y lastimosamente, también se abandonó. Ese gesto de recuperación y contextualización se nos antoja una invitación irrecusable para todas aquellas personas que en algún momento nos hemos interesado en trabajar al filósofo de la situación.

Es así, que, desde la introducción, la hipótesis es clara: demostrar que ya en los años anteriores a la publicación de *El ser y la nada* Sartre elabora una extraordinaria filosofía de la intersubjetividad. El demostrar esta hipótesis es lo que llevará a Savignano por la vía interpretativa de los ensayos filosóficos de Sartre de la etapa de su pensamiento signada por la fenomenología. En efecto, Savignano se mantiene firme en este análisis, pues, salvo algunas referencias breves que aluden a obras de corte literario, su estudio se concentra en la filosofía, aun cuando los primeros textos de Sartre, tal como mencionábamos con anterioridad, procuraban ser un entrecruce de ideas filosóficas expuestas y sometidas a un ejercicio literario.

En lo que respecta a la primera parte, esta se divide en tres capítulos y es, propiamente dicho, el espacio y tiempo que Savignano dedica al modo en que Sartre llegó a la filosofía de Husserl, Hegel y Heidegger, así como a la psicología imperante en esa primera mitad del siglo XX y finales del XIX. El análisis que presenta aquí busca y logra contextualizar tanto la recepción de la tríada de filósofos alemanes como la articulación personal que Sartre hace de ellos. Como resultado, se entiende mejor la distancia que Sartre mantuvo con Husserl y la apropiación que hizo del fenomenólogo alemán en consonancia con sus propios intereses.

La segunda parte, dedicada de lleno a la teoría de la intersubjetividad en *El ser y la nada*, inicia con un apartado titulado “Inspiraciones y discusiones”. Aquí se halla el segundo gran aporte de esta obra: resaltar la presencia fundamental en la filosofía sartreana de Simone de Beauvoir.

Si bien para quienes se dedican al pensamiento de esta filósofa la influencia que ella ejerció en la vida y obra de Sartre es evidente, tal parece que a los “sartreanos” se les olvida fácilmente que rara vez Sartre publicaba algo sin que antes pasara por el ojo analítico de Beauvoir. Alan Savignano, distanciándose de esos extraviados lectores, enfatiza dos momentos neurálgicos donde la participación de la filósofa parisina es innegable. El primer momento, tiene que ver con el acercamiento inicial que tuvo Sartre con Hegel, ahí donde Beauvoir fungió como transmisora de la filosofía hegeliana para su compañero que, a base de su intercambio epistolar, se enteraba de las obras y teorías del filósofo del absoluto. Beauvoir dedicaba largas horas todos los días a la lectura de Hegel en la biblioteca, lo comprendía y lo explicaba a Sartre quien se encontraba en el campo de prisioneros. Mucho se ha escrito sobre la recepción de Hegel en la Francia del siglo XX, de más está decir que años más tarde Koyré, Kojève e Hyppolite conformarán la vía de acceso a la filosofía hegeliana para la mayoría de los intelectuales de la época, y por supuesto, Sartre no será la excepción. Sin embargo, nos parece justo resaltar que Beauvoir fue quien, en sentido estricto, introdujo a Sartre al pensamiento de Hegel, aspecto que no resulta menor.

El segundo momento consiste en cómo Sartre articula una nueva teoría de la subjetividad en *El ser y la nada*. Para Savignano, nuevamente, la influencia de Beauvoir es ineludible. En *La invitada* (1943), Beauvoir pone en boca de sus tres protagonistas aquello que Sartre teoriza en la tercera parte de *El ser y la nada*. Las conversaciones entre ambos motivarían a Sartre a reflexionar sobre un elemento crucial dentro de su teoría de la intersubjetividad: la presencia de otras conciencias implica 1) *des-soberanización* y 2) *alienación*. La primera, refiere al descubrimiento de que uno mismo no es el único principio de revelación, significación y justificación del ser. La segunda, se refiere a lo que representa la máxima indignación para quienes de manera superficial se acercan a Sartre, la metamorfosis a la que me somete el otro cada que, por su mirada, devengo objeto. Estas dos caracterizaciones es muy probable que las debamos a Simone de Beauvoir.

La tercera y última parte contiene la tercera y última novedad que nos interesa rescatar, pues se trata del análisis de *Cahiers pour une morale*, texto publicado de manera póstuma en 1983 y sin traducción al castellano.

Si bien es cierto que filósofos hispanoparlantes como Juan Manuel Aragués Estragués han dedicado con anterioridad importantes estudios a los textos póstumos de Sartre, Alan Savignano asume el reto de adentrarse en la que quizás sea la obra más confusa y compleja del filósofo francés. Esta obra que se anunciaba ya al final de *La trascendencia del ego* y con mayor franqueza en la última parte de *El ser y la nada*, es, en palabras de su autor, la moral que nunca escribió. Pero, nos parece necesario agregar que se trata también de una obra que encarna un momento álgido del pensamiento de este filósofo; un punto, por emplear una de las expresiones recurrentes en este enorme libro, de “conversión”. De la contundente sentencia que dice “el hombre es una pasión inútil”, esto en tanto que resulta imposible para un ser-para-sí devenir en un ser-en-sí-para-sí, Sartre pasa a ensayar una posible solución a esta dificultad en sus textos póstumos *Verdad y existencia*, y por supuesto, *Cahiers pour une morale*. En ellos encontramos un giro sorprendente en su pensamiento, pues ese proyecto fundamental del para-sí será posible pero sólo a partir de la colectividad.

Al inicio de este texto dijimos que Sartre habla de la otra cara de la moneda en la afirmación “el infierno son los otros”, lo que en esa misma entrevista más adelante expresa Sartre nos permite enfatizar mejor este último aporte que hallamos en el libro de Alan Savignano: “El infierno es la soledad, la separación, el ensimismamiento, el afán de poder, de riqueza, de gloria, mientras que el paraíso es muy sencillo, y a la vez muy difícil: consiste en preocuparse por los demás, cosa que solo es posible de manera continuada en el seno de una colectividad”. (Gerassi, 2012, p. 219).

Precisamente, la relevancia que tienen los *Cahiers pour une morale* en los estudios sartreanos, y que Savignano ni en un solo momento deja de recordarnos es que, en ellos, Jean-Paul Sartre propone esa moral de la conversión.

El problema de los otros en Jean-Paul Sartre es un loable y bien logrado intento por abandonar la lectura sesgada que imperó en la década de los ochenta, y sacar a Sartre de las tinieblas a las que ha sido condenado, la más de las veces, a base de injurias y acercamientos que nos gustaría denominar “de ocasión”, o más valdría decir, de inexistente compromiso teórico.

JACQUELINE CALDERÓN HINOJOSA

FUENTES CONSULTADAS

GERASSI, J. (2012). *Conversaciones con Sartre*. Ciudad de México: Sexto Piso.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.1017>

ARBITRAJE

1. El Comité Editorial remitirá al autor acuse de recibo de su trabajo en un plazo no mayor de un mes, y en el plazo de un año (que podría ampliarse en circunstancias extraordinarias) le remitirá la resolución final sobre el mismo.
2. Para ser publicado en la Revista Andamios, todo artículo será sometido a una fase de selección y a un proceso de dictamen. En la primera fase, el Comité Editorial seleccionará los artículos que correspondan con las áreas temáticas tratadas en la revista y que cumplan con los requisitos académicos indispensables de un artículo científico.
3. Las contribuciones serán sometidas al dictamen de dos especialistas en la materia correspondiente. Cuando el autor pertenezca a la UACM, su trabajo necesariamente será dictaminado por árbitros externos a esta institución. En caso contrario los árbitros podrán ser internos o externos a la UACM. Si existe contradicción entre ambos dictámenes, se procederá a una tercera evaluación que se considerará definitiva. El proceso de dictaminación será secreto y no se dará información nominal respecto a éste. Una vez emitidas las evaluaciones de los árbitros consultados, se enviará a los autores el acta de dictamen, y éstos tendrán un plazo no mayor de tres semanas para entregar la versión final del artículo con las correcciones pertinentes. El Comité Editorial de la revista verificará la versión final con base en los dictámenes e informará a los autores en qué número de la revista será publicado su trabajo. Las colaboraciones aceptadas se someterán a corrección de estilo y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número. En los casos en los cuales el número de colaboraciones dictaminadas favorablemente para la sección Dossier exceda el espacio destinado al mismo, el Comité Editorial se reserva el derecho de determinar cuáles de ellas se ajustan más a los lineamientos establecidos en la convocatoria. En ambas fases la decisión será inapelable.
4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica no sólo la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales, sino la autorización al Comité Editorial de *Andamios, Revista de Investigación Social* para la inclusión del trabajo en su página electrónica, reimpressiones, colecciones y

en cualquier otro medio que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo. En la versión electrónica, las contribuciones serán publicadas en formato HTML, PDF, ePub, XML SPS y XML Marcalyc.

POLÍTICAS GENERALES

1. Los trabajos enviados a *Andamios. Revista de Investigación Social* deberán ser investigaciones de alta calidad académica en materia de ciencias sociales y humanidades.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con todas las normas editoriales establecidas por esta publicación para ser consideradas y sometidas a dictaminación.
3. El envío o entrega de un trabajo a esta revista compromete a su autor a no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones.
4. El envío de cualquier colaboración a la revista implica la aceptación de lo establecido en estas normas editoriales y la autorización al Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* para que difunda su trabajo en la revista, en la página electrónica de la misma, en reimpresiones, en colecciones y en cualquier base de datos o sistema de indización impreso o electrónico que se decida para lograr una mayor y mejor difusión del mismo.

Esta revista está bajo una licencia Creative Commons México 2.5. Está permitida la reproducción y difusión de los contenidos de la revista para fines educativos o de investigación, sin ánimo de lucro, siempre y cuando éstos no se mutilen, y se cite la procedencia (*Andamios. Revista de Investigación Social*) y al autor.

Los derechos patrimoniales de los artículos publicados en *Andamios. Revista de Investigación Social* son cedidos por el(los) autor(es) a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México una vez que los originales han sido aceptados para que se publiquen y distribuyan en la versión electrónica de la revista. Sin embargo, tal y como lo establece la ley, el(los) autor(es) conserva(n) sus derechos morales. El(los) autor(es) recibirá(n) una forma

de cesión de derechos patrimoniales que deberá(n) firmar una vez que su original haya sido aceptado. En el caso de trabajos colectivos bastará la firma de uno de los autores, en el entendido de que éste ha obtenido el consentimiento de los demás.

Los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o libros publicados por ellos mismos, con la condición de citar a *Andamios* como la fuente original de los textos.

Los artículos contenidos en esta publicación son responsabilidad de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de *Andamios. Revista de Investigación Social* de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

SECCIONES DE LA REVISTA

Los trabajos podrán integrarse en las secciones que conforman la revista de acuerdo con los siguientes criterios.

1. *Artículos para Dossier.* Trabajos de investigación que se ajustan a la convocatoria de la sección monográfica coordinada por destacados especialistas en ciencias sociales y humanidades. Este apartado se cambia de número en número de acuerdo con el tema específico, objeto de reflexión en particular.
2. *Artículos.* Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y discusiones en cualquier área de las humanidades y las ciencias sociales. Esta sección se encuentra permanentemente abierta, pero en caso de que el artículo se considere publicable se enlistará entre los que han sido considerados de la misma forma con anterioridad, por lo que se indicará a su debido tiempo el número en el que aparecerá impreso el texto.
3. *Reseñas.* Comentarios críticos de alguna novedad bibliográfica significativa para el mundo de las humanidades y las ciencias sociales, sea nacional o extranjera.

DATOS DEL AUTOR

Todas las contribuciones deberán anexar en una hoja aparte del texto los datos completos del autor (institución, dirección postal, dirección electrónica y teléfono) y una breve reseña curricular (estudios, grado académico, nombramiento e institución de adscripción, líneas de investigación y principales publicaciones —en el caso de los libros se deberá mencionar el título del mismo, el lugar de edición, la editorial y el año—). En el caso de coautorías, deberán incluirse los datos de todos los colaboradores.

LINEAMIENTOS EDITORIALES

1. Solo se dictaminarán los trabajos que cumplen cabalmente con las normas de recepción de originales, políticas generales y lineamientos editoriales especificados en la revista *Andamios. Revista de Investigación Social*.
2. Las contribuciones rigurosamente inéditas deberán presentarse con letra Arial de 12 puntos, a interlineados doble, numeradas, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. Las contribuciones para las secciones “Artículos para Dossier” y “Artículos” deberán tener como mínimo 15 cuartillas y como máximo 28 (incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía; no se aceptarán fotos); y las “Reseñas” no deberán superar las cinco cuartillas.
4. Se recomienda que el título no exceda de 70 caracteres, incluyendo espacios.
5. Las contribuciones, salvo reseña, deberán anexar: a) Un resumen en español y otro en inglés que no supere, cada uno, las 120 palabras y que destaque las principales aportaciones y conclusiones del artículo, así como la originalidad y el valor (aportación y relevancia) del escrito; y b) Un listado de cinco palabras clave en español e inglés que identifiquen el contenido del texto.
6. Las reseñas deberán ser de libros académicos actuales (publicados como máximo el año inmediato anterior) o de nuevas ediciones de clásicos que vale la pena revisar a la luz de las problemáticas vigentes.

7. Cada párrafo, a partir del 2º, deberá comenzar con sangría.
8. El aparato crítico se presentará de acuerdo con el formato utilizado por la American Psychological Association (APA). Puede consultarse en la dirección electrónica: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>
9. Si el artículo contiene citas textuales menores de cinco líneas, éstas deberán ir en el cuerpo del texto, entre comillas. Si la extensión es mayor, deberán escribirse en párrafo aparte, con sangría en todo el párrafo, sin comillas, en el mismo tamaño de letra (Arial 12) y en espacio sencillo. Cuando la cita contenga agregados y omisiones del autor, éstos deberán encerrarse entre corchetes.
10. Para las obras a las que se haga referencia dentro del cuerpo del texto se usará el sistema autor-año, con las páginas citadas cuando sea el caso. Entre paréntesis se incluirá el apellido del autor [coma] el año en que se publicó la obra [coma] p. Y páginas citadas. Ejemplo:

Con respecto a la relación entre el azar y el conocimiento, “la cantidad de azar presente en el universo, o la cantidad de él que interviene en los procesos naturales, no tiene más límite que el de avance del conocimiento” (Wagensberg, 1985, p. 22).

11. Cuando se haga referencia en términos generales a una obra particular de un autor, se deberá indicar entre paréntesis el año de publicación de la misma. Cuando varias obras del mismo autor se hayan publicado el mismo año, se distinguirán añadiendo una letra al año. Ejemplo:

La teoría de la acción Parsons (1974a) parte de la consideración del acto unidad.

Parsons (1974b) considera que el sistema social tiene como función primaria la integración.

12. El autor deberá asegurarse de que las citas incluidas en el texto coincidan con todos los datos aportados en la bibliografía.
13. Cuando se mencione la obra de un autor, el título de la misma deberá ponerse en cursivas.
14. Las notas explicativas se situarán a pie de página, a espacio sencillo, con letra Arial 12 puntos.
15. Al final del texto deberá figurar un listado completo de la bibliografía

empleada (en orden alfabético) con los siguientes formatos y con sangría francesa:

LIBRO:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial

LIBRO CON EDITOR:

Apellido, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

LIBRO ELECTRÓNICO:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www...>

LIBRO ELECTRÓNICO CON DOI:

Apellido, A. A. (Año). *Título*. doi: xx

CAPÍTULO DE LIBRO:

Únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS FORMATO IMPRESO:

Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*(número), pp-pp.

Publicaciones periódicas con DOI:

Apellido, A. A., Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*(número), pp-pp. doi: xx

PUBLICACIONES PERIÓDICAS ONLINE:

Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen* (número), pp-pp. Recuperado de <http://www...>

ARTÍCULO DE PERIÓDICO IMPRESO:

Apellido A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del periódico*, pp-pp.

O la versión sin autor: Título del artículo. (Fecha). *Nombre del periódico*, pp-pp.

ARTÍCULO DE PERIÓDICO ONLINE:

Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. *Nombre del periódico*. Recuperado de <http://www...>

TESIS DE GRADO:

Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

TESIS DE GRADO ONLINE:

Autor, A. y Autor, A. (Año). *Título de la tesis* (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Recuperado de <http://www...>

REFERENCIA A PÁGINAS WEBS:

Apellido, A. A. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación: Casa publicadora. Recuperado de <http://www...>

FUENTES EN CDs:

Apellido, A. (Año de publicación). *Título de la obra* (edición) [CD-ROM]. Lugar de publicación: Casa publicadora.

PELÍCULAS:

Apellido del productor, A. (productor) y Apellido del director, A. (director). (Año). *Nombre de la película* [cinta cinematográfica]. País: productora.

SERIE DE TELEVISIÓN:

Apellido del productor, A. (productor). (Año). *Nombre de la serie* [serie de televisión]. Lugar: Productora.

VIDEO:

Apellido del productor, A. (Productor). (Año). *Nombre de la serie* [Fuente]. Lugar.

PODCAST:

Apellido, A. (Productor). (Fecha). *Título del podcast* [Audio podcast]. Recuperado de <http://www...>

FOROS EN INTERNET, LISTA DE DIRECCIONES

ELECTRÓNICAS y OTRAS COMUNIDADES EN LÍNEA:

Autor, (Día, Mes, Año) Título del mensaje [Descripción de la forma] Recuperado de <http://www...>

16. Se recomienda evitar el uso de palabras en idioma distinto al español y de neologismos innecesarios. Si es inevitable emplear un término en lengua extranjera (por no existir una traducción apropiada), deberá incluirse entre paréntesis o como nota de pie de página, la traducción al español o una breve explicación del término.
17. En caso de que el artículo tenga citas en idioma distinto al español, éstas deberán traducirse a esta lengua.
18. La primera vez que se utilicen siglas o acrónimos deberán escribirse entre paréntesis e ir precedidos del nombre completo.

Para más especificaciones sobre la citación, puede remitirse a la página del APA en la siguiente dirección: <http://normasapa.net/2017-edicion-6/>

ENVÍO DE COLABORACIONES

Toda contribución deberá enviarse como archivo adjunto vía electrónica al correo: andamios@uacm.edu.mx

CONTACTO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Calle Prolongación San Isidro N° 151, Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Deleg. Iztapalapa, C.P. 09790, Ciudad de México. Correo electrónico: andamios@uacm.edu.mx

Página electrónica:

<http://www.uacm.edu.mx/andamios>

y en OJS:

<https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/index>

Andamios, Revista de Investigación Social
del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
fue impresa el 15 de enero de 2023
en el taller de impresión de la Universidad
Autónoma de la Ciudad de México, San Lorenzo 290,
Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez
con un tiraje de 500 ejemplares.

