

## II. LA ANULACIÓN DEL SUJETO

---

### MODERNIDAD Y COLONIALIDAD

Para comprender la génesis del pensamiento moderno es necesario tomar en cuenta que la modernidad nace en el continente europeo, bajo dos condiciones principales. Por un lado, los movimientos científicos y sociales que dan origen a la modernidad surgen como reacción a los diez siglos de oscurantismo y dominación católica durante la llamada Edad Media, en la que la figura de “Dios” mantenía una centralidad en todos los ámbitos de la vida. Y por otro lado, tal y como Enrique Dussel (1999) describe, la modernidad no puede ser considerada como un proceso de desarrollo intraeuropeo, sino que debe entenderse como indisoluble de los procesos de colonialidad, ya que la racionalidad científico técnica gestada durante el Renacimiento y la Ilustración no hubieran sido posible sin los recursos materiales y simbólicos que Europa adquirió durante la Conquista de América, la cual proporcionó la “materialidad específica” que permitió la apertura de mercados y el acceso a una fuente inagotable de materia prima y de mano de obra, permitiendo que el naciente sistema-mundo moderno hiciera de España su “centro” y de las colonias su “periferia”, generando así una “ventaja comparativa” de Europa sobre los pueblos otomano-islámicos, India y China (pp. 53-57).

Por ello, una de las características del pensamiento moderno está sustentada en una idea lineal de la historia en la que se avanza siempre hacia un estado de mayor desarrollo y de mayor modernización dejando cada vez más atrás aquella “premodernidad” beata y supersticiosa. Walter Mignollo (2003) describe, cómo

estos procesos tuvieron como consecuencia que la matriz de pensamiento moderno también se caracterizara por etiquetar a los seres humanos, a las culturas y a las formas de pensamiento en dos grandes grupos: la *propia* y la *ajena*. A la propia cultura se la asumió como un *nosotros civilizados* y a la ajena la catalogó como los *otros atrasados, incivilizados o bárbaros*. Así mismo, la cultura propia la consideró como *universal y neutral*, asumiendo que el sujeto *normal* es un sujeto occidental, racional, blanco, varón, propietario, trabajador, heterosexual. En contraparte los *otros no-occidentales* fueron etiquetados como *no-normales* y extraños. Esta categorización de las culturas se ha traducido a lo largo de la historia en la invisibilización o en la visibilización estigmatizada de las culturas distintas a la occidental. En ese mismo sentido, Enrique Dussel explica que fue en la Conquista de América cuando se gestó el primer gran discurso del *mundo moderno*, del *sí mismo* (como Occidente) y del *Otro* (como no-occidental), permitiendo que la identidad occidental se consolidara como un parámetro de *normalidad*, lo cual se tradujo en el primer gran esquema cognitivo de taxonomización étnica de la población mundial y construyó un primer imaginario geocultural de lo que Wallerstein (2004) llama sistema-mundo. A su vez, éste proceso permitió movilizar una serie de recursos simbólicos que a lo largo de los siglos han gestado un *habitus* de dominación de las culturas no europeas o no europeizadas haciendo posible el surgimiento de la modernidad (DUSSEL, 1999, pp. 53-57).

Por otro lado, Santiago Castro-Gómez (2005) recupera las propuestas de Edward Said<sup>2</sup> para explicar cómo durante otros procesos coloniales también se construye el concepto de *Oriente*, el cual fue fundamental para la conformación de la identidad Europea moderna así como para la construcción del concepto de *Occidente*. Para Castro-Gómez, el trabajo de Said también evidencia la lógica del dominio, el cual no se ejerce únicamente sometiendo físicamente al otro, sino también a través de elementos “representacionales”.

---

<sup>2</sup> De su libro *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Penguin Books, Nueva York. publicado en 1978 y cuya versión en español fue publicada en 1990 por las Ediciones Libertarias, Madrid.

La Europa moderna se representa a sí misma sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una división ontológica entre las culturas. De un lado está la “cultura occidental” (The West) representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o “difundir” la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (The Rest), representadas como elementos pasivos receptores de conocimiento cuya misión es “acoger” el progreso y la civilización que viene desde Europa. Lo característico de “occidente” sería la racionalidad, el pensamiento abstracto, la disciplina, la creatividad y la ciencia; el resto de las culturas fue visto como pre-racional, empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 26).

Por otro lado, el poder simbólico colonial ha estado sustentado entre otras cosas, en el eje clasificatorio de raza, el cual contiene dentro de su sentido la idea de que los no-occidentales pertenecen a un nivel de humanidad inferior, asumiendo que esa inferioridad es inmanente a su naturaleza. Aníbal Quijano (2007) considera que el término de raza “constituye la más profunda y eficaz forma de dominación social”<sup>3</sup> (p.1), tanto material e intersubjetiva, y que el proceso de construcción simbólica del *Otro*, como inferior, estuvo ligado no sólo al desarrollo de la modernidad sino del capitalismo mismo. En la revisión de la obra de Quijano realizada por Pablo Quintero (2010), explica cómo el capitalismo se sustentó en la desintegración de todos los antiguos modos de producción, de los cuales el capitalismo recupera los elementos que le podían ser útiles configurando un único orden mundial y creando un único patrón de control del trabajo, por lo que para Quijano, los conceptos de “raza” y de “capitalismo” también son indisolubles. Así, por un lado se configuraron nuevas identidades geoculturales, pero por otro, se consolidó el control del trabajo a través de nuevas relaciones de producción, con lo cual la colonialidad se convirtió en un patrón de poder global.

---

<sup>3</sup> La traducción es mía.

Así, uno de los anclajes simbólicos de nuestro tiempo es la “colonialidad”, como un componente intrínseco tanto de la modernidad, como del capitalismo, ya que a pesar de haberse gestado durante los procesos de colonización europea, aún en nuestros días puede rastrearse como parte de una matriz de pensamiento que sustenta la naturalización de un modelo clasificatorio y que asume que la racionalidad “local” de la cultura europea es la medida de lo *normal*, lo *universal* y lo *verdadero*.

## LA LÓGICA-ONTOLOGÍA HEREDADA

Mientras los procesos de conquista tuvieron como consecuencia la taxonomización dicotómica de la población mundial en *occidentales* y *no-occidentales*, según Enrique Dussel (1999), la segunda etapa de la construcción de la modernidad se inició con el proceso conocido como Ilustración, en el que la ciencia y el método científico se legitimaron como único método para acceder a la *Verdad*. Este endurecimiento simbólico clasificó los saberes en: científicos, válidos y verdaderos, y no científicos, no-válidos, no verdaderos, lo cual también se tradujo en una negación de *otros* saberes y *otras* formas de construir conocimiento.

A su vez, Castro-Gómez (2005) explica que este proceso ha sido posible a nivel epistémico gracias a la construcción de lo que él llama un punto cero de observación o “*Hybris* del punto cero”, el cual se asume que su propio punto de vista es un punto “neutro” de observación del mundo, por lo cual se declara a sí mismo como “universal”. La “*Hybris* del punto cero” también se ha convertido en el lugar de enunciación que hace posible el ejercicio colonial de subordinación de las poblaciones no europeas y ha propiciado la negación de “presente” de los pueblos colonizados al considerárseles cosa del *pasado* premoderno, el cual deberían superar bajo la lógica del desarrollo y la linealidad de la historia.

En este mismo sentido Cornelius Castoriadis (1983) ya planteaba que una de las herencias de la matriz de pensamiento científico positivista se puede rastrear en la que él llama una “lógica-ontología heredada” por parte de las ciencias sociales, las cuales, seducidas por imitar a las ciencias naturales, buscaba generar leyes que dieran respuestas universales a lo social, y para ello debían asumir la existencia de un *ser* (cosa, sujeto, idea o concepto) *universal* y *verdadero* del cual pudiese partir de manera estable el pensamiento científico. Mucho del pensamiento occidental se ha dedicado entonces, a develar esa supuesta *verdad* humana, de la que se desprende una supuesta verdad social, en la que a lo largo de la historia se han sustentado diversas teorías filosóficas y sociales, las cuales para Castoriadis han quedado fatalmente subordinadas a la idea de que existe una función lógica, única y asegurada respecto de ese *ser* verdadero y total, que funciona como punto de partida estable respecto de la unicidad ontológica de un *ser* universal.

Castoriadis (1989) considera que hay dos grandes tradiciones que heredan este pensamiento, la primera son los “fiscalistas” que reducen lo social a lo natural, partiendo de la idea de que existe una naturaleza biológica universal del hombre. Según Castoriadis, los representantes más puros de esta tradición son los sociólogos funcionalistas quienes consideran que las necesidades humanas son fijas, por lo que tanto la organización social como sus instituciones sobreviven gracias a que responden a estas necesidades permanentes del *ser*. Sin embargo, Castoriadis argumenta que si las necesidades humanas fueran fijas y universales, no habría posibilidad de dar cuenta de la diversidad cultural, que a su vez produce instituciones sociales muy distintas. Tampoco sería posible hablar del cambio social a lo largo de la historia, puesto que únicamente se podría dar cuenta de cómo las instituciones evolucionan para ser cada vez mejores y para cumplir más eficazmente con las necesidades fijas del *ser*. Sin embargo, las discontinuidades de la historia, han mostrado que esta supuesta evolución lineal es falsa, por ejemplo, no sería posible explicar cómo la Edad Media, considerada como una época de oscurantismo y superstición, precedió a las culturas greco-romanas, en las que tanto el arte como el conocimiento vivieron un momento de esplendor.

Otra de las tradiciones de pensamiento sustentadas en la “lógica-ontología heredada” son los “logicistas”, quienes consideran que la misma operación repetida un cierto número de veces puede dar cuenta de la totalidad de la historia humana y de la totalidad de las diferentes formas de sociedad. Dentro de este grupo Castoriadis coloca a los científicos estructuralistas, quienes consideran que es posible dar cuenta de la forma como se construye la significación humana que da origen a lo social de manera cuasi universal (1989, p.16-17).

Para Castoriadis, lo histórico-social hace estallar la concepción de un *ser* estable y universal puesto que si por algo se caracteriza la historia es por su constante cambio, es decir, por su “emergencia, alteridad radical, creación inmanente, novedad” (1989, p. 38). Así, para Castoriadis el tiempo no es identidad estable, es “alteridad” y “alteración”, es “creación ontológica”. El paso del tiempo evidencia la posibilidad de transformación, la posibilidad de generación de una nueva figura social, es decir de un nuevo *eidos* social. El tiempo es una emergencia del *otro*, el tiempo permite que lo *otro* exista y no siempre lo idéntico, por ello, la transformación de las sociedades a lo largo del tiempo y las diferencias culturales a lo largo del espacio evidencian que no sólo hay una alteración constante de lo social, sino que también hay una transformación radical del *ser*. Esas “diferencias radicales” rompen la posibilidad de una verdad universal, de una estabilidad histórica y de una ontología del *ser*.

## EL PODER CLASIFICATORIO

Michel Foucault (1983) explica que los medios para hacer existir las relaciones de poder son diversos, las amenazas, la palabra, las disparidades económicas, los medios de control, los sistemas de vigilancia, los medios tecnológicos, etcétera. Unos de estos medios son los “sistemas de diferenciaciones”, los cuales permiten el mantenimiento de los privilegios, la acumulación de los beneficios, la puesta en funcionamiento de una autoridad, el ejercicio de una función. A lo largo de la historia y a través de estos dispositivos, la sociedad ha transformado al ser humano en “sujeto” a través de una serie de objetivaciones generadas desde las prácticas divisorias y clasificatorias, desde la ciencia o desde las propias concepciones de sí mismo. Por ello, para Foucault el Estado moderno es “una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad puede ser moldeada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos”. Es decir, el Estado es “una moderna matriz de individualización” (FOUCAULT, 1983, pp. 10-18).

Así, la matriz de pensamiento moderno ejerce su poder clasificatorio anulando todo lo que Castoriadis llama “diferencia radical” al reducirlo “atraso”, al “barbarismo” y a la “ignorancia”, pero también a la “pasividad” de supuestos sujetos incapaces de construirse por sí mismos un *futuro*, el cual se encuentra en línea recta siempre hacia *adelante*, donde siempre habrá más desarrollo, más modernización. De acuerdo a esa matriz de pensamiento, al futuro no se puede acceder sino a través de la racionalidad y la evolución científico técnica, por lo que los sujetos, “irracionales” y “bárbaros”, necesitan ser educados y civilizados, no sólo para salir de la marginalidad y acceder al futuro, sino poder aspirar a *ser normales*.

# III. EL SUJETO CREADOR

---

## LAS ARTES DE HACER

### Lo cotidiano

En el contexto de las sociedades contemporáneas, insertas en el capitalismo y bombardeadas por medios masivos de comunicación, Michel De Certeau (1996) sugiere que los sistemas de poder se encuentran cada vez más centralizados, cada vez son más masivos y totalitarios y cada vez dejan menos margen de acción a los sujetos, quienes al ser convertidos en consumidores podrían parecer inermes frente a las “las culturas difundidas por las ‘elites’ productoras de lenguaje” (p.38). Sin embargo, por otro lado, el consumo mismo y las maneras de emplear los productos impuestos por ese “orden dominante” (mercancías, productos mediáticos, incluso el lenguaje) también forman parte de una producción activa de los sujetos. Tanto De Certeau (1996) como Castoriadis (1983; 1989) comparan esta “construcción activa” de los sujetos con el acto de *poiesis*, es decir con un espacio de creatividad, creación, producción, invención, *arte*. Para De Certeau, estas “artes de hacer” son parte de una creación constante y cotidiana por parte de los grupos dominados frente a lo que les es dado o impuesto por el poder.

En el caso de los medios de comunicación masiva, podría pensarse que nada puede hacer el televidente frente a la programación que se le ofrece, a los contenidos que se le imponen, a las ideologías a las que se le obliga a consumir, por lo que está condenado a la pérdida de una posible autoría y a la pasividad. En el



caso de la lectura, lo que se lee ya no puede ser modificado y se convierte en un espacio autoritario puesto que el lector no puede interpelar, ni intervenir ni transformar, por lo que podría pensarse que se encuentra fatalmente atrapado ante un texto construido por otro. Sin embargo, De Certeau (1996) insiste en que la lectura, al ser un acto fugaz, no puede apropiarse sino a través de la memoria del sujeto, y lo que se guarda en la memoria no puede de ninguna manera ser impuesto por el autor del texto inicial. En el acto de la memoria, surge entonces una segunda autoría, una segunda creación de la obra, ahora por parte del lector.

De Certeau (1996) propone que el espacio privilegiado en el que se desarrollan estas *otras* autorías, es el espacio cotidiano. En ese mismo sentido, Rossana Reguillo (2000) explica que lo cotidiano es lo íntimo, lo interior y muchas veces también lo invisible, por ello se le ha considerado un espacio no político y no histórico; sin embargo, lo cotidiano es un espacio estratégico para la creación social, puesto que es justo el escenario de la cotidianidad donde se pueden observar las prácticas y las estructuras tanto de la reproducción como del cambio social (p.77).

Reguillo (2000) también describe cómo lo cotidiano se construye de acuerdo a un tiempo y un espacio que marca tanto los ritmos como los lugares de la práctica. En un momento, el tiempo y el espacio son repetición, normalidad, certeza. En otro momento, el tiempo y el espacio se convierten en un espacio de excepción, de ritual, de transgresión. Un momento funciona como “contrapunto” y complemento del otro y el sentido de uno no puede explicarse sin el del otro. A su vez, para Bataille (1981) los rituales religiosos son parte de esas rupturas con la vida cotidiana, y transforman el tiempo normal en un tiempo excepcional y místico. Las fiestas rituales son al mismo tiempo una aspiración a la destrucción y son un despliegue de desenfreno y espectáculo, pero también son una forma de sabiduría que ordena y limita la vida.

Para adentrarnos en la comprensión de la vida cotidiana, Reguillo (2000) considera necesario tomar en cuenta la dimensión comunicativa, puesto que es el

sentido intersubjetivo que permite que las prácticas de los sujetos tengan sentido para ellos y para quienes les rodean y por lo tanto, existan. Esas prácticas cotidianas operan de manera colectiva a través de un “acervo cognitivo, lingüísticamente disponible en una sociedad” y funcionan como “verdades autoevidentes” para los sujetos puesto que demuestran lo “verdadero” en la medida de que opera en la práctica misma.

Por otro lado, Reguillo también describe que es en ese espacio “clandestino”, que sucede lejos de los ojos del poder, por lo que se crea una “franja de indeterminación” en la que se pueden subvertir muchas de las normas impuestas y los actores libran una “batalla simbólica”.

En estos intersticios y a la manera de Michel De Certeau (1996) puede decirse que los practicantes, aun cuando sean castigados por ejercer esta reflexividad, se hacen un espacio, afirman (chapuceraamente) y firman su existencia como actores y autores (...) Bien puede argumentarse que estas estrategias no cuentan por su baja visibilidad, por su poco glamour revolucionario, sin embargo, mediante estas astucias y ardidess cotidianos los actores sociales socavan el orden de la legitimidad, erosionan el poder, lo obligan a diseñar nuevos mecanismos de control (REGUILLO, 2000, pp. 79-80)

Al ser un espacio que no es considerado político, la cotidianidad queda oculta frente a los ojos del poder, por lo que es más difícil que se constituya como un espacio de disputa política, lo cual ofrece a los sujetos un cierto margen de acción y un cierto anonimato. Las acciones cotidianas no suelen suceder como una confrontación directa al poder, sino que son acciones ocultas, furtivas, pero que también permiten a los sujetos obtener cierto beneficio.

## Tácticas y estrategias

Las acciones cotidianas de los sujetos son un campo de batalla en el que se recrea el orden social y la vida misma, pero también en el que ese orden social es transformado por los sujetos para lograr un beneficio propio. De Certeau (1996) propone dos niveles de acción de acuerdo al lugar real y simbólico en el que se despliega esta batalla. Las acciones que se realizan desde un lugar “propio” desde donde se pueden analizar las amenazas y proyectar acciones, De Certeau propone llamarlas acciones “estratégicas”. Las acciones que no cuentan con un lugar “propio” y deben realizarse en el terreno del poder, De Certeau las llama acciones “tácticas”.

Para diferenciar el lugar propio del ajeno, De Certeau propone observar que lo propio se domina con la “vista” a partir de “una práctica panóptica” que permite mirar y por tanto controlar el entorno, los objetos y las posibles “fuerzas extrañas”. Esta mirada panóptica permite al sujeto la posibilidad de prever y por tanto proyectar prospectivamente en el tiempo. El lugar propio también está sustentado en el “conocimiento” puesto que el conocimiento permite generar estrategias para la acción y “transformar las incertidumbres de la historia en espacios legibles” para diseñar una estrategia de acción. La acción generada desde un lugar “propio” permite capitalizar las ventajas adquiridas, por lo que es posible conseguir “una victoria del lugar sobre el tiempo” permitiendo al sujeto fundar un “nuevo lugar” desde donde actuar con nuevas ventajas “propias”. (DE CERTEAU, 1996, p. 42-43).

Así, las “estrategias” no pueden ser realizadas sino por “un sujeto de voluntad y de poder” el cual puede hacer “cálculos objetivos” y actuar desde el “lugar propio” para producir “algo” que se capitaliza en la generación de un “nuevo lugar”. Las estrategias están organizadas entonces, por el principio del poder conquistado y acumulado por lo que se suelen amparar en la institución o en el poder que las sostiene. La racionalidad política, económica, militar o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico.

Llamo estrategia al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos de la investigación, etcétera) (DE CERTEAU, 1996, p.42).

Sin embargo, hay circunstancias en las que no se cuenta con el poder que garantiza el lugar propio, lo cual obliga al sujeto a operar en un espacio ajeno del que no tienen control, pero a pesar de esta desventaja, los sujetos movilizan acciones que les genera algún tipo de beneficio. De Certeau considera a estas acciones como acciones “tácticas”. Las tácticas suceden en espacios de dominación totalitaria que suelen impedir la generación de lenguajes o espacios diferentes. Muchos de los modos de hacer cotidianos funcionan como tácticas frente a un contexto impuesto al que a pesar de actuar en desventaja, le sacan provecho.

[La táctica] no dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo ‘propio’ es una victoria del lugar sobre el tiempo. El contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a “coger el vuelo” las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ‘ocasiones’. Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas (DE CERTEAU, 1996, p. L.)

Al no tener un lugar propio, las “tácticas” no tienen una delimitación de exterioridad con lo ajeno que le permita algún tipo de autonomía, por lo que deben funcionar en el terreno y bajo el orden de una “fuerza extraña”. Al estar dentro de un espacio ajeno y controlado por otro, las acciones tácticas deben hacerse en el “campo de visión del enemigo”. Por ello, para De Certeau las tácticas son “un arte

del débil”, una especie de arte de guerra de lo cotidiano. Las prácticas tácticas son entonces “movimientos diferentes que utilizan los elementos de un terreno”, son “movimientos astutos” que han de valerse de lo que ya existe para crear un arte efímero, que es la vida cotidiana.

Existen diversas “artes de hacer” tácticas. De Certeau analiza el *escamoteo*, como una forma de sacar provecho en el contexto ajeno donde no se es permitido. Por ejemplo, el obrero que utiliza las máquinas para hacer una tarea propia, libre, creativa. De Certeau comenta que “el trabajador se las ingenia para darse el placer de inventar productos gratuitos destinados únicamente a expresar, por medio de su *obra*, una pericia propia y a responder por medio de un *gasto*, a las solidaridades obreras o familiares”. Igual que el resto de *tácticas*, en estas *artes de hacer* se aprovecha el orden efectivo de cosas sin mucha ilusión de que las cosas cambien pronto. Así, el *escamoteo* es una “práctica del desvío” una “estética del desquite” y, como dice De Certeau, dado que “el orden *es engañado* por un arte” no podemos dejar de verlo como parte de una ética sociopolítica. “Esta vía, relativa a nuestra economía, se deriva de una economía desafiante; compensa a la primera aunque sea ilegal y (desde este punto de vista) marginal” (p. 31- 32).

Estas acciones furtivas y tácticas también se han estudiado en casos como la conquista de América, donde De Certeau explica que frente a la dominación española, los pueblos americanos, una vez derrotados, parecían mostrar una obediencia al poder y una asimilación sumisa frente a los rituales impuestos por los conquistadores; sin embargo, los indios solían engañar al poder, subvirtiéndolo desde adentro, no mediante el rechazo directo, sino haciéndolo funcionar a su manera.

Los artistas de la táctica, son entonces para De Certeau “productores desconocidos, poetas de asuntos, inventores de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista” (1996 p.40). De Certeau recupera la metáfora de

Fernand Deligny<sup>4</sup> de los “vagabundos eficaces” para referirse a las acciones tácticas, puesto que lo que producen no tiene la forma de un objeto que se posee o se capitaliza, tiene la forma de una “trayectoria”, de un camino indeterminado, un “atajo aparentemente insensato” que dibujan en un espacio que no es suyo, que está prefabricado por el poder y en el que los sujetos “circulan, van y vienen, se desbordan y derivan en un relieve impuesto, como olas espumosas de un mar que se insinúa entre los riscos y los laberintos de un orden construido”. La trayectoria que producen es fugaz y no genera ningún lugar propio ni ninguna “figura”.

Las tácticas también son acciones que se despliegan en un contexto de relaciones de fuerzas desiguales y son parte del ingenio del débil para sacar ventaja del más fuerte, por lo que según De Certeau, a pesar de que se realizan en espacios cotidianos, aparentemente ausentes de una confrontación directa con el poder, no están desprovistas de un sentido político puesto que no sólo evidencian el rechazo a la desigualdad sino que también modifican en su hacer el ejercicio del poder (p. 40-43).

## Lenguaje y enunciación

El lenguaje como espacio de significación podría ser considerado como uno de los espacios de sometimiento más violento del sujeto. Castoriadis (1989) afirma que todo lenguaje es en realidad un abuso de lenguaje, que todo lenguaje es violencia. Sin embargo, también comenta que si una palabra remitiera únicamente a sus significados lingüísticos canónicos, a un referente que evoca a su significado sin ambigüedad alguna, terminaríamos en un callejón sin salida que equivaldría a afirmar que todo está dicho y que no hay posibilidades de transformación. Ejemplo de ello son las teorías semiótico estructuralistas que proponen aislar y clasificar los componentes de un discurso para su análisis, extrayéndolos de su contexto

---

<sup>4</sup> De su libro *Les vagabonds efficaces et autres récits* editado en francés en 1970 por Maspero y en español en 1971 por la editorial Estela.

histórico y de la situación particular, del tiempo y del espacio en la que se generaron. Sin embargo, en una lengua viva, las posibilidades simbólicas de las palabras están siempre abiertas. Lo que designa una palabra, remite a “un océano interminable” de lo que esa persona, cosa o lugar es en sus manifestaciones reales y posibles, actuales y pasadas, por lo que el punto de partida se puede siempre modificar y en vez de ser “algo” es “otra cosa”. Para Castoriadis no hay un sentido ontológico de la cosa, real o ideal, lo que hay es una *ousia*, es decir, un “estar siendo”. El lenguaje funciona entonces como una “orientación” para moverse en el mundo de las significaciones y funciona como apoyo para la creación, que en términos de De Certeau (1996) sería una creación táctica, puesto que parte del lugar dado, impuesto y violento del lenguaje.

Los lingüistas estructuralistas buscaban develar las estructuras culturales y de poder que existen detrás de la gramática de la lengua en las que se encuentra atrapado el hombre como ser social; sin embargo, De Certeau no busca describir al poder, sino a la agencia del sujeto frente al mismo, para lo que propone recuperar las tradiciones teóricas que van más allá de la estructura y analizar el lenguaje en la medida de su *uso*, es decir, de la apropiación del habla, la cual no se puede reducir únicamente al conocimiento formal de la lengua, puesto que en el *uso*, los sujetos adaptan y transforman la lengua de acuerdo a sus propios intereses.

Cuando la gramática vigila la “propiedad” de los términos, las alteraciones retóricas (desviaciones metafóricas, condensaciones, elípticas, miniaturizaciones metonímicas, etcétera) señalan la utilización de la lengua por parte de los locutores en las situaciones particulares de combates lingüísticos rituales o efectivos (DE CERTEAU, 1996. p. 46).

De Certeau (1996) propone entonces mover el foco de la lingüística y pensar en la enunciación y diferenciar la lengua del habla. Mientras la lengua es un sistema impuesto al sujeto, el habla remite a los *usos* del lenguaje como un espacio de apropiación de la lengua por parte del sujeto que no puede evitar moverse dentro de la estructura lingüística, pero al transformarlo en habla, la *usa* para su beneficio.

Así mismo, se debe tomar en cuenta el contexto del uso del lenguaje y no puede separarse de la relación que tiene con otros sistemas no lingüísticos, es decir con otras prácticas cotidianas (caminar, habitar, etcétera) salvo como una abstracción. Según De Certeau, este modelo se puede aplicar a muchas operaciones no lingüísticas. Para ello propone que un acto de habla supone un *uso* de la lengua, que a su vez moviliza:

- Una “efectuación” del sistema lingüístico a través de un habla que actualiza constantemente la lengua.
- Una “apropiación” de la lengua por parte del hablante.
- La implantación de un interlocutor real o ficticio que evidencia la constitución de un “contrato relacional de la alocución”.
- La instauración de un presente y la organización de una temporalidad que se formula al crear un presente como un ahora, “mediante el acto del ‘yo’ que habla” como una presencia del mundo, a partir del cual se organiza la temporalidad del un antes y un después.

Como parte de las tácticas del lenguaje, De Certeau propone el análisis de los juegos, los cuentos y las diversas *artes de decir*. Los *juegos* que se juegan en cada sociedad funcionan como “productores de acontecimientos” y situaciones en las que se despliegan una memoria en la que operan ciertos valores y ciertos esquemas de acción posibles, por ejemplo el “arte de la guerra” del ajedrez.

Los juegos formulan (y de hecho formalizan) las reglas organizadoras de las jugadas y constituyen una memoria (un almacenamiento y una clasificación) de esquemas de acciones que articulan las salidas para cada ocasión. Los juegos ejercen esta función precisamente porque están separados de los combates cotidianos, que prohíben ‘descubrir el juego’ y cuyas apuestas, reglas y jugadas son de una complejidad demasiado grande (DE CERTAU, 1996, p.27).



Así mismo, los cuentos y las leyendas parecen desempeñar un papel similar al juego, en el que como un espacio de excepción recrean competencias y exponen a través de historias fantásticas, míticas o pasadas, los modelos de las buenas conductas o de las acciones posibles o exitosas, son “museos vivientes” y “marcas de aprendizajes” que, a través de anécdotas de venganza, de milagros en los que se castiga al opresor, de llamados a la libertad, evidencian el descontento del estado de cosas y recrean una ilusión utópica.

Una formalidad de prácticas cotidianas se indica en estas historias, que invierten a menudo las relaciones de fuerza y como los relatos de milagros, aseguran al malnacido la victoria en un espacio maravilloso, utópico. Este espacio protege las armas del débil contra la realidad del orden construido. Las oculta asimismo a las categorías sociales que ‘hacen historia’ porque estas la dominan (DE CERTEAU, 1996, p.28).

## **El silencio**

No sólo el habla puede ser una táctica del sujeto, también el silencio, lo que no se dice, lo que se oculta. Desde una direccionalidad de la acción el silencio puede ser analizado como una estrategia de anulación por parte del poder, como lo plantea Spivak (1998) cuando dice que los sujetos subalternos han sido históricamente silenciados. Sin embargo, desde la direccionalidad opuesta el silencio puede llegar a ser una táctica de resistencia por parte del sujeto.

Uno de los autores que plantea el silencio como una forma de resistencia es James Scott (2007), quien trabaja principalmente con sociedades que viven un sometimiento tiránico donde es evidente el principio de superioridad-inferioridad y en las que además hay un cierto grado de ritual y etiqueta que regula la conducta pública. En estas sociedades subsiste un importante elemento de terror simbólico donde los subordinados tienen siempre presente lo que les puede ocurrir si no se conducen adecuadamente. Sin embargo, según Scott esta situación también se

puede trasladar a las que él llama “instituciones totales”, como cárceles o campos de concentración, pero el análisis también se presta para muchos tipos de situaciones donde se da un ejercicio de poder. El propósito general de Scott es interpretar “la conducta política” de los grupos subordinados y las “estrategias de resistencia”. Su hipótesis se centra en que los “dominados”, en vez de rebelarse o de protestar públicamente, suelen recurrir a formas más seguras de resistencia al poder como los atentados anónimos a la propiedad, la violación de las reglas, la difamación, la esquivas, pero también el silencio en espacios públicos. Con alguna excepción, los sujetos evitan prudentemente cualquier confrontación pública por lo que aparentemente la vida política podría parecer una “falsa prueba de armonía” así como una falsa sometimiento.

Scott propone que el sujeto dominante domina el espacio público, por lo que el discurso público se vuelve un autorretrato de las elites dominantes, y el sujeto “dominado” renuncia al espacio público, pero no renuncia a su capacidad de hablar la cual se despliega en el que Scott llama “discurso oculto”. Así en el espacio público el sujeto dominado se somete a una serie de “actos de deferencia” en donde suele asumir una performatividad de sumisión al poder, logrando evitar con ello, cualquier posible represión, pero luego en el espacio “oculto” a los ojos del poder, en donde los sujetos se encuentran rodeados de “pares”, despliegan sus propias versiones de los hechos, en forma de bromas, chistes o sarcasmos que funcionan como una “infrapolítica” que le permite burlarse y resistir simbólicamente al poder. Muchas de estas voces ocultas evidencian “fantasías vengativas” que a su vez generan fraternidad entre los grupos oprimidos. Esa resistencia genera una tecnología discursiva y una práctica cotidiana que da cuenta de una conciencia de su condición de sometimiento de la que son víctimas, así como de su necesidad de responder una bofetada con una bofetada. En estas fantasías se puede observar lo que Scott llama “justicia poética”.

Para entender las fantasías más exuberantes del discurso oculto, no hay que concebirlas aisladas, sino como la reacción ante la dominación en el discurso público. La creatividad y la originalidad de estas fantasías residen en la habilidad con la cual invierten y niegan una dominación específica. (SCOTT, 2007, p. 69)

Scott propone entonces rastrear las huellas del poder en diversas “actuaciones” de los grupos sometidos, pero también en las estrategias que despliegan para que el “discurso oculto” continúe fuera de los ojos del poder, por ejemplo, los dialectos incomprensibles. Esto no significa que todos los actos públicos son necesariamente fingidos ni falsos, ni que la conducta ante sus pares sea siempre auténtica y sincera, puesto que las relaciones de poder son ubicuas y nunca están ausentes del todo (p.52).

Con esta propuesta Scott logra dismantelar las teorías de sumisión por parte de los grupos dominados, y evidencia que tanto el silencio como los discursos ocultos pueden movilizarse como tácticas de resistencia frente al poder. Para Scott, el sujeto “dominado” no sólo es multidiscursivo, en el sentido de que es capaz de desplegar diversos roles y “hablas”, sino que también es un agente capaz de movilizar recursos a su conveniencia para garantizar su sobrevivencia. Así, Scott defiende que a pesar del sometimiento extremo los humanos tienen un margen de acción donde existe una posibilidad de elegir, y en ese sentido subraya la necesidad de evidenciar tanto la “dignidad” que se moviliza en estos actos como la “autonomía” frente al poder por parte de los sujetos (p.41-45).

## LOS IMAGINARIOS COLECITIVOS

### Lo simbólico

La teoría de Cornelius Castoriadis (1983; 1989) sobre los imaginarios colectivos se debe situar como parte de las críticas a las tradiciones de pensamiento positivista, las cuales al tratar de imitar el modelo de las ciencias naturales solían aspirar a la generación de leyes explicativas de la realidad social como un todo, universal, atemporal. Uno de los mayores aportes del trabajo de Castoriadis es que resalta no únicamente las estructuras que dominan o determinan al hombre, sino la capacidad creativa y creadora del ser humano como agente de cambio y de transformación social.

La posibilidad de transformación social según Castoriadis no puede darse sin la transformación del mundo simbólico. Todo lo que se presenta a nosotros en el mundo social-histórico, está indisolublemente tejido a lo simbólico, aunque no se agota en ello. Los actos reales individuales o colectivos como el trabajo, el consumo, el amor o los productos que requiere la sociedad para vivir, no son símbolos, pero están indisolublemente ligados a la carga simbólica que les da vida y les legitima como verdaderos y como necesarios, y son imposible de ser concebidos fuera de una red simbólica más amplia. Así, lo simbólico está en el lenguaje, pero también en la constitución de las instituciones sociales. Las instituciones no se reducen a lo simbólico, pero no pueden existir y sobrevivir más que dentro del orden simbólico que justifica su existencia.

Por ello, a diferencia del marxismo, Castoriadis (1983) considera que no existe ninguna estructura que determine lo social, y contrario a las propuestas funcionalistas, Castoriadis considera que no existe ninguna necesidad universal del hombre. Estas teorías tienden a ver lo simbólico como “neutro” y como parte de una realidad “real-racional” que a su vez es estable y universal, cuando en efecto, lo simbólico desborda lo racional puesto que la elección de un símbolo no se relaciona

necesariamente con una “necesidad natural”. Las necesidades y las relaciones sociales son siempre consideradas como verdaderas y universales gracias a que fueron previamente simbolizadas por los miembros de la sociedad; por lo tanto, la dimensión simbólica no es un elemento “exterior” sino constitutivo de lo social, pero también constitutivo de los modos de producción, es decir de las relaciones técnicas y económicas de una sociedad. A su vez, lo simbólico no está ni absolutamente determinado, pero tampoco se edifica libremente, puesto que todo simbolismo utiliza lo existente y “lo dado” para construirse.

[Lo simbólico no es] ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y grados de libertad (CASTORIADIS, 1983 p.217).

Una vez instituido, lo simbólico es la dimensión estable de la organización social sustentada en la que Castoriadis (1989) llama la lógica “identitario- conjuntista”, que da orden y acomodo a todas las cosas. A su vez, la lógica “identitario-conjuntista” se sustenta en dos tradiciones de pensamiento, el “*legein*” y el “*teukhein*”. El *legein* es el “representar/decir social”, y su función es “distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir”, es decir, nombrar para ordenar. El *legein* es la designación en tanto significación. Es codificación, principalmente lingüística. Por su parte el *teukhein* es “reunir-adaptar-fabricar-construir el hacer social”. El *teukhein* es hacer social, que a su vez instituye a través de las acciones, el mundo social.

Lo simbólico debe entenderse entonces como la relación estable entre la cosa presente (significante) que representa otra cosa no presente (significado), la cual sustenta el orden social y permite generar consensos entre las personas que

pertenecen a un grupo social. Consensos no únicamente lingüísticos, sino también sobre toda la organización social, sobre las necesidades sociales, sobre las relaciones de poder, sobre las instituciones. Lo simbólico es entonces *lo instituido*, investido en una lógica identitario-conjuntista traducida en significaciones y haceres legítimos consideradas “normales” en un tiempo y espacio dados.

Sin embargo, a pesar de que todo lo que se organiza en conjuntos, es susceptible de ser ordenado en conjuntos, Castoriadis también considera que tarde o temprano se demostrará que toda ordenación es parcial y fragmentaria por lo que no es posible pensar la realidad como un conjunto de cosas organizadas nítida y coherentemente de manera absoluta y permanente. Por ello, la significación nunca esta acabada y siempre desborda de alguna manera a su significante.

Una cosa es decir que no se puede elegir un lenguaje en absoluta libertad y que cada lenguaje se desborda sobre lo que ‘hay que decir’, y otra muy distinta es creer que se está fatalmente dominado por el lenguaje y que nunca puede decirse más de lo que se nos lleva a decir. Jamás podemos salir del lenguaje pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite ponerlo todo en cuestión, incluso el lenguaje y nuestra relación con él. (CASTORIADIS, 1983, p.217-218).

Castoriadis también alerta de no confundir su propuesta con ciertas posturas neokantianas que dan prioridad a la “forma” respecto de su “materia” cayendo en la misma ambigüedad que quieren combatir al asumir la premisa opuesta y considerar que lo simbólico determina el mundo material. Para Castoriadis existe una cierta organización en el mundo natural, en el que hay perros, árboles, estrellas, por lo que el énfasis de su propuesta no está en la defensa de la forma, sino en la relación entre la forma y la materia, sin asumir la anterioridad de una a la otra. La relación entre ambas genera un “modo de ser”. Los “modos de ser” se encuentran en la intersección entre el mundo y las categorías que lo instituyen como mundo. En esa intersección se encuentra lo que Castoriadis llama “magma”, que es lo que se construye socialmente en esos modos de ser. Un magma es una

cuestión de posibilidad, es decir, una indefinida cantidad de posibilidades en un espacio-tiempo que se encuentran en la intersección entre forma y materia. La lógica identitaria-conjuntista es entonces lo que se instituye en un momento dado de acuerdo a esas posibilidades magmáticas.

Un magma es aquello de lo cual se puede extraer (o en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita e infinita) de esas organizaciones (CASTORIADIS, 1989, p.288).

## Lo imaginario

Lo simbólico opera de manera estable en la relación instituida entre el significante presente y el significado que evoca, pero el imaginario renueva esta relación y permite el cambio y la diferencia. Diversos teóricos han dedicado su obra al análisis del componente simbólico de la vida social, así como de las relaciones de poder que se configuran en ese mundo simbólico y lingüístico. Sin embargo, analizar únicamente la dimensión simbólica de una sociedad es suponer que la sociedad es estable, puesto que lo simbólico en sí mismo no da cuenta del cambio, ni de cómo se instituye una *nueva* significación operante, ni de la posibilidad de romper la identidad e instaurar alteridad, es decir diferencia, cambio, transformación.

Castoriadis (1983; 1989) considera que en el origen de todo símbolo existe una “creación imaginaria” que le dio vida, del que ni la racionalidad ni las leyes del simbolismo pueden dar cuenta. Mientras el simbolismo explica la relación entre significado y significante como algo dado y conocido en una relación “identitario-conjuntista” que coloca cada cosa en un lugar social, el “imaginario”, igual que el tiempo, no es estabilidad, sino “alteridad-alteración”, puesto que surge en el momento de la renovación de la relación simbólica entre significado y significante, permitiendo que ésta sea una relación cambiante.

Las dicotomías excluyentes de las tradiciones positivistas, consideran que el término imaginario se sitúa de manera opuesta a la *realidad*; sin embargo, Castoriadis considera que lo imaginario es *parte* de la realidad, no porque verifica lo que existe, sino porque *instituye* lo que existe, generando una *nueva* realidad pero, también un nuevo *ser*. Así, al situarse en los límites, en el origen y en el fin de la construcción simbólica, Castoriadis no sólo analiza la forma de una sociedad dada, sino que coloca el énfasis de su teoría en el cambio social.

La capacidad imaginaria del hombre es entonces la capacidad de evocar una imagen, “un fantasma originario” que no existía previamente en el mundo simbólico. Por ello, la capacidad imaginaria del hombre es también su capacidad creadora. Para Castoriadis, el *imaginario* es “ese motivo invisible” que hay detrás de todo símbolo, como una operación inicial que le dio sentido. Sin embargo, la relación entre lo imaginario y lo simbólico siempre es circular. Lo simbólico y lo imaginario se necesitan uno a otro, puesto que lo imaginario al instituirse se transforma en elementos simbólicos, además, lo simbólico requiere de la capacidad imaginaria para ver en la *cosa* (símbolo) algo que no es (significado) y lo imaginario utiliza lo simbólico para poder existir y dejar de ser un fantasma *virtual*.

[Lo imaginario es] algo que no está allí *para representar* otra cosa, que es más bien condición operante de toda representación ulterior, pero que existe ya él mismo en el modo de representación: el fantasma fundamental del sujeto, su escena nuclear (no la escena primitiva), en la que existe lo que constituye al sujeto en su singularidad: su esquema organizador-organizado que se imagina y que existe, no en la simbolización, sino en la presentificación imaginaria que ya es para el sujeto significación encarnada y operante, primera captación y constitución en una sola vez de un sistema relacional articulado que plantea, separa y une ‘interior’ y ‘exterior’, esbozo de gesto y esbozo de percepción, reparto de papeles arquetípicos e imputación originaria de papel al propio sujeto, valoración y desvaloración, fuente de la significación



simbólica ulterior, origen de las inversiones privilegiadas y específicas del sujeto, un estructurante-estructurado (CASTORIADIS, 1983, p.247)

## **Del imaginario radical al imaginario colectivo**

En el punto de partida del imaginario está la psique como germen de una *primera representación*, la cual debe tener la posibilidad magmática de organizar toda representación, como un germen de lo “constituido-constituyente” y como generación de representaciones “a partir de una nada”, como parte de una creación humana. A este punto de partida Castoriadis lo llama *imaginario radical*, que funciona como una especie de “abismo del ser”, que a través de la *poiesis* detona toda posibilidad de transformación simbólica y devela las dimensiones más profundas de la psique. Por entender el imaginario radical, Castoriadis considera que no se puede dejar de lado el concepto del inconsciente como parte fundamental del mundo social, puesto que en él se sustentan las representaciones, emociones, identificaciones, sublimaciones, deseos, que nutren el aparato psíquico, que a su vez genera formas y figuras que posteriormente se traducen en acción social.

El *imaginario radical*, se transforma en *imaginario efectivo* cuando se convierte en imagen o representación materializada, es decir, cuando se hace “real” y opera. El *imaginario colectivo* es el imaginario compartido que le da sentido del orden de una sociedad y funciona como un “esquema organizador” de lo social. Castoriadis considera que es en el *imaginario colectivo* donde se encuentran tejidas las lógicas de la vida social y no en los factores materiales como Marx planteaba, puesto que es el imaginario social el que le otorga importancia a esta realidad, la organiza, la legitima. En este sentido, Castoriadis considera que el imaginario opera como un factor relativamente autónomo de la vida social. Gracias a los imaginarios colectivos, una sociedad inventa y define sus necesidades, pero también las formas institucionales para responder a esas necesidades. En ese momento los imaginarios colectivos se *instituyen* en un mundo simbólico estable que permite la cohesión

social y se traducen en un orden económico-funcional que garantiza la sobrevivencia de la sociedad.

Algunos de los *imaginarios* institucionalizados cobran tal relevancia en la lógica de organización social que se convierte en *centrales*. Así, en el núcleo de toda sociedad existen elementos que operan como un *imaginario central* el cual funciona como cohesionador primordial de una sociedad. El *imaginario central* constituye una serie de símbolos elementales que funcionan como núcleo organizador de significaciones ulteriores. De este núcleo proliferan *imaginarios segundos* o *imaginarios periféricos*, que constituyen sucesivas “capas de sedimentación” que generan una serie de reglas, actos, ritos y leyes.

Para ejemplificar la forma como funcionan y se transforman los imaginarios, Castoriadis utiliza el caso paradigmático de las religiones, sus rituales y sus mitos, ya que *Dios* escapa a toda explicación materialista y no se puede percibir ni se puede racionalizar, *Dios* es *otra cosa*; sin embargo, opera fuertemente en lo social. La idea de *Dios* no pudo sino haber surgido de un imaginario radical, que poco a poco al socializarse operó de manera efectiva y se institucionalizó como un imaginario social, que a lo largo de los siglos se ha transformado en un elemento nuclear de la organización social de muchos pueblos. Así, para Castoriadis una sociedad se crea a través de su acción colectiva y de la imaginación volcada en sus *imaginarios sociales*, y los individuos *son creados* y *crean* la sociedad en un círculo de creación y reproducción. Sin embargo, los imaginarios colectivos, tienen consecuencias que van más allá de sus motivos funcionales, e incluso los contrarían y pueden llegar ir en contra de los objetivos racionales de sobrevivencia.

La sociedad, no es entonces, “cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas” (p.28). Una sociedad instituyente irrumpe y se convierte en autodestrucción de la sociedad en tanto instituida y en autocreación de otra nueva sociedad. La unidad de una sociedad, no es ontológica, es una forma cambiante de manera cíclica, en un momento es estable y en otro momento se autodestruye, es decir, la sociedad es un momento unidad, identidad, *aei*, pero en

otro momento siempre hay una constante alteración radical, la cual genera una nueva articulación social, una nueva forma, es decir *eidos*, de lo social pero también del *ser*. Uno de los elementos con los que una sociedad se instituye es con su propio concepto del tiempo en el espacio ya que la institución del tiempo es génesis ontológica.

Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esta institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es siempre un componente esencial (CASTORIADIS, 1989, p.41)

Por otro lado, Castoriadis considera que el tiempo identitario es el tiempo impuesto, ideal e imposible, lógico, científico, y el tiempo imaginario transforma al tiempo identitario. El tiempo imaginario se coloca en los límites mismos del tiempo y puede referirse al origen de la creación del mundo y el fin del tiempo mismo.

Un tiempo instituido como puramente identitario es imposible porque es imposible un mundo instituido como puramente identitario, porque es imposible la separación entre la organización en conjuntos y del mundo social de las significaciones imaginarias sociales (CASTORIADIS, 1989, p. 81)

Castoriadis utiliza el ejemplo del capitalismo como una sociedad que ha instituido su propia forma de temporalidad efectiva, que por un lado es un “tiempo infinito” de acumulación y progreso y por otro es cambio “ruptura incesante”. El tiempo infinito es un “tiempo de progreso indefinido, acumulación, racionalización, conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total y de realización de un fantasma de omnipotencia”, la cual no siempre es homogénea, puesto que es al mismo tiempo el capitalismo es constante cambio, ruptura, novedad.

Así, en un momento los imaginarios son instituyentes y transforman las sociedades, en otro, son instituidos y constituyen a las sociedades de manera central. Los imaginarios radicales que en momento son alteridad y transformación para luego estabilizarse dentro de una lógica identitario-conjuntista, instituyendo una nueva forma de sociedad. El cambio es permanente y ninguna institución es eterna, y en las grietas de todas las sociedad en algún momento siempre emergerán otra vez nuevos imaginarios radicales que crearán nuevas significaciones y nuevos *modos de ser*. Este proceso se repite permanentemente como un espiral que se mueve cíclicamente pero no regresa al mismo lugar.

La capacidad de imaginar es entonces un proceso activo que nos permite ir más allá del mundo vivido que nos permite significar y reconstruir el mundo. Así, los *imaginarios sociales* no son sólo instituidos socialmente sino que también son creados colectivamente, lo cual significa que a pesar de que los dispositivos de dominación hegemónica funcionen, tampoco existe una alienación absoluta de los seres humanos, quienes también despliegan permanentemente una capacidad de creación y transformación al generar imaginarios radicales e instituir relaciones diferente con todos los significados posibles, los cuales pueden sobrevivir mucho tiempo después del imaginario que los ha hecho nacer.

La teoría de los imaginarios sociales de Castoriadis plantea un cuestionamiento profundo hacia la unicidad positivista del *ser* que asume la diferencia como desventaja, es decir un *menos-ser* (*hetton on* en oposición al más-ser *mallon on*, en términos de Castoriadis); con la teoría de los imaginarios, además de explicar cómo funciona la construcción imaginaria y simbólica de lo social, se evidencia que ni lo social ni el *ser* son inamovibles, sino cambiantes, y coloca la transformación y la diferencia como características primordiales de toda sociedad.

## IDENTIDADES

En el contexto de la masificación mediática, el internet, la migración y la globalización, la discusión por la identidad ha recobrado protagonismo. Gilberto Giménez (2002) considera que la relevancia contemporánea del concepto de identidad se debe al desdibujamiento de los estados-nación y la reciente revalorización de la diferencia. Sin embargo, la noción de identidad es una noción problemática y diversos autores (DUBET, 1989; GIMÉNEZ, 2008; HALL, 2003) subrayan el peligro de utilizar el concepto de identidad de manera esencialista, ya que es común caer en el supuesto de que la identidad opera de manera estable y homogénea, construida a través de la historia personal sobre la que se conforma el "yo", o sobre la historia colectiva compartida sobre la que se conforma el "yo colectivo".

### Identidad como integración social

Al hacer un recuento de diversas nociones del concepto de identidad François Dubet (1989), da cuenta de cómo las concepciones más clásicas de la sociología conciben a la identidad como integración y como adscripción a las tradiciones sociales de un pueblo. Estas concepciones se sustentaban en la idea de que la sociedad se encuentra organizada por estatus y roles "orientados a valores colectivos" compartidos, por lo que la acción social de los actores corresponde a una integración adecuada a esta sociedad. Así, la identidad es "la manera como el actor interioriza los roles y el estatus que le son impuestos, a los cuales el sujeto somete su 'personalidad social'" (p. 521). En estas concepciones también se asume que la identidad es más fuerte de acuerdo a la cohesión eficaz del grupo, de la integración del individuo a los sistemas normativos sociales y de lo que el sistema espera de él, por lo que la identidad es sinónimo de "unidad de las orientaciones normativas". Dentro de esta postura, Dubet identifica a Talcott Parsons cuando dice que la identidad es la internalización de normas y símbolos sociales, y a Emile

Durkheim cuando menciona que el actor es constituido por la socialización y la internalización de "los elementos estables del sistema" (p.525). Según Dubet, la tesis de Durkheim sobre el suicidio está encaminada a este argumento. Ambas concepciones remiten a esa idea de la "naturaleza humana" estable y universal que Castoriadis (1983) llamaría "lógica-ontología heredada".

Si siguiéramos estas premisas, las "crisis de identidad", estarían entonces relacionadas con la falta de integración de ciertos grupos sociales a las normas y los valores consensuados por su sociedad. Muchas de los argumentos de la "crisis de la modernidad" achacan la confusión identitaria al desdibujamiento de equilibrios tradicionales y a la destrucción de creencias como consecuencia de secularización, desencanto y masificación de las sociedades.

El abandono de un estatus y de una cultura por nuevos roles incluso deseados, no parece llevarse a cabo sino al precio más o menos alto, de una crisis de pertenencia y de identidad. El actor corre el riesgo de no saber "quién es" y frecuentemente la marginalización, la desviación y ciertos problemas psíquicos pueden surgir de esa crisis. (DUBET, 1989, p. 523)

Estas crisis se asocian además a la introducción del mercado, a la urbanización de las poblaciones y a la "modernización" económica y cultural. Por ello, una de las consecuencias más dramáticas de esta "crisis de identidad" es la generación de individuos atomizados, alejados de sus raíces y de sus tradiciones, lo cual podría ser un caldo de cultivo para el autoritarismo de la cultura de masas que reemplaza el liderazgo social. Un ejemplo típico es el de la delincuencia juvenil que se suele considerar como una consecuencia de las crisis de los adolescentes que a su vez es una crisis de identidad social.

## Identidad cultural

Giménez (2008, 2009) sugiere evitar la metáfora de la cebolla utilizada por diversas teorías sobre la identidad, la cual supone que la identidad cuenta con un núcleo estable, cubierto con diversas capas más flexibles. Esta idea supone que existe una “esencia identitaria” a la cual solo se puede acceder gracias a un grado importante de intimidad. Por el contrario, Giménez propone que la noción de “identidad cultural”, nos permite saber quienes somos y quiénes son los que nos rodean, pero no como una simple adscripción pasiva, sino a través de complejos procesos simbólicos de construcción de límites, de semejanzas y de diferencias por parte del sujeto. La construcción de la identidad se sustenta al mismo tiempo en similitud y diferencia, puesto que le permite al sujeto la autonomía para diferenciarse del resto, pero también la identidad le permite al sujeto la atribución de una pertenencia social a un grupo determinado con el que comparte ciertos rasgos culturales.

Giménez también sugiere que las categorías más importantes para la construcción de grupos de pertenencia se refieren principalmente a la clase social, la etnicidad, la territorialización, la edad, y el género y que, dependiendo de las circunstancias, algunas de éstas pueden tener mayor relieve que otras, sin embargo, también puede haber otros elementos de identificación particulares como carácter, estilo de vida, hábitos de consumo, redes de relaciones sociales, posesiones, experiencias compartidas, etcétera. En ese mismo sentido, Hall (2003) añade que la identidad es parte de un proceso discursivo construido con estrategias de enunciación específicas y por ende relacionado con la lógica representacional, por lo que la construcción de la identidad también se encuentran relacionada con el uso de los recursos de la historia, de la lengua y de la cultura. Sin embargo, para ninguno de estos autores, la identidad es estática. Para Giménez la identidad se construye en la negociación constante que sucede en interacción comunicativa entre las personas y no puede pensarse como un elemento inamovible, puesto que los contextos comunicativos cambian constantemente. En un momento, la misma persona, si habla con su madre será “hijo”, si interactúa con

un amigo será “amigo”, si come en un restaurante será “cliente”, si viaja fuera de su país será “extranjero”, etcétera. Estas interacciones comunicativas despliegan diferentes posibilidades de autoadscripción identitaria y de diferenciación respecto de los demás y ninguna de ellas es falsa o superficial.

Por otra parte, Giménez considera que no es posible hablar de una identidad individual o colectiva como nítidamente separadas, puesto que la identidad contiene elementos de lo “socialmente compartido” y de lo “individualmente y único”, por ello el concepto de identidad implica al mismo tiempo, distinción del resto de sujetos pero también reconocimiento por parte del resto de sujetos. La autopercepción sobre la persona que somos, funciona como correlato de lo que los demás piensan de nosotros, por lo que la identidad también se construye en la negociación entre la identidad autodefinida y la identidad reconocida. Así, Giménez define identidad como un proceso activo y complejo por parte de un sujeto en un contexto cultural.

[La identidad es] un proceso subjetivo (frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (GIMÉNEZ, 2008, pp. 11-12)

## **Identidad estratégica**

Mientras las posturas escencialistas proponen la identidad como una elemento que determina al sujeto, frente al cual queda inerme, François Dubet (1989) sugiere que la noción de identidad como parte de la producción sociológica contemporánea coincide con la aparición del sujeto como actor social capaz de movilizar estratégicamente los roles que quiere jugar en un momento y espacio específicos,



con lo cual la noción de identidad se coloca un punto de intersección entre sociología y psicología.

Frente a la imagen de un actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas, se levanta la rehabilitación de la subjetividad del actor y del punto de vista que elabora sobre sí mismo, en donde se mide la distancia que separa su propia identificación de los roles y estatus que les son atribuidos (DUBET, 1989, p.520).

Francois Dubet (1989) también recupera a Weber cuando dice que ni los actores ni las sociedades se contruyen alrededor de un principio único y que los actores sociales se ven contiuamente desgarrados por lógicas opuestas y contradictorias. Dubet sugiere que es el actor social contemporáneo se ve obligado a resolver activamente las contradicciones. A su vez, Hall (2003) defiende la idea de que las identidades en realidad nunca se unifican, y en nuestros contextos de modernidad tardía están cada vez más fracturadas y fragmentadas y “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (p:17). Por ello para Hall uno de los retos de las ciencias sociales es utilizar el concepto tal y como Derrida sugiere: “en el límite” del pensamiento. Así, cuando se habla de “identidad” ya no se debe pensar en un concepto estable, cuyo núcleo “del yo” es inamovible, por el contrario, es necesario pensar en una identidad estratégica y posicional.

## La identidad como recurso

Dubet (1989) también da cuenta de otras posturas que conciben a la identidad como un recurso que se moviliza racionalmente y que sirve a los intereses o valores de los sujetos. Estas nociones rompen con la concepción de la identidad como algo impuesto culturalmente a lo cual el sujeto se debe someter para adaptarse socialmente. Según Dubet la capacidad racional de acción del sujeto sobre su identidad es herencia del pensamiento moderno mismo, que se opone al sometimiento del actor por parte de la tradición. El ideal de una sociedad moderna es aquella que es capaz de liberarse de las ataduras de la tradición y modelarse a sí misma de manera racional. En este sentido la identidad es “menos integración” y “más capacidad estratégica” racional por parte del actor. Mientras en la concepción integradora la identidad es un fin, aquí funciona como un medio para conseguir ventajas de manera estratégica y el paso que se requiere es un distanciamiento del actor a su propia identidad integradora.

La identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas, sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en un recurso para la acción (DUBET, 1989, p. 526).

A su vez, esta dimensión se acerca a las discusiones sobre la ciudadanía política en la que el ciudadano y el empresario no son sujetos cualquiera, sino sujetos de acción y transformación social. Lo que separa la concepción de identidad como integración y la identidad como estrategia es el uso racional que le da el actor. La identidad entonces se vuelve un recurso que sirve como medio para la acción, que no necesariamente es la defensa de la identidad. De hecho, según Dubet, quienes se encuentran más arraigados a la tradición no suelen ser los que animan este tipo de identidad. Y si la identidad es un recurso, también se convierte en un valor. Se valora la autonomía frente a las identidades atribuidas e impuestas que frenan la capacidad estrategia del empresario y del ciudadano.

Al asumir que la identidad es un recurso que se puede movilizar a conveniencia, Dubet (1989) también considera necesario subrayar que este recurso está distribuido desigualmente. Los actores en crisis o que su identidad se encuentra estigmatizada, no son los que pueden hacer de su identidad una estrategia, sino aquellos que pueden utilizar la identidad a su favor y que pueden convertirla en una "capital de prestigio". Sin embargo, es imposible anular la identidad y también existe la posibilidad de que las identidades estigmatizadas generen identidad, por ejemplo, los delincuentes juveniles, violentos, se identifican con este estigma dándole la vuelta de manera extrema, y caricaturizándola. Dubet cita:

Ustedes nos hicieron lo que somos y si no hacen nada por nosotros, nos conformaremos a este estereotipo y lo realizaremos con tal violencia y en una dependencia tan total que su dominación y la paz social estarán amenazadas (DUBET, 1989, p.529).

Scott (2007) también considera que aunque el poder impone códigos, éstos luego también pueden ser utilizados como instrumento de evasión, por ejemplo, cuando a los esclavos se les calificaba de "holgazanes" y estos utilizaban ese apelativo para trabajar menos. Sin embargo, también aclara que de ningún lado de la relación de poder hay un engaño total, de alguna manera los dominadores perciben algún tipo de mentira que generalmente la asocian a las características innatas de los grupos subordinados como "engañosos", "mentirosos" o "mañosos".

## La identidad como compromiso

Otra dimensión de análisis que propone Dubet (1989) es la de la identidad como compromiso social. Dado que en las sociedades modernas e industriales la racionalidad y la ciencia de los hombres definen la historia de las sociedades, la identidad también se convierte en un compromiso con ese cambio. Dubet recupera a Berger y Luckman (1997) cuando hablan de que ese compromiso puede ser un elemento que constituye subjetivamente la "totalidad de la vida de los individuos", quienes se pueden volcar en una causa por encima de sus intereses o de su pertenencia. En el orden profesional, este compromiso se vive como "vocación", y autores como Weber hablan también de pasión, de ética, de valores. Según Dubet, para Durkheim la conciencia colectiva es disolución del sujeto frente a la necesidad de integración al grupo, pero en Weber surge un nuevo principio cultural de organización social "militante". Sin embargo, Dubet también aclara que no es posible explicar la militancia únicamente como un sentido de pertenencia, puesto que esto no explicaría la construcción de proyectos a largo plazo que buscan modificar lo social.

De la misma forma que Castoriadis (1983) critica a Marx por su determinismo materialista, Dubet también critica al utilitarismo marxista que asume que la acción obrera está determinada por las coyunturas históricas, cuando es evidente que son los trabajadores quienes se colocan ellos mismos en la coyuntura al concebirse como productores de riqueza, como agentes de progreso y de desarrollo, como capaces del cambio social, constituyendo con ello una identidad sustentada en un compromiso. Finalmente Dubet también hace referencia a Touraine, cuando define el concepto de "acción histórica" como los valores, principios y relaciones con los que una sociedad actúa sobre sí misma produciendo historicidad.

## Identidades en plural

Coincido con la propuesta de Hall (2003) cuando plantea que la noción de identidad debería ser pensada como estratégica y posicional, aunque yo más bien creo que sería más coherente pensar en identidades estratégicas y posicionales, en plural, ya que el concepto de identidad, en singular, es sumamente problemático porque remite a sus usos más clásicos tanto en psicología como en sociología, los cuales la colocan como una noción escencialista que opera en el sujeto de manera estable y homogénea. Por ello, para este trabajo he decidido utilizar el término en plural, el cual rompe la idea de una identidad monolítica y sugiere la pluralidad de posibilidades y la capacidad del sujeto de movilizar esas identidades en contextos distintos y en niveles diferentes que van desde la noción del “yo”, hasta el “nosotros”. Identidades que pueden moverse de acuerdo a las diversas situaciones que enfrenta el sujeto o la colectividad, y que a veces pueden operar como identidades adscriptivas, como identidades culturales, como identidades estratégicas, como identidades recurso, como identidades compromiso, aunque no se haga necesariamente, de manera racional o consciente.

|

## SUJETO CREADOR

En su texto “¿Puede hablar el subalterno?”, Gayatri Chakravorty Spivak (1998) se pregunta si “¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista dentro del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista?” (p.15), y la respuesta que da es que no, que los subalternos y en especial las mujeres subalternas no tienen voz y que no pueden ser escuchadas, especialmente por las elites intelectuales de occidente. Para explicarlo, Spivak utiliza el caso de la India en donde los colonos ilustrados debían “formar una clase que pueda funcionar como intérprete” entre ellos y “los millones a quienes gobernamos (...) indios en sangre y color pero ingleses en gusto” (Macalay, 1935 p.15 en Spivak 1998 p.14). Una de las consecuencias de la colonialidad fue que esos burgueses, nativos e instruidos coincidían ideológicamente con los intereses de los colonos y se convirtieron en las “fuentes” de los intelectuales europeos que no tenían acceso a las grandes masas iletradas y heterogéneas locales (los campesinos analfabetos, las tribus, el subproletariado urbano). Por ello, estos burgueses nativos eran los únicos que podían tener capacidad de “habla”. Aníbal Quijano (2007) se coloca en esa misma discusión cuando propone que el rasgo más potente del eurocentrismo ha sido un modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obliga, en adelante, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados.

Spivak también utiliza el ejemplo de la práctica del “Sati”, que consiste en el autosacrificio de las viudas sobre la pira de sus maridos. En la nueva Ley Hindú, que según Spivak “fue llevada a cabo sin el consentimiento de un solo hindú”, el “Sati” es prohibido bajo el supuesto de ser “un resurgimiento oscurantista”, un “hecho criminal”, una “exposición mortífera de las más añejas tradiciones” y un hecho “repugnante a los sentimientos de la naturaleza”. Además de subrayar la miopía de los ingleses respecto de la persecución y quema de brujas en su propio territorio,

considera que esta calificación de la práctica del “Sati” funcionó para etiquetar a la mujer india como una “mujer de piel oscura” que requiere ser protegida por “los hombres blancos”, y la coloca como “mujer del Tercer Mundo” y como un “objeto de protección”, eliminando con ello la posibilidad de entendimiento de la ambigua ubicación de la mujer en India, dejándolas entonces “históricamente mudas”.

La idea del silenciamiento del subalterno o en este caso de la subalterna, coloca un cuestionamiento profundo respecto de la construcción del sujeto colonial como un sujeto invisibilizado desde las metrópolis del poder y del conocimiento; sin embargo, ese cuestionamiento funciona en un solo sentido, en el del poder que no puede ver ni escuchar lo que sucede fuera de su ámbito de acción.

En el caso de Spivak, es la metrópoli, es la Historia (con mayúsculas) la que no escucha al subalterno, pero el subalterno, evidentemente vive y habla. Por ello, me parece que para poder dar cuenta de esa “habla” se necesita cambiar el sentido de la mirada y acercarse al punto de vista de los sujetos. Si el poder está en todos lados, y se ejerce a través de dispositivos que funcionan como procedimientos minúsculos que generan disciplina y vigilancia social capilar (FOUCAULT, 1983), el objetivo del presente trabajo pretende dar cuenta de la capacidad de los sujetos para escamotear ese poder a través de diversas tácticas minúsculas, que De Certeau (1996) describe como “cuasi microbianas”. Es imposible suponer que un trabajo académico pueda desmarcarse completamente de cierta miopía metropolitana; sin embargo, sin dejar de asumir esta dificultad, trataré de dar cuenta de esa “habla” que menciona Spivak. Sin embargo, me parece que esa “habla” no siempre se manifiesta como *lenguaje*, por lo que en este caso la abordaremos en forma de imaginarios e identidades que pueden desplegarse como tácticas o estrategias que los sujetos movilizan para hacer frente al poder. A través de los *imaginarios* los sujetos rompen el orden simbólico instituido y detonan una capacidad instituyente; y aunque las *identidades* pueden ser dadas y adscriptivas también pueden ser utilizadas como recursos a conveniencia de los sujetos. En ambos casos se da cuenta de la *poiesis* social, de las *artes de hacer* cotidianas, del espacio de transformación colectiva y del sujeto como creador social.

## IV. PARA MIRAR

---

### LA OPCIÓN CUALITATIVA

#### Para dar cuenta de la forma

Si para este trabajo hubiésemos realizado un análisis en el que se tomara en cuenta únicamente el acceso o la falta de acceso a ciertos capitales, económicos o incluso simbólicos, caeríamos en la misma premisa problemática sobre la marginalidad, que por un lado es necesaria para visibilizar la falta de acceso de ciertos sujetos a ciertos recursos, pero por otro, al subrayar únicamente su condición de vulnerabilidad hace parecer a los sujetos completamente inermes frente al poder. Además, como ya mencionamos, las categorías de marginalidad y exclusión se sustentan en una división simbólica artificial entre un adentro *normal* y un afuera *no-normal* cargado de descalificación. Por otro lado, tal y como Pratt (2003) alerta, al cederle hegemonía al “monopolio interpretativo” del capital, nos volvemos incapaces de observar qué es lo que sucede en términos cualitativos en los lugares que quedan *afuera* del orden económico global, donde la gente vive de tan diversas maneras que el capital no tiene capacidad de entender.

En este mismo sentido, Michel De Certeau (1996) considera que en los estudios estadísticos sobre pobreza sólo se observan las desventajas de los dominados, por lo que ese tipo de trabajos son incapaces de dar cuenta de la



capacidad de acción que los sujetos. Según De Certeau, para dar cuenta de la agencia del sujeto se requiere una descripción cualitativa de las maneras como los sujetos *usan* lo que les es impuesto por el poder, y para ello no son suficientes los datos estadísticos, sino que es necesario dar cuenta de la *forma* como se configura ese *uso*. De Certeau (1996) considera que las tácticas y las estrategias cotidianas son parte de esas *formas cotidianas del hacer* en los que a través de pequeños actos del día a día, del habla, de los mitos, de las canciones, las bromas, es que se construye una “ideología de resistencia” en la que es evidente la “inaceptabilidad del orden social instalado”, por lo que en esta cotidianidad, y no siempre en la confrontación directa con el poder, es que también se construye una esperanza y una posible utopía.

Para efectos de esta investigación, también abordaremos los *imaginarios sociales* y las *identidades* como parte de un quehacer humano, en el que también se crean y se recrean *formas* de vida que sólo son asibles cuando de ellas pueden dar cuenta los sujetos mismos que las viven y el investigador que la observa. Por lo anterior, el abordaje que propongo es de corte cualitativo y de tipo etnográfico, que sin llegar a ser una metodología etnográfica como tal -la cual requeriría de una permanencia mayor en el campo-, asume el enfoque hermenéutico, como parte de una interpretación “blanda” de la realidad, sin dejar de lado los aspectos históricos y estructurales del contexto específico de San Juan de Ocotán.

## **El investigador neutral**

Las situaciones y los contextos precisos en los que nace la ciencia, también configuraron las premisas sobre las que se construyó y legitimó el relato científico como un relato *verdadero, neutral y universal*. Según Immanuel Wallerstein (2004) en el siglo XVII, uno de los proyectos de la Ilustración fue la creación de un nuevo método, el método científico, como el único método legítimo para conocer *La Verdad*, el cual consistía en la verificación de cualquier enunciado propuesto a través de la experimentación y la evidencia empírica para la comprobación de

cierto suceso como verdadero o falso. Desde entonces, el método científico positivista se ha caracterizado por el posicionamiento *neutral* del investigador frente a la realidad y la búsqueda de la implementación de leyes que pudieran interpretar los hechos de manera unívoca y universal. A esta aspiración de neutralidad de la ciencia, es a la que Santiago Castro Gómez (2005) la llama “*Hybris del punto cero*”, que como ya hemos planteado, se construye como un punto *cero* de observación del mundo que se declara a sí mismo como universal. Sin embargo, esta supuesta *neutralidad* también ha sido una herramienta de dominación al asumir que su forma de mirar al mundo es la única verdadera y universal, anulando así la existencia legítima de otras formas de ver y vivir en el mundo.

A su vez, Wallerstein (2004) también explica que justamente fue en este periodo en el que se generó un divorcio epistémico entre ciencia y filosofía. En los tiempos previos a la modernidad todo el saber se encontraba unificado, y en el caso específico de Europa, tanto teología como filosofía se consideraban capaces de conocer tanto la “verdad” como el “bien”. Sin embargo, durante la Ilustración, la ciencia acotó su dominio sólo al entendimiento de “lo verdadero”, dejando claro de manera implícita que saber qué era lo verdadero era más relevante que saber qué era “lo bueno”. Durante los siglos siguientes, el prestigio de las ciencias crece a expensas de las artes y de la filosofía, y para el siglo XIX ya había un consenso generalizado de que eran los científicos los únicos individuos que tenían la autoridad para decir *La Verdad*.

Por su parte, Donna Haraway (HARAWAY, 1997) retoma el concepto de “testigos modestos” de Shapin y Schaffer<sup>5</sup> para describir cómo los hombres de ciencia se han construido a sí mismos como seres cuya única aspiración es la de acercarse a la *Verdad*. En los relatos científicos, esta modestia se traduce en una aparente neutralidad que invisibiliza el punto de vista cultural desde el cual también ellos escriben, como si sus relatos fueran un espejo neutral del mundo. Haraway considera que “esta auto invisibilidad es la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia” (p.14).

---

<sup>5</sup> De su libro *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. editado en 1985 por la Princeton University Press.

Haraway da cuenta de cómo Shapin y Schaffer describen esta supuesta *modestia* como parte de la construcción social del científico que se dio entre 1650 y 1660, en el seno de la Inglaterra caballeresca, gracias a Robert Boyle y sus experimentos respecto de la naturaleza del aire. La alta posición social que Boyle ocupaba como hijo de un Conde cuya riqueza y autoridad le permitían dedicarse a las artes liberales le otorgaban credibilidad como individuo, por lo que lo único que requería hacer Boyle era desplegar esos signos de nobleza, distancia, desapasionamiento, objetividad y moralidad que implicaba su posición, por lo que la autoridad, la credibilidad y el honor fueron trasladados al laboratorio haciendo del espíritu caballeresco casi inexpresivo parte de la “tecnología literaria” de la ciencia, la cual forma parte de las “tecnologías” que permitieron la legitimación del hecho experimental: primero el “andamiaje material” y tecnológico que permitió la construcción de aparatos con los que se pudieran hacer estos experimentos, en el caso de Boyle, la construcción de una bomba de vacío en la que colocaban pájaros que morían asfixiados al evacuar el aire y con lo que demostraba que los pájaros no podían sobrevivir en el vacío; segundo, una “tecnología literaria” que permitió la comunicación del hecho, y finalmente, una “tecnología social” sustentada en una comunidad de científicos que dieran cuenta, a manera de testigos, de la confiabilidad del experimento. Así, el hecho experimental se convirtió en una categoría epistémica que instauró un nuevo tipo de verdad segura, evidente y sólida, pero también se tradujo en una narrativa del mundo que se conformó en el seno de una comunidad social sustentada en esas figuras de confianza que los autores llaman “testigos modestos”. Así, de manera contradictoria y pese a su aspiración de negación de lo humano, Haraway argumenta que la construcción del conocimiento científico-experimental, se gestó en el seno de la identidad caballeresca, absolutamente humana de la Inglaterra del siglo XVII. (Haraway 1997, p.5)

Haraway también relata cómo en los *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air* publicado en 1660, se describe que los experimentos de Robert Boyle no podían ser atestiguados por mujeres, puesto que las mujeres solían interrumpir las demostraciones para rescatar a los pájaros cuando

empezaban a morir asfixiados al evacuar el aire de las bombas de vacío. Por ello, Boyle tuvo que hacer sus demostraciones a altas horas de la noche y evitando la presencia de las mujeres. Con esta anécdota la autora argumenta que la narrativa científica también generó una forma de conocimiento en el que la sensibilidad y empatía, en esta caso relacionadas con lo femenino, parecían quedar fuera de la lógica del conocimiento científico, con lo que se gestó un tipo de subjetividad que dio sustento a la relación de los científicos con los objetos de conocimiento, instaurando la *distancia* como un requisito para *conocer*.



Experimento con un pájaro en una bomba de aire.  
Oleo sobre lienzo de Joseph Wright de Derby (1768)  
National Gallery de Londres

Así, los “Testigos modestos”, debían ser occidentales, modernos, europeos y masculinos, y su opción cognitiva era la de evitar interponer su opinión, su cuerpo y sus emociones en su relación con el objeto que estudiaban para poder dar a sus enunciados una validez *objetiva* y *universal*, con lo cual dejaron de lado otras sensibilidades y versiones del mundo. En este mismo sentido, Boaventura de Sousa Santos (2009) considera que la pretensión de distancia y objetividad científica se transformó en lo que él llama una *epistemología de la ceguera*, proveniente de un

*Norte*, más epistémico que geográfico, que negó la posibilidad de considerar legítimas otras formas de conocimiento provenientes de las culturas no occidentales.

Todavía hoy, la ciencia positiva tiende a negar la condición del investigador como mediador del conocimiento y trata de borrar los efectos que su experiencia y su mirada humana imprimen en *sus* relatos sobre la realidad al considerarlos como *sesgo* negativo que resta validez y credibilidad al trabajo científico. Biglia y Bonet-Martí (2009) describen cómo las tradiciones científicas más clásicas del método hipotético-deductivo todavía hoy insisten en considerar a un “buen científico” a aquel que consigue prescindir de sí mismo y acceder a *La Realidad* de manera objetiva y libre de todo prejuicio. A la par que la ciencia se consolidó como una institución legítima, la *distancia* y la *objetividad* se convirtieron en sinónimo de confiabilidad y seriedad del actuar de otros campos, por ejemplo en el ejercicio del periodismo o de la educación. Sin embargo, al querer negar el papel del investigador en la construcción del conocimiento, también se niega la condición comunicativa de la ciencia y la forma en la que el contexto histórico social y cultural impactan en los resultados de las investigaciones científicas.

### **Fracturas de la ciencia positiva**

Actualmente nos encontramos en un momento histórico en el que muchas de las premisas sobre las que se fundó la institución científica se encuentran en crisis. Wallerstein (2004) argumenta que el proceso que detonó los cuestionamientos más profundos al método hipotético deductivo, comenzó después de 1945, una vez concluida la segunda guerra mundial. Bauman (1997) coincide con que la Segunda Guerra Mundial fue un momento decisivo puesto que evidenció que muchas de las “grandes ideas” científicas fueron utilizadas para llevar a cabo actos siniestros, como la bomba atómica, o que fueron utilizados para idear modelos de sociedades perfectas, que posteriormente se tradujeron en regímenes totalitarios, por ejemplo, “los ideales de pureza” que justificaron “la solución final alemana”.

De manera paralela, durante el siglo XX, diversos descubrimientos en el ámbito de las ciencias naturales rozaron los límites del conocimiento científico y resquebrajaron, por un lado, la idea de una evolución siempre lineal del conocimiento científico y por otro la idea de que todo es susceptible de ser conocido a través del método científico. Un ejemplo es el principio de incertidumbre de Werner Heisenberg, enunciado en 1927, el cual declara que al medir las variables de posición y velocidad de los electrones, la intervención humana modifica los valores, dando como resultado que la medición fuera inevitablemente incierta, con lo cual se evidencia que la acción misma de *observar* altera el sistema observado. Otra teoría que colocó el elemento de incertidumbre y complejidad como intrínsecos a la naturaleza fue la teoría de la relatividad propuesta por Albert Einstein, entre 1905 y 1915, la cual generó importantes cuestionamientos a la mecánica newtoniana que postulaba el control total de las variables de los fenómenos. Por su parte, las ciencias sociales también se vieron incapaces de hacer predicciones sobre el futuro de la humanidad basados en sus “leyes” y métodos de análisis.

Así, poco a poco, la que Castro-Gómez (2005) llama la “*Hybris* del punto cero” de la ciencia comienza a ser cuestionado como un punto de vista neutral y ausente de todo sesgo humano y cultural, por lo que los productos científicos comienzan a ser observados como un producto humano más. Olivier Martín (2003) da cuenta de este proceso y plantea que hasta hace muy poco la ciencia era considerada una actividad humana distinta y de hecho, superior a las demás actividades humanas, como si sus relatos estuviesen más allá de los vaivenes de la historia humana, por lo que no se le consideraba susceptible de ser analizada como un producto del hombre. El análisis de la ciencia solía entonces estar constreñido a las discusiones filosóficas o epistemológicas en los que se debatían los “criterios de demarcación” para definir qué era científico y qué no lo era. Pero poco a poco la ciencias sociales comenzaron a incursionar en el estudio de la ciencia como una actividad humana con un contexto histórico y cultural específico. Para los años 70 ya estaba consolidada una línea de estudio sociológico sobre las instituciones y el campo

científico como parte de un quehacer humano en el que se observaba su organización, sus modos de desarrollo, sus consolidación como campo, sus leyes de comportamiento, su crecimiento o su estancamiento en diversos contextos, etcétera. Estos estudios pusieron al descubierto el funcionamiento interno del campo científico y demostraron que el campo de la ciencia no está libre de desigualdades y estratificaciones por sexo, nacionalidad, edad, origen étnico, jerarquías, etcétera (MARTIN, 2003). Martin también describe cómo a partir de entonces diversos autores comenzaron a argumentar desde diferentes puntos de vista la influencia humana en el quehacer científico: Whilhem Quine argumenta que la experiencia científica no es absoluta, ni objetiva, ni basta para determinar una teoría puesto que dos teorías pueden ser equivalentes desde su punto de vista empírico; Alexandre Koyré defiende que el pensamiento científico es inseparable de su contexto filosófico y religioso; Thomas Kuhn describe cómo cada periodo histórico genera “paradigmas” que establecen una autoridad de lo que es verdadero al interior de las comunidades científicas, las cuales los aceptan como convicciones comunes o dogmas compartidos, por lo que funcionan como un consenso social e intelectual durante los periodos de ciencia normal, pero que es en las “revoluciones científicas” en las que se genera un cambio de paradigma; Paul Feyerabend niega que la ciencia tenga una capacidad de saber superior a otras formas de acceder al conocimiento e incluso llega a argumentar que la ciencia es igual a cualquier otro mito. Todos estos elementos se tradujeron en una fuerte crítica al positivismo y al cientificismo que han ido diluyendo progresivamente al discurso científico como el único capaz de acceder a *La Verdad*, cuestionando el lugar de la lógica, la noción de experiencia, la univocidad de las observaciones y su interpretación, el dogma de los enunciados científicos y la objetividad. Algunas posturas posmodernas han llegado incluso a colocarla en el sitio de cualquier otro relato que profese *verdad*, como cualquier otro mito. En este contexto es que Wallerstein (2004) afirma que actualmente nos encontramos frente a un escenario en el que por primera vez se acepta que el mundo es un terreno “intrínsecamente incierto”.

Los trabajos sobre el campo de la ciencia, sobre su evolución histórica y su funcionamiento interno han puesto de manifiesto que la ciencia no se encuentra aislada del contexto sociocultural en las que se desarrolla, pero también han evidenciado un elemento más, y es que la ciencia como producto humano, también tiene implicaciones en lo social, y los productos científicos, no son neutros e inocentes en un contexto político dado. Tal vez el caso más polémico es la utilización de las teorías de Einstein para la creación de la bomba atómica. En este sentido, la ciencia no sólo analiza la realidad, sino que también *crea* la realidad.

### **Metodologías interpretativas**

Si la ciencia es un producto del hombre, en vez de negar la mirada humana como lo hace la ciencia positiva, la pregunta que surge es cómo trabajar con ese *sesgo* humano que no se puede anular, cómo lograr una producción científico social que pueda al mismo tiempo lograr una aproximación rigurosa a la realidad, y por otro no caer en la mirada metropolitana y ciega de la que habla Spivak (1998), o en la “razón indolente” del Norte de la que habla Santos Sousa (2009) incapaz de *mirar* la diferencia radical, incapaz de *escuchar* las voces subalternas. ¿Es posible?, o tal vez el campo mismo de la ciencia es, como institución, incapaz de trascender esta ceguera. Las propuestas frente a estos cuestionamientos son diversas. Según Wallerstein (2004), para algunos asumir que no existen verdades universales y que todas las afirmaciones son necesariamente subjetivas, nos puede llevar al nihilismo o caer nuevamente en una época de oscurantismo e irracionalidad y muchos se refugian en dogmatismos; pero, por otro lado, los profundos cuestionamientos a la modernidad sustentada en la razón y en la ciencia como “única forma de verdad”, también podrían generar un momento propicio para preguntarnos por formas distintas para acceder a la *realidad*.

Las teorías interpretativas han generado una propuesta de aproximación a la realidad sin dejar de lado la mediación del investigador y proponen que los relatos del investigador no pueden ser de ninguna manera “espejos pasivos del mundo



exterior" (GUBER, 2001). Algunas de ellas tienden a una ontología más bien realista asumiendo que existe una *realidad* que el investigador interpreta, pero otras proponen incluso que la realidad la construye el investigador con su propio relato. Guber explica cómo para Harold Garfinkel,<sup>6</sup> considerado el padre de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por las normas sociales internalizadas como afirmaba Talcott Parsons, pues lo que permite la reproducción social es la "interacción comunicativa" entre los sujetos, ya que al comunicarse la gente no sólo le da sentido a la realidad sino que también la *crea*. Así, comunicar la realidad también es de alguna manera *producir* la realidad. Según Guber el sentido común opera entonces para los miembros de una sociedad como una "profecía autocumplida", pues en la medida de que los sujetos hablan y actúan, también crean su mundo. La autora lo ejemplifica con el uso de palabras con atributos estigmatizados, por ejemplo, llamar a alguien "judío", significa constituirlo instantáneamente en una persona con cierto estigma.

Para Garfinkel la premisa de que la interacción comunicativa *crea* al mundo social también puede ser aplicada a la ciencia misma. Es decir, que si las interacciones comunicativas producen la realidad, la ciencia concebida, no como un espejo de la realidad, sino como parte de la producción cultural del hombre, también la ciencia es producto del contexto socio histórico en el que se crea, pero ya que también es un relato sobre el mundo, también es *creadora* de la realidad que comunica. Con ello Garfinkel coloca a la ciencia al nivel del sentido común. Así, para Guber la producción científica, leída como un producto cultural, no puede de ninguna manera considerarse como una condición de exterioridad del suceso que pretende describir (GUBER, 2001, pp. 41-54).

---

<sup>6</sup> Garfinkel, Harold (1967): "What is Ethnomethodology?" en *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

## El método etnográfico y la descripción densa

Rechazando las miradas cognitivistas de la cultura que la conciben como simples fenómenos mentales que pueden ser medidos como matemáticas o lógica, Clifford Geertz (1973) retoma la idea de Max Weber en su idea de que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”, por lo que para el autor el análisis de la cultura ha de ser “no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (p.20). Para ello, Geertz propone un modelo de interpretación semiótico de la cultura y retoma el término de Gilbert Ryle de “descripción densa” como elemento clave del trabajo etnográfico que nos permite “desentrañar las estructuras de significación” de un determinado campo social que operan de maneras complejas, como si fuesen un “texto”. Geertz considera que al describir, también se interpreta, por lo que la “descripción densa” nos puede permitir desentrañar “conductas modeladas”, borrosas e incomprensibles en un primer momento, para poder comprender el significado que tiene cierta acción para los actores mismos que la viven. Así, la descripción densa nos permite “interpretar las interpretaciones” de otros y aproximarse a la realidad desde el punto de vista de los sujetos. Por otro lado, Geertz también habla de la importancia de la *escritura* como parte del trabajo etnográfico, como un lugar para “fijar” en papel una realidad que tal vez desaparezca o cambie. Así, al interpretar y fijar, la “antropología interpretativa” trabaja desde un punto de vista microscópico y doméstico, pero en las interpretaciones de segundo y de tercer orden puede dar cuenta de temas que preocupan a todas las ciencias sociales. En ese mismo sentido, Rossana Guber (2001) plantea que el trabajo etnográfico tiene un sentido eminentemente artesanal, pero también es una de las formas privilegiadas que pueden dar cuenta del género humano.

Para Guber (2001), una de las herramientas del trabajo etnográfico es la “ignorancia metodológica” al aproximarse a la realidad, y entre más ponga en cuestión sus certezas, más podrá acercarse a una realidad ajena en términos que no le son propios, por ello, la etnografía es un espacio privilegiado para dar cuenta de la diferencia y la diversidad y cuestiona desde su lógica, la pretendida universalidad humana, pero también replantea la centralidad del investigador al

considerar a los sujetos como sujetos activos capaces de construir interpretaciones de su propia realidad. Así mismo, Guber explica que la etnografía es al mismo tiempo método, texto y el medio para lograrlo, y una de sus herramientas principales es tal y como Geertz planteaba: la descripción. Para Geertz más allá de las técnicas o procedimientos concretos, es la “descripción densa” la que caracteriza el trabajo etnográfico, puesto que es este trabajo exhaustivo el que nos permite explicar una explicación. El método etnográfico propone que se describe lo que se observa, pero luego también en un siguiente nivel de comprensión se describe por qué sucede lo que sucede y en un tercer nivel se describe cómo es el suceso para los sujetos que lo viven. Los dos primeros niveles descriptivos se refieren más a los hechos mismos, el tercer nivel de interpretación depende de la perspectiva de los miembros del grupo social, aunque según Guber, una buena descripción es aquella que no sustituye el punto de vista y los valores del investigador por el punto de vista de los sujetos observados, por lo que el investigador, como agente externo, no puede llegar por sí solo a este tercer nivel de interpretación, por lo que debe recurrir a lo que los protagonistas dicen, cuentan y piensan del suceso, por ello la descripción etnográfica es eminentemente una “interpretación”, por ello el investigador debe aprehender lo que Guber llama “estructuras conceptuales” con las que la gente actúa y hace inteligible su actuar frente a los demás miembros de un grupo social. En este sentido, el papel del etnógrafo podría equipararse al de un traductor que da cuenta del sentido que un hecho tiene en un grupo social para hacerlo comprensible e inteligible en otro, en el cual no tendría el mismo sentido. De la misma manera para Clifford Geertz (1973) la *interpretación densa* es también parte del reconocimiento de los “marcos de interpretación” que los actores le dan sentido a sus propios comportamientos.

Sin embargo, como explicamos antes, tampoco podemos decir que la etnografía da cuenta objetivamente de lo que piensan y dicen los nativos, puesto que el investigador debe dar cuenta de manera coherente de esta descripción/interpretación a través de un texto que *no* escriben los nativos, sino el investigador. Así, aunque esta retórica analítica y conclusiva aspira a estar

sustentada en las estructuras conceptuales de los sujetos, sería inocente creer que no da cuenta también del punto de vista del investigador, en el que no aparecerán las cosas que no vio porque no pudo ver porque carecen de correlato en la cultura del investigador, o porque no le fueron relevantes desde su propio punto de vista. Por otro lado, también se espera que el investigador sea capaz de relacionar los hallazgos del campo con la teoría social, generando un aporte a la ciencia social de manera más universal. Por todo ello, para Guber una etnografía también es la descripción/interpretación problematizada *del investigador*.

Finalmente, por ser un método abierto, Guber explica que las aproximaciones etnográficas suelen privilegiar las técnicas no dirigidas, como la observación participante o las entrevistas abiertas, así como un trabajo de campo más o menos prolongado, que permita al investigador aprehender los marcos conceptuales de los nativos, el sentido que le dan a sus prácticas, a su cotidianidad y a los sucesos extraordinarios.

### **La palabra como dimensión estratégica**

La tendencia de incluir la voz del *otro* en la investigación social coincide con el agotamiento del estructuralismo en los años setenta y el reciente protagonismo del sujeto (CHIRICO, 1992 en ARFUCH, 2002). Así mismo, como mencionamos antes, Guber (2001) da cuenta de cómo a finales de los años sesenta Harold Garfinkel, revoluciona las ciencias sociales al proponer que son las *interacciones comunicativas* de los sujetos las que construyen lo social, por lo que existe un correlato entre la construcción simbólica de la realidad con la realidad misma, ya que los sujetos requieren dar sentido a lo que hacen. Por ello, una de las más importantes técnicas utilizadas en los métodos etnográficos se refiere al uso de la palabra, puesto que es a través de la palabra que los sujetos pueden describir el sentido que le dan tanto a su quehacer cotidiano como a las experiencias vividas. En ese mismo, sentido Arfuch (2002) subraya la importancia de la dimensión enunciativo/narrativa para la comprensión de la significación del otro y Reguillo (1998) considera que la entrevista se debe colocar en una nivel de articulación

primordial dentro del trabajo de campo puesto que el intercambio oral despliega una importante potencia comunicativa además de que detona una importante dimensión afectiva. Sin embargo, no se debe de olvidar que el producto narrativo emanado de una entrevista no es únicamente producto de la voz del *otro*, puesto que es un producto de carácter dialógico que, tal y como Arfuch describe, debe considerarse como un producto de “autoría conjunta, indisociable de la escena de la interacción, de la subjetividad puesta en juego” (ARFUCH, 2002).

### **El video como herramienta etnográfica**

Al mismo tiempo que la circulación de imágenes se vuelve cada vez más determinante en la configuración de nuestras sociedades contemporáneas, de manera paralela, las tecnologías y los discursos visuales van ganando terreno en el campo de las ciencias sociales. Ambas situaciones han implicado nuevas discusiones sobre los retos de trabajar la visualidad, lo cual se han traducido en un “giro visual” por parte de las ciencias sociales, que más que una disciplina se ha convertido en un campo de confluencia de distintas disciplinas, pero también en un espacio en el que las ciencias sociales se ven obligadas a echar mano de otros saberes técnicos y narrativos no necesariamente científicos.

Particularmente el uso del video como parte de las herramientas de registro etnográfico ha permitido construir un espacio reflexivo de segundo orden que evidencia las dificultades y debates éticos del investigador al asumir el papel de constructor de narrativas sobre el *otro* dentro de la narrativa académica. El registro audiovisual de *lo real* comparte discusiones similares a las de la ciencia relacionadas con la verdad, la objetivación del otro así como la dicotomía objetividad-subjetividad. Josep M. Catalá (2005) describe cómo históricamente los géneros de no-ficción, son considerados como discursos de “sobriedad” y como operaciones *parafotográficas* (que obtienen su materia prima de la realidad), gracias a su “obsesión por la semejanza”, por lo que han sido considerados desde su nacimiento como guardianes de la pureza realista y la objetividad. Desde los

intentos de John Grierson en 1926 de generar una categoría distinta a la de la ficción para hablar del cine de Flaherty, se resalta el “valor documental” de un cine que muestra la vida de la gente “tal como existe en la realidad”, asociándolo con los valores de verdad y científicismo contruidos por la modernidad. Esto ha generado que las producciones visuales y audiovisuales de la *no-ficción* compartan discusiones paralelas a las de la ciencia relacionadas con la *Verdad* y la *Objetividad*. En ese mismo sentido, Susan Sontag (1981) explica que tanto la fotografía como el cine, a pesar de que es sabido que encuadran, recortan y por tanto manipulan la realidad para transformarla en representaciones de la misma, entablan una relación mimética con el mundo conocido, la cual moviliza una experiencia cuasi verdadera que puede llegar a ser considerada como una prueba de existencia.

Es verdad que, tal y como Mejía y Petroni (2013) mencionan, en el acto fotográfico, el movimiento inicial generalmente lo hace el fotógrafo, quien de manera consciente o inconsciente, toma una serie de decisiones autorales a las que es imposible renunciar; sin embargo tal y como Mejía y Petroni argumentan, en el acto de fotografiar a personas reales, existe una negociación constante. En esa negociación, existe una interacción comunicativa y una construcción imaginaria que opera renovando las preconcepciones sobre el *otro*. No quiere decir que después de esta renovación imaginaria se genere un consenso absoluto, esto nos llevaría nuevamente a la discusión sobre la verdad absoluta, sino a una interacción humana que aunque no concluye con la comprensión *total* del *otro*, sí genera una mutua transformación del imaginario sobre los *otros*. De hecho, si algo se puede ver de *verdad* a través de las imágenes de *no-ficción* es el resultado de esa interacción comunicativa que surge del acto fílmico, en donde podemos observar no sólo a los *otros* transformados en personajes, sino a la conjunción de fuerzas que se derivan de los imaginarios de los cineastas sobre los personajes, al imaginario de los personajes sobre los cineastas, y al imaginario de ambos sobre el acto fílmico. A este movimiento de puesta en escena propia por parte de los personajes Jean Louis Comolli (2002) la llama “auto-puesta en escena”. Comolli sugiere que todos, filmados o no, nos encontramos bajo un “juego de miradas” frente a la que nos construimos día a día, puesto que “la mirada que recibimos de los demás, es una mirada “cargada” de nuestra mirada misma (...). Aquello que él (ella) mira al mirarme es mi mirada sobre él (ella) (...).

El (ella) me devuelve en su mirada el eco de la mía” (pp. 135-139). Los personajes filmados integran el hecho fílmico a su “campo mental” y lo traducen en una auto-puesta en escena que la cámara capta. Así, todas las imágenes de *no-ficción* movilizan este componente imaginario que a través de una auto-puesta en escena se traduce en algo filmable, y en ese sentido, de alguna manera todas las imágenes de la no-ficción también tienen un componente de co-creación.

### **Cartografías sociales**

Los mapas son representaciones bidimensionales que funciona como una georeferenciación espacial de un territorio. Estas representaciones despliegan una construcción simbólica del mismo, de los lugares resaltados, las fronteras, etcétera. Por ello, las representaciones geográficas que tenemos sobre el mundo son sumamente importantes a la hora al ejercer poder sobre ese mismo territorio (LABORATORIO DE COMUNICACIÓN Y RECURSOS, 2012). Por ejemplo, tal y como Díaz-Polanco (1992) describe, las divisiones territoriales de nuestro país, en entidades federativas o provincias han estado definidos por los sectores criollos o mestizos en el poder sin tomar en cuenta los territorios de los pueblos indígenas quienes quedaron separados y gobernados por divisiones territoriales impuestas.

Por otro lado, para los geógrafos, las cartografías, a diferencia de los mapas, son representaciones cambiantes que se hacen al tiempo que el paisaje se transforma. La tarea de un cartógrafo social es entonces la de estar involucrado en las “intensidades de su tiempo y que atento a los lenguajes que encuentra, devore aquellos elementos que le parezcan posibles para la composición de las cartografías que se hacen necesarias” (ROLNIK, 2009, p. 1). En nuestro caso, trabajaremos con cartografías que den cuenta de las representaciones simbólicas de los imaginarios sociales sobre el territorio por parte de los sujetos.

## Vigilancia y reflexividad

El científico social debe lidiar constantemente con las tensiones y contradicciones que significa trabajar en un espacio social en el que operan diversas reglas sociales y un cierto sentido común y al mismo tiempo pertenecer a un campo científico con sus reglas, métodos, exigencias y ritmos de trabajo, todo esto enmarcado en un contexto histórico y sociopolítico en el que la producción científica no juega un papel neutral. Las discusiones ya planteadas colocan diversos cuestionamientos sobre esta tensión que van desde el tipo de problemas que se abordan, los enfoques teóricos con los que se mira la realidad, el diseño de trabajo de campo en donde intervienen factores necesariamente humanos, así como el tipo de relatos que circulan sobre la realidad.

Una de las tensiones a las que se enfrenta el científico es el contacto con una realidad muchas veces distinta a la suya en la que entra y luego *debe* salir para poder continuar con su labor científica. Si esta realidad es, además, una realidad difícil o precaria, la diferencia cultural y económica entre el científico y los sujetos de la investigación genera cuestionamientos éticos importantes sobre la instrumentalidad de la investigación misma. De Certeau (1996) asume como una dificultad que es justamente en estas regiones “fronterizas” donde se construyen “los discursos grises de las ciencias mixtas llamadas ‘humanas’” y considera que es verdad que no podemos dejar de asumir la diferencia económica, social e histórica entre los que hacemos este tipo de investigaciones y aquellos considerados como sectores populares donde hacemos nuestras investigaciones, asunto que no deja de generar una tensión que nos impide cualquier aspiración a una neutralidad si consideramos las ganancias intelectuales, profesionales e incluso económicas que la investigación significa para nosotros por lo que “lo popular nutre a los intelectuales”. A su vez, Reguillo (1998) subraya que no es posible negar la tensión que existe en el trabajo de campo entre, por un lado, la condición de instrumentalidad con los entrevistados, la cual puede caer en el despojo de rostro e historia para convertirlos en “informantes anónimos” que no importan en tanto personas sino



únicamente en tanto productores de información para un proceso de investigación y, por otro, la “dimensión afectiva” que se construye en el “proceso de comunicación intenso” que significa el trabajo de campo etnográfico y que puede caer en la sobredimensión de la relación personal olvidando que el discurso de cada sujeto entrevistado “es pertinente en tanto expresión de un lugar histórico y social, de ciertas maneras de entender y decir al mundo con las que el (la) investigador (a) puede o no estar de acuerdo” (p.201-201).

Para ello, Guber (2001) propone que el científico debe de tener presentes los tres niveles de reflexividad que están constantemente en el trabajo de campo: “La reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitos disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población en estudio” (p. 41-54)

Esto coloca la pregunta sobre el papel que debe tener el intelectual, asumiendo que el científico social no es únicamente el que estudia la realidad, sino que con sus relatos también *crea* una realidad por lo que también debe asumir la responsabilidad, ética y política sobre el sentido que circula a través de una interpretación de la realidad, en un contexto sociocultural específico, la cual por su carácter de científica, es considerada confiable, válida y verdadera. Santos (2002) plantea que el papel del intelectual debe asumirse menos como un constructor de *verdades* y más como un trabajo emancipador que busque dar voz a los que hasta ahora se encontraban silenciados. Para contrarrestar la que él nombra como una “epistemología del la ceguera” del *Norte*, es necesario crear una “epistemología del Sur”, la cual debe aprovechar el contexto de la crisis y atreverse a hacer planteamientos novedosos y experimentar con ellos, a romper con las categorías dadas y a proponer de manera provisional categorías nuevas, pero también debe hacer un esfuerzo de comprensión de los diversos mundos y saberes que no eran considerados válidos y que históricamente han sido invisibilizados. Para Santos, construir una epistemología de “Sur” requiere tener presente que toda justicia social debe ir acompañada de una justicia epistémica, por lo que propone

identificar aquellas culturas o saberes que históricamente han sido invalidados por el pensamiento dominante y remar en contra de la epistemología de la ceguera que desconoce lo que sucede lejos de las metrópolis del saber y del conocimiento y tratar de recuperar las historias (con minúscula y en plural) que han sido silenciadas por una versión de los hechos históricos contados desde el poder. Así, Santos propone asumir que el método científico es sólo un método más y que no tiene por qué invalidar lo que él llama una “ecología de saberes”, es decir, una diversidad de formas para acceder al conocimiento que también debe considerarse como válido, como el sentido común, la relación de respeto a la naturaleza de ciertas culturas, la ética como parte de una sabiduría para vivir mejor, etcétera. La ecología de saberes que plantea Santos también podría tener correlato con la crítica que hace Wallerstein (2004) al divorcio epistémico entre ciencia y filosofía durante la Ilustración en el que la ciencia definió su campo de estudio a “lo verdadero” dejando claro que saber qué era lo verdadero era más importante que saber qué era lo bueno, por lo que la crisis actual también podría generar un momento propicio para el cuestionamiento de la separación entre ciencia y filosofía como “dos clases completamente opuestas de verdad”.

Frente a la dificultad de acercarse a las realidades radicalmente *otras*, Santos (2009) sugiere que una de las claves del trabajo de la epistemología del Sur es justamente la “traducción” entre distintos saberes, prácticas y culturas, como parte de lo que él llama un pensamiento “abismal”. Si seguimos a Castoriadis (1989) la traducción entre diferencias radicales es imposible de manera total; sin embargo, Santos propone que aunque la traducción debe asumirse como siempre incompleta, igual que la cultura, pero no por eso es menos necesaria, puesto que sólo en ese espacio de contacto entre realidades *otras* es que se vuelve posible el diálogo y la restitución de un habla que se encontraba silenciada.

No es tarea fácil la que propone Santos para la construcción de una nueva cultura política dentro de los espacios mismos donde se produce saber y conocimiento, puesto que implica un proceso de reflexividad constante que exige no sólo ver donde no se veía, sino modificar la forma de *ver*, y no sólo dar voz a lo que no la tenían sino tal vez modificar nuestra propia voz.

### **Conceptos, categorías y técnicas.**

El diseño del trabajo de campo consistió en la diversificación de técnicas, las cuales de manera conjunta pudiesen ofrecernos por un lado, una contextualización histórico estructural de la realidad de San Juan de Ocotán, pero también nos permitiera acercarnos a las construcciones simbólicas de los habitantes del pueblo, a sus imaginarios y a sus identidades en diversos contextos de la cotidianidad, en los momentos de normalidad y en los momentos de excepción.

En el caso de las identidades, se observaron las prácticas y los discursos relacionados con la construcción de una identidad cultural ligada a una historia común, a determinadas tradiciones y a un territorio específico, como lo haría una comunidad tradicional, pero también la movilización de identidades como recursos flexibles que pueden ser usadas en beneficio de los sujetos en circunstancias específicas. Por otro lado, asumiendo que, tal y como menciona Castoriadis (1989), uno de los elementos más significativos para la institución de una sociedad es la propia constitución del tiempo en el espacio, analizamos la construcción de imaginarios de pasado, presente y futuro, partiendo del imaginario de mitos fundacionales sobre sus orígenes como pueblo así como en su recorrido histórico, los cuales también dan sustento a una identidad cultural, posteriormente analizamos el imaginario de su presente y sus circunstancias de vida actual, finalmente analizamos el imaginario de un futuro posible, pero también ideal. La Fiesta de los Tastuanes será analizada como parte de los momentos excepcionales de la cotidianidad en el que se condensa simbólicamente, tanto identidades, como imaginarios colectivos y nucleares de los habitantes de San Juan de Ocotán. Posteriormente se hizo un trabajo analítico sobre el uso de los imaginarios y las identidades como tácticas o estrategias frente al poder.

Por otro lado, como una forma de triangulación de la información, hicimos un análisis del discurso de notas de periódico que se dedicaban a San Juan de Ocotán, en el que observamos la descripción de los actores, los marcadores de fronteras y de estigmas, así como la zonificación territorial.

CONCEPTOS		CATEGORÍAS	OBSERVABLES	TÉCNICAS
Identidades de los habitantes de San Juan Ocotán.	Identidades culturales adscriptivas. (Nosotros-Los otros, fronteras, estigmatizaciones)  Identidades recurso ( <i>uso</i> de la identidad para beneficio propio).  Identidades compromiso (social, político, moral)	Identidad adscriptiva en relación la historia, las tradiciones o el territorio	Discursos.  Prácticas.	Observación participante y descripción densa.  Entrevista.
		La construcción del "Nosotros".		
		La construcción de "los otros".		
		Movilización de la identidad como recurso.		
		La identidad como compromiso social o político.		
		Fiesta de los Tastuanes		Registro videográfico
Imaginarios colectivos de los habitantes de San Juan Ocotán.	Imaginarios radicales.  Imaginarios sociales.  Vida simbólica  Representaciones sociales.	Pasado (Origen)	Discursos.  Prácticas	Observación participante y descripción densa.  Entrevista.
		Presente (Trabajo, escuela dinero, ahorro)		
		Futuro (Modelo ideal de futuro, proyección a futuro)		
		Fiesta de los Tastuanes		
		Territorio		
				Registro videográfico Mapas sociales

Triangulación de los discursos de San Juan de Ocotán y sus habitantes.		Actores. Marcadores de estigmatización Marcadores de fronteras. Zonificación del peligro.	Discurso	Análisis de discurso de notas de periódico.
--	--	--	----------	---

Para ello realizamos un trabajo de:

Documentación:

- Sobre el contexto histórico y sociocultural del pueblo de San Juan de Ocotán, con énfasis en el asunto de la tierra y el territorio.
- Un trabajo de documentación sobre la Fiesta de los Tastuanes de San Juan de Ocotán.

Aproximación a saberes expertos:

- Conversación con un antropólogo doctorante que trabaja en San Juan de Ocotán.
- Conversación con historiadora que realizó su tesis sobre la Fiesta de los Tastuanes.
- Conversación con un pasante de historia que trabaja el tema de la tenencia de la tierra en San Juan de Ocotán durante el siglo XIX.

Observación participante:

- En espacios significativos de la vida cotidiana “normal” del pueblo, como la plaza central, el tianguis, la escuela, algunas casas.
- En espacios cotidianos de “excepción”, principalmente la Fiesta del Santo Santiago, también conocida como Fiesta de los Tastuanes, en donde se despliegan de manera condensada las tensiones y la vida simbólica de San Juan de Ocotán. Realizamos observación durante los años 2012 y 2013.
- Observación participante en el marco del proyecto de “Fortalecimiento del Observatorio Ciudadano de Seguridad del Municipio de Zapopan, Jalisco” a cargo del equipo de investigación FOMIX-CIESAS Occidente, coordinado por Susan Street Naused, en el cual colaboré en su fase de trabajo de campo.

-

#### Registro y análisis videográfico:

- De la Fiesta de los Tastuanes durante los años 2012 y 2013.

Entrevistas a algunos habitantes de San Juan de Ocotán que pudiesen dar cuenta de elementos clave tanto de la memoria del pueblo como de su transformación reciente, algunos de ellos participantes de la Fiesta de los Tastuanes:

- Entrevista al presidente de la Cofradía del Santo Santiago (Alfonso).
- Entrevista a uno de los Tastuanes “elegidos” (Tulio).
- Entrevista a un historiadora y joven madre, que en años pasados participó en una mayordomías del Santo Santiago como Tenanche (Adriana).
- Entrevista a un chico que estuvo involucrado en grupos juveniles (Armando).
- Entrevista a joven profesionista, trabajadora social (Talía).
- Entrevista a señora mayor (Elvira).
- Entrevista a mujer profesionista, comunicadora (Alicia).

#### Cartografías del territorio:

- Realización de cartografías imaginarias que permitieron el despliegue imaginario del territorio.
- Recorridos del pueblo con algunos sujetos.
- Recorridos a las mojoneras que antiguamente marcaban los límites del Ejido de San Juan Ocotán con algunos sujetos.

#### Análisis de notas periodísticas:

- Análisis de contenido y de discurso de las notas de periódico que aparecieron en las alertas de *Google* de abril de 2011 al 13 de octubre de 2013, las cuales dieron como resultado 74 notas.
- Análisis de discurso de fotografías de algunas de las notas más representativas.