№ 15 Vol. 10 (junio 2022)

imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP

USC UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI
EDITORIAL

imagonautas

UPAEP

USC UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI EDITORIAL

Directorio UPAEP

Dr. Emilio José Baños Ardavín
Rector

Dr. Mariano Sánchez Cuevas
Vicerrector Académico

Mtro. Eugenio Urrutia Albisua
Vicerrector de Investigación

Mtra. Johanna Olmos López
Directora de Investigación

Dr. Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo
Decano de Ciencias Sociales

Directorio Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR)

Dr. Felipe Andrés Aliaga Sáez
Coordinador General

Dr. Javier Diz Casal
Coordinador Editorial

Dra. Yutzil Cadena Pedraz
Comité Editorial

Dr. Josafat Morales Rubio
Comité Editorial

Equipo Editorial UPAEP

Dr. Josafat Morales Rubio
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Director

Dr. Raúl Romero Ruiz
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Editor

Equipo Editorial Universidad Santiago de Cali

Dr. Carlos Andrés Pérez Galindo
Rector

Dra. Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Directora General de Investigaciones

Mtro. Edward Javier Ordóñez
Editor

Comité Editorial

Dr. Felipe Andrés Aliaga Sáez
Universidad Santo Tomás, Colombia

Dr. Milton Aragón
Universidad Autónoma de Coahuila, México

Dra. Fátima Braña Rey
Universidade de Vigo, Galicia, España

Dra. Yutzil Cadena Pedraza
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Enrique Carretero Pasin
Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, España

Dr. David Casado Neira
Universidade de Vigo, Galicia, España

Dr. Javier Diz Casal
Universidad Internacional Iberoamericana, México

Dra. Laura Susana Zamudio Vega
Universidad Autónoma de Baja California, México

IMAGONAUTAS, REVISTA INTERDISCIPLINARIA SOBRE IMAGINARIOS SOCIALES, año 10, No. 16, junio-diciembre 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., calle 21 Sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla Tel. (222) 2299400, y la Universidad Santiago de Cali Carrera 8 # 8-17 Barrio Santa Rosa PBX: (+57 602) 518 3000 Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia. *revista.imagonautas@upaep.mx* Editor responsable: Raúl Romero Ruiz. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-100513012000-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

CONTENIDO

Nº

Imagonautas 5 - 6

Las artes en contexto posmoderno

The arts in postmodern context

Juan Granados Valdéz 7 - 21

Nuyoricans o la génesis de una identidad híbrida fruto de la territorialización estadounidense de los migrantes puertorriqueños y su retroalimentación cultural con la isla

Nuyoricans or the creation of a hybrid identity because of American territorization by Puerto Rican migrants and their cultural feedback with the island

Endika Basáñez Barrio 22 - 34

Imaginarios sociales de la discapacidad intelectual en la Región de Magallanes, Chile: infantilización, dependencia e imposibilidad como configuradores de potenciales destinos

Social imaginaries of intellectual disability in the Region of Magallanes, Chile: infantilization, dependence and impossibility as configurators of potential destinations

Diego Alfredo Solsona Cisternas | **Wilson Verdugo-Huenuman** 35 - 51

¿Sueñan las masas con ratones animados? Mickey Mouse en la obra de Walter Benjamin

Do the masses dream of animated mice? Mickey Mouse in the work of Walter Benjamin

Nicolás López 52 - 66

Revision de Mosley, Walter. (2018). John Woman. New York: Atlantic Monthly Press

Revisión de Mosley, Walter. (2018). John Woman. New York: Atlantic Monthly Press

Manuel Torres Cubeiro 67 - 69

Imaginarios de mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá D.C. (Colombia) acerca de los hombres que hacen uso de sus servicios

Imaginaries of women in prostitution in Bogotá D.C. (Colombia) about the men who use their services

Gustavo Octavio García Rodríguez 70 - 86

CONTENIDO

Nº

El discurso político actual como discurso de poder atenuado y falaz Una metodología de análisis

The current political speech as attenuated and fallacious discourse of power An analysis methodology

Xosé Fernández Barge 87 - 101

Imaginarios del uso de drogas en una escuela ecuatoriana: ¿Cuidado o exclusión?

Imaginaries of drug use in an ecuatorian school: ¿Care or exclusion?

Jenny Guadalupe López Mayorga 102 - 121

PRESENTACIÓN

IMAGONAUTAS

Aludir los imaginarios como una fuente infinita de materia prima para el abordaje e interpretación de la realidad social, implica el descubrimiento de una diversidad de mundos de sentido en la construcción de esta. La configuración de muchos de estos imaginarios resulta tan reconocible y de tan gran asidero, que se vislumbra al borde de un núcleo representacional casi palpable, otros, sin embargo, constituyen un proceso en construcción latente, apenas rastreable, lleno de una explosión de imaginaciones colectivas que irrumpen los esquemas sociales pre-dados.

El marco anterior, es justo el desafío en el que el lanzamiento del número de nuestra revista retoma su propósito. Junto con ello, impulsar el innovador y relevante sentido de aventura que los imaginarios le imprimieron a cada una de las investigaciones publicadas, no por ello, sin sentido de estructura, orden y funcionalidad, una dinámica que se ha convertido en una prioridad en la producción de este proyecto editorial. Luego entonces, que el encuentro de los artículos del presente número desarrolle importantes y relevantes propuestas, sustentadas en investigaciones sobre los imaginarios sociales desde una perspectiva interdisciplinaria, de la mano del expertise de nuestra autora y autores.

Es en tanto que el entrecruzamiento de las siguientes cuestiones configura el alma de este manuscrito, a decir ¿Cuál es el papel del arte contemporáneo y su contexto posmoderno que lo caracteriza a la luz de su interpretación imaginada? ¿Cómo se configura el imaginario de una identidad híbrida, territorializada desde el sentido de lugar de dos naciones? ¿En qué medida la percepción de la discapacidad intelectual, se ha anclado en imaginarios que naturalizan su condición de vida prospectiva, determinada y marginalizada? ¿Cómo se constituye el deseo colectivo a través de un personaje de Disney, desde la perspectiva de la mercancía cultural de Walter Benjamin? ¿Cómo entender desde la perspectiva deconstructiva, la imaginación colectiva como una realidad en la obra de ficción *John Woman* de Walter Mosley? ¿Qué proponen los imaginarios sociales como enfoque fundamental, en la configuración de una estructura comprensiva de la prostitución? ¿Cuál es la propuesta metodológica de análisis del discurso político, que enmarca un enfoque teórico hacia los imaginarios de corte falaz, y que dan cuenta de las comunicaciones de grupos políticos españoles? ¿Cuál es el efecto que los imaginarios producen respecto del uso de las drogas en estudiantes, al margen de las políticas públicas de salud?

Es entonces que el rumbo de estas propuestas puede leerse con un sentido de diversidad, como una serie de fenómenos de distinto corte, problemáticas variadas y posiblemente andamiajes varios. No obstante, son los imaginarios sociales los que definen la ruta crítica de su abordaje, el fin último de su rumbo, entendidos en algunos de estos casos, como el destino a donde llegar y ser caracterizados, o bien, como el catalizador de entendimiento de los mundos de sentido analizados, es decir, los medios categóricos de interpretación de las realidades sociales construidas.

La representación de estos trabajos y sus significaciones imaginarias sociales, son el eje que caracteriza la esencia de todos ellos. Cornelius Castoriadis señalaba que la producción de significaciones, no puede ser resultado de la psique *per se*, sino a través de lo histórico social de una sociedad constituida y en proceso de constitución, que deviene en un magma de significaciones desde un mundo de sentido social específico. Es en este plano que los temas abordados en este cúmulo de comunicaciones se ven cruzados. Sin reducir el alcance de las mismas, es posible aludir a dichos magmas en las siguientes líneas.

Se sostiene que el arte, resultado de un marco de significación y unas prácticas significantes, no está

dado, es socialmente construido a través de ámbitos y prácticas institucionales en busca de producción de sentido. La fusión de los nuyoricans, es un producto de sus culturas territorializadas en imaginarios transnacionales, que devienen en la configuración de una identidad híbrida, por tanto, es una fenómeno que sociológicamente abona a una imaginación viva del ser construido y significado socialmente en el espacio. Se evidencia la capacidad de los imaginarios emergentes que buscan contravenir las representaciones dominantes de imaginarios institucionalizados, y que se han estructurado con un sentido excluyente en el diseño de sus políticas públicas y su atención a la discapacidad intelectual. Se concluye la fuerza mediática y política de la imagen animada de Mickey, deconstruida desde la mirada Benjaminiana, como posibilidad imaginativa que interpela a las masas. Se infiere que la alusión concreta del funcionamiento de los imaginarios en la novela de Mosley, es capaz de evidenciar cómo desde la deconstrucción, se posibilita una reconstrucción de la historia escondida del presente, desde una postura heterodoxa. Los imaginarios sobre la prostitución, parecen reafirmar esquemas heredados e históricos de una valoración negativa, vulnerable y emergente, de actores sociales marginales, que aluden a este fenómeno como un mal necesario. Se reflexiona que el rastreo e identificación de imaginarios en el discurso político, es posible desde un sistema de categorías clave que, apoyados de software de análisis de contenido, afianza una alternativa metodológica de trabajo. Finalmente, los imaginarios respecto del uso de las drogas en estudiantes, refirió, por un lado, la despreocupación inmediata de la institución escolar, en relación con los actores más vulnerables de este problema, por otro lado, la política pública se anclo en significados de prohibición, lo cual solidifica la condición de vulnerabilidad de los estudiantes.

Como se ha mostrado, el papel de los imaginarios sociales está presente en dichos artículos, jugando un rol de evocación, reflexión y significación de la historia social siempre en construcción, nunca estática. Es permisible concluir esta introducción con con justificado entusiasmo, ya que la revista retoma su producción con renovados aires, que materializan su quehacer con nuevos recursos en sus distintos planos.

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

Recepción / Received: 4 de febrero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

LAS ARTES EN CONTEXTO POSMODERNO

THE ARTS IN POSTMODERN CONTEXT

Juan Granados Valdéz[a]

[a] Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México. *juan.granados@uaq.mx*

Resumen

En este escrito se propone a la posmodernidad (tardomodernidad, hipermodernidad, sobremodernidad o cualquier otro término semejante) como contexto del arte contemporáneo. Para dar razón de esto ha de definirse qué es la posmodernidad y por qué es el contexto del arte contemporáneo. Para conseguirlo se optó por recurrir a los diagnósticos de connotados intelectuales, a saber, Frederic Jameson, Jean-François Lyotard, Gilles Lipovetsky, Gianni Vattimo y Mario Vargas Llosa, para los cuales la posmodernidad es un fenómeno reactivo y generalizado a los excesos del proyecto moderno con consecuencias en la cultura y las artes. Interpretar es entender a profundidad, poniendo un texto en su contexto, dice Mauricio Beuchot. El arte contemporáneo es el texto que se quiere entender. El contexto de éste es la posmodernidad, así que caracterizarlo permitirá contextuar adecuadamente el arte reciente y para hacerlo se contextualizará desde la teoría de ésta.

Palabras clave: Arte contemporáneo, Jameson, Lyotard, Lipovetsky, Vattimo, Vargas Llosa.

Abstract

In this paper we propose postmodernity (late modernity, hypermodernity, supermodernity or any other similar term) as a context of contemporary art. To explain this, what is postmodernity and why is the context of contemporary art? To achieve this, it was decided to resort to the diagnoses of important intellectuals, namely, Frederic Jameson, Jean-Francois Lyotard, Gilles Lipovetsky, Gianni Vattimo and Mario Vargas Llosa, for whom postmodernity is a reactive and widespread phenomenon to the excesses of the modern project with consequences in culture and the arts. Interpreting is understanding in depth, putting a text in context, says Mauricio Beuchot. Contemporary art is the text that we want to understand. The context of this is postmodernity, so to characterize it will contextualize recent art and to do so it will be contextualized from the theory of it.

Keywords: Contemporary art, Lyotard, Lipovetsky, Vattimo, Vargas Llosa.

Autor para la correspondencia

juan.granados@uaq.mx

Introducción

No es difícil constatar el *aligeramiento* en esfuerzo y contenido de la cultura de hoy. Las artes no quedan exentas de esto. El fenómeno de la posmodernidad, que a veces se lo llama tardomodernidad

imagonautas Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

(Beuchot, 2009a) o hipermodernidad (Charles, 2013; Lipovetsky & Charles, 2006), incluso sobremodernidad (Augé, 1999) o modernidad líquida (Bauman, 2004), puede entenderse principalmente como una reacción contra la modernidad. No ha sido igual en todos los casos. O cuestiona un aspecto y conserva otro, a veces rompe con todos y a veces es una exacerbación o eclosión de lo que ya se daba (Beuchot, 2009a, p. 7). Comprender un asunto cabalmente requiere, según la hermenéutica analógica, propuesta por Mauricio Beuchot, poner un texto en su contexto (Beuchot, 2009b). Las artes y lo denominado arte contemporáneo es el texto que se quiere comprender. El contexto de estas es la *posmodernidad*, que ha recibido muchas teorizaciones, de la cuales privilegiaremos, en este trabajo, las de Frederic Jameson, Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Gilles Lipovetsky y Mario Vargas Llosa, porque, o caracterizan de manera optimista del fenómeno posmoderno, o lo platean como una crisis y su diagnóstico es pesimista. Asimismo, permiten una visión de amplio espectro, ya que sus orígenes geográficos y geopolíticos son distintos.

Contextualizar, pues, es la vía para interpretar las artes, y el contexto de las artes recientes es la posmodernidad que, a su vez, se contextualizará en la teorización de los intelectuales elegidos. Así se ganará cierto horizonte de unidad y se conseguirá una caracterización suficiente del contexto de las artes de hoy. No se dejará de dar cuenta de los efectos o las consecuencias para las artes en la exposición. La pertinencia, la actualidad y las conclusiones a este escrito se barruntan al cierre de este. La pregunta que guía este trabajo es: ¿qué se entiende por posmodernismo o posmodernidad y qué características se adjudican a las artes posmodernistas o posmodernas? Se propone, pues, que la posmodernidad es el contexto de las artes contemporáneas.

1. Frederic Jameson: el postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío

Fredric Jameson (1934), crítico y teórico literario norteamericano de tendencia marxista, se graduó del Haverfort College en 1954. Conoció el estructuralismo en un viaje a Europa. Hizo su doctorado en la Universidad de Yale con Erich Auberbach. Considera el posmodernismo como la claudicación de la cultura ante el capitalismo organizado. Aunque se considera a Jameson un defensor de la posmodernidad, más bien fue un crítico de ésta. En su ensayo "El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío", de 1984, explica el escepticismo posmoderno hacia los *metarrelatos* como un modo de experiencia derivado de las condiciones de trabajo intelectual impuestas por el capitalismo. La fusión posmodernista de los discursos en un conjunto indiferenciado fue el resultado de la colonización capitalista de la cultura.

Para Jameson la parodia es sustituida por el pastiche, esto es, el *collage* y otras formas de yuxtaposición sin fundamento. Asimismo con la posmodernidad entra en crisis la historicidad o la relación orgánica entre la historia y la experiencia real de los individuos en las escuelas (Jameson, 1991: 14-33). En el texto "Posmodernismo y sociedad de consumo", incluido en la compilación de Hal Foster, plantea a los escritores el dilema de la muerte del sujeto. Si esto es un hecho, dice, no queda claro qué hacen los artistas y los escritores *posmodernistas*. Los artistas modernistas ya no tienen función alguna en un mundo en el que ya nadie tiene un estilo único y privado de expresar. "El surgimiento del pastiche obedecería a la desaparición del sujeto individual, siendo la consecuencia formal de un estilo personal, en el que al artista no le quedaría más que imitar estilos muertos" (Hernández, 2009, p. 4). El arte y la estética fracasan porque fracasa lo nuevo, ya que el capitalismo y la sociedad de consumo potencian la alienación, característica que ha de reconocerse al posmodernismo (Habermas et al., 1998, pp. 165-186). Como puede notarse posmodernismo y artes van conectadas en el pensamiento de Jameson.

También en "El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío" indica que el calzado de Van Gogh ya no interpela en absoluto al espectador, porque otra obra más reciente, los "Zapatos de polvo de diamante" de Warhol, invierte el gesto utópico del holandés. La obra de Warhol asesina el mundo de las apariencias, pues ya no se trata de un asunto de contenido, de una verdad oculta a descubrir. Esto trae

consigo una mutación en el mundo de los objetos y en la disposición del sujeto. Se nota, dice Jameson, que el espectador experimenta un sentimiento de predeterminación porque las nuevas imágenes se yerguen ante él como un destino enigmático o un llamado a la mutación evolutiva. Las nuevas imágenes, las nuevas artes, se proponen programar al espectador para que las asuma del modo adecuado que precisa su recepción. Esta programación distancia al sujeto de la imagen. Lo obliga a aceptar lo que ve, porque no ve la contemporaneidad de la imagen, no la ubica en el tiempo en la que se le presenta. Ante la discontinuidad posmoderna de las imágenes, los que practican la vieja estética enfocan un fragmento como si tuviese sentido. Al espectador posmoderno, señala Jameson, se le exige que haga "lo imposible", que siga la mutación evolutiva "y que se eleve hasta el nivel en que la percepción vivida de la diferencia radical se convierte por y para sí en nuevo modo de aprehender lo que solía llamarse relación" (Jameson, 1991, p. 55). El hiperespacio es el mejor ejemplo de esto. El espectador se encuentra sumergido en él: está y no está, está lejos y cerca. Está determinado, alejado, desconcertado y sujeto a exigencias, como aceptar lo que se presenta como distinto a su tiempo y adaptarse a las nuevas propuestas artísticas como el *artdeco* que obliga a sentir nostalgia. La insuficiencia de elementos interpretativos y de comprensión es la consecuencia para el arte *nuevo* o posmodernista.

2. Jean François Lyotard: La posmodernidad y el fin de los grandes relatos

Es el filósofo que proclama el fin de la modernidad y el surgimiento de la posmodernidad. Nace en Versalles en 1924. Muere en París en 1998. Estudia en la Sorbona y consigue su agregación en 1950 con la tesis "La indiferencia [*ataraxia* y *apathia*] como noción filosófica". Fue profesor de secundaria, en el Liceo *Constantine*, por diez años. Hizo investigación universitaria y en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) por veinte años. En 1954 expone la filosofía de Husserl y la aplica a las ciencias humanas en su libro *La phénoménologie*. Formó parte del grupo *Socialisme ou barbarie* con Claude Lefort y Cornelio Castoriadis. Escribió sobre Argelia en la revista del grupo. Fue profesor de filosofía en París VIII. En 1974 abandonó el grupo y desarrolló su teoría considerando a Freud, Marx y Lacan. En 1971 escribió *Discours, figure*, texto en el que critica los *relatos* marxista y freudiano, pues, dice, junto al discurso hay figura, lo que equivale a la fuerza del deseo. Señala que el arte es una fantasmagoría en tanto que engaño y decepción. Publica en 1974 *Economie libidinale*. Fue profesor en las universidades norteamericanas de Yale y John Hopkins. En 1979 publicó *La condición posmoderna: informe sobre el saber* y *Au juste: Conversations*. Estudió y se dedicó a la estética. Escribe sobre Marcel Duchamp. Leyó a Deleuze y a Levinas. En 1983 sale a la luz su libro *La differend.* En 1986 publica *La posmodernidad explicada a los niños* (Beuchot, 2009a; Fullat, 2002). Como obra póstuma está *La confesión de Agustín*.

A continuación, se presentarán los temas más relevantes tratados por Jean-François Lyotard sobre la posmodernidad, la caída o el fin de los grandes relatos y las consecuencias para la sociedad posmoderna y el arte. Se seguirá algunas de sus obras en orden cronológico.

En *La condición posmoderna*, de 1979, un reporte solicitado por el *Conseil des universités de Quebec*, estudia el saber en las sociedades más desarrolladas. La condición posmoderna es el estado de la cultura después de las transformaciones que afectaron las reglas del juego de las ciencias, la literatura y las artes desde el s. XIX. La condición posmoderna es el de la incredulidad frente a los grandes relatos. Estos son, supuestamente, universales y absolutos, con los cuales se legitimaban los proyectos políticos y científicos. Para Lyotard la caída de los grandes relatos es inevitable porque el saber se modifica según cambian las sociedades y, en este caso, se entró en una era postindustrial, lo que significa que el discurso se legitima por los propósitos, la información y la comunicación. La verdad está en manos de las grandes empresas de información y del Estado. Los bancos de datos dominan la clasificación, adquisición y explotación de los saberes. El saber está afectado por la investigación y la transformación del conocimiento. Desde Platón la legitimación de la ciencia era la legitimación del legislador. Decidir

sobre la verdad era decidir sobre la justicia. En la sociedad posmoderna ya no se busca la legitimación en este sentido. Todo es pragmático, como los juegos del lenguaje. El estatuto del saber es un suelo movedizo que depende de las condiciones sociales. La fuerza de la imagen y el vigor del discurso socavan cualquier razón. El saber se produce para venderse y se consume para ser valorado en otra producción. Lyotard describe reglas narrativas del juego del lenguaje que legitiman los saberes o los relatos: las reglas adolecen de legitimidad, se validan por los jugadores; las reglas hacen al juego; cualquier enunciado es una jugada. Hablar, como acto del lenguaje, es una agonística. Dentro de esta perenne agonía del lenguaje, y por lo tanto de la permanente lucha entre los jugadores, su saber, sus informaciones y la consolidación de los relatos legitimadores, está la naturaleza del lazo social. La caída de los grandes relatos ha roto los vínculos sociales. Desaparecen los grandes relatos y, en su lugar queda una multiplicidad de verdades parciales, concretadas en discursos validados parcialmente y por un tiempo finito (Fullat, 2002; Beuchot, 2009a; Lyotard, 1987).

En *La diferencia*, de 1983, Lyotard propone que, ante dos tradiciones enfrentadas, el conflicto entre ellas se da porque cada una se pretende universal. En esto radica la diferencia, ya que la realidad la entraña. Cualquier frase comporta un *hay*. Este *hay* implica una ontología sobre un ente, no sobre el ser. Las ciencias humanas, por eso, no producen relatos universales. De ellas no interesa que sean verdaderas, sino que no sean falsas. Lo que hay es una ontología de la ocurrencia, del caso, de la ocasión. La metafísica falla y falla la referencia, porque nunca se alcanza la identidad o el referente. No importa, entonces, la verdad, sino el derecho a la diferencia. Todo depende de la argumentación. Superados los relatos de legitimación lo que queda son los juegos del lenguaje, como decía Wittgenstein en su libro *Investigaciones filosóficas*. Lo que suponen estos juegos es que los lenguajes se contaminan entre ellos. Un filósofo posmoderno ha de respetar la inconmensurabilidad de los juegos del lenguaje, porque todos valen y por separado. Una frase, pues, vale porque presenta algo, lo que sea (Fullat, 2002; Lyotard, 1988). En *La posmodernidad (explicada a los niños)*, de 1986, señala que en la modernidad fue superada la diferencia y el derrumbe de los grandes relatos. Dice que en este entendido el posmodernismo no es el fin del modernismo, sino su estado naciente y ese estado es constante. Los grandes relatos pertenecen a la filosofía de la historia, que también ha caído en *desuso*. Todo está en crisis. Ya no hay esperanza (Beuchot, 2009a; Lyotard, 1987b).

En resumen, Lyotard, en una entrevista que concedió al diario francés *Le Monde*, dice que mientras que las sociedades clásicas y modernas fundan su discurso de verdad y justicia en grandes relatos históricos y científicos, en las sociedades posmodernas ya nadie cree en las salvaciones globales y ya no hay legitimación de lo verdadero y lo justo. Para Lyotard "Los grandes relatos de la tradición, cuya función es legitimar, quedan sustituidos por una multiplicidad inacabables de narraciones" (Fullat, 2002, p. 136). La cultura postmoderna se caracterizaría, pues, por la incredulidad a los grandes relatos, invalidados por sus efectos prácticos. Quedan narraciones parciales. No se trata de proponer un sistema alternativo, sino de actuar para lograr cambios concretos. La razón, que entró en crisis, es sustituida por el deseo. Después de la Segunda Guerra Mundial las ideas se vuelven mercancías. El criterio actual de operatividad es el tecnológico y no lo verdadero o lo justo. Contra la metafísica, Lyotard propone *La grande pellicule éphémére* (Fullat, 2002). La filosofía posmoderna consiste en ser pluralista, dirá.

Lyotard se interesó por el arte. Estudió a Duchamp. Declaró al arte una fantasmagoría. La crítica a la supremacía del discurso racional de Occidente estará, según el filósofo francés, también en el arte, como dirá en *La condición posmoderna*. Éste sirve para denunciar al imperio. La figura, o la fuerza del deseo, se entromete en el discurso hasta desnaturalizarlo. El arte posmoderno rompe con el sujeto y la belleza, destruye el absoluto. Abre posibilidades inacabables a fuerza del deseo. Ya no hay desde dónde prohibir. "El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, miramos un wes-

tern, comemos un McDonald a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados. Se encuentra fácilmente público para obras eclécticas. El arte que halaga el desorden del aficionado es *kitsch*. El artista, el galerista, el crítico y el público se complacen conjuntamente en el qué-más-da, y lo actual es el relajamiento" (Lyotard, 1987b, pp. 17-18). En *La posmodernidad (explicada a los niños)* dice, pues, que el arte es ecléctico, en el sentido recién expresado. El arte contemporáneo, según este contexto *posmoderno* (en el entendido de lo que *diagnostica* Lyotard), sería pluralista, como la filosofía posmoderna. Ya no se sumaría al proyecto moderno, sino que, en plena posmodernidad, sería una narración entre otras, parcial e incrédula, que actúa en espacios diversos para, a lo más, producir cambios concretos. El arte sería, asimismo, más producto del deseo que no de la razón. Y, como *idea*, también será una *mercancía*, lo que significa que su valor se medirá según la ganancia que de las piezas se pueda sacar.

3. Gianni Vattimo: Posmodernidad, pensamiento débil y arte de la oscilación

Gianni Vattimo, nace en Turín en 1936. Estudió en la Universidad de Turín y en la Universidad de Heidelberg. Fue discípulo de Luigi Pareyson y de Hans-Georg Gadamer, en 1961. Con el primero colabora en la cátedra de Estética de éste desde 1952. En 1964 comenzó su cátedra de Estética. Desde 1970 es profesor de filosofía en las universidades de Turín y Salerno (Fullat, 2002). Ha visitado las universidades de Yale, Los Ángeles, New York University y State University de Nueva York. Es Doctor *honoris causa* por las universidades de Palermo y La Plata y vicepresidente de la Academia de la Latinidade. Son muchas sus obras. Las ideas de este pensador, en general, y las que más expresamente tienen que con la posmodernidad y el arte, se desarrollarán en lo que viene, a partir de la presentación de algunas de sus obras.

En *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*, de 1963, dilucida el Nietzsche de Heidegger para defender a éste de los ataques a su interpretación de aquél. Plantea la superación de la metafísica porque la historia del ser se agota. En *Poesía y ontología*, de 1967, plantea una hermenéutica de lado del lector, porque la obra se escapa al autor. La interpretación de la obra, dice, es fruición de esta. Señala que el arte ha muerto porque se ha perdido la continuidad y la verdad. Además, la técnica moderna ha hecho que se pierda, también, la individualidad del artista por la reproducción. Esto impide un encuentro con la verdad. La interpretación siempre va a ser imperfecta. En *Schleiermacher, filósofo de la interpretación*, de 1968, sigue al filósofo alemán en la dialéctica entre la individualidad y la universalidad. La hermenéutica, concluye, reúne por la simbolización. Esto se debe, dice, a que el símbolo manifiesta al individuo como universal. El lenguaje y la hermenéutica se vuelven fundamentales como método. En *El sujeto y la máscara*, de 1974, hace una aplicación fuerte de Nietzsche. Las apariencias ya no tienen estatuto de ilusiones o de negatividad. Para Vattimo ahora tienen un carácter positivo porque se oponen a la verdad única. La máscara dionisiaca es buena y la apolínea, no. Se trata, en la línea de Nietzsche, de quitar la máscara mala, la de Sócrates, la de la razón, la del sujeto, la de la moral como metafísica. Con Dionisio se supera. El filósofo italiano critica la *fetichización* de la voluntad de poder que hace Nietzsche. La salida son el arte y el símbolo (Beuchot, 2009a).

En *Las aventuras de la diferencia*, de 1980, junta lo dionisiaco de Nietzsche con la diferencia de Heidegger. Opone a la metafísica la ontología del crepúsculo, del declinar del ser, de la decadencia de la Modernidad. Sostiene el ocaso del sujeto y la ausencia de fundamento después de los dos filósofos alemanes (Vattimo, 1998). Propone abandonarse a la multiplicidad de las apariencias, vivir con vistas a la muerte como si nada (Fullat, 2002). En *Más allá del sujeto*, de 1981, continúa su crítica a la subjetividad. Aborda la posmodernidad como tecnología. La verdad y el ser ya no son proyecto, a lo más recuerdo y monumento. Propone el pensamiento débil que consiste en la conciencia del debilitamiento del ser (Vattimo, 1992). En el *Fin de la modernidad*, de 1985, Vattimo caracteriza a la Modernidad y a la Posmodernidad. La primera era una época metafísica de progresiva

iluminación y apropiación de los fundamentos; era una época de la historia, la que distingue las épocas, desde la antigua; era el desarrollo secular del judeocristianismo; era la de los conceptos de progreso y superación como categorías históricas; era la de la filosofía de la historia, la historiografía y la historia universal. La segunda, después de Nietzsche y Heidegger, es un *fenómeno* (para usar las palabras de Mauricio Beuchot) postmetafísico, posthistórico, en el que los argumentos lógicos no funcionas por vacíos, la experiencia es estética y retórica, porque no hay verdad, por el debilitamiento del ser (Vattimo, 1987, pp. 9-20). La posmodernidad es nihilista. Y ante el nihilismo, como la desintegración de la Modernidad en lo fútil y lo inmediato, queda la hermenéutica. En la posmodernidad Dios, los valores, el hombre *esencial* y la historia *lineal* (o cualquier absoluto) han llegado a su fin. Éste conlleva la rememoración de un gran relato debilitado. Vattimo también sostiene que se han acabado las esperanzas para el futuro, esto es, las utopías. Lo que queda son las contra-utopías. Rechazar las utopías no significa volver a la naturaleza, sino la realización de la última posibilidad humana, como en Nietzsche, son *chances* positivas de creación (Beuchot, 2009a).

En *La sociedad transparente*, de 1989, señala, como Lyotard y Baudrillard, la omnipresencia de los medios de comunicación. Ellos construyen la imagen del mundo. Convierten la realidad en fábula. Gobierna la informática que moldea la información. Se diluye el sujeto. Profesar ciertos valores en un mundo de culturas plurales da la conciencia de contingencia. Vattimo también indica que la pérdida de fundamento coincide con la desmitificación, lo que es el tránsito de la modernidad a la posmodernidad (Vattimo, 1990). En Ética de *la interpretación*, de 1989, ve el pensamiento secularizado como rememoración. La filosofía ya no busca fundamento, sólo rememora acontecimientos fundantes y significativos. Las ciencias mismas tampoco pueden producir enunciados desde absolutos, lo que las hace ser saberes no definitivos. La hermenéutica se ha convertido en la *koiné* filosófica, porque lo que se hace es penetrar en el pasado para conocer mejor. Se construyen monumentos rememorativos. El arte se opone a la verdad como proyecto. Y esto se debe a que ya no se conforma con el fenómeno, sino que se ha vuelto una interpretación más (Vattimo, 1991). En *Riconstruzione della razionalitá*, de 1992, insiste en la inmanencia superficial de la historia humana. La argumentación sólo puede hacer de manera débil. Propone una ontología de la caducidad. En clave nietzscheana dice que no hay datos o hechos, sino sólo interpretaciones. En *Más allá de la interpretación*, de 1994, recalca la vocación nihilista de la hermenéutica. En este texto la conecta con la religión. Insiste en que sólo es posible una ontología débil. Caen, como para Lyotard, los grandes relatos. Se debilita la fe en las ciencias y el progreso. Los medios de comunicación pueden tener la bondad de promover la solidaridad y la caridad (Beuchot, 2009a; Vattimo, 1995).

En la década de 1990 se da un viraje hacia lo que puede denominarse el recorrido por el misterio en el pensamiento de Vattimo. En 1992 en "Historia de la salvación, historia de la interpretación" expone la hipótesis del origen judeocristiano de la hermenéutica como filosofía de la interpretación, porque, dice, la historia de la salvación es la historia de la tradición que ve los signos de lo divino en ella. La modernidad secularizó la vida. La posmodernidad negó que la verdad fuera la conformidad de la proposición con la cosa. La filosofía, después de ésta, se descubre en diálogo con la poesía, pues el lenguaje tiene un carácter metafórico. Dice que, así como hay una teología negativa, hay una filosofía negativa, que es la hermenéutica. Ésta libera la experiencia mística racionalista y encuentra apoyo en Aristóteles y su analogía del ser y en san Pablo, para el cual Dios habla de muchas maneras. Para Vattimo el mayor acontecimiento religioso y hermenéutico es la *kénosis* del hijo de Dios, que consiste, en la línea de Joaquín de Fiore, en el abajamiento divino, pero interpretado como debilitamiento. La muerte de Cristo fue para no continuar por la vía de la violencia, sino en aras de la caridad. Ésta es lo decisivo del mensaje evangélico. Es el punto de encuentro entre la hermenéutica nihilista y la tradición religiosa occidental. En "La traza de la traza", de 1995, busca la religiosidad sin metafísica. Contra la conciencia de culpa moderna, busca la conciencia de perdón *religiosa*. En *Creer que*

se cree, de 1996, habla del retorno de la filosofía a la religión, como mito y poesía. Plantea que ésta es algo constitutivo. La ontología débil es una herencia del pensamiento cristiano y es la transcripción filosófica de la encarnación o *kénosis*, que contravienen las religiones sacrificiales. La secularización, sostiene, es la purificación de la fe, no la muerte de ella. La disolución de la metafísica hace posible la vuelta a la religión, o a una en la que la primacía sea la caridad. La escritura misma ha de interpretarse desde ésta (Vattimo, 1996). En *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, de 2002, ve al cristianismo como un modo de vida. El Dios *muerto* de Nietzsche es el de la violencia y la metafísica. Vive un Dios del amor. Insiste en las enseñanzas de Joaquín de Fiore y en entender la historia de la salvación como la historia de la interpretación. El mensaje cristiano es la disolución de la metafísica.

En su obra se nota, pues, un marcado interés por la hermenéutica y el pensamiento contemporáneo, además de la religión. Resalta, pues, la vigencia de la hermenéutica como lenguaje común o *koiné* de la filosofía reciente (desde Scheleirmacher a Gadamer). Influido por los planteamientos de Nietzsche y Heidegger, del primero retoma el nihilismo, la supresión del fundamento y la moral, la desaparición del sujeto y el tiempo lineal, el eterno retorno y el superhombre logrado por el arte; y de segunda, recupera el debilitamiento interminable del ser y la historia del ser. Siguiéndolos, pues, propone la aniquilación de la metafísica y propone una vocación nihilista de ésta, lo que la debilita. Es decir, replantea la metafísica tradicional y sus seguridades absolutas. Plantea una razón o un pensamiento débil. En sus últimas obras propone aceptar el cristianismo como una religión no violenta, cosa que se da por la donación de la encarnación y la caridad. Para Vattimo la religión necesita de la hermenéutica porque sus textos sagrados deben interpretarse. Asimismo postula disminuir el poder de la religión por el proceso de secularización y acentúa la benevolencia y el amor (Beuchot, 2009a). Asimismo, postula que la comunicación y los medios ahora son centrales, aunque no aporte una visión unitaria, contextualizada e independiente. Esta babel *informativa* no aturde o violenta, más bien abre caminos a la libertad, a la pluralidad y escapa a la racional moderna. La posmodernidad propicia la tolerancia y la diversidad. Se trata del paso del pensamiento fuerte o metafísico al pensamiento débil, a una modalidad de nihilismo, también, débil, alejado de la acritud existencial. Pero, los medios de masas no transparentan a la sociedad, sino que muestran la complejidad, las representaciones de multiplicación de posiciones, valores, intereses y percepciones. Para Vattimo la sociedad postmoderna es, por tanto, menos dogmática, diversa y tolerante. Las constantes, pues, del pensamiento de Vattimo son el nihilismo, el pensamiento débil y la pluralidad, incluida la moral. Y estas tres también son notas de la posmodernidad.

Ahora bien, ¿qué pasa con las artes? De entrada, puede inferirse que serían nihilistas, débiles y plurales. Para Vattimo los medios de comunicación adoptan la función estética de imprimir en el sujeto un sentido de pertenencia con un grupo social. En esta situación se da la muerte del arte, porque explota lo estético en forma de *autoironización* de la creación artística y la negación de los lugares de valor. El fin del arte significa que el arte ya no es un hecho específico o utópico. Los medios de masas, además, han *estetizado* el mundo, lo que ha debilitado al arte. En el fondo esto se debe a la disolución del ser como presencia o fundamento, según Heidegger, o del fundamento último que sostiene la imagen de la realidad como mito tranquilizador (Hernández, 2009). Ya se decía que Vattimo señalaba, en sus primeras obras, que el arte ha muerto porque se ha perdido la continuidad y la verdad. Las artes no son sino apariencias que, por la vía dionisiaca, se oponen a la verdad única de la razón, la metafísica y la moral *fuertes* y a la verdad como proyecto, porque las artes son una más de las interpretaciones del pasado.

4. Gilles Lipovetsky: Posmodernidad, hipermodernidad y estetización del mundo

Gilles Lipovetsky es uno de los intelectuales franceses más importantes del siglo XX. Nació en París, en 1944. Es hijo de padre ruso judío y una madre francesa católica. En la década de 1960 estudió en el Liceo Michelet. Participó en las protestas estudiantiles de

1968. Estudió filosofía en la Universidad de Grenoble, donde actualmente es profesor. Se adhirió al grupo de *Socialisme ou Barbarie* de Cornerlio Castoriadis. Después, Claude Lefort le descubrió a Alexis de Tocqueville. Es profesor de filosofía de la Universidad de Grenoble (Beuchot, 2009a) y miembro del Consejo de Análisis de la Sociedad y consultor de la asociación *Progrès du Management*. Su producción es ya extensa. En lo que sigue se expondrán algunos de los temas más relevantes de la obra de Gilles Lipovetsky, destacando el de la *hipermodernidad* y el de la *estetización* del mundo, que son los que conectan con la posmodernidad y el arte, pero siguiendo su producción en orden cronológico.

En *La era del vacío: ensayo sobre el individualismo contemporáneo* (1983) sostiene que nos encontramos en la segunda fase del individualismo ("[...] vivimos una segunda revolución individualista",]), la cual produce un gran *vacío*. Se trata de un individualismo total que aísla, pues se centra en el derecho a realizarse de acuerdo con la propia voluntad. El individuo se aísla porque evita el trato con otros, lo que excluye la violencia, pero vuelve a las relaciones poco profundas, para no salir lastimado. Decaen la posesividad y los celos. Muere el *homo politicus* y nace el *homo psicologices*, que lucha con sus temores, angustias e hipocondrías y que es sensible ante el dolor de otros. "[...] el individuo postmoderno [...] oye música de la mañana a la noche, como si tuviese necesidad de permanecer fuera, de ser transportado y envuelto en un ambiente sincopado, como si necesitara una desrealización estimulante, eufórica y embriagante del mundo"(Lipovetsky, 2000b, p. 23). El símbolo de la época, dice, es Narciso: "[...] el individualismo hedonista y personalizado se ha vuelto legítimo y ya no encuentra oposición [...]" (Lipovetsky, 2000b: 9). Se afianza un capitalismo hedonista y consumista en el que conviven el culto al cuerpo y la juventud y se teme al envejecimiento y la muerte. Los valores son el respeto a las diferencias, la libertad personal (que se idolatra), el relajamiento, el humor (sin risa), la sinceridad, el psicologismo y la expresión libre. Todo es seducción que conlleva a la indiferencia de tan saturados estímulos seductores. El suicidio ya no es radical, sólo es para llamar la atención. El arte, comenta, ha muerto, pero el mundo o todo se ha *estetizado*. Este individualismo lleva a la autodestrucción de sí, de la cultura y del arte (Beuchot, 2009a; Lipovetsky, 2000b).

En *El imperio de lo efímero* (1987) dice que el *vacío* ha desatado la moda. Lo nuevo es bueno por ser nuevo. Lo efímero y lo frívolo mandan. A los ancestros se los supera. La moda se consume para sentirse bien uno consigo mismo y no por los demás. Se acentúa el individualismo. Pero la moda hegemoniza, ayudando a cada uno a ser él mismo. Lo paradójico, señala, es que la cultura de masas conduce al individualismo o éste es masivo. La meta es la originalidad y el cambio. Según Lipovetsky, la moda y el hedonismo se han sobrepuesto a la ideología. De hecho asegura que el neoliberalismo es más moda que ideología (Beuchot, 2009a; Lipovetsky, 1996). En *El crepúsculo del deber* (1991) dice que se está en una época *posmoralista*, en la que triunfa la moral indolora (ni moralismo ni *antimoralismo*). No se trata del "todo se vale", sino una moral sin obligación ni sanción. A esto se lo denomina *posdeber*. El sexo se *expresa* mientras no se perjudique a otro, como ya decía en *La era del vacío*: "[...] el cuerpo no tiene más que *expresarse* y convertirse, al igual que el Inconsciente, en lenguaje singular" (Lipovetsky, 2000b: 30). La fidelidad no vale en sí misma, sino durante el tiempo que se ama. La paradoja está en que se combinan la esperanza del siempre con la conciencia de lo provisional. Esta *posmoralidad* se difumina al punto de que no se sabe qué toca a lo individual y qué a lo social. El hombre se cuida a sí mismo. Cada uno es dueño de su vida. Triunfa la ambigüedad frente al suicidio y la eutanasia. La moral social se ha vuelto un altruismo indoloro que equivale a la tolerancia y niega el *autosacrificio*. La responsabilidad se ha aligerado. Hay un narcisismo *fariseísta*. La familia se construye y reconstruye al antojo (Beuchot, 2009a; Lipovetsky, 2000a).

En *La tercera mujer* (1997) hace un estudio de la situación femenina que ha sufrido cambios y mostrado algunas permanencias. Con el feminismo y sus trasformaciones la mujer se liberó. Después de dos etapas previas en las que la mujer era un mal necesario, una enemiga del alma o era la encarnación de la be-

lleza, pero sujeto su rol al padre o marido, se llegó a la *tercera mujer*, indeterminada y cuyo rol o puesto en la sociedad ella lo decide. Con esto también se da un cambio en los roles sexuales. Los hombres ya no son seductores; las mujeres ya no son amas de casa ni están sujetas a un varón. Renuncian a la renuncia a sí mismas, se independizan, ocupan puestos. Lo estético sigue enfermando a las mujeres. Se odian entre ellas o lo que es lo mismo, se politiza la belleza femenina. Hay depresión y baja autoestima. La prensa femenina apoya los estereotipos. Mientras el varón busca refugio en el dinero, el prestigio o el poder, la mujer no encuentra en eso sustituto de un cuerpo agraciado. El hombre se hunde en el vacío y no le queda más que sacar provecho de lo que tiene (Beuchot, 2009a; Lipovetsky, 2007). En *El lujo eterno* (2002) trata los efectos de la globalización mercantilista y hedonista. Se ha creado la ilusión de un lujo interminable, porque el hedonismo se funda en el mercantilismo. La moda se feminiza porque aspira a un lujo sensual y afeminado. Las modas han sustituido lo sagrado. Los iconos ya no lo son de lo sagrado, sino que ahora lo son en tanto que representaciones de la moda del momento. Estos nuevos íconos son las marcas. Hay que estar atentos y tener intuición para discernir qué viene, cuáles son las marcas del momento, cuáles responderán a la demanda de la gente. El ser humano es presa del mercado, lo que lo deshumaniza (Beuchot, 2009a; Lipovetsky & Roux, 2004).

En *La felicidad paradójica* (2007) dice que el consumismo reciente conduce a una felicidad discutible, paradójica. Se está en la época del hiperconsumo o neoconsumo. El hedonismo ha perdido todo freno. Todo se quiere comprar. Todo se desea. En este sentido que también se quiere comprar el bienestar y la felicidad, incluida la interior. Pero no se puede comprar. Por eso se trata de una felicidad paradójica (Beuchot, 2009a). En la conferencia que Lipovetsky dicta en el marco de la Cátedra Alfonso Reyes del ITESM, el 14 de agosto de 2007, después de describir las tres fases de consumismo que llegan al más reciente, el neohedonismo y las tendencias contradictorias del individuo en este marco, a saber, la de controlarlo todo y la de la pérdida de control, el filósofo francés dice que la felicidad se nos aparece como inalcanzable. No se la puede dominar a pesar del poder técnico; no puede progresar, escapa al dominio humano, no es equivalente a la calidad de vida objetiva que aumenta. La felicidad es un imposible si se sigue por la misma vía.

Para Lipovetsky la posmodernidad es un fenómeno de *reacción* contra el sistema autoritario y estático de la modernidad. "El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente" (Lipovetsky, 2000b, p. 7). Para los posmodernos los modernos son *medievales*, que vivían en una época oscura y lejana a lo real y concreto que necesita cada individuo. El proceso de personalización individualista o narcisista consiste en demostrar que se es único e irremplazable: "[se] legítima la afirmación de la identidad personal conforme a los valores de una sociedad personalizada en la que lo importante es ser uno mismo, en la que por lo tanto cualquiera tiene derecho a la ciudadanía y al reconocimiento social, en la que ya nada debe imponerse de un modo imperativo y duradero, en la que todas las opciones, todos los niveles pueden cohabitar sin contradicción ni postergación [...] la cultura postmoderna es un vector de ampliación del individualismo [...] En la era postmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida en las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y 'humanos'" (Lipovetsky, 2000b, p. 11). Sin despreciar a la sociedad, sigue habiendo grupos de *iguales*, lo importante es la individualidad *personalizada*. La paradoja es que con el individualismo se promueve la masificación. La mezcla da lugar a un narcisismo colectivo: "nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismo objetivos existenciales" (Li-

povetsky, 2000b: 14). La sociedad se ha convertido en una fábrica-tienda de productores-compradores masivos e imitadores de modelos.

¿Qué pasa con el arte? Desde *La era del vacío* anunciaba Lipovetsky la estetización del mundo cuando decía que el arte ha muerto, pero el mundo o todo se ha *estetizado*. El caso más flagrante es el de lo *estético* que enferma a las mujeres. En *La estetización del mundo* (2015) Gilles Lipovetsky y Jean Serroy describen el capitalismo artístico, entendido como la fusión de las producciones industrial y artística. Para el capitalismo de este siglo la experiencia estética es ineludible y el arte se hace indispensable en todo proceso productivo. Es decir, toda producción es estética, todo se organiza sobre consideraciones estéticas relacionadas con la seducción, el afecto, la sensibilidad, o las emociones, por eso abundan los estilos, las imágenes y los diseños. Economía y estética se hibridan. Las artes se han integrado en el orden económico. El arte actual ya no es para la Iglesia, el Estado o la acción política, sino para el mercado. Los románticos quisieron poner el arte por encima de la sociedad. Las vanguardias quisieron transformarla. Después vino el arte revolucionario para el pueblo. Pero todos estos proyectos fracasaron, dicen Lipovetsky y Serroy. Sobre esto se fraguó un arte que ya no quiere transformar ni educar al ser humano. De lo que se trata ahora es de consumir y divertirse. La sociedad actual produce bienes y servicios en los que no faltan componentes estéticos. Las artes colaboran con ello y se hacen bienes y servicios de esta misma sociedad. El capitalismo artístico mezcla el arte con la industria. El arte es para entretener y lucrar con él (Lipovetsky & Serroy, 2015).

Excursus: Sobre la *hipermodernidad*

Sebastien Charles señala que la posmodernidad no ha cambiado los principios sobre los que se construyó la modernidad, a saber, la valoración del individuo (sobre todo en el marco del paradigma jurídico); la valoración de la democracia, como único sistema político viable, que combina libertad individual y colectiva; la promoción del mercado como sistema económico, contribuyendo a la paz internacional y la riqueza individual y colectiva; y el desarrollo tecnocientífico, panacea del trabajo y garantía de salud de los hombres. La posmodernidad no los legitimó. A pesar de las críticas a detalles de algunos principios, estos se mantienen casi incuestionablemente, como sucede con los derechos humanos. Si la posmodernidad es una ruptura con la modernidad, pero no hay tal en cuanto a los principios o fundamentos de ésta, Charles, siguiendo a Lipovetsky, propone la noción de hipermodernidad, para referirse a la modernidad que trata de *modernizarse* más, a la modernidad desprovista de toda ilusión y competidor, radicalizada, exacerbada e intensificada: el mercado, la democracia, la globalización, los derechos humanos y la tecnología han llegado (han sido llevados) a todos lados, y en ocasiones, incluso se han impuesto. La hipermodernidad es una modernidad desprovista de todo sentido trascendente.

Según Sebastien Charles habría que dejar atrás la posmodernidad y dar la bienvenida al fenómeno de la hipermodernidad por la hipercomplejidad, el hiperconsumo y el hiperindividualismo, características de ésta. En el primer caso se trata de la sociedad liberal caracterizada por una lógica paradójica, pero extrema, pues conviven o coexisten la crispación, la reacción, el conservatismo, el repliegue identitario, el regreso a la tradición, pero reciclada, con el movimiento, la fluidez, la flexibilidad, el desapego de los principios estructurantes. Se entiende por hiperconsumo la penetración de la lógica mercantil en las actividades del individuo, de tal manera que, en primer lugar, se consumen bienes materiales integrando partes grandes de vida social y que lleva a concebir y evaluar las relaciones como relaciones mercantiles, de producción y consumo; y, en segundo, el consumo funciona según una lógica emotiva y hedonista que hace que se consuma lo placentero antes que rivalizar con otro. Por hiperindividualismo se entiende que el individuo es más autónomo en sus decisiones y menos determinado según su *clase*. Es el reemplazo del individuo jovial y libertario por el maduro, responsable, organizado, exitoso y liberado de las clases, pero con su respectiva paradoja. ¿Puede hablarse de un narciso maduro? Los individuos hipermodernos están más ape-

gados a las modas, son más influenciables; son más críticos, pero más superficiales; son más escépticos, pero menos profundos.

En la hipermodernidad, sigue Charles, ya no se vive la desagregación del mundo de la tradición según el régimen de la emancipación, sino según el de la crispación. Domina el miedo ante el porvenir incierto. Todo inquieta, todo espanta. La sociedad hipermoderna es paradójica porque estimula el hedonismo, pero produce comportamientos de ansiedad o patologías. La paradoja se da también en que la hipermodernidad promueve el declive de las grandes estructuras tradicionales de valor y su recuperación, pero regida por la lógica de la moda y el consumo (Charles, 2013).

5. Mario Vargas Llosa: sobre la civilización del espectáculo

Sebastien Charles, al introducir a Gilles Lipovetsky, en *Los tiempos hipermodernos*, recuerda la queja que Platón hacía de sus tiempos, para mostrar que no es una novedad quejarse de los tiempos que se viven. La condena del presente es la más trivial de las críticas, dice Sebastien Charles (Lipovetsky & Charles, 2006). Sin embargo, es un punto de partida que permite plantear un problema, el del presente, y de llevarlo a una situación, la del arte en la *posmodernidad*. Para este caso se atenderá el diagnóstico y la queja de Mario Vargas Llosa (Arequipa, 1936). Como se sabe se trata uno de los más importantes novelistas y ensayistas de la actualidad. Ganó el premio Nobel de Literatura en 2010, el Cervantes en 1994, el Leopoldo Alas en 1959, etc. Alcanzó la fama en la década de 1960 con las novelas *La ciudad y los perros* (1962), *La casa verde* (1965) y *Conversación en La Catedral* (1969). Ha escrito en varios géneros literarios. En 2012, se publicó su libro titulado *La civilización del espectáculo* que contiene una serie de ensayos y artículos reunidos y publicados previamente en el periódico *El País* y otros medios impresos. El libro incluye un ensayo que da título al libro y que se publicó en la revista *Letras libres* con anticipación (Vargas Llosa, 2009). El concepto de *civilización del espectáculo* es el nombre que da a nuestra civilización el literato peruano. Bien puede ser también el otro nombre de la posmodernidad o, en palabras de Lipovetsky, de la *hipermodernidad*.

En el primer texto de la obra, cuyo título es "Metamorfosis de una palabra", y que funge como introducción, Mario Vargas Llosa deslinda su trabajo y su concepto de cultura de otros textos. Del primero que se deslinda es del de T. S. Elliot, *Notes Towards the definition of culture* de 1948. El segundo texto del que se desentiende Mario Vargas Llosa es del de George Steiner cuyo título es en *El castillo de barba azul* de 1971. Otro texto del cual también se distancia es del de *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord. El penúltimo libro es el de Lipovetsky y Serroy, que lleva por título *La cultura mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. El último libro es el de Frederic Martel y tiene el título de *Cultura Mainstream* (Vargas Llosa, 2012).

En el apartado que lleva por título "Breve discurso sobre la cultura" dice que la noción de cultura ha tenido distintos significados y matices. Fueron los etnólogos y antropólogos quienes establecieron la igualación de las *culturas*. Anteriormente la cultura establecía rangos sociales entre quienes la cultivaban, la enriquecían, la hacían progresar y quienes la desentendían. En todas las épocas hubo personas cultas. Pero esto ha cambiado, sostiene el literato peruano, ya que ahora todo es cultura. Se acabaron las élites. Pero también ya no hay diferencias. El tipo de cultura, en sentido amplio, que nos toca vivir, según Mario Vargas Llosa, es, entonces, la de la *civilización del espectáculo*, que es la cultura de la democracia de la cultura. Esto significa que es la cultura de todos y para todos (Vargas Llosa, 2012). En *La civilización del espectáculo* Mario Vargas Llosa define ésta como la cultura en la que están en la cima de la tabla de valores el entretenimiento y la diversión. Las causas de ello, dice, son 1) la bonanza o bienestar de la Segunda Guerra Mundial, 2) la democratización de la cultura y 3) la valoración positiva de cualquier manifestación humana promovida por etnólogos, antropólogos y sociólogos. Dice que "Este ideal de vida es perfectamente legítimo, sin duda. Sólo un puritano fanático podría reprochar a los miembros de una sociedad que quiera dar solaz,

esparcimiento, humor y diversión a unas vidas encuadradas por lo general en rutinas deprimentes y a veces *embrutecedoras*" (Vargas Llosa, 2012. pp. 33-34). Admite que esta cultura tiene sus *aspectos positivos*. No obstante, dice, si seguimos en esta línea, de banalidad y frivolidad, puede desembocarse en un suicidio cultural.

Las consecuencias de esta cultura, en la que están en el tope de la tabla de valores el entretenimiento y la diversión son, entre otras que señala, la frivolidad, la literatura light, lo fraudulento del arte y el periodismo amarillista. Vargas Llosa define así frivolidad: "El diccionario llama frívolo a lo ligero, veleidoso e insustancial, pero nuestra época ha dado a esa manera de ser una connotación más compleja. La frivolidad consiste en tener una tabla de valores invertida o desequilibrada en la que la forma importa más que el contenido, la apariencia más que la esencia y en la que el gesto y el desplante –la representación– hacen las veces de sentimientos e ideas" (Vargas Llosa, 2012: 51). Así entendida la frivolidad, ésta se hace patente en la literatura light, los fraudes del arte y el periodismo amarillista. La literatura *light*, la de *superventas*, es esa literatura que deja la impresión de sabiduría cuando uno termina de leerla. Es común ver a gente leyendo tabicones enormes, de los cuales, estaríamos muchos de acuerdo, podría prescindirse, pues al final el saldo no cuenta, y si lo hace, es sólo para fingir que se sabe. De la literatura light, plantea que deja la impresión de ser más *sabios* (inteligentes), y agrega que hoy ya nadie se toma la molestia de leer el *Ulyses* de Joyce, que requiere la misma intensidad, capacidad y esfuerzo intelectual que supuso componerlo. Según Ernst Fischer, en su texto *El arte y las masas*, libros, películas, obras musicales y de teatro recientes no sólo se consumen por millones de personas, sino que estimulan la discusión apasionada. Una obra de arte es vista como una acción cuyas consecuencias son de largo alcance. Nacida de la realidad, actúa sobre la realidad. La fuerza social, educativa y formativa de las palabras y las imágenes se da por sentado (Sánchez Vázquez, 1978). Pero aquello en lo que educa o forma, en nada abona a la cultura, podría decirse siguiendo a Vargas Llosa.

Vargas Llosa dice, en primer lugar, en *La civilización del espectáculo*, que

> En cuanto a las artes plásticas, ellas se adelantaron a todas las otras expresiones de la vida cultural en sentar las bases de la cultura del espectáculo, estableciendo que el arte podía ser juego y diversión y nada más que eso. Desde que Marcel Duchamp, quien, qué duda cabe, era un genio, revolucionó los patrones artísticos de Occidente estableciendo que un escusado era también una obra de arte si así lo decidía el artista, ya todo fue posible en el ámbito de la pintura y la escultura, hasta que un magnate pague doce millones y medio de euros por un tiburón preservado en formol en un recipiente de vidrio y que el autor de esa broma, Damien Hirts, sea hoy reverenciado no como el extraordinario vendedor de *embaucos* que es, sino como un gran artista de nuestro tiempo. Tal vez lo sea, pero eso no habla bien de él, sino muy mal de nuestro tiempo, un tiempo en el que el juego y la bravata, el gesto provocador y despojado de sentido, bastan a veces, con la complicidad de las mafias que controlan el mercado del arte y los críticos cómplices o papanatas, para coronar falsos prestigios, confiriendo el estatuto de artistas a grandes ilusionistas que ocultan su indigencia y su vacío detrás del embeleco y la supuesta insolencia. [...] En las artes plásticas la frivolización ha llegado a extremos alarmantes. La desaparición de mínimos consensos sobre los valores estéticos hace que en la actualidad todo sea permitido. En ese ámbito la confusión reina y reinará por mucho tiempo, pues ya no es posible discernir con una cierta objetividad qué es tener talento o carecer de él, qué es bello y qué es feo [...] Esa confusión ha convertido el mundo de las artes plásticas en un carnaval donde genuinos creadores y vivillos y embusteros andan revueltos y es a menudo muy difícil diferenciarlos (Vargas Llosa, 2012: 48).

Más recientemente agrega en *La llamada de la Tribu*, recordando aquella obra de José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, que

> Ortega señala que, pese a las variaciones y movimientos diversos que se dan en él, hay en este arte nuevo unos denominadores de los que todos participan: la deshumanización, evitar las formas vivas, conside-

> rar el arte como un juego, impregnarlo de una esencial ironía, eludir toda falsedad y reconocer que los nuevos objetos artísticos carecen de trascendencia. Se trata de un arte sin pretensiones, que, a diferencia del que lo precedía, no se propone objetivos políticos ni sociales, pues sabe que el arte no opera en estos campos ni, en general, en cuestiones prácticas, que ha perdido la gravedad y quiere más bien divertir y hacer reír a los espectadores devolviéndolos a la inocencia de la niñez. [...] Las pautas que señaló Ortega serían desbordadas en las décadas posteriores a su libro. Llegó a reinar en este ámbito una confusión y banalización tan grandes que bajo la etiqueta de «arte» pasaron a figurar en nuestro tiempo los experimentos más pueriles y los mayores embauques que haya conocido la cultura a lo largo de su historia [...] Nunca pudo imaginar Ortega que el «arte nuevo» al que tan dio entusiasta bienvenida llegaría a producir artefactos tan exquisitamente celebrados —y valorizados en millones de dólares— como las fotografías coloreadas de Andy Warhol, los tiburones seccionados y conservados en formol y las calaveras con diamantes de Damien Hirst o las circenses pelotas multicolores de Jeff Koons (Vargas Llosa, 2018: 48-49).

El arte se ha vuelto, pues, fraudulento del arte para Mario Vargas Llosa. En la actualidad se enfrenta a la imposibilidad para distinguir entre una *verdadera* obra de arte y un fraude, entre el talento y la tomadura de pelo (Vargas Llosa, 2012). Y esto se desprende de la civilización del espectáculo.

Balance

La posmodernidad es un fenómeno de *reacción* contra la modernidad, aunque no ha sido igual en todos los casos, ya que bien puede cuestionar un aspecto y conservar otro, o bien puede romper con todos. En un caso extremo puede ser la exacerbación o eclosión de lo que ya se daba. Sebastien Charles, en este sentido, propone la noción de hipermodernidad como tumba de la posmodernidad, porque, dice, si ésta fue ruptura, aquélla es exacerbación. Sin embargo ésta característica es propia del mismo fenómeno que se ha presentado siguiendo a Jameson, Lyotard, Vattimo, Lipovetsky y Vargas Llosa, quienes no dejaron de notar estas notas de cuestionamiento, ruptura y eclosión de la posmodernidad que es, además, el contexto del arte contemporáneo.

¿Qué pasa con el arte contemporáneo? Para Jameson fracasa porque está alienado y aliena. Para Lyotard sería pluralista, una narración entre otras, parcial, incrédulo, que actúa en espacios diversos para, a lo más, producir cambios concretos; sería producto del deseo y una mercancía más, pues su valor se mediría según la ganancia. Para Vattimo el arte sería nihilista, débil y plural. El arte, en sentido moderno, habrá muerto para el pensador italiano, porque, de la misma manera que, como lo señalaba Lyotard, ya no se suma al proyecto moderno, significa que ya no es un hecho específico o utópico, porque perdió continuidad y relación con la verdad. El arte es una interpretación más entre otras. Lipovetsky confirma lo señalado por Lyotard, las artes se han integrado en el orden económico, haciéndose mercancías. El arte actual ya no es para la Iglesia, el Estado o la acción política, sino para el mercado. De lo que se trata ahora es de consumir y divertirse y en esto el pensador francés coincide con Vargas Llosa, para quien la civilización del espectáculo ha puesto en el tope de su tabla de valores la diversión y el entretenimiento. Esta situación ha dejado sin criterios de discernimiento al espectador, como también decía Jameson. El arte se ha hecho superficial, pero exigente, está hecho para entretener y divertir, pero para ser consumido y celebrado. Se ha vaciado de todo sentido.

La teoría del discurso posmoderno verá los fenómenos sociales como estructurados semióticamente por códigos y reglas, y sujetos al análisis lingüístico según un modelo de significación y unas prácticas significantes. El sentido no está dado, sino que es socialmente construido a través de ámbitos y prácticas institucionales. El discurso es objeto y campo de batalla donde diversos grupos luchan por la hegemonía y la producción de sentido. Todo es inmanente. Las artes en su contexto posmoderno renuncian, al parecer, a toda *trascendentalidad*, a pensar y comprometerse, pues la ausencia de sentido sólo puede ser sobrellevada por el exceso de medios y métodos.

El vacío lo justifica. En esta misma circunstancia, en el ámbito social o político, también reina un sentimiento de superficialidad, pues toda profundidad es despreciada por la democracia. Los discursos son atacados por otros discursos. Las culturas y el pasado estorban. Al relativizarlas se las vacía de valor y sentido. Un discurso no compromete. No configura criterio. A la falta de éste se lo puede definir como la ausencia criterios.

Mauricio Beuchot sostiene que se necesita, de nuevo, coordenadas o criterios. Para el arte se requiere es una estética que dé coordenadas, porque las hemos perdido, porque sin ello cualquier cosa puede ser una obra de arte (Beuchot, 2012). Mario Vargas Llosa coincide: "La desaparición de mínimos consensos sobre los valores estéticos hace que en este ámbito [el arte] la confusión reine" (Vargas Llosa, 2012, p. 49). Uno de los criterios o coordenadas o consensos es el *símbolo*, del que no se habla expresamente, precisamente porque está ausente en el discurso posmoderno; el símbolo, pues, permite fundar ontológicamente las artes y estudiarlas estéticamente, tanto desde la estética filosófica como desde los movimientos artísticos. El mismo Vargas Llosa, en un diálogo que tiene con Lipovetsky, dice que gracias a que alguien leyó a Proust, Joyce y sus obras, que requirió del mismo esfuerzo intelectual de lectura que el que supuso para su creación, ahora hay trabajos de sociales, de apoyo, etc. Entonces, siguiendo al autor de *La fiesta del Chivo*, la función del arte, en tanto que símbolo, es la de conocernos (como humanos) y conectar con las causas importantes: la pobreza, el medio ambiente, etc. Y esto es la cultura, que se ha perdido en el contexto posmoderno, según el literato peruano.

Referencias bibliográficas

Augé, M. (1999). *Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana*. Recuperado de www.memoria.com.mx/129/auge.htm.

Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.

Beuchot, M. (2009a). *Historia de la filosofía en la Posmodernidad*. México: Editorial Torres Asociados.

Beuchot, M. (2009b). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (4a ed.). México: UNAM-Editorial Itaca.

Beuchot, M. (2012). *Belleza y analogía*. México: San Pablo.

Charles, S. (2013). La Hipermodernidad, ¿tumba de la posmodernidad? En J. C. Moreno (Ed.), *Coloquio Internacional: "Modernidad, posmodernidad, hipermodernidad"* (p. 16). Querétaro: UAQ.

Fullat, O. (2002), *El siglo posmoderno* (1900-2001). Barcelona: Crítica

Habermas, J., Baudrillard, J., Said, E., & Jameson, F. (1998). *La Posmodernidad*. (H. Foster, Ed.) (4a ed.). Barcelona: Kairós.

Hernández, B. (2009). Posmodernidad y obra de arte: De Heidegger a Vattimo. *Revista de filosofía*, *65*, 189–205.

Jameson, F. (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.

Lipovetsky, G. (1996). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas* (Vol. 1). Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2000a). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (5a ed.). Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2000b). *La era del vacío* (13a ed.). Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2007). *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino* (7a ed.). Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G., & Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G., & Roux, E. (2004). *El lujo eterno*. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.

Lyotard, J.-F. (1987a). *La condición postmoderna. Informe del saber*. Madrid: Cátedra. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Lyotard, J.-F. (1987b). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

Lyotard, J.-F. (1988). *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa.

Sánchez Vázquez, A. (1978). *Antología Textos de estética y teoría*. México: UNAM.

Vargas Llosa, M. (2009). La civilización del espectáculo. *Letras libres*, *11*(122), 14–22.

Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo* (1a ed.). México: Alfaguara.

Vargas LLosa, M. (2018). *La llamada de la tribu*. México: Alfaguara.

Vattimo, G. (1987). *El fin de la Modernidad* (2a ed.). Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1991). *Etica de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.

Vattimo, G. (1998). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (3a ed.). Barcelona: Península.

Cita recomendada

Granados Valdéz, J. (2022). Las artes en contexto posmoderno. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 7-21.

Recepción / Received: 4 de enero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

NUYORICANS O LA GÉNESIS DE UNA IDENTIDAD HÍBRIDA FRUTO DE LA TERRITORIALIZACIÓN ESTADOUNIDENSE DE LOS MIGRANTES PUERTORRIQUEÑOS Y SU RETROALIMENTACIÓN CULTURAL CON LA ISLA

NUYORICANS OR THE CREATION OF A HYBRID IDENTITY BECAUSE OF AMERICAN TERRITORIZATION BY PUERTO RICAN MIGRANTS AND THEIR CULTURAL FEEDBACK WITH THE ISLAND

Endika Basáñez Barrio[a]

[a] Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU. Vitoria-Gasteiz, España. *endika.basanez@ehu.eus*

Soy el desarrollo en carne viva.
Un discurso político sin saliva.

Calle 13, "Latinoamérica"

Resumen
A través del presente artículo nos disponemos a analizar la génesis de las identidades duales de los migrantes puertorriqueños en Estados Unidos a través de los movimientos migracionales secuenciales, que han permitido su territorialización de barrios del noroeste estadounidense, fundamentalmente Nueva York, a la vez que han mantenido la retroalimentación cultural con la isla en el eje histórico. De esta forma, pues, se examina la aparición de la identidad del nuyorican o neorrican a partir del hyphen que les permite mantener su vínculo político con los Estados Unidos y, a su vez, la cultura caribeña de su origen étnico, conformando así una identidad híbrida. Se repasan también las formas artísticas producidas por el grupo político-artístico denominado como los Young Lords, que redefinieron su propia autorreferencia como grupo poblacional transnacional y la violencia que, su defensa a ser subalternos ante una incesante fuerza de homogeneización cultural, les acarreó.

Palabras clave: nuyorican; identidades duales; migración; Estados Unidos; Puerto Rico.

Autor para la correspondencia

endika.basanez@ehu.eus

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

Abstract
Throughout the following lines we aim to analyze how Puerto Rican migrants have developed a hybrid identity in the United States because of their territorialization of American barrios, most of them in the nothwest of the country, and their cultural feedback with the island through their history. Thus, we try to depict the way that the hyphen lets them keep their Caribbean heritage within their cultural identity and yet, at the same time, their political association with the American nation as their political identity. Also, artistic pieces of work will be adressed in order to highlight how they have helped nuyoricans to redefine their own autoreference and also the different forms of violence they have faced in their attempt to fight for the recognition of their cultural diversity in the American society. Those that will be primarily analyzed will be the ones that Young Lords carried out that hold a testimonial purpose of their experiences as an altern group in their new homeland.

Keywords: nuyoricans; hybrid identities; migration; United States; Puerto Rico.

1. Introducción

A diferencia de lo que ocurre con el resto de Estados hispanoamericanos, cuando damos pie al análisis de las relaciones entre la isla de Puerto Rico y los Estados Unidos, el examen nos resulta ciertamente problemático, cuando menos, ya que dicha isla fue incorporada automáticamente al territorio estadounidense tras la pérdida de la guerra hispano-americana en 1898 y, desde esta fecha, la isla ha pasado por diversas asociaciones legales que la han mantenido siempre bajo la soberanía norteamericana. Si nos adentramos con mayor detalle en la historia de la isla antillana comprobaremos que los individuos puertorriqueños han sido, siempre en términos legales, ciudadanos norteamericanos desde 1917, tras la aprobación del Acta o Ley Jones por parte de los poderes políticos de Washington D.C. y así la aprobación del Estado Libre Asociado (ELA) ya en 1952 constataba al fin y por escrito la cesión de la soberanía geo-política a los Estados Unidos para convertirse en un Estado de estos. Sin embargo, Puerto Rico, aunque ganara cierta autonomía de forma oficial, no pasó a ser un Estado con las mismas condiciones como los que ya conformaban el conjunto del gigante estadounidense, es decir, tal y como dicho pacto indica es un Estado libre (es "parte de" pero es, a su vez, "libre") y asociado (por lo que, por ejemplo, no puede votar al presidente norteamericano aunque, sin embargo, sí debe someterse a él), conformando así una oficialidad poco esclarecedora para el destino político de la "Isla del Encanto":

> Estado Libre Asociado fue el nombre que se le dio al sistema de gobierno bajo el cual, desde el 25 de julio de 1952, Puerto Rico comenzó a gobernarse a sí mismo. En la fórmula se ratificaban los conceptos de autogobierno y de unión permanente con los Estados Unidos. La constitución no le cerraba el paso a la independencia o a la estatidad, ni a un posible desarrollo de la fórmula autonomista que consolidara el gobierno propio dentro de la unión permanente con los Estados Unidos (Picó, 1988, p. 270).

En inglés, por su parte, el término que define la relación entre ambos es "American", –que la diferencia de la de Gran Bretaña, Commonwealth–, bajo el que también se hallaban otros territorios aglutinados por el poder político estadounidense como Filipinas – al igual que Puerto Rico, fagocitada por el gigante norteamericano tras la guerra hispano-americana hasta lograr su independencia hacia la mitad del siglo XX–. En términos culturales, Puerto Rico se ha mantenido fiel a su hispanidad y/o latinidad, tal y como ocurre con las antiguas posesiones caribeñas del Reino de España como Cuba o la República Dominicana, si bien el inglés es lengua cooficial de la isla fruto de su estatus político con los Estados Unidos. De esta forma, sus raíces étnicas y culturales beben de su pasado colonial europeo (español), africano (debido a la trata de esclavos) y taíno (autóctono) conformando así una caribeñidad hispana compleja, que la diferencia de otras islas próximas como el caso de Jamaica (antigua colonia británica) o Haití

(francesa). Ante dichas características definitorias, la vinculación política histórica de la isla con Washington D.C. convierte a la isla en un caso único no solo en la región caribeña insular, sino en el conjunto de toda Latinoamérica.

2. Discusión

La adquisición de la ciudadanía estadounidense a través de la aprobación de la Ley Jones en 1917, ha permitido así a los boricuas desplazarse desde comienzos del siglo XX al otro lado del estrecho de la Florida de forma legal (lo que, en ningún caso, apunta a una fácil integración en la cultura del anglo, sino simplemente "legal") originando así grandes movimientos humanos desde San Juan a, principalmente, la costa este estadounidense, espacio al que también se irán sumando ya, en la segunda mitad del siglo XX, otros pueblos caribeños como Cuba o la República Dominicana. Una de las épocas de mayor migración boricua a tierra norteamericana tuvo lugar, de hecho, entre 1946 y 1965, periodo este conocido como "La Gran Migración Puertorriqueña", donde más de 600.000 individuos (Icken Safa, 1998, p. 20) emigraron en un éxodo sin precedentes en la historia y se asentaron en las grandes ciudades del noreste norteamericano, especialmente, en la ciudad de Nueva York. Entre las causas de dicho éxodo se halla la puesta en marcha de la llamada "Operación Manos a la Obra" (o Bootstrap, en inglés) por parte del gobierno de Washington D.C., con el beneplácito de su homónimo puertorriqueño, que consistía en industrializar la isla, típicamente agrícola, de forma inmediata lo que, lejos de acarrear oportunidades laborales para los boricuas, se tradujo en un desastre que originó grandes cambios económicos en la sociedad sincrónica: los jíbaros (campesinos autóctonos) se vieron en apuros para continuar su trabajo en los campos por lo que se desplazaron a la ciudades en busca de oportunidades en las nuevas fábricas, a la vez que estas comenzaban rápidamente a dar muestra de una relevante incapacidad de competir con las grandes potencias mundiales, a la par que mostraban una necesidad sine qua non del capital estadounidense. Finalmente, el aumento de un significativo desempleo dio paso así a una migración de índole económica en la isla entendida esta como línea de fuga (Deleuze, 2007, pp. 124-167) frente a la escasez de empleos debido a la "Operación Manos a la Obra". El impacto de la presencia migrante boricua originó, a su vez, una literatura propia encargada de testimoniar las vivencias de los desplazados al otro lado del estrecho de la Florida que en la actualidad testimonian las particularidades del éxodo:

> Fueled by policies as such as Operation Bootstrap on the island, hundreds of thousands of Puerto Ricans came to New York and other parts of the United States in search of work. During this period, the experience of migration and the growing community in New York became mayor themes in Puerto Rican literatura [...] Puerto Rican writers such as René Marqués, Enrique Laguerre, and Emilio Díaz Valcárcel traveled to New York to witness the growing community (Pérez-Rosario, 2010, pp. 8-9).

Como resultado de los movimientos migratorios, las grandes ciudades del noreste norteamericano como Nueva York, Nueva Jersey o Filadelfia vieron florecer comunidades de migrantes puertorriqueños a través de procesos de desterritorialización isleña y territorialización continental, convirtiéndose la Gran Manzana en tótem de la presencia boricua en Estados Unidos, dado el elevado número de migrantes que hallaron lugar en dicha ciudad y la notabilidad que típicamente han adquirido todos los acontecimientos que han tenido lugar en esa ciudad estadounidense. No obstante, la migración puertorriqueña significativa hacia los Estados Unidos encuentra su primer documento ya a comienzos de 1900 con la partida de grupos de trabajadores hacia Hawái (Álvarez, 1998, p. 197) por lo que la presencia laboral del boricua en tierra norteamericana se halla, prácticamente, de forma sincrónica a la toma de posesión de la isla por parte del gobierno norteamericano. De esta forma, el contacto intercultural para los isleños migrantes ha sido una realidad tangible desde comienzos de la nueva forma de Estado para la isla que, en efecto, ha ido viendo crecer la población migrante de forma secuencial hasta la aparición de grupos poblaciones que han territorializado barrios enteros de ciudades como Nueva York. Así, pues, East Harlem (ahora, Spanish Harlem o

El Harlem Español) pasa a ser una proyección de la vida boricua en pleno Manhattan, donde las constantes olas migratorias han impedido la inculturación (Ortiz, 1987, pp. 91 y ss.) anglófona total del migrante hispano-caribeño. Sin embargo, los núcleos migrantes en Estados Unidos se han visto irremediablemente obligados a inculturizarse parcialmente de la idiosincrasia hegemónica de su nuevo hogar, la del anglo-estadounidense, incluso abandonando parcialmente la suya o, lo que es lo mismo, exculturizándose de la de su origen cultural. Este proceso va siendo poseedor de mayor fuerza a medida que las segundas y terceras generaciones se ven expuestas a la cultura del individuo anglo que inunda los poderes políticos y económicos privilegiados de los Estados Unidos donde, además, existe un rechazo a la cultura hispana considerada prácticamente hasta la actualidad como una lengua propia de los guetos de migrantes, si bien la anglófona precisa indisociablemente de esta, a su vez, para conformarse como la cultura de prestigio en tierra norteamericana.

Los procesos de territorialización dentro de los confines continentales, acompañados de la inculturación de la idiosincrasia del anglo por parte de los desplazados económicos y sus sucesivos, han dado lugar a la aparición de una nueva identidad que surge como fenómeno sociológico debido a la naturaleza de la antropología humana o, lo que es lo mismo, fruto de la migración y la inculturación que bebe de ambas culturas: la del origen étnico y la hegemónica en el lugar territorializado. Así, en el caso de los puertorriqueños, las constantes migraciones secuenciales hacia Estados Unidos no han permitido una absorción completa de los migrantes, pero tampoco han podido impedir la supervivencia de estos en su nuevo medio a través de una inculturación parcial. De esta forma, surge pues la identidad *nuyorican* o *neorricana*, como la suma de los términos ingleses de New York y Puerto Rican, lo que designa el origen étnico de los migrantes a la vez que su destino, haciendo así hincapié en la dualidad de su identidad. Su etimología muestra pues la vinculación de los migrantes puertorriqueños hacia la ciudad de Nueva York, aunque, con el devenir de los tiempos, el término se ha alejado de dicha ciudad para ser empleado a todo boricua nacido en tierra estadounidense, como término definitorio del boricua desplazado poseedor de la cultura del anglo. De forma nada anecdótica, la génesis del pueblo *nuyorican* en Estados Unidos halla en la autorreferencia del pueblo caribeño su raíz cultural debido a los continuos procesos de retroalimentación entre los isleños y los migrados por lo que resulta ahora de vital importancia entender cómo se originan los procesos de autorreferencia de los grupos étnicos, que incluso en el caso de los *nuyoricans*, superan la barrera física y mental de los límites isleños para recrear en ella su identidad cultural.

3. Método: Sobre la autorreferencia del imaginario colectivo nacional a través de la historia

A lo largo del capítulo "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas", publicado en la obra analítica de índole sociológico *Identidades Culturales*, el profesor Beriain se propone establecer un estudio diacrónico que permita explicar de manera coherente la aparición y el desarrollo de una identidad compartida por el colectivo social en el transcurso de la historia de la humanidad, y cuáles son los mitomotores o ideas-fuerzas que participan en la creación de dicha identidad colectiva. Cabe resaltar que para realizar su estudio el profesor parte de las nociones expuestas por intelectuales de gran transcendencia en el pensamiento occidental como E. Durkheim, T. W. Adorno, E. Lévinas, P. Levi o E. Wiesel, lo que dota a su trabajo de gran calidad en sus referencias y hetereogeneidad teórica. En efecto, el investigador vasco se propone explorar los orígenes de las identidades colectivas en las sociedades primitivas y analizar así sus características y evolución posterior con la aparición de las realidades nacionales. De esta forma, pues, Beriain examina los diversos elementos que participan en la génesis de la identidad colectiva en las primeras sociedades, ejemplificados a través del lugar de nacimiento, la lengua o la sangre, es decir, elementos que vienen directamente asociados al individuo a través de su nacimiento y del contexto en que este se produce y no pueden ser, por tanto, alterados por él mismo con su acción voluntaria:

> En las sociedades primitivas la identidad colectiva se funda y se construye en torno al lugar de nacimiento, la lengua, la sangre, el estilo de vida. La fuerza de estos hechos "dados" forja la idea que un individuo tiene de quién es y con quiénes está indisolublemente ligado. Estas ataduras [...] son mantenidas a través de procesos de comunicación e intercambio [y] producen [...] un sentimiento solidario de unidad, una conciencia de unidad (Beriain, 1996, p. 13).

Las características del propio individuo lo incluyen así en una determinada identidad colectiva junto con otros que también comparten las mismas peculiaridades, conformando así un grupo que responde a la idea de unidad compartida frente al resto, es decir, aquellos que no presentan las mismas similitudes que dan origen a la conformación del primer grupo. Las características individuales son pues el factor clave en la formación de la identidad colectiva en tanto que estas actúan como el cimiento sobre el que se apoya y construye dicha asociación y que se ve reforzada, además, a través de la homogeneización del colectivo con el mantenimiento de una misma etnia, religión y lengua, impidiendo así la diversidad que origine la disociación de dicha identidad:

> Se favorece todo lo que suponga un fortalecimiento de la unidad socio-cultural. Se favorece y se refuerza la homogeneidad étnica, religiosa, lingüística y cultural. Se construyen modos de engarce con la clasificación natural instituida (la tradición) y se suprimen aquellos referentes que no se adecuan a tal tradición compartida. La comunidad ha de ser mantenida "pura" [...] (Beriain, 1996, p. 14).

Precisamente, con el fin de mantener dichas peculiaridades homogeneizadas se evita la influencia del grupo "ellos", aquellos que no comparten sus características, y se da origen a unos límites territoriales, morales y organizativos para asegurar la existencia de la unidad de dicho grupo (Beriain 1996, p. 14). En efecto, la conformación de la identidad colectiva origina la idea de un "nosotros" frente a un "ellos", o lo que es lo mismo, todos aquellos quienes no participan de las mismas características del grupo que lo definen como tal. Anecdóticamente, para lo que el grupo "nosotros" se convierte en "ellos" es exactamente lo mismo que hace que el grupo "ellos" identifique a un "nosotros" (Beriain, 1996, p. 15).

Con el nacimiento de las realidades nacionales, tras la aparición de acontecimientos de suma relevancia histórica como la Revolución Francesa, se da lugar siempre, para el investigador, un trasvase del significado de los elementos en la construcción de la identidad colectiva. De esta forma, la sacralización propia del tótem emblemático se dirige al constructo social priorizando así la nación frente a la imagen del nivel simbolizado de Dios como sustento prioritario de la identidad colectiva; en el mismo sentido que apuntan los preceptos de sus predecesores como el filósofo alemán Hegel y su *Lecciones de estética* (1835) o el sociólogo homónimo Weber con su *La ciencia como vocación* (1919):

> [...] se ha producido una transferencia de numinosidad de "lo absolutamente otro" (Dios) a la "alteridad generalizada" (la sociedad), se ha sustituido la presencia de seres sobrenaturales por una sacralización del constructo social del "pueblo de una nación", la esencia de la nación comparece como Dios secularizado de nuestros tiempos (Beriain 1992, p. 17).

Así pues, la identidad del colectivo se modifica con los acontecimientos políticos propios del transcurso de la historia hasta generar una identidad cultural creada y articulada en torno a la autoconcepción del grupo frente a los vínculos propios de las sociedades primitivas que venían "dados" al individuo. En el caso concreto de las naciones, en gran medida, además, la génesis de la identidad colectiva en grupos específicos nacionales que se autorreconocen como tal, se construye sobre el sentimiento de familia de sus componentes, de comunidad creada por sí misma en la que se prioriza el factor emocional frente al racional: "La nación logra instituirse como unidad sociocultural substituyendo la comunidad natural de sangre, de origen étnico, por la comunidad de símbolos socialmente creados y concreados" (Beriain 1996, p. 23). Los participantes de dicha identidad colectiva se autorreconocen así como actantes de su historia en común (Beriain,

1996, p. 24), lo que refuerza la idea de pertenencia a dicho grupo. De esta forma, se comienza a originar una clara distinción entre identidad estatal, referida a la nación política, e identidad cultural, basada en códigos –precisamente– culturales. La aparición de las diversas identidades origina en la actualidad una serie de movimientos etnonacionales como motor del conflicto identitario (Beriain, 1996, p. 43) en muchas de las naciones de la vieja Europa, como el caso, por ejemplo, de los vascos (no en vano, Beriain coordina la publicación *La cuestión vasca*. Claves de un conflicto cultural y político) así como, evidentemente, en países que han recibido grandes oleadas migratorias de diversos grupos étnicos como el caso de los turcos en Alemania o el individuo puertorriqueño en Estados Unidos. De esta forma, pues, el boricua migrado consigue construir su identidad colectiva a través de la autorreferencia que guarda sobre él mismo y la fuerza de los mitomotores recae en elementos como un mismo pasado común (de ahí a gran parte de sus similitudes: raciales, religiosas, culturales, lingüísticas, etc.).

La autorreferencia del boricua, por tanto, no solo recae en aquellos que nacen y viven en la isla sino que las décadas de intensa migración de estos hacia Estados Unidos, ha conformado una población que mira a la isla para hallar su autorreferencia cultural, a la par que la isla no olvida a su parte continental debido a la indefinición de los preceptos del Estado Libre Asociado así como la existencia de relaciones familiares con los migrantes continentales, dando lugar a una nación virtual sin Estado soberano entre la isla y el continente. En este mismo sentido, el catedrático puertorriqueño en sociología, Jorge Duany, quien se ha especializado tanto en las relaciones socio-políticas entre Puerto Rico y los Estados Unidos, como en la defensa de su propia identidad alterna como proceso de resistencia frente a la cultura anglo-estadounidense hegemónica, apunta a dos conceptos ciertamente relevantes y parlantes per se, como son el nacionalismo político afín a los Estados Unidos y el nacionalismo cultural próximo a la cultura hispano-caribeña. Duany introduce esta teoría de forma coherente en su "Nación, migración, identidad. Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico": "[...] paradójicamente esta situación intersticial, en vez de debilitarla, ha fortalecido la identidad nacional boricua" (2002, p. 60). Así pues, el catedrático, explica que la relación entre los puertorriqueños y la nación estadounidense puede hallar respuesta a través de un nacionalismo político donde no se requiere de la escisión de dichas relaciones políticas en tanto que el "apego popular [de ser puertorriqueño], sin embargo, no se ha traducido en un apoyo masivo a la independencia, ni siquiera a la libre asociación con EE.UU. El nacionalismo cultural se ha divorciado prácticamente del nacionalismo político" (2002, p. 64). Y, es que, según este, "[...] uno de los impedimentos básicos para la ruptura radical con la condición jurídica actual de la isla es la diáspora. Demográficamente Puerto Rico es una nación dividida, casi la mitad de sus miembros vive fuera del territorio nacional'" (2002, p. 64). Esta particularidad facilita así la retroalimentación constante entre migrantes e isleños por lo que la adquisición de una identidad cultural caribeña en el caso de los *nuyoricans* no es solo esperable sino prácticamente una consecuencia intrínseca de los puertorriqueños que residen al otro lado del estrecho de la Florida. El caso de Puerto Rico resulta ciertamente complejo en tanto que su imaginario colectivo se recrea así a medio camino entre los migrantes (que, en realidad, no inmigrantes stricto sensu ya que hablamos de un –teóricamente– mismo país), especialmente tras la "Gran migración puertorriqueña" de mitad del siglo XX dados los altos índices de paro en la isla tras el fallido intento de industrialización de esta por parte del gobierno estadounidense, y los propios isleños.

Ha de anotarse, de igual forma, que el nacionalismo cultural desarrollado por Duany se ve originado a partir del cierto grado de autonomía concedido por Estados Unidos en relación a la política ejecutada desde la isla tras la Segunda Guerra Mundial, lo que favorecería la apropiación de símbolos como la bandera, el himno, la figura autóctona del jíbaro como parte de su historia o la lengua española, en su vertiente caribeña, como tótem de su identidad, diversa tanto de los Estados Unidos como del resto de los países latinoamericanos. A pesar así de que

el partido independentista no logre ni apenas una mera representación significativa en el panorama político de la isla (lo que Duany aproxima, en cierto grado, a la noción de nacionalismo político), sí triunfa la representación de puertorriqueñidad (que Duany tilda de nacionalismo cultural) frente a la cultura del anglo:

> Mientras que el nacionalismo político ha decaído en la isla, el nacionalismo cultural ha calado hondamente. A través de un amplio espectro de clases sociales, ideologías políticas y grupos raciales, la inmensa mayoría de los habitantes se identifica principalmente como puertorriqueños [...] los puertorriqueños afirman una recia identidad nacional, aunque pocos favorezcan la independencia para su país de origen (2002, p. 65).

Por lo tanto, la condición cultural del puertorriqueño se recrea sobre toda su imaginería compartida por los isleños y los migrados, lejos de cualquier tratado de naturaleza política (algo que para Duany, como hemos visto, poco tiene que ver con la puertorriqueñidad limitada a la isla). En efecto, dicha distinción ayuda a entender a esta pequeña pero compleja nación, que no es nación política, pero sí es entendida como tal por sus componentes (tanto de aquí como de allá, además).

Esta investigación será ampliada a posteriori por el mismo catedrático en la que estudia, esta vez, las migracionales transnacionales que tienen lugar entre los individuos del Caribe y los Estados Unidos en su *Blurred Borders: Transnational Migration between the Hispanic Caribbean and United States* (2001), publicación nacida de un paper originado para la conferencia "The Caribbean and the United States since 1898: One Hundred Years of Transformation" organizado en la City University of New York en octubre de 1998. En efecto, en esta Duany desdibuja las líneas fronterizas establecidas tanto en entre los diversos Estados (físicas o políticas) como en los sistemas político-culturales por los que típicamente se han diferenciado los mismos (idiosincráticas) para afirmar que dichas limitaciones no han impedido que las migraciones puertorriqueñas hayan dado lugar a nuevas territorializaciones debido a las líneas de fuga de los migrantes caribeños en tierra estadounidense estableciendo, de esta forma, nuevas poblaciones que establecen lazos con su nuevo medio receptor, pero que a la vez mantienen la herencia y el contacto con las culturas de origen:

> Many transnational inmmigrants (and their descendants) lead bifocal lives, bridging two (or more) states, makerts, cultures, and languages. In this way, they challenge dominante discourses of the nation based on the equation between places of birth and residence, between cultural and legal definitions of identity and citizenship, between borders and boundaries (2011, p. 233).

En cierta medida, el catedrático también hace referencia a que estos lazos de los migrantes con su isla de origen han ayudado a "americanizar" el Caribe como consecuencia colateral, a la par que dicho proceso responde, de igual modo, a la globalización que estamos viviendo. Nos encontramos así con una noción ampliada de los preceptos analizados con anterioridad por él mismo para pasar del nacionalismo político y el nacionalismo cultural a la identidad y ciudadanía, apoyada esta teoría, eso sí, en las fronteras que terminan por diluirse para las masas migrantes (de ahí al título *blurred borders*) y cómo estas no rompen los vasos comunicantes con los países y culturas de los migrantes a pesar de su contexto diaspórico. De esta forma, el catedrático concluye que: "In short, transnationalism has redrawn the lines between the Spanish-speaking Caribbean and the United States" (2011, p. 233). Y, en efecto, los movimientos de desplazamientos humanos y los procesos de territorializaciones asociados a tales índices de migraciones han dado lugar así a una nueva realidad boricua en un país anglófono, el *nuyorican*, que ha "redibujado" las fronteras que distancian a ambos grupos poblacionales en tanto que este, a pesar de la distancia, es parte de su autorreferencia tanto para los migrados como para los isleños.

4. Método II: El hyphen como identidad cultural y política

Además de la existencia de una población diaspórica que presenta una identidad cultural originada

en la isla puertorriqueña, lo cierto es que la propia construcción de la identidad "americana" ha permitido la aparición de identidades duales en Norteamérica, como el caso de los *neorricanos*. En efecto, el experto en filosofía política y profesor emérito de Princeton, Michael Walzer, estudia el caso concreto de la conformación de la identidad de los diversos grupos étnicos en el contexto socio-político de los Estados Unidos y de cuyas conclusiones se extrae la noción de *hyphenation* o identidad dual. De esta forma, Walzer comienza su exposición con el hecho de que los estadounidenses se hayan apropiado del adjetivo "americano", a diferencia de los mexicanos o canadienses que también lo son, pero emplean sus gentilicios específicos para denominarse. No obstante, el adjetivo americano lejos de resultar un lema explícitamente identificativo, se caracteriza por la inmensa anonimia que posee de manera intrínseca en él. Resulta así ciertamente difusa la información que el adjetivo puede emitir en el ejercicio de su uso y en ningún caso refleja los orígenes étnicos del individuo:

> There is no country called America. We live in the United States of America, and we have appropiated the adjetive "American" even though we can claim no exclusive title to it. Canadians and Mexicans are also Americans, but they have adjetives more obviously their own, and we have non. [...] It is a name that doesn't even pretend to tell us who lives here. Anybody can live here, and just about everybody does [...] It is peculiarly easy to become an American. The adjetive provides no reliable information about the origins, histories, connections, or cultures of those whom it designates (Walzer, 2004, p. 633).

Estados Unidos es, de hecho, un país de inmigrantes, un *melting pot*, una suma de grupos étnicos que lo ha poblado y ha conformado el país a lo largo de la historia: desde los primeros colonos británicos hasta las posteriores oleadas migratorias de europeos y asiáticos, además de los africanos y latinoamericanos. Ser americano (del inglés, *American*) resulta así relativamente fácil, cualquier individuo proveniente de cualquier lugar del mundo puede, teóricamente, convertirse en americano, a diferencia de lo que ocurre en otras naciones. Estados Unidos no es una *patrie*, no es un *homeland*: las familias americanas reconocen sus raíces en la procedencia étnica perteneciente a otros países, no al suyo. Considerar *home* (hogar) a dicho país es pues una opción personal:

> [...] the United States isn't a "homeland" [...], not, at least, as other countries are [...] It is a country of immigrants who [...] still remember the old places. And their children know, if only intermittenly, that they have roots elsewhere. [...] To be "at home" in America is a personal matter (Walzer, 2004, p. 634).

Walzer afirma que dicho país nace de la unión de diversos grupos étnicos que confluyen en él, más que la propia unión de Estados, haciendo así referencia a su motto E pluribus unum (y de muchos uno). Ser americano alude teóricamente, siempre según Walzer, a la *citizenship* (ciudadanía), no al origen étnico del individuo: se trata pues de un adjetivo político que explicita la anonimia étnica de su población. Precisamente, dicha anonimia referida a ser americano reside en que la suma de los diversos grupos étnicos que lo conforman no transfiere su nombre como colectivo étnico-cultural al resto de los individuos de la nación:

> The United States is an association of citizens. Its "anonymity" consists in the fact that these citizens don't transfer their collective name to the association. It never happened that a group of people called Americans came together to form a political society called America. The people are Americans only by virtue of having come together" (Walzer, 2004, p. 634).

Frente a la distinción netamente política (en tanto que ciudadanía) que ofrece el adjetivo americano, Walzer ofrece una lectura de los *hyphenated Americans*, que el antes referenciado Beriain reconoce como identidad dual, en la que los orígenes étnicos y culturales de un ciudadano americano no se hallan en dispuesta con la identidad nacional. Se puede ser así americano de orígenes italianos (ítalo-americano) o americano e hispano (hispano-americano) sin importar la dominancia de los elementos com-

ponentes del sintagma en tanto que el americano del *hyphen* puede vivir en cualquiera de las dos identidades porque ser americano no requiere un compromiso por completo:

> [...] in the case of hyphenated Americans, it doesn't matter whether the first or the second name is dominant. [...] Still, an ethnic American is someone who can, in principle, live his spiritual life as he chooses, on either side of the hyphen. In this sense, American citizenship is indeed anonymous, for it doesn't require a full commitment to American (or to any other) nationality (Walzer, 2004, p. 650).

En última instancia, la lectura que Walzer ejecuta sobre la condición identitaria que supone ser americano reside en el pluralismo cultural que viene determinado por la etnia de procedencia del individuo "americano" en tanto que dicho adjetivo parece no responder explícitamente a una identidad cultural, sino nacional. Así, la distinción étnica que precede al adjetivo es la encargada de sustentar la identidad cultural para el ciudadano americano en la que halla sus raíces de origen cultural bajo la noción del *hyphen*. Walzer, por último, alude al caso de las demandas de los ciudadanos americanos de raza negra para ser considerados afro-americanos como un intento de ser representados en el paradigma étnico (2004, p. 653), lo que puede ser extrapolable al resto de grupos étnicos que se han desplazado a tierra estadounidense con posterioridad como el grupo hispano (convertido en hispano-americano). De esta manera, pues, la construcción de la cultura hegemónica de los Estados Unidos permite así dar lugar a una identidad puertorriqueña (identidad cultural) a la par que estadounidense (identidad política) y de ahí a la aparición del *nuyorican* quien halla en el *hyphen* la perfecta unión en la aparente confusión entre la cultura del anglo y del hispano. El *neorricano* ha resultado pues del proceso de adaptación del individuo migrante a su nueva realidad a la vez que permite mantener un vínculo intangible pero permanente con su origen étnico, aspecto este especialmente favorecido dada la particular situación política entre Estados Unidos y Puerto Rico que favorece las relaciones migratorias en ambos sentidos, tanto en sentido físico como emocional. Mientras la identidad cultural del *nuyorican* reside en la cultura típicamente puertorriqueña, caribeña y latina, su identidad política se aproxima a la idiosincrasia "americana" del anglo, materializada en el uso del idioma inglés y la experiencia de verticalidad estadounidense. La confusión, por tanto, no resulta un obstáculo para la formación de la identidad del *neorricano* sino que refuerza positivamente la identidad cultural heredada a la par que la adaptación del individuo al medio hegemónico del anglo.

Si bien este análisis parece dar así continuidad a las nociones del profesor Beriain para el caso específico de los migrantes en Estados Unidos, debemos resaltar que, no obstante, los postulados de Walzer se centran con especial detalle en los sujetos que no proceden de la Europa anglosajona ya que las siguientes generaciones de estos pasan a ser simplemente "americanos" sin la necesidad de especificar si se trata de ítalo, asiático o hispanoamericano. En efecto, los estudios del profesor han dado lugar a un gran número de debates y de respuestas a sus afirmaciones en la academia: parece pues que no es del todo cierto que ser "americano" sea solo una anotación política y el *hyphenated* una identidad, es más una cuestión clara y ejemplar de hegemonía cultural, que se traduce en poder político y, sobre todo, económico: el hecho de que unos se apropien del núcleo del campo semántico, "americano" hace que otros, precisamente por ser eso, "los otros", necesiten ser *hyphenated* (de manera más amplia, el ejemplo resulta evidente: mientras existe una "América", la otra debe ser "América Latina"). Es la misma metonimia-sinécdoque que, en el orden continental, se experimenta con el hecho de que ser "americano" significa ser estadounidense, con la apropiación continental que eso además, conlleva. Lejos de la teoría, en la práctica empírica, dentro de los Estados Unidos el adjetivo "American" identifica prácticamente con exclusividad a los blancos de origen europeo angloparlantes y, para ser más precisos, norte-europeos. Así pues, los individuos *nuyoricans* en Estados Unidos no solo se caracterizan por una identidad nacional y étnico-cultural ciertamente compleja, en tanto que explícitamente

diferenciada de la del "americano", sino que su experiencia en el nuevo medio no se ve alejada de actitudes racistas, xenófobas y violentas. Esta particularidad dio pie, de hecho, a la aparición de grupos político-culturales de *nuyoricans* que reclamaron su lugar en Estados Unidos, así como la necesidad de ser visibilizados ante la presión de la tendencia homogeneizante del anglo en el país.

5. Método III: El producto artístico *nuyorican* como reforzador positivo de su identidad

Los escritores *neorricanos* han sido objeto de estos procesos de exclusión social debido a la defensa de su identidad cultural caribeña, por lo que su literatura se ve inequívocamente influida por estos hechos, convirtiéndose así la recreación de su identidad en el contexto socio-político hegemónico estadounidense en una constante de su material narrativo. De esta forma, pues, la escritura pasa a convertirse para muchos de los autores *neorricanos* en activismo de resistencia identitaria, manifestado con mayor o menor relevancia en las obras de ficción, pero de manera constante (lo que termina por convertirlo, de hecho, en tradición particular de dicha literatura) a la vez que su producción detalla la exclusión de la que son objeto por no cumplir con una identidad cultural y nacional estrictamente "americana". De esta manera, la aparición de los Young Lords como grupo político y artístico reivindicativo, surgido en el barrio de Lincoln Park de Chicago, que se movió a medio camino entre la legalidad y la protesta pública a cualquier precio (a veces en los bordes del cumplimiento de las normas civiles en pro de la difusión de sus reivindicaciones), puso en el centro de sus propuestas la denuncia de las condiciones de precariedad e insalubridad de los *nuyoricans* y otros grupos hispanoamericanos que habitaban los barrios hispanos de ciudades como la de Nueva York. Asimismo, y a pesar de nacer en Chicago, los Young Lords se fueron extendiendo así hasta Nueva Jersey y Nueva York a la par que a otras ciudades tanto de los Estados Unidos como de Puerto Rico, conformando así un auténtico entramado que operaba a lo largo de sendos estados bajo la dirección principal del puertorriqueño José "Cha cha" Jiménez, que también participaba en la Crusade for Justice del pueblo chicano (Ruiz y Sánchez Korrol, 2006, p. 491), lo que demuestra la unión de la lucha de ambos pueblos, chicano y *nuyorican*, en la visibilidad de su situación como sujetos alternos en los Estados Unidos de la década de 1960. En efecto, la unión de la activista puertorriqueña Iris Morales con Cha cha Jiménez en un evento de la Cruzada de Corky Gonzales en Denver se materializa a la ampliación de la ramificación de pequeños grupos activistas englobados en los Young Lords:

> In 1968 Morales encountered "Cha cha" Jiménez during a Crusade for Justice Conference in Denver, Colorado, and shortly thereafter was inspired to star a chapter of the Young Lords Party in New York City with a symbolic base in El Barrio (Ruiz y Sánchez Korrol, 2006, p. 491).

Lo cierto es que, al igual que el pueblo chicano se moviliza al sufrir la precariedad laboral en el campo y la ausencia de una identidad propia frente a la hegemónica del anglo, el pueblo *neorriqueño* hace lo mismo debido a la discriminación sufrida por estos en su propio país (recordemos que la identidad política no se ve condicionada por la cultural, y viceversa) y sus condiciones de vida en los barrios latinos de ciudades como el barrio de East Harlem (Spanish Harlem) en Manhattan, ciertamente deplorables:

> While the Young Lords held some existing neighborhood organizations in contempt for their narrow focus on urban renewal and planning, their earliest work focused primarily on the conditions of the urban enviroment. Their first main action was to turn the fillthy conditions of the streets into a political struggle. Exposing the Department of Sanitation's neglect of Spanish Harlem, in late July 1969 the Lords launched a "garbage offensive", organizing large crews to dispose of neglected garbage bags, clean out empty lots, and sweep the streets (Watson, 2018, p. 181).

La especulación inmobiliaria también actúa a favor de los desahucios de los *nuyoricans* de sus barrios neoyorquinos, lo que empuja a estos a una peor situación vital en Estados Unidos. De esta forma, pues, se ejecutan las bases sobre las que van a ramificar

sus acciones los Young Lords empleando para ello todas las herramientas a su alcance: entre ellas, claro, la literatura. En efecto, con dicho propósito se origina la revista del grupo, bajo el título Pa'lante, o los recitales de poesía promovidos por estos en sus reuniones con la participación incluso del padre del movimiento *nuyorican*, Pedro Pietri, en su sede en el Nuyoricans Poets Cafe en Manhattan, cuyas creaciones serían luego recogidas en antologías homónimas con la inclusión de poema cumbre: "Puerto Rican Obituary" (1969), publicado en *Pa'lante: Young Lords Party* en 1971. Al igual que Corky Gonzales y su "I am Joaquin", "Puerto Rican Obituary" se convirtó en emblema del movimiento *nuyorican* en Estados Unidos y de los Young Lords:

> In the summer of 1969, Pedro Pietri [...] stood up at one of the first Young Lord rallies and read from "Puerto Rican Obituary" a poem about the complex relationship between New York and Puerto Rican identity. [...]. Today, the Nuyorican poetry remains a testament [...]. Some have suggested that Pietri's poem helped launch this movement (Shepard, 2012, p. 51).

Lo cierto es que el fin del grupo se vio precipitado por la persecución de Cha cha Jiménez, así como de otros miembros, por parte de las autoridades estadounidenses, incluido el FBI, y la deriva de muchos de los componentes hacia el mundo de las drogas, las peleas callejeras debido a su incorporación a las gangas (del inglés *gangs*) y otras actividades ilícitas: "The Young Lords did not last much past the early 1970s. Like many activist gropus from that era, they were hounded by goverment provocateurs until they ground to a halt" (Shepard, 2012, p. 52).

No obstante, la existencia y las repercusiones de las manifestaciones de los Young Lords consiguieron, por un lado, poner en relieve la situación de desamparo y discriminación de los *nuyoricans* en Estados Unidos al público general debido a su defensa a ser culturalmente diferentes y, por otro, conseguir un lugar para una literatura combativa que impedía la absorción del *neorricano* por parte de la cultura hegemónica anglo-estadounidense cuyo ejemplo más trascendental es, en efecto, Pedro Pietri. De esta forma, pues, las manifestaciones de grupos socio-políticos, como Young Lords, al igual que el Teatro Campesino chicano o la Cruzada por la Justicia que, como hemos analizado, se ligan con la ramificación de los Young Lords a lo largo de los Estados Unidos (Cha cha Jiménez participaba activamente en actividades de la Cruzada), consiguieron alcanzar mayor visibilidad para los pueblos (cultural y étnicamente) hispanos en Estados Unidos y dieron lugar a un espacio de creación artística combatiente que redefiniría y defendería su presencia como pueblos con sus propias particularidades identitarias frente a la cultura hegemónica sincrónica de las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX en tierra estadounidense. La imagen del *nuyorican* ofrecida en su producción, además, ayudaría a reforzar positivamente su propia autorreferencia como parte del pueblo puertorriqueño, si bien migrado, aunque para ello no renegase del uso de la lengua inglesa o su permanencia en Estados Unidos, lo que pone en relieve que su identidad cultural se halla en la isla (o, mejor dicho, en la autorreferencia creada por el colectivo de los boricuas), no así la política en tanto que *nuyorican* y no boricua. La literatura incide, por tanto, en la defensa de su identidad cultural ante la demanda intangible de homogeneidad idiosincrática hacia la cultura del anglo a la que se ven abocados en el país norteamericano.

6. Conclusiones

La particular relación que ha mantenido (y mantiene) la isla de Puerto Rico con los Estados Unidos ha facilitado los movimientos migratorios entre los boricuas y la costa este de los Estados Unidos, fundamentalmente la ciudad de Nueva York, desde comienzos de la década de 1900, coincidiendo así, prácticamente, con la toma de soberanía de la isla por parte del país norteamericano. Los consabidos procesos de territorializaciones de los migrantes en Estados Unidos han permitido así nutrir grandes núcleos poblaciones de desplazados que han conseguido vencer a la transculturación total del migrante hacia la cultura hegemónica del nuevo medio a través, a su vez, del mantenimiento secuencial de las migraciones humanas pero, espe-

cialmente, a la particular relación entre Washington D.C. y San Juan (Estado Libre Asociado). Dicha característica ha generado como fenómeno sociológico la aparición de identidades duales de los boricuas migrados a tierra estadounidense debido a la posibilidad de las identidades duales del individuo norteamericano, en términos políticos, y su convivencia con el origen étnico del mismo. El estudio del *hyphen* de este permite, así, atender a un doble origen: tanto la cultura de procedencia, que conforma la identidad cultural del mismo (si bien puede conllevar exclusión y otras formas de segregación) como la identidad política propia del medio estadounidense. Lejos de producir confusión, el pueblo puertorriqueño ha conformado a ambos lados del estrecho de la Florida un imaginario nacional autorreferencial que no rehúsa de los boricuas migrados a zona continental, sino que se nutre del conjunto de ambos grupos poblaciones. Es así, pues, como surge una nueva identidad a medio camino entre ambos pueblos: los *nuyoricans*, que si bien en su origen bebe de los nacidos en la ciudad de Nueva York poco a poco comienza también a ser aplicado por analogía a todos los boricuas que han nacido en tierra estadounidense. Estos no reniegan de su origen étnico, sino que lo toman como parte de su identidad en un claro posicionamiento ideológico que enfatiza su negación a ser absorbidos en su totalidad por la cultura hegemónica en los Estados Unidos, convirtiéndose en una minoría étnica que no desdibuja su origen, sino que amplía la nación puertorriqueña a la transnacionalidad, aspecto este que también puede ser aplicado en el análisis de nuevos imaginarios transnacionales en el caso de otros grupos étnicos como los mexicanos o dominicanos migrados a Norteamérica para examinar la contribución de estos en la autorreferencia de sus naciones.

En efecto, la aparición del individuo *neorricano* pone en evidencia la necesidad del migrante de hallar en sus orígenes la parte de su identidad borrada por el proceso, precisamente, migratorio (especialmente en Estados Unidos, destino de tantos desplazados políticos y económicos, lo que ha dado lugar a una demografía ciertamente heterogénea). Asimismo, la actitud combativa del pueblo *nuyorican* en Estados Unidos a través de manifestaciones que incidían en su visibilidad como parte del pueblo homónimo y la creación de una literatura testimonial propia, ponen énfasis en su necesidad de resistencia ante su diversidad como pueblo de identidad cultural caribeña dentro de la hegemonía del anglo, aunque ello conlleve violencia. En términos políticos reclaman así sus derechos como ciudadanos del país norteamericano a ser parte de él, aunque no se sea como él, a la vez que mantienen un vínculo autorreferencial con el pueblo isleño (y viceversa) lo que, finalmente, da origen a su identidad dual y su conformación, por tanto, como *nuyoricans*.

Referencias bibliográficas

Álvarez, E. (1998-1999). "La diáspora puertorriqueña en los Estados Unidos". *Cuadernos del 98. Literatura e identidad*. San Juan: Ateneo Puertorriqueño.

Beriain, J. (1996). "La construcción de la identidad colectiva en las sociedades modernas". *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto.

—— (1997). "Dinámicas de estructuración de las sociedades modernas". *Príncipe de Viana. Suplemento de Ciencias Sociales*, 16, pp. 97-138.

Deleuze, G. y Parnet, C. (2007 [1977]). *Dialogues II*. Nueva York: Columbia University Press.

Duany, J. (2002). "Nación, Migración, Identidad. Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico". *Nueva Sociedad*, 178, pp. 56-69.

—— (2011). *Blurred Borders: Transnational Migratiom between the Hispanic-Caribbean and the United Stated*. Carolina del Norte: The University of Carolina Press.

Icken Safa, H. (1998 [1995]). *De mantenidas a proveedoras: mujeres e industrialización en el Caribe*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Ortiz, F. (1983 [1940]). *Del fenómeno social de la "transculturación" y de su importancia en Cuba. Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Pérez-Rosario, V. (2010). *Hispanic Caribbean Literature of Migration. Narratives of Displacement*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Picó, F. (1988). *Historia General de Puerto Rico*. San Juan: Ediciones Huracán.

Ruiz, V. L. y Sánchez Korrol (2006). *Latinas in the United States, set: A Historical Encyclopedia*. Bloomington: Indiana University Press.

Sephard, B. (2012). *Play, Creativity, and Social Movements: If I Can't Dance, It's Not My Revolution*. Nueva York: Routledge.

Walzer, M. (2004 [1990]). "What does it mean to be an <<American>>?". *Social Research*, 71, 3, pp. 633-654, Recuperado de http://macaulay.cuny.edu/eportfolios/vellon2012/files/2012/01/walzer-what-is-american.pdf (Última revisión: 30/05/2018).

Watson, N. (2018). *Revolting New York: How 400 Years of Riot, Rebellion, Uprising, and*

Revolution Shaped a City. Georgia: University of Georgia Press.

Cita recomendada

Basáñez Barrio, E. (2022). Nuyoricans o la génesis de una identidad híbrida fruto de la territorialización estadounidense de los migrantes puertorriqueños y su retroalimentación cultural con la isla. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 22-34.

Recepción / Received: 7 de febrero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

IMAGINARIOS SOCIALES DE LA DISCAPACIDAD INTELECTUAL EN LA REGIÓN DE MAGALLANES, CHILE: INFANTILIZACIÓN, DEPENDENCIA E IMPOSIBILIDAD COMO CONFIGURADORES DE POTENCIALES DESTINOS

SOCIAL IMAGINARIES OF INTELLECTUAL DISABILITY IN THE REGION OF MAGALLANES, CHILE: INFANTILIZATION, DEPENDENCE AND IMPOSSIBILITY AS CONFIGURATORS OF POTENTIAL DESTINATIONS

Diego Alfredo Solsona Cisternas[a] *Wilson Verdugo-Huenuman*[b]

[a] Universidad de Los Lagos. Osorno, Chile. *diego.solsona@ulagos.cl*
[b] Universidad de Magallanes, Punta Arenas, Chile. *wilson.verdugo@umag.cl*

Resumen
Este artículo se presenta como un esfuerzo por explicitar una experiencia de investigación que tuvo como principal objetivo "identificar" los imaginarios sociales sobre la discapacidad intelectual en la Región de Magallanes, Chile. Este trabajo se fundamenta teóricamente desde una visión fenomenológica que pretende establecer cómo la discapacidad intelectual es percibida y definida a través de ideas ancladas y naturalizadas, producto de imaginarios particulares y sus concomitantes representaciones. El método utilizado para este estudio fue de corte cuantitativo, a través de una encuesta aplicada en las capitales provinciales de la región estudiada, esto se erige como una novedad en estudios empíricos sobre los imaginarios, los cuales generalmente son abordados desde técnicas metodológicas-procedimentales de corte cualitativo. Los resultados sugieren que las personas sin discapacidad tienen una aceptación y conocimiento sobre los derechos y posibilidades de acción de las personas con discapacidad, especialmente a aquellos referidos al ámbito sexual y reproductivo. No obstante, también en las respuestas emergen elementos que tienden a concebir a las personas con discapacidad como "infantilizados" y con dificultades para proseguir estudios de educación superior. Estos imaginarios que se

Autor para la correspondencia
diego.solsona@ulagos.cl

imagonautas
Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

ciernen sobre las personas con D.I. al dictar los márgenes de acción en los que se pueden desenvolver, determinan parcialmente sus identidades y proyectos de vida. Se concluye la importancia de considerar los imaginarios sobre la discapacidad intelectual como insumos para la elaboración de políticas públicas, asumiendo que es labor del Estado, no solamente paliar los efectos negativos de las relaciones de desigualdades objetivas que experimentan las personas con discapacidad, sino también desentrañar los mecanismos que las establecen.

Palabras claves: discapacidad intelectual, imaginarios sociales, otredades, Region de Magallanes.

Abstract
This article is presented as an effort to explain a research experience whose main objective was to "identify" the social imaginaries about intellectual disability in the region of Magallanes, Chile. This work is based theoretically from a phenomenological vision of social imaginaries that aims to establish how intellectual disability is perceived and defined through anchored and naturalized ideas product of particular imaginaries and their concomitant representations. The method used for this study was of a quantitative nature through a survey applied in the provincial capitals of the region studied. The results suggest that people have an acceptance and knowledge about the rights and possibilities of action of people with disabilities, especially those referred to the sexual and reproductive field. However, also in the responses emerge elements that tend to conceive people with disabilities as "infantilized" and with difficulties in pursuing higher education studies. These imaginaries that hover over people with D.I. by dictating the margins of action in which they can be carried out, they partially determine their identities and life projects. It concludes the importance of considering the imaginaries about intellectual disability as inputs for the elaboration of public policies, assuming that it is the work of the State, not only to alleviate the negative effects of the relations of objective inequalities that people with disabilities experience, but also to unravel the mechanisms that establish them.

Key words: intellectual disability, social imaginaries, Otherness, Magallanes Region.

Introducción

La discapacidad en general o bien, la discapacidad intelectual (D.I de ahora en adelante), en específico, no pueden escapar de sus naturalezas conceptuales polisémicas y en disputa, siempre en pugna. No existe un significado unívoco con respecto a qué es la D.I y cómo esta se percibe, clasifica, define y representa socio-imaginariamente. La D.I más bien puede observarse desde un caleidoscopio donde diferentes perspectivas, –por cierto, con sus cargas inmanentes–, intentan en el mejor de los casos, prolijamente, definir e intervenir la D.I.

Diversas definiciones conocidas y planteadas por las instituciones oficiales de clasificación, a partir de taxonomías y nosografías, intentan dar cuenta de lo que es la D.I. No obstante, estas definiciones hegemónicas provienen principalmente de estos saberes conocidos y reconocidos en el ámbito médico, particularmente desde la psiquiatría, la piscología y la neurología. Estas definiciones que rotulan y heteronomizan una forma de concebir la discapacidad, a partir del reconocimiento de una "heterogeneidad" de tipos de D.I, desconocen, si no ocultan, unas posibilidades ciertamente alternativas y paralelas para comprender la D.I. Los diagnósticos e intervenciones médicas hacen de las personas con D.I una especie de objetos de estudio que de forma constante están sometidos al escrutinio y juicio de los profesionales de las ciencias de la salud, además que estas formas naturalizadas de concebir la D.I, se anclan en ámbitos institucionales y operan también como acciones del Estado y de la sociedad civil sin discapacidad que tiene un trato cotidiano con estas personas.

El objetivo de este estudio es explorar la alteridad de las personas con discapacidad desde un enfoque socio-antropológico de los imaginarios sociales, sobre

todo basado en la teoría de la subjetividad. En este artículo se pretende sugerir que la discapacidad intelectual también puede verse como una "construcción del imaginario social". Desde el prisma de las otredades se pretende explorar una respuesta a la siguiente interrogante ¿Cómo los habitantes de la Región de Magallanes, Chile, que no tienen discapacidad, perciben a las personas en situación de discapacidad intelectual, y no solamente las rotulan, sino que también establecen los márgenes de acción y las posibilidades ocupacionales de estos sujetos? ¿Cuáles son esos imaginarios identificables, particulares y nutridos por estereotipos, prejuicios y representaciones *sui generis* sobre la D.I.?

Este artículo se divide en los siguientes apartados; en un primer momento se presenta una breve contextualización sobre el territorio donde se realizó este estudio, la Region de Magallanes y la Antártica Chilena en el extremo sur de Chile. Seguidamente se plantean algunas aproximaciones teóricas al concepto de discapacidad intelectual; en un tercer momento se aborda la noción de imaginarios sociales, enfatizando en la posición operacional a partir de la cual se trabaja este artículo, nos referimos a la teoría fenomenológica de los imaginarios sociales, basándonos principalmente en los postulados de Baeza (2011). En un cuarto momento presentamos un breve estado del arte sobre investigaciones que se han referido a los imaginarios y representaciones sobre personas con D.I. en el espectro iberoamericano. En un quinto momento transparentamos la estrategia metodológica para la recolección de datos, posteriormente se presentan cuadros con los resultados del estudio. Seguidamente, se sugieren tres imaginarios sociales sobre la D.I. y se discute teóricamente cómo la presencia de estos determina las posibilidades y márgenes de acción de las personas con D.I., además de influir en su configuración ontológica como sujetos sociales y en sus identidades. Se concluye discutiendo acerca de cómo el objetivo de la inclusión de las personas con D.I. se problematiza a partir de la apropiación que hace el Estado de estos imaginarios y de la forma en que interviene a este colectivo de sujetos.

Contexto

La Region de Magallanes se ubica en el extremo sur de Chile, su población es de 166 533 habitantes (Censo, 2017) y se caracteriza por un fuerte aislamiento geográfico-territorial y por un clima hostil la mayor parte del tiempo (Martinic, 2010). Con respecto a la discapacidad, el 24,2% de las personas vive en situación de discapacidad, o sea, casi una de cada cuatro personas, lo que convierte a Magallanes en la segunda región con mayor porcentaje a nivel nacional. (ENDISC II, 2015). La misma encuesta demuestra que el 21,5% de la población entre 2 y 17 años en situación de discapacidad presenta dificultad mental o intelectual, siendo el tipo de discapacidad más prevalente en este grupo etario.

Algunas cuestiones teóricas sobre definiciones arbitrarias de la D.I.

Aunque no es el objetivo central de este artículo profundizar en las causas de la D.I y en las formas en que se diagnostica, sí es fundamental conceptualizarla. La discapacidad intelectual se entiende como una condición caracterizada por limitaciones significativas tanto en el funcionamiento intelectual como en la conducta adaptativa, la cual abarca habilidades sociales y prácticas cotidianas. Esta discapacidad se originaría antes de los 18 años de edad (AAIDD, 2014)[1]. Como complemento a esta definición, Jenkins (1998) establece algunos parámetros tales como: un coeficiente intelectual por debajo de un puntaje (arbitrario) determinado, la identificación de la condición durante la primera infancia y problemas conductuales. Este tipo de definiciones "oficiales" revelan el sesgo reduccionista "conductual" de la discapacidad intelectual y su naturaleza reconocida en los saberes expertos de las ciencias médicas y psicológicas que la definen. Como bien argumenta Miguez (2014, p. 67) "[...] las características de la persona con discapacidad son entendidas como diferentes a la norma. Estas personas no son un grupo homogéneo, sino que en su alteridad atribuida se incorporan tanto las deficiencias y sus especificidades, donde la ciencia se ha dado el gusto de atribuir desde su saber/pod-

[1] American Association on Intellectual and Developmental Disabilities.

er el derecho de dejarlas plasmadas en sus marcos normativos".

Debemos entender que la discapacidad, en general, es una construcción categórica-conceptual, inventada, definida y establecida por un modelo médico rehabilitador hegemónico. Prueba de lo anterior es que la definición más aceptada de la discapacidad es la que ofrece la Organización Mundial de la Salud, OMS (2015), la cual indica que la discapacidad se explica por tres diferentes problemáticas: las deficiencias físicas o psíquicas, las limitaciones de la actividad y las restricciones de la participación. Las deficiencias son problemas que afectan a una estructura o función corporal; las limitaciones de la actividad son las dificultades que se presentan para ejecutar acciones o tareas cotidianas; y, por último, las restricciones de la participación refieren a obstáculos para participar plenamente en situaciones vitales (CIF, 2001). Igualmente, la discapacidad se divide convencionalmente en cuatro tipos; discapacidades físicas (motrices), sensoriales (perceptivas), intelectuales (cognitivas) y mentales (distorsión del "principio de realidad"), en última instancia, todos los tipos aluden a un defecto del cuerpo: la mente y la cognición están reguladas primordialmente por el cerebro, que es un órgano, es cuerpo (Ferreira y Cano, 2017: 354).

No obstante, este enfoque que podríamos denominar "modelo médico rehabilitador", sigue reduciendo la discapacidad a una condición de salud (Ferreira y Cano, 2017; Ballesteros et.al, 2006; Brogna, 2006). Esto deviene en investigaciones que consideran a las personas con discapacidad, por un lado, como cuerpos anómalos, enfermos, patológicos, que deben ser normalizados, corregidos y curados por los profesionales de la salud, para recuperar funcionalidad dentro de un contexto económico de producción capitalista, que justamente jerarquiza y prioriza unas funciones esperadas por sobre otras (Sánchez-Padilla y Rodríguez-Díaz, 2017: 325). Esto anula las posibilidades identitarias de las personas con discapacidad, los cuales son rotulados arbitrariamente como sujetos susceptibles de ser intervenidos desde la rehabilitación, el asistencialismo y la caridad (Riquelme y Vera 2017, Solsona, et.al 2018, Solsona, 2018).

Sin embargo, existen autores y organizaciones que han avanzado hacia un cambio de paradigma lo que trae consigo el cambio en la forma de referirse al problema. Hoy se habla de discapacidad intelectual y no de subnormalidad, minusvalía mental o retraso mental. Transmutar hacia un lenguaje menos ofensivo es más consistente con la terminología internacional y se alinea mejor con las prácticas profesionales actuales que se centran en conductas funcionales y factores conductuales (Verdugo y Schalock, 2010).

En la actualidad, la discapacidad intelectual es analizada desde un modelo ecológico y contextual, que se basa en la interacción de la persona y el entorno, y no solo como una condición personal. Más específicamente, se intenta abandonar el modelo reduccionista que pone el problema en la persona que tiene un funcionamiento intelectual limitado y el mismo problema se analiza considerando las características personales y los apoyos que pueda recibir, a partir de lo cual, recién se podrá evaluar su funcionamiento global y calificar a alguien con una discapacidad intelectual o no. Estas características personales incluyen las habilidades intelectuales (razonamiento, planificación, resolución de problemas, etc.), los comportamientos adaptativos (conjunto de habilidades prácticas que la persona ha aprendido para funcionar en su vida diaria), la salud general, la participación (en actividades sociales, trabajo, ocio, educación, entre otros) y el contexto (actitudinal, social y físico). Son estas características las que se evalúan para posteriormente sugerir un plan individualizado de apoyos que sirva de base para mejorar el funcionamiento personal y finalmente la calidad de vida. En resumen, luego de evaluar todas las características personales, preparar y ejecutar un plan de apoyo individual y evaluar su funcionamiento global, recién se puede determinar el nivel de discapacidad intelectual de una persona. (Antes bastaba con medir sus habilidades intelectuales y si su rendimiento estaba desmejorado, inmediatamente se le rotulaba como retraso mental

o en un registro actual: discapacidad intelectual.) (Luckason et.al, 1997).

Otro modelo muy relevante en el trabajo con personas con discapacidad intelectual tiene que ver con el modelo de autodeterminación. El concepto de autodeterminación refleja el derecho de toda persona a actuar como protagonista principal de su propia vida. El ejercicio de este derecho influye significativamente en la calidad de vida de las personas con discapacidad intelectual. Este concepto desarrollado por Wehmeyer desde el año 1998, es uno de los indicadores de calidad de vida, así como un objetivo prioritario en la formación de una persona con discapacidad intelectual. (López y Torres, 2014).

Es por lo anterior que resulta imperativo ampliar y trascender las fronteras de las posibilidades de definición impuestas hasta el momento, ya que las consideramos insuficientes, poco holistas y sesgadas, o más bien secuestradas por un modelo médico-psiquiátrico que construye arbitrariamente sus definiciones desde un logo centrismo científico-racional. Nosotros proponemos, así pues, la teoría fenomenológica de los imaginarios sociales como una forma *sui generis* de comprender la D.I.

Teoría fenomenológica de los imaginarios sociales

Esta teoría ha sido formulada y estudiada por diversos intelectuales modernos provenientes de distintos campos del conocimiento científico (Castoriadis 1983, 1997, 1998, 2007; Baeza 2000, 2003, 2008, 2011, 2015; Pintos 1995, 2004, 2007.). Los imaginarios sociales citando a Baeza son "matrices de sentido o esquemas de representación (...) a través de los cuales se configura, percibe, explica e interviene lo que se considera realidad" (2011, p. 32). Estos imaginarios contribuyen a conservar ciertas pautas y determinar lo plausible o aceptable dentro de una sociedad. Igualmente, Sola-Morales (2014, p. 5) establece que "(...) el término imaginario social hace alusión a una suerte de concepciones mentales complejas tales como las creencias, las ideologías, las normas o valores sociales, los estereotipos y los prejuicios o las emociones y afectos colectivos, que son compartidos por un sujeto, grupo o comunidad". El teórico español también señala que estos imaginarios se incorporan a través del aprendizaje social, y esto es lo que define su carácter compartido y social, al mismo tiempo que a través de estas herramientas imaginarias, precisamente, los sujetos pueden entender lo que cada sistema social aprueba o reprende y el sentido global del mundo de vida (Sola-Morales, 2014: 8).

Dentro de los principales atributos de los imaginarios sociales podemos establecer que: *son construcciones mentales socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, son homologadores de todas las maneras de pensar y de todas las prácticas que reconocemos y asumimos como propias en nuestra sociedad* (Baeza, 2011: 34). En términos utilitarios para los fines de nuestra investigación, podemos decir que los imaginarios sociales proponen una manera de abordar la otredad como parte de aquella la imaginación simbólica que se nutre de atributos, estereotipos, arquetipos, etc. *Las significaciones sociales delimitan la autorrepresentación de los grupos sociales y por sobre todo definen los márgenes de lo normal dentro de los cuales se desenvuelven los actos individuales y sociales, y estos márgenes están mediados por las ideas culturales predominantes que constituyen discursos simbólicos los cuales sirven como agentes de validación colectiva para establecer tipos de relaciones sociales, de estilos de pensar, del hacer, del juzgar, etc.* (Baeza 2011: 31). Otras características importantes de los imaginarios sociales según Baeza (2011) es que constituyen un mínimo común denominador de sentido básico de la vida en sociedad, al mismo tiempo que están dentro de un contexto dotado de historicidad. En el caso de los imaginarios sobre la discapacidad en general, la emergencia del logo centrismo racional y científico, con su respectivo poder clasificador fue capaz de catalogar la discapacidad como una enfermedad individual en el marco de las practicas rehabilitadoras y funcionales del modelo médico-rehabilitador (Oliver, 1990). Por su parte Juan Luis Pintos (1995) que, si bien trabaja los imaginarios desde un prisma sistémico, refiere que los imaginarios sociales apuntan a producir una imagen de estabilidad en relaciones sociales cambi-

antes, generar percepciones de continuidad cuando en realidad las experiencias son discontinuas. Lo anterior, igualmente aplica a la discapacidad intelectual, a pesar de la diversidad de clasificaciones de tipos de D.I. se les sigue interviniendo como un colectivo homogéneo caracterizado por la anormalidad, deficiencia y otros rótulos asignados.

Imaginarios sobre la discapacidad intelectual

Varios estudios y autores coinciden en que la discapacidad intelectual, en tanto etiqueta, se convierte en el producto de una taxonomía clasificatoria que deviene en efectos inferiorizadores (Gallen, 2006). Estas clasificaciones nos sugieren entender la D.I en términos de binarismos estructurales normal/anormal, competente/(in)competente, capacitado/discapacitado, profesional/persona con discapacidad (Endara, 2014). No obstante, la (in)competencia está también sujeta a determinadas ideas sobre la persona, sobre sus habilidades y las capacidades que son socialmente valoradas. Endara (2014), quien plantea el problema de la D.I en términos de "opresión y clasificaciones" nos invita a pensar en las implicancias de estas clasificaciones más allá de lo aparentemente semántico, e indagar en aquellas consecuencias prácticas y cotidianas para las personas con D.I, citando a Young (2000) advierte que la definición que realiza la cultura dominante sobre un grupo como desviado o como un "otro" estereotipado (discapacitado) es una fuente de opresión puesto que asigna unas experiencias específicas que no son compartidas por el grupo dominante, segrega socialmente y distribuye unas posiciones en la división social del trabajo en las que los grupos oprimidos suelen ocupar aquellas más bajas.

Uno de los campos en los cuales más se han abordado los imaginarios sociales de la D.I es el que refiere a la vida sexual y reproductiva de las personas con D.I. Lo primero en lo que debemos convenir es que estos imaginarios se asocian con actitudes cotidianas, frecuentes y normalizadas hacia las personas con D.I, es decir, se establece un puente transicional entre los imaginarios y las prácticas concretas que se ejercen, fundadas en los primeros. Olavarrieta et.al (2013) aseguran que las actitudes sociales tienen una importante influencia en las oportunidades para llevar adelante una vida normalizada. Las actitudes de la comunidad hacen especialmente difícil que las personas con discapacidad intelectual consigan una expresión adecuada y libre de su sexualidad (Eastgate, 2008). Al mismo tiempo las personas con D.I son vista como asexuadas o hipersexuadas incapaces de controlar su sexualidad (Franco, Orihuela y Cantero, 2007, Mogollón, 2003, Verdugo et.al, 2002 citados en Olavarrieta et.al, 2013).

Por otra parte, afirman Olavarrieta et.al, es importante conocer las actitudes de la población general porque reflejan el nivel de aceptación, tolerancia y conciencia de la comunidad hacia estos aspectos de la vida en personas con discapacidad intelectual (Gilmore y Chambers, 2010). En este sentido, varios estudios muestran actitudes positivas por parte de este grupo (Cuskelly y Gilmore, 2007). Hecho que se condice con algunos resultados de esta investigación.

Verdugo et al. (2002), también afirman que la mayoría de investigaciones sobre abuso sexual y discapacidad intelectual encuentra entre los principales factores de vulnerabilidad, determinadas actitudes negativas y creencias falsas sobre la sexualidad de este colectivo, que normalmente están basadas en mitos y prejuicios, o como proponemos nosotros "imaginarios".

En definitiva, la sociedad imagina a las personas con D.I cómo menos hábiles y competentes para tomar decisiones en aspectos especialmente significativos para su vida, como, por ejemplo; la vida sexual, la vida en pareja o la decisión de tener descendencia (Aunos y Feldman, 2002). También se establece que la esterilización como método anticonceptivo que permite el coito y mantiene la libido intacta, es una práctica basada en prejuicios, como que los hijos de estas personas podrían heredar su discapacidad (Peláez et.al, 2009 citada por Verdugo, 2002). En este sentido las personas con D.I. también pueden ser construidas/percibidas como anormales. Siguien-

do a Goffman (2001), la noción de ser humano "normal" puede tener su origen en el enfoque médico o en la tendencia de las organizaciones burocráticas de gran escala, tales como el Estado nacional, a tratar a todos los miembros, en ciertos aspectos, como iguales, desatendiendo la inminente diversidad de sujetos que componen los grupos humanos.

Finalmente asumimos que estos imaginarios sociales sobre las personas con D.I, se producen a partir de la hegemonía de un modelo médico rehabilitador que monopoliza cómo se define e interviene la D.I, que estos imaginarios "suben" al Estado en forma de imaginarios, y "bajan" a la sociedad civil en forma de ideología (creencias, representaciones e imaginarios compartidos sobre lo que es la D.I) (Solsona, et.al, 2018.)

Metodología

Este estudio propone como novedad la posibilidad de aprehender los elementos que componen el imaginario social sobre la discapacidad intelectual a través de un enfoque cuantitativo. El fundamento para la elección de este tipo de estrategia se relaciona con determinar cómo la construcción del imaginario social sobre personas con discapacidad intelectual podría tener un vínculo, no en términos positivistas causales, sino como potencial influencia de procesos de segregación.

Esta investigación utilizó una estrategia metodológica cuantitativa, se realizaron 640 encuestas en las 4 capitales principales de la Región de Magallanes, llamada "Imaginarios y representaciones sobre la discapacidad", la cual fue validada por experto. La muestra se equiparó en proporción a la cantidad de habitantes por comuna y por sexo, las variables ingresos, nivel educacional, y ocupación no fueron controladas y responden más bien a una estrategia accidental. La encuesta interroga acerca de diversas creencias que tiene la población no discapacitada sobre las personas en situación de discapacidad, preguntas relacionadas con lenguaje inclusivo, inclusión educacional, laboral, derechos reproductivos y sexuales, participación política, etc.

A excepción de la edad todas las variables son categóricas-cualitativas, por lo tanto, son no paramétricas. Los resultados se presentan de forma descriptiva a través de porcentajes en tablas de contingencia y nos centramos solo en aquellas preguntas relacionadas con la D.I.
Caracterización de la muestra. Con respecto a la muestra, esta se constituye por un N=639 respondientes. El 43% de ellos son hombres y un 57% mujeres, también vale destacar que el 33% de los participantes declara ingresos por debajo del mínimo establecido en Chile. Un 42%, ha llegado a completar estudios de educación media (previa a la universitaria profesional) contra un 27% que ha logrado terminar estudios universitarios.

Resultados

Cuadro Nº1. Pregunta ¿Las personas con D.I. pueden tener una vida afectiva al igual que las personas sin discapacidad?

Opciones de respuesta	Frecuencia	Porcentajes
Si	505	79%
No	27	4,2%
Si, pero con ayuda	107	16,8%
Total	639	100%

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro Nº2. Pregunta ¿Pueden las mujeres con D.I. ser madres y ejercer la maternidad?

Opciones de respuesta	Frecuencia	Porcentajes
Si	286	45%
No	53	8,2%
Si, pero con ayuda	300	46,8%
Total	639	100%

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro Nº3. Pregunta ¿Las personas con D.I. pueden ingresar y estudiar en la Universidad o educación superior?

Opciones de respuesta	Frecuencia	Porcentajes
Si	423	66,2%
No	211	33%
Si, pero con ayuda	5	0,8%
Total	639	100%

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro Nº4. Pregunta ¿Las personas con D.I. son "aniñados"?

Opciones de respuesta	Frecuencia	Porcentajes
De acuerdo	392	61,3%
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	109	17,1%
En desacuerdo	138	21,6%
Total	639	100%

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro Nº5. Pregunta ¿Las personas con D.I. pueden tener relaciones sexuales igual que las otras personas?

Opciones de respuesta	Frecuencia	Porcentajes
De acuerdo	471	73,7%
Ni de acuerdo, ni en desacuerdo	123	19,2%
En desacuerdo	45	7,1%
Total	639	100%

Fuente: Elaboración propia.

Discusión teórica: Imaginarios sobre la D.I y su anclaje de sentidos prácticos.

Hay algunas evidencias de cómo ciertos imaginarios sociales sobre la discapacidad operan de forma bastante eficaz. Por ejemplo, más del 60% de quienes responden están de acuerdo con que las personas con discapacidad intelectual son "aniñados" (imaginario de la infantilización), este imaginario se refuerza con la idea de que estos sujetos son en algunos casos asexuales o hipersexuados, que son "niños eternos"

una especie de personajes atemporales y suspendidos en el tiempo, propios de las obras latinoamericanas del realismo mágico. Esto los convierte en disposiciones permanentes para el modelo médico, en cuerpos vigilados, producto de supuestas pulsiones frenéticas, en personas interdictas, sin soberanía de sus cuerpos y sin capacidad de agencia, con una voluntad devaluada y una ciudadanía opaca. Esto deviene en un ostracismo que los invisibiliza como sujetos activos de conocimiento y los relega a una posición de mutilación social. Un niño o niña no puede votar, no puede cobrar salario ni trabajar, no puede tener sexo, no puede ejercer maternidad o paternidad, es decir, vive en un mundo de expectativas subjetivas negadas (imaginario de la imposibilidad). Olavarrieta et.al (2013) plantean que las personas sin discapacidad piensan que los sujetos con D.I son incapaces de controlar su sexualidad. Esto se extrapola a políticas públicas, o, mejor dicho, a la ausencia de ellas (al menos en el contexto chileno) en función de los derechos reproductivos y sexuales de las personas con D.I, el tema al ser un tabú o un proscrito, lisa y llanamente se traduce en una desconsideración arbitraria de la vida sexual de personas con D.I.

Otra variable de interés, tiene que ver con el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales de las personas con discapacidad. Más de un 45% de los encuestados cree que una mujer con discapacidad intelectual puede tener hijos y ejercer la maternidad, pero "con ayuda". Esto se explica parcialmente por el *imaginario de la "dependencia"*, es paradójico pensar que solo las personas con discapacidad intelectual son dependientes de cuidados. Todas las personas necesitan de redes de apoyos, de recursos, de relaciones e interacciones para poder ejercer sus derechos. Una mujer con discapacidad intelectual tiene ideas claras de feminidad y de maternidad, y puede ejercer este derecho con la ayuda de tecnologías asistivas o técnicas educativas aumentativas, además de que los servicios de salud estén más capacitados y con mayor voluntad de brindar servicios asistenciales oportunos y adaptados a las necesidades de las personas con discapacidad (Dehays, Hichins y Vidal 2013). Esto se explica parcialmente "como ya establecimos en nuestro marco teórico", en que la sociedad imagina y representa a las personas con D.I como menos hábiles y competentes para tomar decisiones en aspectos especialmente significativos para su vida, como, por ejemplo, la vida sexual, la vida en pareja o la decisión de tener descendencia (Aunos y Feldman, 2002). También se establece que la esterilización como método anticonceptivo que permite el coito y mantiene la libido intacta, es una práctica basada en prejuicios, ya que los hijos de estas personas podrían heredar su discapacidad (Peláez 2009 citada por Verdugo 2002).

Como plantean Ferrante y Ferreira (2011:97) la dependencia de las personas con discapacidad se ve reforzada, también en la práctica cotidiana, porque el contexto social no está adaptado a sus necesidades, sino a las necesidades de los no discapacitados (Ferrante, 2008). Es decir, la incorporación de ese "habitus" de la discapacidad, en el que confluyen la situación objetiva y la condición subjetiva de la misma, se produce en un contexto más amplio en el que el campo de la salud despliega solo una parte de las prescripciones (aunque el modelo biomédico es hegemónico, la medicina no es la única disciplina que opera ideológicamente en las posibilidades de los sujetos con discapacidad). Como pudimos pesquisar, más del 66% de nuestros encuestados cree que las personas con D.I. si pueden estudiar en universidades o centros de formación profesional. No obstante, esta impronta optimista en nuestros resultados, aterriza drásticamente en el piso de una realidad dramática, que revela que dos terceras partes de los estudiantes con discapacidad que ingresan a la denominada educación superior en Chile "no logran terminar sus carreras" (Encuesta nacional de discapacidad, 2015).

Si entendemos los imaginarios sociales como lo hace Baeza (2011), es decir, como "formas de significación institucionalizadas que adopta la sociedad en el pensar, en el decir, en el hacer, en el juzgar" (p. 33) y que además podemos agregar según Dittus (2011, p.67) "nos propone una interesante manera de abordar la otredad, como parte de aquella imaginería simbólica que se nutre de atributos, estereo-

tipos y arquetipos, y que condiciona la mirada que dirigimos hacia los demás". Podemos así identificar imaginarios sobre la discapacidad y clasificarlos, tal como se muestra en la figura 1 y como fueron desarrollados en los resultados.

Otra cuestión a destacar es que estos imaginarios están fuertemente permeados por las definiciones de la discapacidad intelectual proveniente del modelo médico, específicamente de su rama psiquiátrica. Para Foucault (2005) la psiquiatría pretende ser una manifestación de verdad mediante el establecimiento de normas de conocimiento y producción de verdad materializada en forma de pruebas, dónde las pruebas, pretendidamente científicas y racionales, se justifican y expresan en normas, aunque paradójicamente se asociaba la locura a "causas naturales". El poder psiquiátrico entonces, se erige como un poder basado en un saber racional y que termina naturalizando y esencializando a un colectivo de personas. Al ser intervenidas por especialistas médicos, las personas con D.I aparecen como vulnerables, dependientes de asistencias y medicinas, y esa misma vulnerabilidad y fragilidad justificaría su dependencia de los demás.

Figura 1. Principales imaginarios sociales sobre la discapacidad intelectual.

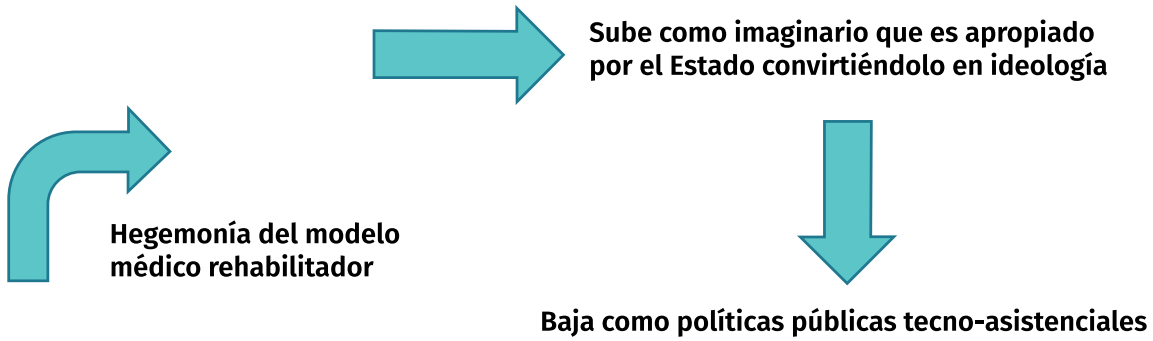
Fuente: Elaboración propia.

Retomando la teoría de los imaginarios sociales y siguiendo el lenguaje de Castoriadis (1983) la sociedad y sus prácticas son instituidas imaginariamente, es decir, a través de diferentes creaciones históricas "sui generis", novedosas y exclusivas. Los imaginarios sociales son, desde una perspectiva fenomenológica, según Baeza, "(...) matrices de sentido o esquemas de representación (...) a través de los cuales se configura, percibe, explica e interviene lo que se considera realidad" (2011, p. 31). Estos imaginarios contribuyen a conservar ciertas pautas y determinar lo plausible dentro de una sociedad. Para las personas con condición de discapacidad, las significaciones sociales delimitan su autorrepresentación, y por, sobre todo, definen los márgenes de lo normal dentro de los cuales se desenvuelven sus actos individuales y sociales. Las restricciones, exclusiones multiformes, empleos mal remunerados, discriminación laboral, negación de derechos reproductivos y sexuales, etc., en las personas con condición de discapacidad son producto de relaciones objetivas de desigualdad, cuyo sustrato esencial está en la diferenciación con connotaciones negativas entre "egos normales" y "alteres no normales", es decir, la discapacidad es algo "imaginado", pero a su vez ideológico y por ende "político"; entendemos una relación en doble sentido entre imaginario social e ideología, tal como lo plantea Baeza (2015) quien afirma que el poder se apropia se ciertas producciones imaginarias, controla la difusión de los discursos y genera prácticas funcionales a partir del establecimiento de un imaginario dominante.

Por ejemplo, a pesar de que el Estado de Chile promulgó la ley 20.422 que establece igualdad de oportunidades para las personas con discapacidad y de la creación de un Servicio Nacional de la Discapacidad que depende del Ministerio de Desarrollo Social, la discapacidad intelectual sigue siendo considerada un tema de "salud mental", lo que implica que sus intervenciones deben ser real-

izadas por la disciplina conspicua para dicha tarea, "la psiquiatría". Cuando uno constata las políticas públicas en materia de discapacidad en general y específicamente de discapacidad intelectual, no hay alusiones directas a los derechos reproductivos y sexuales, considerando que la mayoría de las personas responde que las mujeres con D.I si pueden ser madres, pero con apoyos. Con respecto a la posibilidad de ingresar a la educación superior, también existe un alto porcentaje de aceptación, no obstante, según la Segunda Encuesta Nacional de Discapacidad (2015) dos tercios de los alumnos con discapacidad que ingresan a la educación superior desertan durante el proceso. Con respecto al ámbito laboral, aunque no lo consultamos en la encuesta, si bien las personas con D.I. en Chile tienen la opción de formarse para acceder al mundo del trabajo en el Sistema de Educación Especial que se encuentra en Proyectos de Integración Educativa (PIE), en Liceos, Escuelas Especiales y Centros de Capacitación Laboral Especial. Sin embargo, los resultados indican que no sobrepasan el 1% de los jóvenes que logra efectivamente insertarse laboralmente, en condiciones similares a un trabajador cualquiera (Vidal et.al, 2013). Finalmente, la mayoría de las políticas públicas en materia de discapacidad intelectual son tecno-asistenciales, traducidas en la facilitación de asistencia médica y otros recursos.

Figura 2. Operación ideológica de los imaginarios sobre discapacidad (elaboración propia, basada en los postulados de Manuel Baeza, 2015).



Fuente: Elaboración propia.

Imaginarios sociales sobre la D.I y su relación con las posibilidades de existencia ontológica-social

Es inevitable preguntarse hasta qué punto las personas con discapacidad intelectual existen socialmente, considerando la larga lista de restricciones y pautas por las que se ven constreñidos, producto de los imaginarios sociales y sus concomitantes representaciones que se ciernen sobre ellos. En esta línea, y con respecto a la posibilidad de que las personas con D.I puedan constituirse identitariamente como sujetos sociales, entendemos las identidades, en términos coloquiales, "como la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás" (Giménez, 2009, p. 11) agrega este autor que la gente acude a los recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas, las cuales forman en derredor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como alter ego (otro yo), es decir, como extensión y "doble" de uno mismo. La auto identificación de un sujeto requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente (Bourdieu, 2007). Ante el escenario de la negación que imponen las ideas de infantilización, dependencia e imposibilidad, ¿tienen las personas con D.I este reconocimiento?

A partir de los resultados y la discusión planteada, podemos también pensar cómo estos imaginarios

sociales sobre la D.I. se erigen como verdaderas pautas del "hacer" práctico de los sujetos que las portan, entendiendo las actividades humanas como aquellas que llevan a cabo las personas normales dentro de un mundo social y económico que las estructura (Ferreira y Rodríguez Camaño, 2008). Con respecto al *imaginario de la imposibilidad* Ferrante y Ferreira (2011) plantean que muchas veces las expectativas subjetivas de las personas con discapacidad se encuentran desactualizadas en relación con las posibilidades objetivas.

> El problema de la integración de las personas con discapacidad viene dado porque su identidad les es impuesta (Ferreira, 2007); pero, además, esa imposición implica la búsqueda de la "normalidad", implica querer "estar en regla", como algo que cala hasta lo más hondo del cuerpo, en forma de emoción y de deseo. (Y es por eso que el deseo sexual y el deseo de normalización se funden en la contigüidad discursiva; tal vez porque las prescripciones dictaminan que sólo el cuerpo sano, el cuerpo legítimo, posee las aptitudes necesarias para... amar) (Ferrante y Ferreira 2011, pp. 95-96).

Conectado con lo anterior podemos decir que los imaginarios pueden ser dispositivos de "potenciales destinos", como dicen los autores citados "En el contexto actual podemos observar que la discapacidad significaría una diferencia que, lejos de ser "neutra", se convierte en una desigualdad en tanto que priva al agente de la capacidad de darse mundos y, por tanto, su existencia será acotada" (Ferrante y Ferreira 2011, p. 97).

Por ejemplo, en función de las posibilidades de vida sexual de las personas con D.I, no en pocos casos subsiste la idea de que se trata de individuos inferiores, incapaces y, por consiguiente, con derechos limitados (Gómez y Castillo, 2016, p. 187). En México, según Werner, los aldeanos de Ajoya (municipio de San Ignacio, en Sinaloa) alguna vez creyeron que las personas discapacitadas eran incapaces de tener una relación amorosa, casarse o tener hijos, lo que en la práctica los convierte en asexuales. No por una cuestión biológica, sino idiosincrática se les negaba un derecho más en la ya larga lista.

Finalmente, también, se asume los imaginarios sociales como esquemas para representar y darle sentido al mundo y dictan pautas de acción a los sujetos con respecto a lo que es y no es plausible de realizar (Baeza, 2011). Alguien representado como dependiente no tendría todas las competencias para ejecutar sus movimientos y dependería de otros para desplazarse a espacios funcionales o lugares donde "ocurre la vida social" y donde eventualmente pueden participar de actividades que les otorguen a los sujetos la sensación de estar "incluidos"; un "niño o niña" (imaginario de la infantilización) carece de autonomía e independencia para decidir sobre sus movilidades. No obstante, un estudio reciente (Middleton and Byles, 2019) ha sugerido que la movilidad independiente como "prescripción normativa de la modernidad" es un discurso que pretende imponer políticamente un tipo de movilidad, excluyendo otras formas diferenciadas de movilidades como por ejemplo "las movilidades interdependientes o co-movilidades", las cuales también deben ser consideradas como maneras plausibles de moverse. En definitiva, lo expuesto anteriormente, nos sugiere que la independencia y autonomía son horizontes normativos impuestos ideológicamente, y es justamente esta imposición la que se erige como una prueba o desafío para las personas con D.I, quienes "limitados" por sus cogniciones devaluadas por el logo-centrismo biomédico y psiquiátrico, no tendrían las herramientas "naturales" para cumplir con estas prescripciones. Todos estos son elementos que robustecen imaginarios sociales heterónomos que devalúan e invalidan la existencia social y los márgenes de acción de las personas con D.I.

Conclusiones

A pesar de los muchos esfuerzos y recursos invertidos en la planificación, gestión y ejecución de políticas públicas, planteamos que las fronteras y límites que tienen las personas con D.I. para participar plenamente en el ámbito social, no tienen que ver con el éxito o fracaso de estas políticas públicas, sino que están relacionados con los imaginarios sociales dominantes que operan en nuestra sociedad y que se anclan en ámbitos institucionales. Los Estados a través de sus instituciones (Servicio Nacional de la

Discapacidad en el caso de Chile) pueden invertir, capacitar funcionarios, financiar un sin número de iniciativas, suscribir a las convenciones internacionales, sin embargo, no han tenido la capacidad de fiscalizar los compromisos adquiridos. Al final de cuentas, es el Estado quien legitima los imaginarios sociales sobre discapacidad, y produce una "exclusión incluyente", es decir, crea políticas públicas para ellos, pero en circuitos específicos diferenciados (programas de integración escolar, talleres laborales, inclusión laboral obligatoria, etc.). Las personas en situación de discapacidad intelectual son destinatarios de políticas compensatorias que esconden la exclusión naturalizada y que no reconocen su condición de sujetos sociales desde una perspectiva de derechos.

El Estado se encarga de hacer distinciones oficialmente reconocibles que son, utilizando el lenguaje de Rosato et.al (2009), el vehículo para instalar en el sentido común los discursos que definen a los sujetos de estudio (pretendidamente científicos). Hay un sistema de clasificaciones imperantes, de categorías que reproducen las condiciones para que las ideas se legitimen (persona en situación de discapacidad como enfermo). Podemos decir que el Estado se preocupa de ejecutar políticas de compensación, pero elude desentrañar los mecanismos que producen la desigualdad, sin considerar que hay condiciones estructurales fundantes de la alteridad. Siguiendo a las autoras citadas, el Estado compensa a los que no han elegido ser como son, estas políticas intentan corregir los efectos injustos del orden social sin alterar el sistema subyacente que lo genera (Frazer 2000 en Rosato et.al 2009) e involuntariamente intensifican la diferenciación de grupos. Creemos que el Estado, antes de aplicar políticas públicas, debe abogar por invertir las relaciones tradicionalmente establecidas, el Estado juega un rol central en la reducción discursiva y sus implicancias materiales; el accionar de las instituciones y el despliegue estratégico de sus políticas públicas debe superar los discursos tradicionales. Desmarcarse de las definiciones del saber/poder médico-psiquiátrico sería un primer paso.

En este sentido, los imaginarios sociales como creaciones *ex nihilo* que constituyen realidades sociales, contienen esa visión de futuro, que a partir de la creatividad intrínseca de los seres humanos puede proyectar "escenarios de futuro", entendiendo que esto implica gestionar "lo que podría suceder". La sociedad civil, las propias personas con discapacidad y, sobre todo el Estado, son responsables de imaginar la inclusión de las personas con discapacidad de una manera efectiva y eficaz. ¿Es posible pensar la discapacidad intelectual más allá de los imaginarios asignados? Según Aliaga y Carretero (2016) "refiriéndose a los postulados de Pintos" afirman que los imaginarios sociales determinan las realidades construidas, las cuales se perciben como naturales, esto deviene en una opacidad de otras posibles construcciones e interpretaciones factibles de la realidad social. Por lo tanto, repensar la D.I. en términos más humanos y reconociendo el carácter volitivo y agencial de este colectivo de personas pasa necesariamente por la posible emergencia de "nuevos imaginarios", por saberes cotidianos no subordinados, que les disputen los espacios conceptuales y vivenciales a aquellos imaginarios dominantes, construidos por el saber médico-psiquiátrico, aprehendidos por el Estado y naturalizados por la sociedad civil. Abrigando la esperanza de que los imaginarios sociales como creaciones ex nihilo, nos permiten otras formas de pensar la realidad que reinviertan las lógicas dominantes.

Agradecimientos

Este artículo es producto de una investigación finalizada titulada "Violencia simbólica, alteridad y apartheid ocupacional en la Región de Magallanes Chile: La construcción del otro en personas en situación de discapacidad (2015-2017). Programa de investigación 025503. Financiado por la Dirección de investigación de la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad de Magallanes, Chile, a quienes manifestamos nuestros agradecimientos.

Referencias bibliográficas

AAIDD. (2014). *Definition of Intellectual Disability* [en línea]. Disponible en http://aaidd.org/intellectual-disability/definition#.U3uCEXYn_oG [Consultado: 11 octubre 2019].

Aliaga Sáez, F; Carretero Pasín, E. (2016). El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años. *Espacio Abierto*, 25 (4):117-128 Universidad del Zulia Maracaibo, Venezuela. https://www.redalyc.org/pdf/122/12249087009.pdf Consultado 20 de octubre del 2019.

Aunos, M. y Feldman, M.A. (2002). Attitudes towards Sexuality, Sterilization and Parenting Rights of Persons with Intellectual Disabilities. *Journal of Applied Research in Intellectual Disabilities*, (15), 285-296. https://doi.org/10.1046/j.1468-3148.2002.00135.x Consultado el 17 de octubre del 2019

Baeza, M.A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago de Chile: R.I.L editores.

Baeza, M.A. (2003). *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción: Universidad de Concepción.

Baeza, M.A. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social*. Santiago: R.I.L editores. Concepción: Sello Editorial Universidad de Concepción.

Baeza, M.A. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En Coca, J.R.; Valero, J.; Randazzo, F.; Pintos, J.L. (coords) (2011) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Badajoz: TREMN-CEASGA, 31-42.

Baeza, M.A. (2015). *Hacer mundo: significaciones imaginario-sociales para constituir sociedad*. Santiago de Chile: RIL editores. Ballesteros, B.P.; Novoa, M.; Muñoz, L.; Suárez, F. & Zarante, I. (2006). Calidad de vida en familias con niños menores de dos años afectados por malformaciones congénitas: Perspectiva del cuidador principal. *Universitas Psychologica*, 5(3), 457-473. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-92672006000300003 Consultado el 30 de septiembre del 2019.

Bourdieu, P. (2007) 1979. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Brogna, P. (2006). *El nuevo paradigma de la discapacidad y el rol de los profesionales de la rehabilitación*. Argentina: El Cisne.Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Castoriadis, C. (1997). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires, Eudeba.

Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.

Cuskelly, M. y Gilmore, L. (2007). Attitudes to Sexuality Questionnaire (Individuals with an Intellectual Disability): scale development and community norms. *Journal of Intellectual and Developmental Disability*, 32 (3), 214-21. https://doi.org/10.1080/13668250701549450 Consultado el 24 de octubre del 2019.

Dehays, M, Hichins, M, Vidal, V. (2013). Análisis del significado de las ocupaciones atribuidas a ser mujer y madre con discapacidad intelectual en la ciudad de Punta Arenas. *Revista chilena de terapia ocupacional*, 12 (2). https://doi.org/10.5354/0717-6767.2012.25301 Consultado el 22 de octubre del 2019.

Dittus, R. (2011). El imaginario social del otro inferiorizado. Taxonomía de la alteridad como espejo del yo contemporáneo. Capítulo 5 En Coca, J.R.; Valero, J.; Randazzo, F.; Pintos, J.L. (coords) (2011) *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. Badajoz: TREMN-CEASGA,

Eastgate, G. (2008). Sexual health for people with intellectual disability. *Salud Pública de México*, 50, (255-259) https://doi.org/10.1590/S0036-36342008000800019 Consultado el 18 de octubre del 2019.

Endara, J. (2014). *Poder, clasificaciones y opresión Dilemas en el empoderamiento de personas con discapacidad intelectual*. Tesis de grado en antropología, Universidad de Barcelona. http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/65971/6/Endara_Juan_TFG.pdf Consultado el 30 de septiembre del 2019.

Ferrante, C. y Ferreira, M.A. (2011). Cuerpo y habitus: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad. *Intersticios revista sociológica de*

pensamiento crítico, 5 (2): 85-101. https://www.researchgate.net/publication/277048400_Cuerpo_y_habitus_el_marco_estructural_de_la_experiencia_de_la_discapacidad Consultado el 4 de octubre del 2019.

Ferrante, C. (2008). Cuerpo, discapacidad y posición social: una aproximación indicativa al habitus de la discapacidad en Argentina. *Intersticios revista sociológica de pensamiento crítico* 2 (1) http://www.intersticios.es/article/view/2352/1898 Consultado el 24 de septiembre del 2019.

Ferreira, M. A. Y Cano, Esteban, A. (2017). *La discapacidad como experiencia corporal: entre la razón y el sufrimiento*. Documento Pre-print, XIV Congreso de antropología, "Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías" (348-356).

Ferreira, M.A y Rodríguez Caamaño, M.J. (2008). Sociología de la discapacidad: una propuesta teórica critica. *Nómadas, revista critica de ciencias sociales y jurídicas*, 13, (1). https://www.researchgate.net/publication/26495847_Sociologia_de_la_discapacidad_una_propuesta_teorica_critica Consultado el 30 de octubre del 2019.

Ferreira, M. A. V. (2007). Prácticas sociales, identidad y estratificación: tres vértices de un hecho social, la discapacidad. *Intersticios revista sociológica de pensamiento crítico*, 1 (2) http://www.intersticios.es/article/view/1084/854. Consultado el 2 de octubre del 2019.

Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal, 1a edición.

Franco, M. A., Orihuela, T. y Cantero, L. (2007). *Sexualidad y Mujer con Discapacidad. Contribuciones, guías y buenas prácticas*. Guía para profesionales de la sexualidad. Education in Women with Disabilities. SWOD. Valladolid: Fundación Intras.

Frazer, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista», en: *New Left Review*, N.º 0, AKAL: 126-155. https://newleftreview.es/issues/0/articles/nancy-fraser-de-la-redistribution-al-reconocimiento-dilemas-de-la-justicia-en-la-era-postsocialista.pdf Consultado el 7 de octubre del 2019.

Gallen, C. (2006). *Les fronteres de la normalitat. Una aproximació en clau social a les persones amb intel·ligència límit o borderline*. Barcelona: Edicions de 1984.

Gilmore, L. y Chambers, B. (2010). Intellectual disability and sexuality: attitudes of disability support and staff and leisure industry employees. *Journal of Intellectual and Developmental Disability*, 35 (1), 1-22. https://doi.org/10.3109/13668250903496344 Consultado el 29 de septiembre del 2019.

Gimenez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*. 21 (41) http://dx.doi.org/10.17428/rfn.v21i41.972

Goffman, E. (2001). *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires

Gómez Tagle López, E. y Castillo Fernández, D. (2016). Sociología de la discapacidad. *Tlamelaua*, 10(40), 176-194. Recuperado en 11 de octubre de 2019, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-69162016000200176&lng=es&tlng=es. https://doi.org/10.32399/rtla.10.40.158

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). (Sin Fecha). 2° Entrega Resultados Definitivos Censo 2017. Instituto Nacional de Estadísticas: Santiago de Chile. Disponible en: http://www.censo2017.cl/wp-content/uploads/2018/05/presentacion_de_la_segunda_entrega_de_resultados_censo2017.pdf Consultado el 27 de octubre del 2019.

Jenkins, R. (1998). Culture, classification and (in) competence. En *Questions of Competence. Culture, Classification and Intellectual Disability*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-24. https://doi.org/10.1017/CBO9780511621734.001 Consultado el 29 de septiembre del 2019.

López, F. P. & Torres, A. A. (2014). La autodeterminación de las personas con discapacidad intelectual: situación actual en España. *CES Psicología*, 7(2), 59-77.

Luckason, R., Coulte, D.L., Polloway, E.A., Reiss, S., Schalock, R.L, Snell, M.E., Spitalnik, D.M. y

Stark, J.A. (1997). *Retraso mental: Definición, clasificación y sistemas de apoyo* (traducción de M.A. Verdugo y C. Jenaro). Madrid: Alianza editorial. (Trabajo original publicado en 1992).

Martinic, M. (2010). La identidad magallánica, su origen y desarrollo en la historia. *En Identidad regional y desarrollo para Magallanes* 13-15. Punta Arenas: Universidad de Magallanes.

Middleton, J. Y Byles, H. (2019). Interdependent temporalities and the everyday mobilities of visually impaired young people, *Geoforum*, 102:76-85. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.03.018 Consultado el 29 de septiembre del 2019.

Miguez, M.N. (2014). Discapacidad como construcción social en Francia y Uruguay. *Revista chilena de terapia ocupacional*, 14 (2) diciembre 2014. https://doi.org/10.5354/0719-5346.2014.35710 Consultado el 13 de octubre del 2019.

Mogollón, M. (2004). Cuerpos diferentes: sexualidad y reproducción en mujeres con discapacidad. En C. Cáceres, T. Frasca, M. Pecheny y V. Terto (Ed.), *Ciudadanía sexual en América Latina: Abriendo el debate*. (pp. 151-161). Perú: Editorial Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Olavarrieta, S., Darín, L., Suárez, P., Tur, N., Besteiro, B. y Gómez-Jarabo, G. (2013). Actitudes hacia la sexualidad, esterilización, maternidad/paternidad y habilidades de crianza de personas con discapacidad intelectual: un estudio preliminar. *Siglo Cero*, 44 (4), 55-69. https://sid.usal.es/idocs/F8/ART20314/Actitudes_248.pdf Consultado el 13 de octubre del 2019.

Oliver, M. (1990). *Politics of disablement*. Londres: Macmillan International Higher Education.

Organización Mundial de la Salud, OMS. (2015). *Discapacidad y salud*. Recuperado http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs352/es/oa?id=194138017012. Consultado el 9 de septiembre del 2019.

Organización Mundial de la Salud y Organización Panamericana de la Salud. (2001). *Clasificación internacional del funcionamiento*. disponible en http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/43360/1/9241545445_spa.pdf Consultado el 9 de septiembre del 2019.

Peláez, A., Martínez, B. y Leonhardt, M. (2009). *Maternidad y discapacidad.* Madrid, España: Grupo Editorial Cinca.

Pintos, J. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social.* Bilbao: Instituto Fe y Secularidad/Sal Terrae.

Pintos, J. (2004). Inclusión/exclusión. Los Imaginarios Sociales de un proceso de construcción social. *Sémata, Ciencias sociales y humanidades*, 16, 17-52. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1154801 Consultado el 27 de octubre del 2019.

Pintos, J. (2007). El valor epistemológico del demonio y el código de observación Relevancia/Opacidad. Apuntes Metodológicos, *Anthropos*, 215, 143-149. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2310962 Consultado el 27 de octubre del 2019.

Riquelme, V. y Vera, P. (2017). *Los discursos sobre la discapacidad y la intervención en la creación y ejecución de políticas públicas en la región de Magallanes y Antártica Chilena*, Seminario de grado, carrera de terapia ocupacional, Universidad de Magallanes, Punta Arenas Chile.

Rosato, A., Angelino., A, Almeida, M., Angelino, G., Kippen, E., Sánchez, C., Spadillero, A., Vallejos, I., Zuttion, B. Y Priolo, M. (2009). El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad. *Ciencia, docencia y tecnología*, 39 (20): 87-105. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14512426004 Consultado el 28 de agosto del 2019.

Sánchez-Padilla, R. y Rodríguez Díaz, S (2017). *Antropología y discapacidad: paradigmas, espacios e itinerarios*. Documento Pre-print, XIV congreso de antropología, "Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías". (323-330).

Segundo estudio nacional de la discapacidad (ENDISC 2, 2015) https://www.senadis.gob.cl/pag/355/1197/ii_estudio_nacional_de_discapacidad Consultado el 9 de septiembre del 2019.

Sola-Morales, S. (2014). Imaginarios sociales, procesos de identificación y comunicación mediática. *Prisma. Com*, (25), 3-22.

Solsona, D., Verdugo, W., Riquelme, V., Vera, P. y Villa, N (2018). Imaginarios sociales sobre la discapacidad en la región de Magallanes, Chile, de sutiles semánticas a prácticas instituidas. *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*. (12) 2: 95-108. http://www.intersticios.es/article/view/18433/12045 Consultado el 13 de octubre del 2019.

Solsona, D. (2018). *Los imaginarios sociales de la discapacidad: La circulación de imágenes, rótulos y heteronomías en la región de Magallanes Chile*. Grupo de trabajo 06 Imaginarios sociales y memoria. ISBN 978-9974-8434-7-9 Disponible en http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/0219_diego_alfredo_solsona.pdf Consultado el 13 de octubre del 2019.

Verdugo, M.A. & Schalock, R.L. (2010). Últimos avances en el enfoque y concepción de las personas con discapacidad intelectual. *Siglo Cero*, 41(4), 7-21. https://www.plenainclusion.org/sites/default/files/sc_236.pdf Consultado el 17 de octubre del 2019.

Verdugo, M.A., Alcedo, M.A., Bermejo, B. y Aguado, A.L. (2002). El abuso sexual en personas con discapacidad intelectual. *Psicothema*, 14, 124-129. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4687198 Consultado el 17 de octubre del 2019.

Vidal, R., Cornejo, C., Arroyo, L. (2013). La inserción laboral de personas con discapacidad intelectual en Chile. *Convergencia Educativa*, 2, 93-102. https://dds.cepal.org/redesoc/publicacion?id=4067 Consultado el 17 de octubre del 2019.

Young, I.M. (2000) *Las cinco caras de la opresión*. *En La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 71-113.

Cita recomendada

Solsona Cisternas, D. A. y Verdugo-Huenuman, W. (2022). Imaginarios sociales de la discapacidad intelectual en la Región de Magallanes, Chile: infantilización, dependencia e imposibilidad como configuradores de potenciales destinos. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 35-51.

Recepción / Received: 14 de febrero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

¿SUEÑAN LAS MASAS CON RATONES ANIMADOS? MICKEY MOUSE EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN

DO THE MASSES DREAM OF ANIMATED MICE? MICKEY MOUSE IN THE WORK OF WALTER BENJAMIN

Nicolás López[a]

[a] Universidad Nacional de Córdoba; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Córdoba, Argentina. *nlopez@mi.unc.edu.ar*

Resumen
El trabajo se propone recorrer las múltiples emergencias del ratón Mickey en la obra de Walter Benjamin. La apelación al personaje de Disney es presentada como una abreviatura en la que convergen las reflexiones benjaminianas sobre la técnica, el arte, la experiencia y la política. Como para nuestro autor las mercancías culturales representan simultáneamente una forma codificada del deseo colectivo, la figura fantasmagórica de Mickey no es abordada por él desde la tradicional crítica ideológica, sino desde la torsión inmanente y saturada de tensiones de la dialéctica detenida. La ambigüedad de Mickey es pensada entonces desde sus extremos: sus innegables elementos mistificantes chocan con la figura utópicamente potente que Benjamin descubre en él. El ratón animado es presentado como imagen onírica que moviliza una dimensión fantasiosa de la técnica, a través de la cual se avizora otra existencia posible para la humanidad y la naturaleza.

Palabras clave: Mickey Mouse, técnica, experiencia, sueño colectivo, imaginación.

Abstract
This paper aims to cover the multiple emergencies of Mickey Mouse in the work of Walter Benjamin. The invoking of Disney's character is presented as an abbreviation in which Benjamin's reflections on technique, art, experience, and politics converge. Since, for the author, cultural goods simultaneously represent a codified form of collective desire, he does not approach the phantasmagorical figure of Mickey Mouse from the traditional ideological critique, but from the immanent torsion of the dialectics at a standstill. Mickey's ambiguity is then thought from its extremes: his undeniable mystifying elements collide with the utopianly potent figure that Benjamin discovers in him. The animated mouse is a dream-image that mobilizes a fanciful dimension of t he technique, through which another possible existence for both humanity and nature is envisioned.

Keywords: Mickey Mouse, technology, experience, collective dream; imagination.

Autor para la correspondencia

nlopez@mi.unc.edu.ar

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

1. Para leer al ratón Mickey

La referencia de Walter Benjamin a las primeras películas de Disney, y en particular a la figura de Mickey Mouse, quizás pueda sorprender al lector no iniciado. Pero aun para quien se halle familiarizado con sus escritos –es decir, para quien, probablemente, ya haya podido descubrir la filiación del pensamiento de este autor con el derrotero de la cultura de masas–, la mención al ratón animado de Disney no deja de mostrarse como poderosamente enigmática, máxime cuando sus comentarios, a diferencia de lo que nos tiene acostumbrados la crítica de los *mass media*, no siempre resultan negativos al respecto. Para nosotros, lectores biempensantes del siglo XXI, el dibujo-estandarte de la multinacional Disney Enterprises Inc. se nos presentaría, en el mejor de los casos, como imagen apoteósica de lo que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (1998), a mediados de los años cuarenta, llamaron "industria cultural". Sobre la base de un juicio negativo similar, Mickey también ha sido denunciado por algunos artistas e intelectuales contemporáneos por ser una de las formas concretas en las que se manifiesta la velada complicidad existente entre la producción capitalista –incluida la cinematográfica–, el consumismo y la violencia tecnológica. No faltará quien pueda decir, como se decía del automóvil a principios del siglo XX, que también Mickey *es* la guerra.[1] Como pináculo del descrédito al que fue sometido por la crítica de la cultura, subsiste el recuerdo ejemplar de su vínculo con el nazismo, coronado por la simpatía personal profesada por el mismo Adolf Hitler hacia el emblemático roedor (aunque, a la sazón, ordenara su prohibición pública en Alemania).

A decir verdad, observaciones de un tenor semejante tampoco fueron ajenas al propio Benjamin, quien, a su modo, no sólo dio cuenta de los "soporíferos efectos de la cultura de masas" (Buck-Morss, 2001, p. 20), sino que además se ocupó de interpretar las formas en que la guerra producía, en un *sensorium* humano enajenado por la agresividad del capital y sus mercancías culturales, un oscuro goce estético. En efecto, la guerra mediatizada es un espectáculo en el que la humanidad (o parte de ella) obtiene una satisfacción sensorial de su propia destrucción.

Por las razones esbozadas, la presencia del ratón animado de Disney en la obra de Benjamin resulta aún más misteriosa. ¿Por qué un pensador revolucionario como él, desde las duras condiciones de una Weimar en caída libre a la catástrofe y luego desde el exilio parisino, decide dedicar algunos momentos de su reflexión a un tema en apariencia tan trivial, tan insignificante como nos puede parecer hoy la por entonces reciente invención de los estudios Disney?[2] O incluso, si Mickey nos parece inequívocamente parte del espectáculo del capital, ¿cómo y por qué su figura emerge positivamente en un texto programático como "Experiencia y pobreza", de 1933, y vuelve a aparecer en el contexto de lo que Benjamin consideraba la primera "teoría materialista del arte" (Benjamin, 2005: 945), nos referimos, como es obvio, a *La obra de arte en la época de*

[1] Benjamin abre su "Teorías del fascismo alemán" de 1931 con una anécdota de Léon Daudet, quien "sacó una vez en su *Action Française* un informe sobre el Salon de l'Automobile que terminaba, quizás no literalmente, con la ecuación 'l'automobile c'est la guerre'" (Benjamin, 2017: 159. Traducción modificada). A continuación, el filósofo berlinés comenta que lo que estaba en la base de esa "sorpresiva asociación de ideas" era el pensamiento según el cual "un aumento de los recursos técnicos, de las velocidades, de las fuentes de energía, etc., que no encuentran aprovechamiento completo y adecuado en nuestra vida privada [...], no obstante, urgen justificarse" y se justifican, afirma Benjamin anticipando la tesis de la estetización fascista de la política, "en la guerra" (2017: 159).

[2] Habría que mencionar, para ser precisos, que la fascinación de Benjamin por Disney no surge de una motivación únicamente individual. El entusiasmo generalizado en Europa ante la aparición mágica de Mickey dio lugar a una verdadera "mickeymanía", de la cual la intelectualidad europea no estuvo exenta (salvo contadas excepciones, como la de Theodor W. Adorno). Algunos rasgos de los primeros dibujos de la serie "Mickey Mouse" –nos referimos a los cortometrajes *Steamboat Willie* (1928), *The Gallopin' Gaucho* (1928), *The Jazz Fool* (1929) y *The Opry House* (1929)– y de las "Silly Symphonies" –como *The Skeleton Dance* (1929) y *Springtime* (1929)– cautivaron a buena parte de la *intelligentsia* europea de entreguerras, no sólo a teóricos de diverso tipo, sino también a cineastas de pertenencias políticas y estéticas tan distintas como Sergei Eisenstein y Leni Riefensthal.

su reproductibilidad técnica[3], llegando incluso a ocupar un lugar en el complejo inacabado del *Libro de los pasajes*? Y, en lo que nos toca, ¿estaríamos dispuestos a tomarnos con total seriedad la reflexión benjaminiana y no considerarla como un episodio meramente pintoresco de la historia de la filosofía? La cuestión crucial es si el pensamiento contemporáneo puede dar lugar a un criticismo que en vez de sólo sancionar y establecer juicios condenatorios pudiera, en cambio, aprender a indagar en los terrenos menos fértiles, a rescatar un conocimiento imprescindible de los "desechos" de la cultura, e incluso, a arreglar cuentas con el enemigo *en* su propio terreno, asumiendo que no hay un afuera posible para la crítica.

Benjamin afrontó esa dificultad en una época de profundas reconfiguraciones sociales, culturales y políticas. Los cambios dramáticos que se suscitaron con la aparición de novedosas formas de comunicación no sólo afectaron el desarrollo de géneros y estilos particulares al interior de las artes, sino también al campo mismo en el que se jugaba el destino de lo humano. La potencialidad de los medios técnicos, en un momento en el que no estaba resuelta su inclinación revolucionaria o conservadora, se transformó en el epicentro de las discusiones intelectuales. Como señala Miriam Bratu Hansen, la teoría crítica de entreguerras no pudo dejar de interrogarse acerca del "(...) rol que los medios técnicos jugaron en la demolición y la reestructuración histórica de la subjetividad: si dieron lugar a nuevas formas de imaginación, expresión y colectividad; o si solo perfeccionaron las técnicas de sujeción y dominación total" (Bratu Hansen, 2004, p. 250). Frente al fascismo, el estalinismo y el fordismo norteamericano, "(...) la teorización de la cultura de masas fue un esfuerzo altamente político por llegar a un acuerdo con las nuevas fuerzas desconcertantes y contradictorias, para trazar las posibilidades de cambio y las perspectivas de supervivencia" (Bratu Hansen, 2004: 250).

En este panorama, la aproximación de Benjamin presenta sus singularidades. En primer lugar, porque, para él, las mercancías culturales representan simultáneamente una forma codificada del deseo colectivo. Por esa razón, la figura fantasmagórica de Mickey es abordada desde dentro, esto es, no desde la conciencia esclarecida de la crítica ideológica, sino desde la torsión inmanente y saturada de tensiones de la dialéctica detenida.[4] Comprendemos, entonces, la ambigüedad de la imagen de Mickey cuando es pensada, sin concesiones, desde sus extremos: por un lado, resaltan para Benjamin sus innegables elementos mistificantes[5]. Sin embargo, por otro lado, el ratón animado se presenta como

[3] Este famoso ensayo tiene una larga y complicada historia, que ahora no podemos reproducir en su totalidad. Basta con mencionar las cuatro versiones con las que contamos para este trabajo, todas publicadas en *Gesammelte Schriften* (de ahora en más citado por las siglas *GS*, seguidas de número de tomo y página). A) Un primer borrador manuscrito, en alemán, sin notas al pie, fue terminado en octubre de 1935; B) El *Urtext* o "texto original", completado hacia febrero de 1936, con modificaciones e incorporación de notas, permaneció perdido hasta que fue en encontrado en el Max Horkheimer Archive de Frankfurt a. M., recién en 1989; C) la traducción francesa de Pierre Klosowski, sensiblemente más abreviada que el *Urtext*, apareció en mayo de 1936, en el número 5 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*; fue la única publicada en vida del autor; D) una última versión alemana, que Benjamin continuó elaborando hasta 1939, fue publicada por primera vez en 1955, en la edición de los *Schriften* de Benjamin, al cuidado de Adorno. Por diversos motivos, no todos directamente teóricos, Benjamin retira la referencia a Mickey de esta última versión, que en general fue la que más circuló en lengua hispana. Andrés E. Weikert ha traducido para la editorial Itaca un volumen que reúne en un solo texto las diferentes versiones del ensayo. Nos valdremos de esa edición para el presente estudio. Sobre el periplo del ensayo, puede consultarse, entre otras, la reconstrucción de Esther Leslie (2000, pp. 130-133).

[4] Dentro de los estudios críticos dedicados a Disney, el libro de Ariel Dorfman y Armand Mattelart (2001), al que indirectamente se refiere el título de este parágrafo, es un clásico ejemplo de crítica de la ideología. La perspectiva de los autores, que escriben en los años setenta y toman como objeto de su análisis a las historietas (gráficas) del Pato Donald, difiere de la de Benjamin notoriamente. Para este último, se trata de "superar la categoría de la falsa conciencia []", ya que ésta regularmente "ignora o subestima la implicación del pensamiento (incluido el propio) en las estructuras del deseo y el inconsciente" (Weigel, 1997, p. 248).

[5] El propio Benjamin no dejó de resaltar "la aprovechabilidad [*Verwendbarkeit*] de los métodos de Disney por el fascismo" (*GS* I, 3: 1045). La nota 14 del *Urtext* (B) del ensayo sobre la reproductibilidad amplía este punto: "Por cierto, un análisis omniabarcante de estas películas no debería callar su sentido contradictorio. Tendría que partir del sentido contradictorio de aquellos hechos que son lo mismo cómicos que espantosos". Así, Benjamin señala el peligro al que conducen los filmes de Disney, cuando llevan al público a aceptar plácidamente "la bestialidad y el acto violento como fenómenos colaterales de la existencia" (Benjamin, 2003: 109-110).

figura utópicamente potente, imagen del deseo de masas que quiebra la lógica serial de la máquina para abrir una dimensión fantasiosa de la técnica y de la naturaleza transformada.

Asimismo, al abordar la cuestión Mickey Mouse, no habría que dejar de señalar la dimensión antropológica, civilizatoria y hasta cósmica, que el problema llega a cobrar para Benjamin. Su interés primordial no se limita a poner al descubierto los efectos ideológicos de Disney. Hay en Benjamin una reflexión que alcanza otra envergadura, que habría que poder resituar dentro del contexto de lo que él mismo llama, al final de su ensayo sobre el surrealismo de 1929, un "materialismo antropológico" (Benjamin, 2010ª, p. 316), sintagma cuyo significado no se deja aferrar con claridad, pero que podríamos intuir como el intento experimental de Benjamin de unir a Marx con un conjunto de elementos refractarios al materialismo dialéctico, entre los que se destaca el de la imaginación colectiva. En lo que sigue, nos proponemos recorren las emergencias del ratón Mickey en la obra de Benjamin. Como veremos, la apelación al personaje de Disney se nos presenta como una abreviatura en la que convergen las reflexiones benjaminianas sobre la técnica, el arte, la experiencia y la política, comprendidas todas al interior de aquel materialismo antropológico, cuyo espesor filosófico-político deberá ser descifrado alguna vez.[6] Lo que podemos decir a continuación queda referido a los prolegómenos de ese intento.

2. Fantasías animadas de lo posthumano

Entre los papeles que hoy se conservan en el Walter Benjamin Archiv de Berlín se encuentran varios recortes de prensa sobre Walt Disney y Mickey Mouse, una colección que Benjamin confeccionó en conjunto con algunas notas de su propia factura acerca del productor cinematográfico y su ratón estrella. El más significativo de ellos, por la conexión que establece con otros textos del período, es un fragmento de 1931, que Benjamin registra a partir de una conversación con el compositor Kurt Weil y con Gustav Glück.[7] La pieza en cuestión, titulada *Zu Micky-Maus*, concibe las extravagantes fantasías de Disney como una crítica del mundo y la subjetividad burgueses. La creatura lumpen, grosera y lasciva que es Mickey en sus orígenes constituye para Benjamin una imagen inversa a la del hombre-estuche civilizado.[8] De modo que la incorporación de la bestia animada a su pensamiento se configura, en primera instancia, como una forma de subvertir las jerarquías del humanismo burgués, de esa "imagen tradicional, solemne, noble del hombre" (Benjamin, 1987a, p. 170) que encontrara en el biologicismo nazi su expresión más extrema. Encarnando de manera positiva los aspectos más bajos y excluidos de la existencia social, el ratón Mickey se erige como una protesta contra ese mundo de valores, haciendo que la pretendida universalidad humanista revele su esencia ideológica.

Sin embargo, *más allá* de este gesto revulsivo, para Benjamin los dibujos animados eran, como sostiene Esther Leslie, "una expresión realista –pero no naturalista– de las circunstancias de la vida cotidiana moderna" (Leslie, 2001, p. 83). La travesía tardo-capitalista del cuerpo humano –laberíntica, tendiente al extravío, no lineal– expresa el desmembramiento de la unidad orgánica del individuo y muestra claramente que "(...) incluso nuestros cuerpos no nos pertenecen –los hemos alienado a cambio de dinero, o hemos perdido sus partes en la guerra" (Leslie, 2001, p. 83). Lo mismo podemos observar en las películas de Disney, que incorporan, de un modo *lúdico*, las relaciones de propiedad: "(...) vemos aquí por primera vez, escribe Benjamin, que el brazo de uno mismo, incluso el propio cuerpo, puede ser robado. La ruta tomada por Mickey Mouse es más parecida a la de un archivo en una oficina que a la de un corredor de maratón" (GS VI: 144). Sin embargo, cabe señalar, los primeros dibujos de Disney están lejos de naturalizar

[6] En esa línea, podemos mencionar, entre otros, a Steiner (2000), Wohlfarth (2010), Bratu Hansen (2012), Berdet y Ebke (2014) e Ibarlucía (2015).

[7] No casualmente Gustav Glück, amigo personal de Benjamin, fue considerado por este último como modelo para su escrito sobre "El carácter destructivo" de 1931. El mismo año, Benjamin le dedica a Glück su estudio sobre Karl Kraus. Ambos escritos presentan profundos vínculos con los temas que nuestro autor desarrolla en torno a Mickey.

[8] A propósito, pueden verse cualquiera de los filmes que mencionamos *supra*, en la nota 2.

la alienación. Haciendo uso de los recursos más característicos de su medio técnico, estos filmes exhiben rasgos anárquicos y utópicos, cuando sus personajes se ríen del aparente orden natural de las cosas y transgreden sus límites con astucia y humor.

Estos mismos caracteres subversivos se asocian en la obra de Benjamin a la idea de narración, y más precisamente, a la poética del "cuento de hadas" [*Märchen*][9]. En el instante mismo en que suena su hora fatal, la narración, que para nuestro autor significaba un antídoto contra el mundo del mito, encuentra en los filmes de Disney una nueva oportunidad. Con la fábula tecnológica de Mickey, considerada por Benjamin como "el mejor de todos los cuentos de hadas filmados [*Filmmärchen*]", uno puede, "nuevamente, contarles cuentos de hadas [a los niños], cuentos en los que el mundo es tan fresco y tan nuevo como sólo lo es para ellos" (*GS II*, 3: 962). Como las *fábulas* antiguas, las fantasías de los *cartoons* funcionan como arma contra la tiranía de la realidad: no sólo los personajes, sino también los objetos se vuelven animados y se burlan del destino mítico que se les había impuesto.[10]

En otro pasaje, Benjamin constata el efecto pedagógico de la recepción masiva de Disney: "(...) la explicación de la enorme popularidad de estas películas no reside en su mecanización, ni en lo formal; ni en un malentendido. Es simplemente el hecho de que el público reconoce su propia vida en ellas" (*GS* VI: 145). La crisis de la vida colectiva y de sus desgastadas formas de dotar de sentido a la existencia son las que aparecen en la pantalla. En efecto, señala Benjamin, "*¿Quién podría corroborar experiencias* [*Erfahrungen*] mejor que como Mickey Mouse lo hace en sus películas? Una película de Mickey Mouse podría ser incomprensible para el individuo, pero no para un público" (GS II, 3: 962).

El conjunto de estas reflexiones se conecta con "Experiencia y pobreza", un breve pero decisivo escrito de 1933, en el que Benjamin intenta arreglar cuentas con la crisis de su tiempo. Con la Gran Guerra como telón de fondo y la amenazante expectativa de una conflagración inminente como colofón, Benjamin diagnostica la convalecencia de su presente: se trata de una época signada por "la pobreza de la experiencia [*Erfahrung*]" (Benjamin, 1987a, p. 172). En efecto, tras el estallido bélico de 1914, se pudo constatar que las personas que retornaban del frente de batalla no lo hacían "enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable" (Benjamin, 1987a, p. 172). Todo hace pensar en una forzosa desintegración del mundo tal como se lo conocía:

> Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1987a, pp. 167-168).

Junto a la desaparición física de millones de vidas humanas, la explosión descontrolada de la técnica produjo también cambios bruscos en las relaciones tradicionales de los hombres con su propio ser corpóreo y con su entorno natural, cultural y social. No obstante, pese al lamento ante el colapso de la civilización, debemos indicar que la tentativa benjaminiana no se clausura en esta percepción melancólica frente a la pérdida. Más que limitarse a señalar la destrucción lisa y llana de la *Erfahrung*, lo que Benjamin pretende es dar cuenta de su fundamental historicidad. "Experiencia y pobreza" es, precisamente, un intento por establecer las condiciones en las que la experiencia es capaz de sobrevivir a su propia debacle. En ese umbral crítico, Benjamin avizora las posibilidades de nuevas formas

[9] Para muchos de los marxistas díscolos del período de entreguerras, como Georg Lukács, Ernst Bloch o Siegfried Kracauer (y, por supuesto, Benjamin), el *Märchen* fue un objeto de preciado interés teórico y político. A propósito de este tema, véase Vedda (2013); para el caso de Benjamin, también, Menninghaus, (2014, pp. 85-108).

[10] En el fragmento de 1931, Benjamin vincula la figura del roedor animado a un tópico perteneciente al *Märchen*: "Todas las películas de Mickey Mouse están fundadas sobre el motivo del que deja el hogar con el fin de aprender lo que es el miedo" (*GS* VI, 1: 145). La frase refiere a un relato de los hermanos Grimm, "Cuento de hadas de uno que salió a aprender lo que es el miedo" [*Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*]. El motivo "(...) del que dejó el hogar a fin de aprender lo que es el miedo" será retomado por Benjamin de forma recurrente en distintas circunstancias, siempre como respuesta a los poderes ingobernables del mito. Así puede leerse en el ensayo sobre Franz Kafka, de 1934 (Benjamin, 2009c, p. 16); y también en "El narrador", de 1936 (Benjamin, 2009d, p. 61).

de construcción colectiva, y lo hace precisamente en medio del terreno mismo que había marcado su crisis terminal. Este terreno no es otro que el de la *Technik*, único médium en el que, a ojos del filósofo berlinés, cabe hallar una instancia salvadora.

Para Benjamin era innegable la apreciación de que "(...) una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica" (Benjamin, 1987a, P. 168); pero, al mismo tiempo, no dejaba de remarcar, a diferencia de cualquier postura anti-moderna, que esas mismas condiciones bárbaras de empobrecimiento daban lugar a un "concepto nuevo, positivo de barbarie" (Benjamin, 1987a, p. 169). Es esta *barbarie positiva* la que habilita el espacio para la reestructuración de una forma de vida enteramente conformada sobre la fragmentación de un orden moral ya incapaz de hacer frente al ascenso de la barbarie fascista. La arquitectura racionalista de Alfred Loos y Le Corbusier, las novelas espaciales de Paul Scheerbart, el teatro épico de Bertolt Brecht, o las pinturas geométricas de Paul Klee y los cubistas, aparecen en el ensayo como ejemplos del salto desesperado de la inteligencia para atravesar su propia crisis. Estos "nuevos constructores" tuvieron el desafío de enfrentarse a su tiempo sin optimismo, pero sin resignación; lo característico de ellos, de acuerdo a Benjamin, es su "total falta de ilusión sobre la época y sin embargo una confesión sin reticencias en su favor" (Benjamin, 1987a: 169).

En la óptica de Benjamin, Mickey Mouse sería el "primo popular" (Bratu Hansen, 2004: 259) de estos nuevos bárbaros. Por su ritmo sincopado y su carácter rapsódico, las películas de Disney, como las de Charles Chaplin, mostraban una afinidad profunda con las producciones vanguardistas del período, en su intento de dar cuenta de la autoalienación de la sociedad industrial y, simultáneamente, de superarla.[11] Sin embargo, a diferencia de las tentativas del modernismo estético, estos filmes conseguían alcanzar un público masivo, eludiendo de ese modo la anquilosada dicotomía entre "alta cultura" y "cultura de masas", pero superando también las trampas del individualismo moderno en las que todavía parecían enredarse las vanguardias históricas.

Mickey hace su aparición hacia el final del ensayo, en un contexto de discusión abiertamente utópico. Luego de haber manifestado, en clave brechtiana, la necesidad de "borrar las huellas" de la interioridad burguesa, Benjamin plantea, como cuestión imprescindible, la demanda de rearticulación de una experiencia renovada, una nueva subjetividad, incluso un nuevo cuerpo, una vez que estas instancias son despojadas de su centro de sentido. Mientras las bases sobre las que se fundaba la experiencia (la tradición, la autoridad, la sabiduría) se desploman frente al ascenso de la sofocante mecanización de la vida, los hombres, dice Benjamin, encuentran en el sueño la compensación que corresponde a su fatiga diaria:

> Al cansancio le sigue el sueño, y no es raro por tanto que el ensueño indemnice de la tristeza y del cansancio del día y que muestre realizada esa existencia enteramente simple, pero enteramente grandiosa para la que faltan fuerzas en la vigilia. La existencia del ratón Mickey es ese ensueño de los hombres actuales (Benjamin, 1987a, p. 172).

Benjamin enlaza por primera vez la figura de Mickey al mundo del sueño de las masas, nexo que se repetirá en las posteriores apariciones del personaje. Como imagen onírica, el ratón de Disney anticipa metas que no son todavía conscientes para una humanidad extenuada y sobrecargada de experiencias. La pequeña bestia animada es así capaz de condensar la reserva utópica capaz de dislocar el círculo concéntrico de la explotación y la desidia. A través de sus astucias y extravagancias, "(...) aparece redentora una existencia que en cada giro se basta a sí misma del modo más simple a la par que más confortable" (Benjamin, 1987a, p. 172).

Toda esta discusión reviste, sin dudas, una importancia antropológica de primer orden. Ciertamente, el señalamiento de los peligros a los que la violencia tecnológica somete al *sensorium* y al cuerpo de los seres humanos no significa para Benjamin plegarse a un llamado a la serenidad o a la restitución de una

[11] Con relación a las vanguardias estéticas, los filmes de Chaplin ocupan para Benjamin un lugar similar a los de Mickey. A propósito, puede consultarse el esclarecedor análisis de Burkhardt Lindner (2004).

humanidad estilizada, orgánica y no fragmentada. Lo mismo vale para la experiencia empobrecida:

> Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso (Benjamin, 1987a, p. 172).

Hay que señalar que la figura de Disney emerge allí donde Benjamin rechaza este camino imposible de la restauración. Lo peculiar de las películas de Mickey, según el fragmento póstumo de 1931, es que no sólo constatan la pérdida, sino que "rechazan la experiencia más radicalmente que nunca" y afirman decorosamente que "en un mundo así, no vale la pena tener experiencias" (GS VI: 144). Los *cartoons* de Disney, de este modo, van más allá de la verificación del estado de barbarie y nos muestran que "(...) una creatura puede sobrevivir todavía incluso cuando se ha despojado de todo parecido a un ser humano" (GS VI: 144). Ahora bien, esta pérdida de la forma humana no señala hacia un más-allá-de-lo-humano indiferenciado, sino a la búsqueda de una superación materialista de los límites antropocéntricos y antropomórficos de la existencia, cuyas formas de irrupción, para Benjamin, deben pensarse históricamente, esto es, al interior mismo de una realidad tecnificada por completo.

Lejos de insistir en la restauración de la unidad perdida del cuerpo orgánico de la humanidad, Benjamin reclama el devenir de otra cosa, una creatura *no-humana*, prefigurada en el cuerpo del ratón Mickey[12]. Su existencia híbrida "interrumpe la jerarquía completa de las creaturas que se supone culmina con la humanidad" (GS VI, 1: 144). El carácter no-humano de Mickey, su corporalidad informe, son pensados así como desarreglo de lo idéntico, como desmedida de todas las cosas; en ella, como en un *cyborg*, "naturaleza y técnica, primitivismo y confort se han unido ya por completo" (Benjamin, 1987a, p. 172. Traducción modificada).[13]

3. Fourier *reloaded*

La incursión en Mickey es un intento por pensar los puntos de fuga desde el cercenamiento que un mundo de aparatos provoca a los seres humanos bajo la forma de su explotación capitalista.[14] De allí que toda perspectiva revolucionaria, toda tentativa de reestructuración de la subjetividad, de la lengua, de la experiencia, del propio cuerpo, tengan que jugarse necesariamente a través de un reparto diferente de las relaciones con el nuevo medio. Sin dudas, hay un marcado interés por las posibilidades del *Apparatur*, pero se comprende que si Benjamin se interesa por ellas no es para refugiarse al calor de los motores de la modernización (al modo, quizás, del futurismo de Marinetti o del romanticismo de acero de Ernst Jünger), sino por las potenciales formas miméticas de la experiencia que laten en su seno. Benjamin sabía que la destrucción de la subjetividad sin una transformación colectiva de las for-

[12] La cuestión de lo *Unmensch* y el consecuente rescate de lo creatural es objeto de una reflexión sostenida a lo largo de la obra de Benjamin. El estudio sobre el *Trauerspiel* ya había puesto de relieve la dimensión del *pathos* de la creación. En cuento a la idea de lo "no-humano", habría que mencionar aquellas figuras del texto sobre Kraus, tales como el antropófago, el ángel y el niño, a partir de los cuales Benjamin esboza la semblanza del escritor satírico (Benjamin 2010b). Un lugar similar a estas figuras ocupan los animales en las narraciones de Kafka y, de forma aún más penetrante, aquellos extraños seres híbridos, como Odradek o el gato-cordero, por no referir directamente a aquel otro "prototipo de la desfiguración" (Benjamin 2009c, p. 34) que es el jorobadito.

[13] Miriam Bratu Hansen (2004: 267-268) ha insistido en ese punto. Para la cuestión fundamental del *cyborg* como paradigma político de la corporalidad que viene, la referencia ineludible es Donna Haraway (1995). *Cyborg*, sostiene esta última autora, "es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción" (Haraway, 1995, p. 253). De un modo que consideramos cercano a los planteos de Benjamin, Haraway no sólo considera que "(...) la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginería del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas" (1995: 311).

[14] Benjamin no revela ningún dato inmutable sobre la técnica, sino que se limita a señalar diversos aspectos de sus límites en el seno de la sociedad capitalista. No hay ninguna necesidad en la forma instrumental de la técnica; antes bien, su impulso destructivo se explica por las relaciones de producción. Para Benjamin, el carácter incontrolable de poder tecnológico es un síntoma más de la sociedad de las mercancías, en la que los productos de la actividad humana escapan al control de sus productores.

mas productivas preparaba un terreno fértil para el fascismo. Consciente de esa disyuntiva, no disimulaba los peligros y, sin embargo, tampoco renunciaba a la necesidad imperiosa de sostener una fantasía que pudiera, si no disolver, al menos poner un freno a la catástrofe civilizatoria.

En más de una ocasión Benjamin insistió en caracterizar la entrada de la modernidad en términos de una "fallida recepción de la técnica" (Benjamin, 2005, p. 673). La realidad social "no estaba madura para hacer de la técnica su órgano" (Benjamin, 2017, p. 159), y las consecuencias de esa inmadurez se evidencian tanto en la tecnocracia fascista –y su culto de la guerra– como en el positivismo socialdemócrata –con su fe inflexible en el progreso. Revertir esa situación catastrófica requería para Benjamin replantear desde la base las elementales relaciones entre el hombre, la técnica y la naturaleza en la modernidad. La discusión en torno a los dibujos de Disney también forma parte de esta discusión.

Si bien la aparición exotérica de Mickey en la obra de Benjamin data de 1931, el núcleo problemático tácito que se verifica en ella hunde sus raíces en un interés mucho más temprano por los escritos de Paul Scheerbart, un escritor de artículos y novelas utópicas, que nuestro autor tuvo en alta consideración durante los años de formación de su primer pensamiento político.[15] Lo que por entonces Benjamin pensaba a partir de la idea de "medios puros" sigue siendo problematizado, en un registro distinto y en un contexto histórico diferente, en sus textos de madurez, enmarcados en una perspectiva materialista-antropológica. La desconexión respecto a fines instrumentales de una praxis entendida como medio puro se juega ahora en la posibilidad de una vida cósmica no capturada por las tecnologías de explotación. En efecto, Benjamin, recogiendo el "*pathos* de la técnica" (GS VII: 880) de Scheerbart, no está dispuesto a identificar a la tecnología con el curso empírico de su desenvolvimiento nihilista, ni a lo humano con el humanismo, la ideología finalmente consagrada a sostener "la opinión baja y grosera de que [los hombres] están llamados a 'explotar' las fuerzas de la naturaleza" (Benjamin, 2009b, p. 241). Todavía en 1939 escribe sobre las ocurrencias de Scheerbart:

> La obra del poeta [Scheerbart] está toda impregnada por una idea que no podía ser más extraña a las que dominaban por entonces. Y esta idea (mejor quizá: esta imagen) era la de una humanidad que se pone a la altura de su técnica, y que se sirve de ésta de manera humana. [...] La técnica, al liberar a los humanos, liberará fraternalmente a la creación (Benjamin, 2009b, p. 241).

El hilo conductor que se despliega en estas reflexiones, que parte del interés benjaminiano por el autor de *Lesabéndio*, llega hasta su fascinación por Fourier, uno de los nombres claves de aquel linaje materialista-antropológico que Benjamin funda en retrospectiva.[16] A la utopía fourierista, que debe su impulso más íntimo a "la aparición de las máquinas" (Benjamin, 2005, p. 52), le es ajena toda idea de explotación. La técnica se presenta más bien como "la chispa que prende fuego a la pólvora de la naturaleza" (2005, p. 53), es decir, no como su dominio, sino como una "propuesta de mejoramiento" (2003, p. 117) dirigida a ella. Si acaso Scheerbart y Fourier se le muestran a Benjamin como hermanos gemelos (2009b, p. 243) ello no se debe únicamente al hecho de que encuentra en ambos un pensamiento de la técnica como "llave

[15] Benjamin planeaba escribir, a comienzos de la década del 1920, un tratado de amplio alcance, específicamente dedicado al problema de lo político. El proyecto, al que se refiere en numerosas cartas como su Politik, quedó finalmente inconcluso y en su mayor parte perdido. De acuerdo al plan esbozado, una recensión de *Lesabéndio*, la novela de asteroides de Scheerbart, debería haber constituido la última de las tres partes del proyecto ("Para una crítica de la violencia" hubiese ocupado uno de los subcapítulos de la segunda, bajo el título tentativo de "El desmantelamiento de la violencia" [*Der Abbau der Gewalt*]). Aunque la Politik nunca fue completada, el interés por la concepción de la técnica en Scheerbart y por el problema de lo político no disminuyó. Para un análisis abarcador de la cuestión de lo político en Benjamin que incluye consideraciones clarificadoras sobre la Politik inacabada, véanse Steiner (2000) y Berdet (2017).

[16] Como se sabe, el *Libro de los pasajes*, que ocupó, de manera casi ininterrumpida, los esfuerzos de Benjamin desde 1927 hasta su muerte, está repleto de referencias a Fourier. Los dos resúmenes del proyecto, que datan de 1935 y 1939, abren con una sección sobre el utopista francés, e incluso hay un legajo entero de los "Apuntes y materiales" –el convoluto "W"– dedicado completamente a él. Benjamin quería "investigar la pedagogía de Fourier, exactamente igual que la pedagogía de Jean Paul, en el contexto del materialismo antropológico" (Benjamin, 2005: 645).

para la felicidad" (2017, p. 174), sino también por el lugar que en sus críticas de la civilización ocupa el humor, un rasgo que será de decisiva importancia para su análisis de Disney. El triángulo se cierra en el *Libro de los pasajes*, donde Fourier es enlazado sin dubitaciones a Mickey: "Para aclarar las extravagancias de Fourier hay que recurrir a Mickey Mouse, en el que se ha completado, siempre en el sentido de sus ideas, la movilización moral de la naturaleza" (Benjamin, 2005, pp. 646-647). El cine de Disney rechaza la fijeza metafísica de los límites "naturales" –incluidos los de la naturalización de lo político–, que deciden de una vez y para siempre sobre las jerarquías de lo existente: con Mickey, "el humor pone a prueba a la política" (Benjamin, 2005, p. 647). Esta transgresión cómica de fines preestablecidos es lo que Benjamin quiere señalar cuando indica que tanto en Mickey como en Fourier "se quiebra la teleología de la naturaleza siguiendo el plan del humor" (2005, p. 647). Las películas de Disney no sólo reinventarían mágicamente las relaciones entre lo humano y lo animal o lo orgánico y lo inorgánico; en ellas también se incorporaría lúdicamente al medio técnico aquello mismo que suspende y desequilibra el automatismo mecánico, ya no más considerado como su único destino posible. Las travesuras de Mickey, su carnaval de orgía y bufonadas, sería de esta forma lo que en el *Apparatur* excede la mera racionalización.

Es así que, desde una perspectiva materialista y revolucionaria, Benjamin piensa una potencial adaptación no destructiva de la tecnología e interroga la potencia de una vida de la creación forjada sobre una concepción de la técnica como medio no instrumental. Este requerimiento permanecerá inalterado hasta la onceaba tesis de "Sobre el concepto de historia", cuando nuestro autor, convocando una vez más a Fourier, vuelva a criticar la concepción positivista e instrumental del trabajo y la producción. Ante el frente tecnocrático, que hermana a fordistas, fascistas y socialistas en un mismo paradigma monotecnológico de productivismo ilimitado, las utopías de Fourier arrojan un "sentido sorprendentemente saludable" (Benjamin, 2009a, p. 46), precisamente porque su idea de la técnica "desconoce el concepto de explotación" (Benjamin, 2005: 656).[17] Pero antes, la cuestión de un uso disruptivo de la técnica enlazada a un descentramiento cósmico de lo humano había hallado su forma modélica, aunque en un tono apocalíptico, en "Hacia el planetario", de *Dirección única*:

> Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? [...] la técnica no es dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya. La técnica le está organizando una physis en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias (Benjamin, 1987b, pp. 97-98).

La misma concepción de la técnica como medio puro también está en la base de la distinción benjaminiana entre "primera técnica" –la que subyuga y domina, cuyo modelo originario es la magia– y "segunda técnica" –que designa un "interacción acordada [*Zusammen*spiel] entre la naturaleza y la humanidad" (Benjamin, 2003, p. 56. Traducción modificada). La humanidad está ante un nuevo proceso de adaptación y el cine provee el medio experimental de entendimiento con un sistema de aparatos que todavía no consigue dominar: "[...] hacer del gigantesco equipamiento técnico actual objeto de una inervación humana: ésa es la tarea histórica en cuyo servicio tiene el cine su sentido verdadero" (*GS*, I, 2, p. 445). Así Benjamin desplaza el problema de la representación política en el cine por el de la inervación. Al hablar de inervación, categoría psicoanalítica y fisiológica,

[17] En la tesis XI, Benjamin arremete contra el "concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo" técnico, el cual, según él, "se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado" (2009a: 46). Las fantasías de Fourier, al contrario de esta concepción corrupta del trabajo técnico, arroja un "sentido sorprendentemente saludable", pues proveen un modelo de "trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en condiciones de desembarazarla de las criaturas que como posibles dormitan en su seno" (Benjamin, 2009a: 46).

Benjamin estaba pensando en nuevas modalidades de subjetivación técnico-políticas no violentas, es decir, no subsumibles a las formas capitalistas y fascistas de explotación mediática. Miriam Bratu Hansen le atribuye al empleo benjaminiano de este concepto el atributo de ser una fuerza de adaptación mimética, reflexiva, no pasiva ni conductista a la nueva *physis* que la técnica le organiza al colectivo humano (2012: 80, 130). En la nota que en el *Urtext* acompaña estas reflexiones, Benjamin esboza una teoría de la revolución como inervación, que luego recuperará para el proyecto de los *Pasajes*: "La meta de las revoluciones es la de acelerar esta adaptación [de lo humano a la segunda técnica]. Las revoluciones son inervaciones del colectivo; más precisamente, intentos de inervación *del colectivo nuevo, históricamente* inédito, cuyos órganos están en la segunda técnica" (Benjamin, 2003, p. 102. Traducción modificada).[18] El colectivo al que Benjamin se refiere aquí no es una realidad inmediata ni un supuesto a priori, porque no existiría con anterioridad a la praxis de la inervación. Benjamin da a entender que la conformación de un cuerpo colectivo, en tanto realidad creatural y psico-somática, sólo puede darse en y a través de la *technik* liberada, y la técnica sólo puede liberarse si el colectivo consigue hacerla cuerpo, transformarla en órgano suyo.

4. Psicopatología de la vida tecnificada

Si en el fragmento de 1931 y en "Experiencia y pobreza" Benjamin construye sus argumentos a partir del drama histórico-antropológico que Mickey *escenifica* en la pantalla (el requerimiento de nuevas relaciones con el cosmos mediadas por una técnica liberada), la emergencia destacada del ratón en el ensayo sobre la obra de arte agrega una cuestión suplementaria: la de la *recepción* por las masas. Benjamin ya había visto que el éxito de las películas de Mickey se basaba en el hecho de que "el público reconoce su propia vida en ellas" (GS VI. P. 145), pero ahora vincula la aparición mágica del *cartoon* al problema de las transformaciones psico-perceptuales del colectivo en la era de la modernidad tecnológica.

La sección que, de acuerdo a la primera versión manuscrita del ensayo, debía titularse "Mickey Mouse" abre con esta tesis categórica: "Entre las funciones sociales del cine, la más importante es la de establecer un equilibrio entre el hombre y el sistema de aparatos" (Benjamin, 2003, p. 84). Benjamin prolonga así el momento fourierista, subrayando el costado interactivo del vínculo entre el hombre y la máquina. De este modo, si el cine es un ámbito político es porque él habilita un médium de "ejercitamiento" (Benjamin, 2003, p. 56) en la relación no instrumental entre la humanidad y el *Apparatur*, como condición de un vínculo lúdico con la naturaleza.

Por otra parte, este apartado vincula de inmediato al cine con consideraciones psicoanalíticas y estético-perceptuales. Si, por un lado, el desarrollo de la técnica sentenciaba la crisis de la *Erfahrung*, por el otro, el poder de revelación de la cámara, capaz de reorganizar la experiencia de lo real a través de sus tecnologías más propias, nos abre un nuevo campo de imágenes, y consecuentemente, un "espacio de juego [*Spielraum*] inmenso e insospechado" (Benjamin, 2003, p. 85). La extrañeza que producen el *close-up* o el ralentí cinematográfico nos aleja de la mirada habitual y descubre una segunda naturaleza revelada técnicamente, un mundo insospechado de imágenes que Benjamin adscribe al espacio de un "inconsciente óptico" [*Optisch-Unbewussten*] (Benjamin, 2003, p. 87. Traducción modificada). El cine tiene la potencia, por su propia constitución técnica, de poner en cuestión la reducción del arte al culto (religioso o secular) de lo único y auténtico. En contraposición con las categorías de la estética burguesa –unicidad, originalidad, creación–, y del "concepto fetichista y antitécnico del arte" (Benjamin, 2010c, p. 380) en el que ésta se sustenta, Benjamin concibe el cine como el médium experimental en el que, por

[18] En el *Libro de los pasajes*, el mismo tema de la revolución como inervación es vinculado, no casualmente, al nombre de Fourier y la *Politik* juvenil: "En cuanto a la idea de Fourier de la difusión de los falansterios mediante explosiones, hay que citar dos ideas de mi *Política*: la de la revolución como inervación de los órganos técnicos del colectivo (compararlo con el niño que al intentar coger la luna aprende a asir) y la de quebrar la teleología de la naturaleza" (Benjamin, 2005, pp. 643-644). La imagen del niño y la luna es también trabajada en *La obra de arte* (Benjamin, 2003, pp. 102, 123). La idea de "quebrar la teleología de la naturaleza", como mostramos más arriba, es el enlace que une a Mickey con Fourier.

medio de la multiplicación de los detalles inadvertidos, se abre el espacio y el tiempo de una visualidad inconsciente. En la exposición de lo visual inconsciente, la técnica (cinematográfica) adquiere entonces una función cognitiva y política. Lejos de ratificar una realidad carcelaria en una imagen reificada del mundo, el cine que más le interesa a Benjamin es el que hace volar por los aires sus límites, permitiendo el acceso a regiones no visitadas de la conciencia. De acuerdo a él, "[...] aquellos modos de obrar de la cámara son otros tantos procedimientos gracias a los cuales la percepción colectiva es capaz de apropiarse de los modos de percepción individuales del psicótico o del soñador" (Benjamin, 2003, p. 87). Si el sueño, en tanto fenómeno individual, era aquello que quedaba confinado a la psicología del sujeto, y la vigilia, el espacio del mundo socialmente compartido, la modernidad tecnológica –con el cine a la cabeza– abre la experiencia de un sueño colectivo, del que Mickey constituye su imagen:

> El cine ha abierto una brecha en la antigua verdad heracliteana: los que están despiertos tienen un mundo en común, los que sueñan tienen uno cada uno. Y lo ha hecho, por cierto, mucho menos a través de representaciones del mundo onírico que a través de creaciones de figuras del sueño colectivo, como el ratón Mickey (Benjamin, 2003: 87).

No se trata de una representación de los sueños particulares del individuo, sino de la objetivación de la conciencia onírica de las masas. La fantasía colectiva que se figura en Mickey es la brecha que la imaginación abre en el interior mismo de la racionalización moderna. De este modo, lo que la mecanización taylorista de la cadena de montaje (la técnica como rutina de la dominación) había terminado por desplazar (la técnica como juego, la mimesis como adaptación no disciplinaria), se vuelve promesa en el montaje cinematográfico, especialmente en los *cartoons*, cuyos filmes se deben enteramente a tecnologías de reproducción.

Sin embargo, la desrealización de lo fáctico que impulsa la imaginación presenta en simultaneo un costado, si se quiere, defensivo. Como observa Carlo Salzani (2014: 25-26), Benjamin profundiza la analogía con el psicoanálisis y describe los efectos terapéuticos de películas como las de Disney. Benjamin observa que al forzar la entrada de las percepciones que caen fuera del espectro de lo normal al plano de la experiencia compartida, el cine permitiría conjurar, en figuras como las de Mickey, los traumas y las psicosis masivas provocadas por el proceso acelerado de tecnificación.[19] La modernidad proveería así una "vacuna psíquica" (Benjamin, 2003: 87) a través de estos filmes, en los que "[...] un desarrollo forzado de fantasías sádicas o alucinaciones masoquistas es capaz de impedir su natural maduración peligrosa entre las masas" (Benjamin, 2003, p. 87). La función farmacológica de las películas de Mickey sería la de provocar carcajadas en el público, un estallido somático, pero anticipado y dosificado, del retorno de lo reprimido.[20] El cine –más específicamente aquel de las comedias grotescas norteamericanas y de películas como las de Disney o Chaplin– tiene una función política-inmunológica decisiva en una época en que el fascismo fomenta "la constitución corrupta de la masa" (Benjamin, 2003, p. 74)[21]. Como dice Burkhardt Lindner, para Benjamin el cine:

---

[19] Burkhardt Lindner (2004) ha aportado inestimables elementos para comprender, en clave freudiana, la teoría política de la risa que Benjamin esboza en estos pasajes. Los elementos de la teoría benjaminiana del humor y la risa se encuentran ya en una breve anotación redactada entre 1917 y 1918, donde Benjamin señala que el acto humorístico, al que pertenece la carcajada, es un tipo de "ejecución carente de juicio" (GS VI: 130). A diferencia de la palabra que juzga, la risa ejecuta su sentencia "sin palabra" (GS VI: 130).

[20] La cuestión de la risa colectiva será uno de los objetos de la crítica que Adorno le profiere al texto benjaminiano. En su carta del 18 de marzo de 1936, Adorno sostiene que "la risa del espectador de cine [...] no es ni buena ni revolucionaria, sino que está llena del peor sadismo burgués" (Adorno y Benjamin, 1998, p. 136). Por motivos similares, en *Dialéctica de la ilustración*, teniendo el ensayo sobre la reproductibilidad como referencia implícita, Adorno y Horkheimer (1998, pp. 181-183) arremeten contra la industria del entretenimiento masivo, esta vez tomando al Pato Donald como objetivo predilecto de su crítica.

[21] Benjamin asocia esta constitución corrupta de la masa a un efecto de compresión o compactación. El fascismo, alimentando el "rasgo pánico", promueve este tipo de formación de "masas compactas" [*kompakte Masse*] y cerrada sobre sí. En cambio, películas como la de Mickey favorecerían su "distensión" [*Auflockerung*]. Cf. Benjamin (2003: 107-109).

> Es un centro de infección [Infektionsanstalt] en el que las masas se distancian de sus líderes [Fürhern] al seguir a outsiders de una cualidad estelar completamente diferente y totalmente inutilizable como Chaplin o Mickey Mouse. Estos aparecen como saboteadores de la incipiente industria cultural, como terapeutas de la risa en contra de las psicosis colectivas fascistas y estalinistas, y como figuras de esperanza de una reconstrucción liberadora del aparato perceptivo humano. Así, la película grotesca no solo describe una brecha en el carácter asocial del sueño nocturno, sino también en la formación política de las masas, que están al borde de la guerra (Lindner, 2004, p. 154).

Por todo lo visto, resulta evidente que el conjunto de estas reflexiones involucra, en una teoría materialista de la cultura y la política, elementos inasimilables por la ortodoxia marxista y por el marxismo dialéctico. Desde esta perspectiva, la cultura de masas no es percibida sólo como el lugar de la alienación de las mayorías sometidas, sino como un reservorio de energías colectivas petrificadas. En un contexto donde el fascismo se beneficiaba de los estados de ánimo exaltados y del uso de imágenes cargadas de afectos, la política radical no podía ser únicamente asunto de organización racional de las masas proletarias, sino también una tentativa de captura somática de esas fuerzas, aprovechadas en un sentido emancipador. La conformación de un colectivo revolucionario es interpretada, así como interrupción, desvío y descarga de aquellas energías, dirigidas a la constitución del cuerpo colectivo en y a través del médium de la imagen. Como antes el surrealismo, es ahora el cine, donde también la función artística se interrumpe y retrocede en favor de la política, el que es teorizado como el lugar adecuado para la apertura de ese "espacio de la imagen [*Bildraum*]" (Benjamin, 2010a, p. 303) que hay que descubrir y para el que "la iluminación profana de inspiración materialista, antropológica" (Benjamin, 2010a, p. 303. Traducción modificada) nos prepara. Y no precisamente por los contenidos políticos que el cine pueda transmitir, que serán siempre de orden contemplativo, sino por la supresión de todas las escisiones y la reinvención de todos los vínculos en el espacio de la imaginación radical. En cierto modo, en las películas de Mickey convergen las dos funciones que Benjamin le adjudica al arte, a saber, "[...] familiarizar a la humanidad con ciertas imágenes antes de que lleguen a la conciencia las metas en cuya persecución surgen imágenes de este tipo" y "ayudar a que se afirmen como tales en el mundo de las imágenes ciertas tendencias sociales cuya realización en el hombre mismo sería destructiva" (Benjamin, 2003, p. 117).

5. Descargas finales

La barbarie real de la civilización tecno-económica (el "frágil, quebradizo cuerpo humano" destrozado en las trincheras; la violencia cotidiana de la reificación contra el sensorio humano, anticipado ya en *Dirección única* y conceptualizado luego en el ensayo sobre la obra de arte) no es de ningún modo soslayada, lo cual explica que el acercamiento de Benjamin a la cultura de masas no sea jamás condescendiente con las formas anestesiantes y paralizadoras de las imágenes mediáticas. Pero tampoco se convierte en una constatación resignada de su banalidad y eficacia; antes bien, deviene el espacio mismo de la imaginación política. La imagen de Mickey es para Benjamin un tipo de fabulación colectiva en la que cobra forma aquella barbarie de signo positivo de la que hablamos anteriormente. Con Mickey, Benjamin establece la matriz desde la cual es posible figurar una existencia humana que ha sacudido de sus hombros el peso de una cultura impotente para dar respuestas a su propio desastre, una existencia que se prepara, de ser preciso, "para sobrevivir a la civilización" (*GS* VI: 144). La apelación al dibujo animado, como hemos intentado sugerir, no implicaría de ese modo el augurio de un hombre nuevo, que replicaría el falso universalismo burgués del que Benjamin quiere sustraerse, sino el de un mucho más bárbaro, siniestro y contingente remontaje no humanista de lo humano, donde las barreras que separaban lo animado y lo inanimado, lo orgánico y lo maquínico, lo individual y lo colectivo se desarticulan y pierden su valor normativo.

Algo de eso es lo que Benjamin veía anunciarse en la risa terapéutica del público. Es una comicidad que bien podríamos llamar no-humana: la risa jovial y despiadada del público está dirigida, en último

término, a su propia condición histórico-antropológica degradada. En efecto, en los términos de Benjamin, "[...] las risas pueden sonar no-humanas, pero quizás el individuo debe ser un poco no-humano para participar de esto, para que el conjunto [*die Gesamtheit*], que hasta ahora era tan a menudo inhumano, se transforme en humano" (*GS II*, 3, pp. 962-963). A través de las afecciones del humor, el "humanismo real", "materialista" y, en última instancia, "no-humano" de la colectividad, vuelve a exigir para sí el "derecho a los nervios" (Benjamin, 2010b, p. 349), algo ininteligible para el marxismo racionalista, pero perfectamente compresible para una perspectiva materialista-antropológica, cuyo lema es "ganar las fuerzas de la embriaguez [*Rausch*] para la revolución" (Benjamin, 2010a, p. 313. Traducción modificada).

El riesgo que toma Benjamin al pensar a Mickey desde sus extremos ciertamente paga el precio de una "sobrevaloración utópica" (Bratu Hansen, 2004, p. 267) de su imagen. Quizás no sea ya Mickey –que, entretanto, fue normalizándose, perdiendo sus rasgos híbridos y siniestros hasta convertirse la figura domesticada que todos conocemos hoy[22]–, ni tampoco el cine –que hoy atraviesa un período crítico–, sino lo que Benjamin intentó pensar a través de ellos, esto es, la dilucidación del aún malogrado vínculo lúdico-mimético del hombre con la técnica y de ambos con la naturaleza como condición para la constitución de otras alternativas de lo humano, lo que sigue siendo una tarea primordial. En tanto inscripto en el horizonte del materialismo antropológico, todo ello se juega en el espacio de la imaginación y lo corporal, que para Benjamin son ámbitos políticos por antonomasia. La utopía materialista que diseña se alimenta de imágenes como las de Mickey, que no remiten tanto a un porvenir incierto, como a la promesa originaria (pero nunca cumplida) de la tecnología moderna: la de una existencia colectiva redimida. En cualquier caso, el interés de Benjamin es conducir estas imágenes desiderativas al umbral de la conciencia despierta, bajo la premisa de que el despertar del sueño en el que el capitalismo nos sumerge no puede desestimar las figuras oníricas y las fuerzas de seducción que interpelan a las masas.

La promesa de felicidad del cuento de hadas tecnológico de Benjamin no anida así en ningún futuro indeterminado, sino en las latencias de un presente capaz de actualizar en formas históricas precisas el frustrado deseo de utopía social que se cifra, distorsivamente, en la cultura de masas. Sólo de esa manera, estipula Benjamin, puede tener lugar una transformación de la existencia humana que, sin lamentarse por la organicidad perdida, no capitule ante la instrumentalización enajenante de la técnica, sino que conciba la posibilidad de otras formas de existencia –allende al hombre, a la cultura y a la civilización–, cuyos puntos de irrupción habrá que descifrar en las virtualidades del presente.

[22] Esther Leslie no duda en hablar de una "traición" de Disney respecto a sus propios orígenes experimentales y vanguardistas. Desde el estreno del largometraje *Blancanieves y los siete enanitos*, en 1937, el declive de sus producciones sería cada vez más acentuado. Cediendo lugar a representaciones más típicamente naturalistas, las películas de Disney comenzaron a transmitir una falsa ilusión de realidad y buscaron conmover al público a través de la transmisión de valores púdicos y melodramáticos. Para una adecuada caracterización de la metamorfosis regresiva de Disney, véase Leslie (2004); una versión resumida de estos cambios se encuentra en Salzani (2014, pp. 32-33).

Referencias bibliográficas

Adorno, T.W. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Trad. Vicente Gómez y Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta.

Adorno, T.W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.

Benjamin, W. (1972-1991). *Gesammelte Schriften*, 7 vols. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Eds.), con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1987a). "Experiencia y pobreza". En *Discursos Interrumpidos I*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (1987b). *Dirección única*. Trad. Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Trad. Andrés E. Weikert. México: Itaca.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.

Benjamin, W. (2009a). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: LOM.

Benjamin, W. (2009b). "Sobre Scheerbart". En *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2009c). "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte". En *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2009d). "El narrador". En *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2010a). "El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea". En *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2010b). "Karl Kraus". En *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2010c). "Pequeña historia de la fotografía". En *Obras, libro II / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2017). "Teorías del fascismo alemán". En *La tarea del crítico*. Trad. Ariel Magnus. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Berdet, M. y Ebke, T. (Eds.). (2014). *Matérialisme anthropologique et matérialisme de la rencontre. Arpenter notre présent avec Walter Benjamin et Louis Althusser*. Berlin: Xenomoi.

Berdet, M. (2017). "La trilogía política". En P. Oyarzun, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago de Chile: LOM: 51-78.

Bratu Hansen, M. (2004). "Of Mice and Ducks. Benjamin and Adorno on Disney". En G. Delanty (Ed.), *Theodor W. Adorno, vol. 3*. London: SAGE Masters in Modern Social Thought series: 249-276.

Bratu Hansen, M. (2012). *Cinema and Experience. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin and Theodor W. Adorno*. Berkeley: University of California Press.

Buck-Morss, S. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof. Madrid: A. Machado Libros.

Dorfman, A. y Mattelart, A. (2001). *Para leer al Pato Donald*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Trad. Manuel Talens. Valencia: Cátedra.

Ibarlucía, R. (2015). "Iluminación profana y materialismo antropológico en Walter Benjamin". En E. Cohen (Ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*. Buenos Aires: Godot: 33-72.

Leslie, E. (2004). *Hollywood Flatlands: Animation, Critical Theory and Avant-Garde*. London: Verso.

Leslie, E. (2000). *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*. London: Pluto Press.

Lindner, B. (2004). "Mickey Mouse und Charlie Chaplin. Benjamins Utopie der Massenkunst". En D. Schöttker (Ed.), *Schrift, Bilder, Denken*. Francfort am Main: Suhrkamp: 144-155.

Menninghaus, W. (2013). *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Trad. Mariela Vargas y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Biblos.

Salzani, C. (2014). "Sopravvivere alla civilità con Mickey Mouse e una risata". En W. Benjamin, *Mickey Mouse*. Genova: Il nuovo melangolo: 5-33.

Steiner, U. (2000). "Der wahre Politiker. Walter Benjamin's Begriff des Politischen". *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25, 2: 48-92.

Vedda, M. (2013). "Emancipación humana y 'felicidad no disciplinada'. Walter Benjamin y la poética del cuento de hadas". En Eduardo Jozami, Alejandro Kaufman y Miguel Vedda (Eds.), *Walter Benjamin en la ex ESMA: Justicia, Historia y Verdad: escrituras de la memoria*. Buenos Aires: Prometeo: 305-318.

Weigel, S. (1997). *Entstelle Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt am Main: Fischer.

Wohlfarth, I. (2010). "Les noces de Physis et de Techne. Walter Benjamin et l'idée d'un matérialisme anthropologique". *Cahiers Charles Fourier*, 21. Disponible en: http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article801

Cita recomendada

López, N. (2022). ¿Sueñan las masas con ratones animados? Mickey Mouse en la obra de Walter Benjamin. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 52-66.

Recepción / Received: 19 de enero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

REVISION DE MOSLEY, WALTER. (2018). JOHN WOMAN. NEW YORK: ATLANTIC MONTHLY PRESS. ATLANTIC MONTHLY PRESS ED

REVISIÓN DE MOSLEY, WALTER. (2018). JOHN WOMAN. NEW YORK: ATLANTIC MONTHLY PRESS ED

Manuel Torres Cubeiro[a]

[a] Departamento Filosofía, Universidade de Santiago de Compostela. A Coruña, Spain. *mtcubeiro@edu.xunta.es* *manueltorres@usc.es*

(...) there is more history, more truth in fiction than in most so-called history books. Our dreams get it right even when they don't know it

Mosley (2018, p. 118).

En la teoría de los imaginarios sociales el papel jugado por la imaginación colectiva en la construcción social es tanto una evidencia y como una obviedad. Al "imaginar" en grupo, con los imaginarios sociales como herramientas, las sociedades construyen su presente para soñar con un futuro. Por lo tanto, al cambiar la narrativa "imaginada" del pasado, la sociedad puede cambiar su presente para tener un futuro. Pero, aunque en el marco de la teoría de los imaginarios sea una evidencia, no es fácil de explicar ni ser comprendida. La novela de Walter Mosley, *John Woman*, hace ambas cosas de forma magistral.

Porque esa "verdad" obvia en la sociología de los imaginarios sociales es presentada de forma clarividente en la obra de ficción *John Woman* de Walter Mosley. En su narrativa Mosley pone en práctica las teorías deconstructivistas y de la narratividad, convirtiendo la novela, además de en un magnífico libro, en un texto sobre la lógica de los imaginarios sociales, haciendo de este libro un manual de estudio sobre cómo se construyen, reconstruyen y deconstruyen estos.

La novela sigue la vida del niño Cornelius Jones hasta convertirse en el adulo John Woman, de ahí el título. La infancia y adolescencia del Cornelius Jones gira entorno a los cuidados de su padre: un negro autodidacta, proyeccionista de una sala de cine en blanco y negro en el Nueva York de finales del siglo XX. Su padre lee libros de historia y filosofía, y lee esos libros a su hijo. Un día una hermosa mujer le pide ayuda para esconderse de su pareja. Él la esconde primero en la sala de proyección, para convertirla luego en la madre del protagonista de la

Autor para la correspondencia

mtcubeiro@edu.xunta.es *manueltorres@usc.es*

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

novela. Unos años después, tras ser abandonados por su madre, Cornelius cuida de su padre moribundo leyéndole sus libros. Cornelius esconde un doble secreto: asesinó al jefe de su padre escondiéndolo en la sala del proyector, y ha mantenido una primera relación sexual con la mujer policía que intenta resolver el misterio del hombre a quién ha matado.

Poco después, Cornelius, tras la muerte de su padre, recibe dinero del compañero de trabajo de este, que llevaba años robándole al dueño del cine con su padre encubriéndolo. Cornelius desaparece para convertirse en John Women, un profesor de historia en una universidad de reciente creación. Cornelius-Women se ha reinventado, ha reconstruido su pasado. Del mismo modo que su biografía se reinventa, como profesor del departamento de historia Women describe los procesos con los que la Historia narrada es reconstruida según el presente en el que se vive. Como docente Woman diferencia entre la historia como una historia infinita de acontecimientos sucediendo al mismo tiempo uno detrás de otro, y la selección de estos acontecimientos que se narra en los libros de historia:

> (...) history is an unquestionable certainty, the absolute outcome of an incontrovertible string of ontological events (...) true understanding of history, or any major aspect thereof, requires knowledge that is currently beyond human knowledge (...) we cannot comprehend the vastness that is history (...) we are incapable of knowing with certainty what has happened while at the same time we are unable to stop ourselves form wondering why we are here and from whence we have come (...) The attempt to understand this scheme is the object of our study like the carrot is the goal of the work-weary mule dragging the plow and imagining something sweet (...) We must, as scholars of an impossible study, realize that while history is definitive, the human investigation of the past can only be art, the one truly deconstructionist art – because the only way to capture the essence is to make it up (pp. 88-89).

La primera historia a la que se refiere Woman no se puede contar, la segunda, la de los libros de texto, como el relato de una biografía, se construye, reconstruye y narra para poder ser reescrita tantas veces en el futuro como sea necesario: "(...) history is being rewritten, re-envisioned and reedited every day, every hour of every day" (93).

Para pensarnos, cada sociedad nos ofrece una visión de la historia más o menos dominante en nuestro grupo y en nuestro tiempo. La historia compartida se basa pues en un conjunto de acontecimientos seleccionados y dados por hechos objetivos. Éstos son hilados en una narración. Pero esa narrativa está lejos de ser ontológicamente objetiva, pues no es sino una selección más o menos coherente de todos los acontecimientos que ontológicamente sucedieron en el pasado, una selección que deja fuera miles de "hechos", para contar ahora hilvanados sólo los seleccionados. Aprendida la narración en las escuelas y repetida en los medios de comunicación se comparte miles de veces hasta convertirse en "La Historia". Sino ¿porque la historia de España es la historia de Francisco Franco y su "cruzada", y no la de María Pérez y su lucha por sobrevivir? Cada individuo aprende la historia de su comunidad como una visión imaginaria, una narrativa justificadora de la presencia en el mundo a lo largo del tiempo de una identidad para un grupo de individuos. Cada uno de los miembros de esa identidad, sea nacional o de una ciudad, ha aprendido una narrativa sobre el origen y desarrollo de ese. Pero lo único que hace "objetiva" y "verdad" esa "historia" es su repetición, su intercambio social que asegura el orden social. En el futuro, la construcción del pasado que se llamara nuestra historia reconstruirá de nuevo seleccionando de entre el hilo interminable de hechos acontecidos aquellos que casen con el nuevo presente.

Como sabemos, los imaginarios sociales son herramientas socialmente construidas que sirven para pensar, entender y actuar en un presente siempre complejo. Los imaginarios ofrecen la semántica desde la que articular los "hechos". La complejidad de todo lo que acontece en nuestra sociedad obliga a elegir lo que es importante y lo que no lo es. Esa selección adquiere coherencia y es aceptada gracias al trabajo de la sociedad. Los imaginarios sociales son las herramientas con las que la sociedad, hilvana la historia de la que nos habla Walter Mosley.

En una clase magistral John Woman debe defender su puesto en la universidad y su visión heterodoxa de la Historia, alejada de visión ortodoxa de otros miembros de su departamento. John Woman recoge durante meses la basura de una papelera en el centro de la ciudad: una cartera con una foto rota, un pequeño maletín con lo necesario para una dosis de droga, unas papelinas de cocaína, papeles arrugados, el diario de un racista, una carta de desamor, etc. En su lección magistral, justo cuando en la trama de la novela está a punto de ser descubierto por su antigua policía amante por aquel asesinato, Woman ofrece una reconstrucción de la historia escondida del presente que muestra los objetos encontrados en la papelera. A través de su lección nos muestra cómo la selección de un objeto o de otro daría lugar a una visión de la historia diferente. Como un arqueólogo reconstruyendo el pasado, Woman nos muestra cómo se describe el presente de una forma diferente si nos fijamos en el racista autor del diario, que si lo hacemos en la droga; diferente si logramos reconstruir la foto rota en la cartera e imaginamos el presente que pueda representar.

> (…) history texts are fabrications designed to obscure the past rather than to elucidate it (…) written history is an attempt to re-create so-called actual events according to the political, social or religious convictions of the author (…) The travesty is that a great many historians actually believe what they're saying. Their motives are unconscious and cultural, based on prejudices and wish fulfillment. They create the ideal father as either a saint or an arch-villain; the mother is most often vilified and then relegated to the nursery. But truth… truth is in the distance. It might as well be a mirage because we see it, imagine it, but it is a place we'll never attain (p. 110).

La novela de Walter Mosley tiene mil tramas más que no vamos a desvelar aquí, destruyendo el placer del lector ante la brillante narrativa del autor. *John Woman* es al mismo tiempo una maravillosa novela con un final brillante y una explicación articulada no sólo de lo que significa el deconstruccionismo, no siempre bien explicado o fácil de entender, sino del funcionamiento de los imaginarios sociales. Walter Mosley es en este sentido no solo un gran escritor sino también un excelente sociólogo. Merece por lo tanto ser leída: más de una vez.

Navia de Suarna, Lugo, Mayo 2020.

Cita recomendada

Torres Cubeiro, M. (2022). Revision de Mosley, Walter. (2018). John Woman. New York: Atlantic Monthly Press. Atlantic Monthly Press ed. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 67-69.

Recepción / Received: 14 de febrero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

IMAGINARIOS DE MUJERES QUE EJERCEN LA PROSTITUCIÓN EN BOGOTÁ D.C. (COLOMBIA) ACERCA DE LOS HOMBRES QUE HACEN USO DE SUS SERVICIOS

IMAGINARIES OF WOMEN IN PROSTITUTION IN BOGOTÁ D.C. (COLOMBIA) ABOUT THE MEN WHO USE THEIR SERVICES

Gustavo Octavio García Rodríguez[a]

[a] Universidad Pedagógica Nacional. Departamento de Psicopedagogía. Licenciatura en Educación infantil. Bogotá D.C. Colombia.
gogarciar@gmail.com *gogarciar@upn.edu.co*

Resumen
Fenómenos como la prostitución, siempre gozarán en el ámbito académico de enorme atención e interés; como resultado, las líneas y páginas –capítulos, tomos, volúmenes...– escritas al respecto, son igualmente varias, prolijas, así como gozan de ser enunciadas desde diversos horizontes teórico-conceptuales, políticos y ético-morales. Este esfuerzo de comprensión del fenómeno de la prostitución en tanto ejemplo por excelencia de las relaciones sociales y humanas, ha echado mano del imaginario social como estructura comprensiva de una realidad compleja y polivalente; ha enfatizado la mirada de ellas, las mujeres que la ejercen, respecto de ellos, quienes las demandan y solicitan; su voz (hablada y escrita) ha sido la voz primera y el vehículo de acercamiento a estas formas de interacción que mezclan tanto el desear como el sentir, que orbitan en el materialismo absoluto del dinero a la par que articulan las formas en las que nuestras sociedades asumen eso de ser hombre o mujer.

El lector encontrará a continuación la manera en que este ejercicio de investigación comprendió el concepto de prostitución femenina, luego, hallará un acercamiento a la figura del hombre que demanda los servicios de las mujeres que ejercen la prostitución; a continuación, es expuesta la comprensión que se asumió aquí respecto del concepto de imaginario social. Luego, son presentados los recursos metodológicos a los que se apeló para acercarse al fenómeno y para dar respuesta al interrogante central de la investigación; finalmente, son señaladas las conclusiones a la cuales se llegó acorde el objetivo macro que trazó este derrotero investigativo.

Palabras clave: imaginarios sociales, prostitución femenina, hombres, usuarios/clientes, servicios sexuales.

Autor para la correspondencia
gogarciar@gmail.com *gogarciar@upn.edu.co*

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

Abstract
Phenomena such as prostitution will always enjoy enormous attention and interest in the academic field; as a result, the lines and pages -chapters, volumes, volumes...- written on the subject are equally numerous and prolix, as well as being enunciated from diverse theoretical-conceptual, political and moral-ethical horizons. This effort to understand the phenomenon of prostitution as an example par excellence of social and human relations has made use of the social imaginary as a comprehensive structure of a complex and polyvalent reality; it has emphasized the gaze of the women who practice prostitution with respect to those who demand and request it; their voice (spoken and written) has been the first voice and the vehicle of approach to these forms of interaction that mix both desire and feeling, that orbit in the absolute materialism of money at the same time that they articulate the ways in which our societies assume that of being a man or a woman.

The reader will find below the way in which this research exercise understood the concept of female prostitution, then, will find an approach to the figure of the man who demands the services of women who practice prostitution; next, the understanding assumed here with respect to the concept of social imaginary is exposed. Then, the methodological resources used to approach the phenomenon and to answer the central question of the research are presented; finally, the conclusions reached according to the macro objective of this research are pointed out.

Keywords: social imaginaries, female prostitution, men, users/clients, sexual services.

Introducción

A continuación, se presentan los resultados de la investigación que otorgó el título de Magíster en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional (maestría de investigación) al autor de este documento, y que se intituló "Imaginarios de mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá acerca de los hombres que hacen uso de sus servicios sexuales". Si bien la prostitución femenina como epicentro de ejercicios de investigación goza de innumerables documentos, que han pretendido estudiarla tanto para entenderla como para mitigarla o legalizarla –según el caso–, se ha desarrollado la oportunidad de abordarla desde el universo analítico que ofrece los imaginarios sociales, así como se ha pretendido "dar la voz" a las mujeres que la ejercen para acercarse a lo que ellas guardan en su interior sobre aquellos personajes que demandan sus servicios.

Se ha priorizado entonces el análisis y la compresión del hombre que hace uso de los servicios sexuales que ofrece la prostitución femenina, desde la perspectiva singular de las mujeres; la prevalencia del fenómeno de la prostitución[1], así como la reducida referencia a este tipo de agentes involucrados, son situaciones que demandan investigaciones como la realizada. Es importante también desnaturalizar a la mujer que ejerce la prostitución de su rol de víctima o sencillamente de su papel negativo, censurable si es que no punible en la sociedad, no obstante, permitido y fuertemente solicitado en varios contextos.

En efecto, la invisibilización del hombre que demanda servicios sexuales no es exclusiva del sentido común de la sociedad para el que la prostitución femenina es cosa intrínseca de las mujeres que la llevan a cabo; la academia ha incurrido en dicha

[1] En la ciudad de Bogotá no se cuenta con cifras sólidas sobre el número total de mujeres que ejercen la prostitución, al parecer no ha sido posible hacer un seguimiento lo suficientemente cercano al fenómeno; con todo, la tendencia es al aumento en el número de personas que la ejercen, en particular por el actual flujo migratorio que se experimenta en el país. Con todo, la directora de Gestión de Conocimiento de la Secretaría de la Mujer de Bogotá señaló al respecto (junio de 2018): "Logramos establecer que aproximadamente en Bogotá la población que se ubica en establecimientos en calle, nos da una muestra de 7 mil 94 personas". https://www.rcnradio.com/recomendado-del-editor/prostitucion-un-panorama-en-colombia-y-en-el-mundo

omisión: "Normalizado sociológicamente (...) hasta ahora no se había colocado al hombre-cliente, agente central del negocio del sexo, en el centro de atención y análisis" (Holgado, 2008, p. 144).

Así las cosas, el propósito central que orientó esta investigación consistió en analizar los imaginarios sociales de algunas mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá, acerca de los hombres que hacen uso de sus servicios sexuales. Dichos imaginarios se enmarcaron, entre otros, en las nominaciones, valoraciones y caracterizaciones que las mujeres expresaron, así como con las motivaciones que señalaron ellas tenían los hombres que acuden por sus servicios, las prácticas sexuales solicitadas, la concepción misma que las mujeres expresan tienen dichos hombres de ellas y "las otras" mujeres.

¿Cómo entendimos a la prostitución femenina?

La prostitución posee, acorde con un análisis de la evolución histórica del concepto, una serie de matices y variaciones que no deben perderse de vista[2]; el debate alrededor de las actividades que la comprenden, así como su estatus legal (trabajo, actividad, oficio, entre otras) y horizonte ético/moral de enunciación, han dado elementos para identificar la forma en que es comprendida y ha evolucionado más allá de las definiciones formales al estilo diccionario.

Por ejemplo, la Cámara de Comercio de Bogotá (1991, p. 11), define a la prostitución como la "actividad de un ser humano consistente en comerciar con su cuerpo con el fin primordial de obtener lucro y garantizar su supervivencia". En el caso español, la Asociación para la Prevención, Reinserción y Atención a la Mujer Prostituida (APRAMP) y la Fundación Mujeres (2005), citan a Luís Garrido (1992) a la hora de ver en la prostitución un fenómeno enmarcado en "Un sistema en el cual las mujeres se dejan atrapar como consecuencia de su miseria económica, de su falta de instrucción cultural, de su ausencia de formación profesional, de las carencias afectivas y educativas de su infancia y su adolescencia, y de los conflictos psicológicos y sexuales padecidos en su juventud". Otras concepciones ven en la prostitución una opción dentro de las posibilidades que la sociedad ofrece; no consideran a las prostitutas unas explotadas sexuales, sino mujeres capaces de alcanzar una libertad sexual que las otras no son capaces de concebir. Lo que defienden es el derecho a la autodeterminación sexual, que incluye el derecho a practicar el sexo comercial, y a tener los mismos beneficios que el resto de trabajadores (Guilló, 2003).

Con solo referir estas tres concepciones es posible identificar perspectivas particulares no convergentes entre sí; por un lado, es una "actividad" de índole comercial (no un trabajo) destinada a generar lucro, luego, es vista como la "consecuencia" (un problema social si se quiere) de la pobreza, de la ausencia de educación y/o de las carencias afectivas y psicológico-sexuales de la persona, para también ser concebida como una muestra del "ejercicio del derecho" a la autodeterminación sexual. Se podrá entonces evidenciar la distancia entre cada una de las concepciones tenidas en cuenta como ilustración, así como de la amplitud y complejidad que supone referirse a la comprensión de la prostitución en tanto fenómeno.

Con todo, en la investigación realizada se concibió el fenómeno de la prostitución femenina de la siguiente forma (García, 2017): práctica entre hombres y mujeres (regularmente) que articula tratos comerciales con actividades generalmente de carácter sexual, en la que se transa principalmente sexo (prácticas sexuales de diversa índole) por dinero. Eventualmente los objetos y servicios de intercambio pueden variar; en algunos casos los hombres solicitan afecto, ser escuchados o sencillamente compañía. Además de dinero, las mujeres pueden recibir/solicitar bienes varios (ropa, alimentos, artículos de primera necesidad o de lujo, entre muchos otros).

[2] Por ejemplo, el Código de Hammurabi (1750 a.c.), compendio de leyes de la antigua Mesopotamia, enfatiza los derechos en materia de herencia de las hieródulas (siervas sagradas), mujeres que ejercían, entre otras, la prostitución por razones o con fines religiosos. Es claro que el rol de dichas mujeres no solo era permitido y valorado, posibilitaba de forma adicional el aseguramiento de ciertas garantías socioeconómicas.

El valor pactado varía pues suele ser concertado, aunque se hable de unas "tarifas mínimas" y en algunos casos implique a terceros (cuando aplica la figura del proxeneta o se accede a la prostitución en establecimientos formalmente destinados para ese tipo de fines). Es claro que esta como todas las posibles definiciones de un fenómeno es insuficiente y susceptible de transformarse, producto de la evolución de la prostitución misma y de su interacción con las sociedades en que se manifieste.

La conceptualización de la prostitución implica tener especial cuidado, una "definición" demasiado específica puede perder de vista varios componentes que la dotarían de mayor sentido; una demasiado amplia, por su parte, podría recaer en lugares comunes propiamente dichos. Téngase en cuenta que en ningún momento se está aquí desconociendo, minimizando o eufemizando fenómenos como la explotación sexual y la trata o el tráfico de personas[3].

¿Qué elementos de partida fueron tenidos en cuenta acerca de los hombres demandantes de dichos servicios?

Dos elementos operan como rasgos de la mayoría de los análisis al respecto: todo hombre puede, por la circunstancias o motivaciones más amplias y variadas, convertirse en "cliente" de la prostitución femenina (así ejerza dicho rol por una única vez o de forma reiterada y constante). La heterogeneidad social, económica y cultural de estos hombres es ineludible; no es posible referirse a un cliente o usuario tipo en dichos términos. Señala José Riopedre (2012: 35) al respecto:

> El "ser cliente" no significa adoptar una nueva identidad, no es, en puridad, un mecanismo que transforme o modifique los elementos esenciales (carácter, temperamento, etc.) de una persona, sino que es tan solo una acción circunstancial/situacional que se manifiesta al desempeñar un rol determinado en un lugar y momento concretos (...) sería más apropiado y emancipador el afirmar "actuar como cliente" o "actuar como prostituta" aludiendo a ese específico contexto espaciotemporal en el cual la transacción sexual comercial tiene verdadero lugar y sentido.

Ahora bien, es posible rastrear varios ejercicios de tipologización de estos hombres; sin embargo, es necesario resaltar que las *motivaciones* posibles para acceder a la prostitución suelen operar como el referente central de la construcción de dichas tipologías (Shifter, 1999; Legardinier y Bouamama, 2004, en Gómez y Pérez 2010; Sven-Axel Mansson, 2000 en López y Baringo, 2006; Solana, 2003 en López y Baringo, 2006; Leonini, 2002 en López y Baringo, 2006; López y Baringo, 2006, en Gómez y Pérez, 2010; Barahona y García, 2003 en Meneses, 2010; Meneses, 2010; Gómez y Pérez, 2010; Musto y Trajtemberg , 2011; Riopedre, 2012; Gómez, Pérez y Verdugo, 2015; Gómez y Avendaño, 2015).

Con todo, a continuación, se resaltan cuatro tipos de cliente/usuario de los servicios que puede ofrecer la prostitución femenina; pueden leerse como una especie de conjunto articulado provisional, también ver en ellos las figuras recurrentes que en una mirada conjunta arrojan los trabajos revisados, enmarcándose igualmente en las motivaciones como referente. No deben asumirse como una especie de síntesis ni como una elaboración tipológica en cuanto tal, simplemente son destacados por representar un conglomerado común a las investigaciones tomadas en cuenta; es aquí claro que cada esfuerzo de tipologización persiguió metas más o menos diferentes, usó referentes teórico-conceptuales diversos e implementó metodologías diferenciadas, aunque complementarias si se miran en conjunto, por tanto, creer que los puntos siguientes ofrecen alguna univocidad, sería sencillamente arriesgado:

1. El cliente que acude a la prostitución como una expresión del consumismo de las sociedades, en el cual la mujer es objetualizada (y el sexo) como una mercancía más que satisface una necesidad; existe un mercado que oferta ciertos servicios que habrán de equilibrarse con las posibilidades del cliente.
2. El cliente que necesita de una mujer para tener contacto sexual en cuanto experimenta *prob-*

[3] "Conviene distinguir entre la trata y el tráfico. Mientras que la trata implica la utilización de medios violentos para obtener beneficios de las cualidades de una persona, el tráfico refiere específicamente a la facilitación de la entrada ilegal de una persona en un Estado" (Sosa, 2007, citado por Musto y Trajtemberg, 2011: 141).

lemas afectivos, *inseguridad, y/o dificultades para relacionarse*.

3. El cliente *insatisfecho con su sexualidad*, con su poca frecuencia, que busca llevar a cabo experiencias diferentes o inusuales, fantasías o sencillamente darle variedad a su sexualidad.
4. El cliente que busca *divertirse*, en particular acompañado de un *grupo de pares*, compañeros o colegas, una especie de ritual de relajación y desenfreno masculino; lo que puede entenderse como la "deportiva/lúdica masculina"[4] que históricamente ha sido característica en muchas sociedades.

Es de destacar en última instancia, que luego de revisar la totalidad de tipos propuestos, así como los cuatro resaltados, es posible contemplar la inclusión de un tipo dentro de otro o la existencia de un tipo mixto que mezcle dos (o más)[5]; parece ser que solo al revisar casos específicos que se den en la realidad, estas posibilidades cobrarían sentido y relevancia para la comprensión del fenómeno. Mientras tanto, únicamente operan como elaboraciones conceptuales de utilidad para el ejercicio analítico o expositivo.

En este punto vale la pena resaltar la figura del "Don Juan cansado", un tipo propuesto por López y Baringo (2006) que en su interior puede ser manifestación de los tipos 1 o 3 o su combinación. En concreto, hombres jóvenes que encuentran demasiado complicado entablar una relación con una mujer o si quiera intentar cortejarla para obtener sexo, ven en la prostitución una salida rápida a la satisfacción sexual, así como acentúan su reticencia a entablar lazos más allá de la amistad con mujeres –una suerte de crisis en las formas de relación contemporáneas–.

> (...) por no poder alcanzar unas aspiraciones sexuales fuertemente inflacionadas por el bombardeo mediático. Es frecuente encontrar entre los jóvenes entrevistados clientes de prostitución una visión maniquea, comodona y consumista de las relaciones heterosexuales. Elementos como la afectividad y el cortejo se consideran como un sobre esfuerzo incomodo, innecesario y preferiblemente prescindible. Para colmo, muchas veces no tiene correspondencia (carnal) rápida. Se pretende ligar, pero de forma condensada y estresante. Llevarse a la mujer a la cama a toda velocidad. Ajustando lo más que se pueda la inversión en cortejo, atenciones y afecto (López y Baringo, 2006, p. 72).

Literalmente, así se encuentren en plena juventud y gocen de todos los beneficios que ello implica, están "cansados" de seducir mujeres para llegar al coito; hay una combinación entre confusión y frustración si se quiere.

¿Cómo comprendimos el concepto de imaginario social?

Hoy en día, referirse al concepto de imaginario social, implica traer a la mesa un debate amplio y que, por fortuna, cuenta con interesantes puntos de tensión, así como de distanciamiento. De acuerdo con Aliaga y Pintos (2012) podemos identificar al menos dos corrientes conceptuales: la francesa y la iberoamericana. La primera, tributaria de las ideas de E. Durkheim y que cuenta con destacados exponentes como Gilbert Durand y Cornelius Castoriadis, entre otros; éste último que ha gozado de más amplia difusión y reconocimiento. La segunda, representada entre otros, en las figuras de Juan Luís Pintos y Manuel Antonio Baeza.

Un recorrido por cada una de ellas permitiría identificar varios elementos que evidenciarían los matices y énfasis de cada corriente y entre sus miembros, sin embargo, en este ejercicio de investigación se ha construido la comprensión del concepto de imaginario social a la luz de una estructura que convoca múltiples aportes. Ahora bien, es claro que optar por el imaginario social como principal categoría analítica no es solo un recurso conceptual; obedece a la búsqueda de referentes alternativos (Arribas, 2006) que permitan desencajar el ejercicio investigativo/académico del racionalismo tan predominante en las aulas y centros de investigación (Carretero, 2004). Si bien al imaginario se le puede encontrar en instituciones con alto grado de reconocimiento

[4] Esta lúdica tendría por objetivo reforzar la masculinidad "a través del papel de socialización que desempeña la prostitución" (Gómez, Pérez y Verdugo, 2015: 30).

[5] Como se verá más adelante, los elementos que se señalan respecto del "marrano" pueden ser un buen ejemplo de dicho tipo mixto.

y legitimidad como la Iglesia o el Estado (Randazzo, 2012) es también identificable en la danza, los cantos, la literatura, los juegos, los cuentos, las leyendas, los mitos, el humor, el cine... en la palabra.

Teniendo en cuenta lo anterior, en esta investigación los imaginarios sociales se han entendido de la siguiente forma:

A. No son la sumatoria de imaginarios individuales; son incompletos, dinámicos, móviles y flexibles, socialmente construidos[6] (Shotter, 2002, en Hurtado, 2004; Pintos, 2005; Arribas, 2006).

B. Son compartidos y aceptados por el grueso de la sociedad o comunes a grupos concretos; hacen parte de lo que se acepta como real, estructuran y constituyen dicha realidad (Carretero, 2004).

C. Estructuran matrices de sentido/significado, esquemas referenciales, interpretativos, explicativos, compartidos y legitimados para convivir en la realidad o reconfigurarla (Baeza, 2000; Bergua, 2005; Pintos, 2005; Cegarra, 2012).

D. Dan sentido a formas de ser, pensar y actuar (Baeza, 2000; Falleti, 2006).

E. Poseen atributos reales (Hurtado, 2004).

Es claro que los imaginarios sociales tienen un especial carácter mediador entre el sujeto, la realidad circundante y su interacción con los demás[7] en tanto:

F. Ejes de articulación del pensamiento y la acción social (Baeza, 2000).

Y de allí cuentan con la posibilidad de transformar o re-direccionar el futuro posible o, al menos, de configurarlo alternativamente[8]:

G. Nacen del desajuste entre lo real y lo posible (Arribas, 2006).

H. Articulan la relación entre los posibles cambios de una sociedad y lo establecido (Falleti, 2006).

I. Hacen referencia a luchas, emancipaciones, oposiciones, resistencias (Randazzo, 2012).

J. Formas creativas/alternativas de vivenciar lo desconocido, el futuro (Baeza, 2000; Hurtado, 2004; Arribas, 2006).

Como se podrá ver, a la hora de *definir* –hemos sugerido que todo esfuerzo de definición es antes que nada provisional– lo que se ha entendido aquí por imaginarios sociales, se ha echado mano de varios autores y en particular de los puntos donde sus planteamientos han sido convergentes. Naturalmente, muchas de las ideas tenidas en cuenta, son representantes y continuadoras de las tradiciones que arriba se señalaron como corrientes conceptuales, esto sin que se pueda sugerir que la comprensión de los imaginarios sociales aquí expuesta se enmarque en tal o cual corriente.

Precisamente, esa cualidad que se ha señalado del imaginario, que no lo circunscribe irrestrictamente a la lógica de las definiciones claras y distintas de orden cartesiano, ha dado ese espacio de libertad para proponer esta forma de comprensión. Los imaginarios sociales, en tanto forma de generación de nuevo conocimiento, proponen una vía si se quiere alternativa de abordar las dinámicas de la sociedad que pueden "oxigenar" el imperativo racionalista típico de las ciencias humanas y sociales.

¿Por qué medios transitamos?

Partimos del hecho según el cual:

> El imaginario puede ser estudiado literalmente a través de temas, relatos, motivos, tramas, composiciones o puestas en escena, capaces de abrir un significado dinámico dando lugar siempre a nuevas interpretaciones, dado que sus imágenes y narraciones son siempre portadoras de un sentido simbólico o indirecto (Solares, 2006, p. 130).

Así las cosas, la investigación se llevó a cabo mediante una estrategia metodológica cualitativa con

[6] Vale la pena recalcar el carácter inminentemente social de los imaginarios; Baeza (2000, p. 25) sugiere al respecto: "Los imaginarios pasarían a ser sociales porque se producirían, en el marco de las relaciones sociales, condiciones históricas y sociales favorables para que determinados imaginarios sean colectivizados, es decir instituidos socialmente".

[7] Arribas (2006) denomina a los imaginarios sociales como un recurso cultural para hacerle frente al destino ya que poseen enorme utilidad práctica. Cegarra (2012), por su parte, los relaciona con condiciones propias de la vida en sociedad.

[8] A tal punto que podrían re-encantar la existencia (Arribas, 2006).

perspectiva hermenéutico-comprensiva para constituirse como un estudio analítico. Fue elaborada una serie de matrices de análisis resultado del ejercicio teórico, las cuales se convirtieron en herramientas de indagación[9] así: entrevistas semi-estructuradas aplicadas a siete mujeres y tres hombres[10], y como matriz de análisis de seis textos autobiográficos. Las personas entrevistadas se seleccionaron mediante un muestreo intencional o selectivo[11].

Se estableció una serie de procedimientos por campos de análisis que se determinan como sigue: se indagó por las maneras cómo las mujeres que ejercen la prostitución identifican en sus aspectos generales a los hombres que acuden a la prostitución femenina: ocupación, edad, estado civil, estrato socioeconómico[12]; también por las formas como les nominan y sus significados. Aquí se tuvo como referentes las entrevistas realizadas a mujeres y hombres, así como las crónicas autobiográficas tenidas en cuenta.

Teniendo en cuenta que parte de los imaginarios sociales los constituyen los juicios de valor sobre comportamientos, actitudes y costumbres, se indagó por: las valoraciones previas al ejercicio, sobre los hombres que acudían a la prostitución femenina, la valoración actual sobre los hombres usuarios de la prostitución femenina, la comparación de valoraciones sobre los hombres que acuden a la prostitución femenina y aquellos que no lo hacen, y las valoraciones de los hombres que acuden a la prostitución femenina sobre las mujeres que se dedican a esta actividad. Luego, se indagó por los imaginarios que las mujeres establecen acerca de las prácticas sexuales que les son solicitadas.

Así también: los supuestos que tienen las mujeres acerca de las motivaciones de los hombres para acudir a la prostitución femenina, los criterios de los hombres en la elección de mujeres que ofrecen servicios sexuales, los criterios de las mujeres que ejercen la prostitución en la elección de los hombres que demandan servicios sexuales, los supuestos acerca de las expectativas de los hombres sobre las prácticas sexuales de las mujeres que ejercen la prostitución, las expectativas de las mujeres sobre las prácticas sexuales de los hombres que acuden a la prostitución femenina, la prácticas sexuales demandadas por los hombres a las mujeres que ejercen la prostitución, las variaciones de acuerdo con la edad y/o estrato social de los hombres y valoraciones de las mujeres que ofrecen estos servicios sexuales a este respecto, las prácticas sexuales ofrecidas por las mujeres que ejercen la prostitución, las variaciones de acuerdo con la edad y/o estrato social de los hombres, los argumentos y valoraciones sobre las mismas, y las valoraciones sobre la frecuencia en la demanda de prostitución femenina.

Luego, se examinaron las creencias acerca de las diferenciaciones que los hombres manifiestan referidas a sus prácticas sexuales con mujeres que ejercen la prostitución y otras mujeres, las variaciones de acuerdo con la edad y/o estrato social de los hombres.

Cerrando este proceso se identificó la proyección sobre el fenómeno de la prostitución, la proyección de

[9] La investigación contó con un recurso metodológico adicional que no ha sido tenido en cuenta en lo que expone este documento; en breve, un análisis de tarjetas publicitarias cuyo fin es promover establecimientos en dónde son ofrecidos servicios sexuales, entre otros, que son entregadas en las calles "mano a mano" en particular a transeúntes hombres, a las que se aplicaron dos matrices: matriz de análisis morfológico de la imagen y matriz de análisis de contenido.

[10] Las entrevistas realizadas a estos tres hombres han pretendido robustecer, ampliar y contrastar el universo comprensivo de esta investigación, son tres hombres/usuarios de la prostitución femenina quienes manifestaron ser clientes activos y frecuentes.

[11] Bonilla y Rodríguez (2005: 138) denominan como muestreo intencional o selectivo a una "decisión hecha con anticipación al comienzo del estudio, según la cual el investigador determina configurar una muestra inicial de informantes que posean un conocimiento general amplio sobre el tópico a indagar, o informantes que hayan vivido la experiencia sobre la cual se quiere ahondar (...) que refleje la mayor variabilidad posible en relación con características pertinentes al estudio".

[12] En Colombia la estratificación socioecónomica hace referencia a "una clasificación en estratos de los inmuebles residenciales que deben recibir servicios públicos, para el cobro diferencial, es decir, para asignar subsidios y cobrar sobrecostos o contribuciones". Se organiza en estratos del 1 al 6 siendo los dos primeros los que demandarían mayores ayudas estatales como subsidios. Puede pensarse con cierta laxitud que 1 sería el nivel más bajo de la estructura socioeconómica y el 6 el más alto. Recuperado de: https://www.dane.gov.co/files/geoestadistica/Preguntas_frecuentes_estratificacion.pdf

la permanencia de la relación entre los hombres y la prostitución femenina, la proyección de la demanda y la oferta de servicios sexuales, y la proyección acerca de las características de los hombres que demandarán servicios sexuales.

En las tablas que se exponen a continuación se puede tener una imagen más amplia de las mujeres y hombres entrevistados:

Tabla 1. Mujeres que ejercen la prostitución entrevistadas.

Entrevistada	Años de ejercicio	Lugar	Edad
1	4	Calle y establecimiento[13]	19
2	40	Calle	58
3	15	Calle	57
4	3	Calle y establecimiento	26
5	10	Calle	42
6	31	Calle y establecimiento	47
7	20/1[14]	Calle y establecimiento	52/18

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 2. Hombres que acceden a la prostitución.

Entrevistado	Edad	Nivel educativo alcanzado/ profesión	Trabaja en el momento de realización de la entrevista	Estrato socio-económico	Estado civil	Frecuencia de demanda de servicios a una prostituta
1	32	Universidad incompleta/trabajador independiente	Si	3	Compañera informal	Una vez por semana
2	32	Universitario/ ingeniero civil	Si	3	Soltero	Una vez al mes
3	32	Universitario/ abogado	Si	3	Casado hace cinco años	Una o dos veces por semana

Fuente: Elaboración propia.

Los textos (crónicas, autobiografías, diarios, etc.) con los que se trabajó fueron los siguientes:

- Diario de una prostituta argentina de Claudia Minoliti (2004).
- La carpera. Memoria de una prostituta rural de Silvia Soler (2004).

[13] En el contexto de la ciudad de Bogotá la prostitución es ejercida en establecimientos formalmente reconocidos y legalizados para tal fin (sabiendo que existen también "negocios fachada" que ofrecen servicios sexuales como "reservados", salas de masajes o spas, entre otros) así como en las calles.

[14] Entrevista que se realizó simultáneamente a dos mujeres.

- Máxima discreción. La doble vida de una mujer: profesora de día y prostituta de noche de Jeannette Angell (2005).
- El dulce veneno de la escorpión y Diario íntimo de una prostituta de Bruna Surfistinha (2005).
- Memorias de una Madame Americana de Nell Kimball (2006).
- Diario de una ninfómana (2009) y Diario de una Mujer pública (2011) de Valérie Tasso.

El objetivo de trabajar con estos textos fue contar con otra fuente que permitiera acercarse a los imaginarios elaborados por las trabajadoras sexuales de los hombres que acuden a sus servicios. Una revisión preliminar permitió establecer que estos libros ofrecen respuestas a muchos de los interrogantes generados desde perspectivas amplias y con el suficiente contraste como para hacerse a una fuente de información consistente. Fueron de gran utilidad para matizar y robustecer los resultados de las entrevistas llevadas a cabo a las trabajadoras sexuales, dando a su vez una mayor dimensión a los imaginarios por ellas expuestos.

¿Qué encontramos?

En primer lugar (García, 2017), se encontró que el hombre que demanda servicios sexuales a la prostitución femenina es una categoría emergente en los estudios sociales; si bien ha venido cobrando relevancia en el análisis y comprensión del fenómeno de la prostitución, aún está por trabajarse en profundidad y en contextos particulares de su actuar. El diálogo de perspectivas entre diversas áreas del conocimiento, y por ello, de diversos horizontes teóricos, resulta fundamental para superar los lugares comunes que existen a la hora de hablar de prostitución.

En tal orden de ideas, resulta interesante y analíticamente positivo para la comprensión de la prostitución, que su investigación paulatinamente se ha ido separando de las visiones estrictamente ético/morales, económicas y/o comerciales, así como de las legales/jurídicas, para acercarse a áreas de reflexión como las identidades y las que priorizan elementos culturales de comprensión; estas últimas han permitido interesantes abordajes que oxigenan los estudios sobre el tema.

El fenómeno de la prostitución se transforma en el tiempo y en el espacio; los abordajes frente a la misma requieren ser más dinámicos y no perder de vista las singularidades culturales concretas. De allí que todas las posibles definiciones de lo que se entiende por prostitución tiendan a ser (por fortuna) provisionales y ameritan leerse situadamente. Esta misma elasticidad en materia de definición de un fenómeno se ha mostrado acorde para la utilización de conceptos igualmente móviles y maleables como los usados en esta investigación.

Los conceptos de imaginario e imaginario social han fungido como ejes teóricos de trabajo, han ofrecido una serie de elementos de análisis y de juicio de suma riqueza que otras perspectivas teóricas difícilmente pueden equiparar. Se juzga exitoso a estas alturas haber optado por este tipo de opciones teórico-conceptuales.

Respecto de los imaginarios propiamente dichos que emergieron en esta investigación tenemos (García, 2017):

Se puede afirmar que caracterizar a los hombres que acuden a los servicios que ofrece la prostitución, no obstante labor amplísima y de resultados numerosos, es una labor importante y necesaria para toda iniciativa que requiera abordar el tema, con todo, la pluralidad y diversidad caracterizan estos aspectos.

Las nominaciones sobre los hombres fueron organizadas a la luz de los siguientes criterios (García, 2017):

- *Manejo del dinero*: ricachón, tacaño-chichipato[15], *marrano* y banano[16].

[15] "*Chichipato* está definido por una parte como 'persona que escatima en gastos', o 'persona tacaña'". Recuperado de: https://www.ambitojuridico.com/noticias/educacion-y-cultura/chichipato

[16] En cierto argot mercantil se denomina "banano" a un posible cliente que indaga por precios y servicios pero que en última instancia no accede a ellos; se puede extender a todo tipo de mercancía o servicio susceptible de venderse o ofertarse.

- *Frecuencia* con que visita a la trabajadora sexual: distinguido o cliente frecuente.
- *Temperamento y carácter*: vagos, puercos/cochinos, enfermos/degenerados/morbosos, mañosos, abusivos/patanes/plazunos[17]/violentos/agresivos, tristes/solitarios/frustrados, tímidos y educados.
- *Apariencia física y edad*: adolescentes y jóvenes hasta los 18 años (teteros), hombres entre los 18 y 30 años (papasitos, papasotes), viejos (adultos mayores).

La figura del "marrano" amerita algunas líneas más para su consideración. Al parecer estos hombres son fundamentales para el negocio de la prostitución, pues es una fuente fiable de recursos, así como brinda posibilidades de usufructo más allá de los asuntos estrictamente sexuales (García, 2017); las mujeres al contar con su/sus marrano/s, aseguran cierta estabilidad económica a la par que el hombre ve, en mayor o menor medida, cumplidas sus expectativas no solamente sexuales sino también emocionales y afectivas, entre otras.

Este marrano es más que un buen cliente, es una excelente fuente de recursos; no obstante, su constancia e interés por la mujer objeto de sus dadivas, no deja de resultar molesto y hasta risible para ellas (García, 2017). El imaginario sobre el marrano en el ámbito de la prostitución, se ha mantenido a lo largo del tiempo a tal punto que el campo del arte mismo ha tomado parte en su institucionalización. Las pinturas de Julio Ruelas (México) y Felicien Rops (Bélgica), ambas de la segunda mitad del siglo XIX así lo confirman.

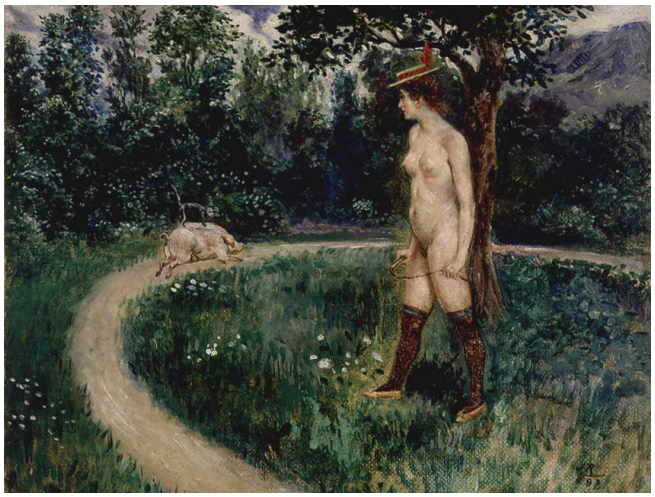


Ilustración 1. "La domadora", Óleo sobre cartón. Fuente: Julio Ruelas (1897).

Ilustración 2. "Pornocrates, La dame au cochon", Gouache y pintura de acuarela sobre papel. Fuente: Felicien Rops (1878).

[17] Plazuno (plaza de mercado) hace referencia a una persona de modales toscos y expresiones soeces/vulgares.

No se pretende realizar aquí un de análisis de estas obras artísticas, donde es clara la convergencia entre lo expresado por las entrevistadas y lo plasmado por Ruelas y Rops en cuanto a la nominación "marrano". No obstante, en las dos pinturas la mujer es una prostituta y el hombre se representa con un cerdo (animal simbólicamente ligado al sexo impuro), en un caso dominado por un látigo y en la otra por un collar.

Las mujeres de las pinturas son quienes ostentan el poder a través de sus atributos físicos (la desnudez genital del pecho y la del bajo vientre es más que expresa), son quienes dominan a su antojo y capricho a ese marrano/hombre, se muestran como mujeres fuertes, como mujeres fatales que, gracias a sus cualidades se posicionan en un rol superior. El marrano/hombre, por su parte, denota cierto gozo y hasta gusto –orgullo– por su rol pasivo, así como puede llegar a pensarse que se jacta de su obediencia y actitud dócil.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo expresado por las entrevistadas y lo registrado en las crónicas consultadas, el marrano incluye algunas de las nominaciones antes mencionadas, el siguiente diagrama ilustra al respecto.

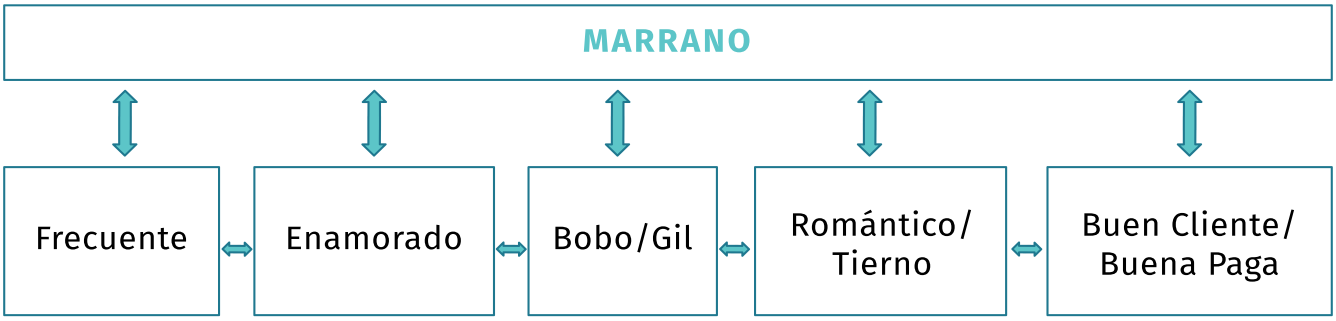


Gráfico 1. Nominaciones (características) complementarias al "Marrano".
Fuente: Elaboración propia (2021).

Las evocaciones relacionadas al momento de referirse a los hombres están lejos de ser positivas (García, 2017), orbitan entre el asco, la repulsión y la burla. Este parece ser un común denominador altamente generalizado, no obstante, existan referencias a buenos clientes, el peso de las evocaciones no es positivo.

El imaginario social que permea la forma de relacionarse entre hombres y mujeres en el marco de la prostitución, se conforma de los siguientes elementos (García, 2017): el *dinero* como medio que solventa necesidades y carencias tanto físicas como de la personalidad[18]; los hombres son seres *manipulables* con su sexualidad; un hombre *debe* tener dinero para hacerse a una mujer emulando el rol masculino de proveedor; el *sexo sin amor* o compromiso (así genere ingresos) es algo sucio y reprobable.

Retomando el campo de las valoraciones de las mujeres entrevistadas respecto de los hombres que acuden por sus servicios antes de ejercer la prostitución, se encontró de nuevo una acepción negativa (García, 2017): por un lado, son hombres infieles y cochinos que no se respetan ni valoran a sí mismos ni a sus posibles parejas o familias, además que serían despilfarradores de dinero.

Ya ejerciendo la prostitución esta valoración se desplaza (García, 2017), viendo a esos mismos hombres como hombres sin afecto, carentes de amor y cargados de problemas de autoestima, lo que los enmarca en la línea de las enfermedades de la personalidad y de alguna forma los sitúa en un rol victimista.

[18] El dinero (el oro) como medio de cambio, sin duda, excede las cuestiones meramente materiales/transaccionales; Marx (2005) cita a W. Shakespeare extrayendo un párrafo absolutamente ilustrativo al respecto: "Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo; noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente ¡oh dioses! ¿Por qué? (...) es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras".

La forma en que las mujeres comprenden la valoración que los hombres tienen de ellas, exhibe una interesante combinación de elementos (García, 2017): inicialmente, son mujeres que poseen (a través de su saber y experiencia) la capacidad de, por ejemplo, hacer a un niño hombre, de reafirmar una masculinidad que requiere someterse a prueba; así mismo, serían el medio para desahogar las necesidades sexuales de un hombre hipersexualizado, siempre con la libido activa e incansable. De igual forma, se hace manifiesta una impostura al interior de este cuadro; en el marco de la prostitución serían vistas como bellas mujeres dotadas de varias virtudes y cualidades, fuera de ese marco (hogar, trabajo, amigos, entre otros), las prostitutas son vistas por los hombres como malas mujeres que merecen toda la censura, reprobación y oprobio posibles.

En este punto surgió una interesante diferenciación entre la mujer que ejerce la prostitución y las demás (García, 2017), que se organizó a la luz de la mujer viciosa versus la mujer virtuosa (las impuras y las puras si se quiere); este imaginario posee una enorme fuerza, trascendencia temporal y cultural, a tal punto que ha sido una constante muy difícil de desestimar en lo que a prostitución se refiere. Sin duda ha sido un referente para catalogar lo femenino y a las mujeres y ha dado sentido a formas de relación de pareja como "la amante" o la "querida", entre otras.

Pasando ahora al campo de las motivaciones que según las entrevistadas mueven a los hombres para ir en busca de sus servicios, estarían lejos de ser simplemente una cuestión de necesidad biológica; se encontraron las siguientes (García, 2017): búsqueda de compañía y/o afecto, iniciación y reafirmación de la sexualidad e identidad masculinas, la incapacidad de relacionarse con mujeres (virtuosas/puras), así como mejorar la autoestima (de allí que derrochar dinero y ejercer poder mediante el gasto del mismo sea una buena vía para dicha mejora), la estabilidad emocional y afectiva han retornado con importancia en este punto.

Otra motivación adicional para acudir a la prostitución (García, 2017) corresponde a la necesidad de fortalecer la pertenencia a un grupo de pares (hombres) mediante el ejercicio del ocio, una forma de lúdica masculina.

En cuanto a las prácticas sexuales que los hombres solicitan (García, 2017), tienden a partir de un escenario de insatisfacción en el cual las esposas o compañeras (las virtuosas) aparecen como mujeres conservadoras, frías, distantes si es que no desligadas del placer, a tal punto que el placer que niegan estas esposas o parejas termina por justificar el actuar del hombre que se convierte en cliente de la prostitución; sumado a lo anterior la hipersexualidad antes referida, se está frente a un poderoso argumento en el plano de los imaginarios para justificar tanto el rol de hombre/cliente como el de mujer/prostituta. De allí que, las prácticas sexuales solicitadas (García, 2017) orbiten alrededor de prácticas sexuales vistas como censurables o impropias a ejecutar con las mujeres virtuosas (sexo anal, por ejemplo), prácticas concebibles como homosexuales (cambio de roles femenino/masculino), y de otras que se pueden denominar como fantasías (lésbica o tríos).

La división de las mujeres en dos grupos, las virtuosas y las viciosas, no es para nada nueva; esta organización del mundo femenino en dos grupos polares ha construido la concepción que se tiene de la mujer por siglos, perpetuándose hasta nuestros días con matices según el contexto de comprensión. Las mujeres viciosas son las que permiten proteger a su contraparte (recatadas, inocentes si es que no castas).

A comienzos del siglo XX se justificaba tolerar la prostitución, pues además de proteger a las mujeres decentes –las de la casa–, su honra, se regulaba el exceso de deseo sexual propio de los hombres, "algún sector femenino debía cumplir con esa función, preferentemente fueron las sirvientas o empleadas o sino las prostitutas" (Sánchez, 2012, p. 150). Una especie de mal menor a tolerar que resultaba funcional para la estabilidad de la sociedad[19].

[19] Contextos como el sudeste asiático convergen en este punto: "(...) el sexo pago ha sido la principal alternativa sexual para los solteros tailandeses, que se justifica como una manera de proteger a las virtuosas mujeres tailandesas del sexo premarital" (Taywaditep et al., 2004: 54, citado por Rubio, 2010)

Importante resaltar también en este punto que un imaginario si se quiere conservador sobre la sexualidad permea la lógica de las entrevistadas en tanto hacen reiterada referencia a encuentros sexuales normales (una penetración vaginal en un lapso de tiempo no superior a quince minutos) como los ideales a realizar. Esto no obstante exista la concepción de que con las mujeres que ejercen la prostitución se puede, vía dinero, llevar a cabo prácticas sexuales más allá de lo "normal".

En materia de criterios de elección de los hombres (García, 2017), se encontró que la variedad en los perfiles de las mujeres es la tendencia, contrario a lo que se pueda pensar, no hay un arquetipo de mujer/prostituta a solicitar. Para las mujeres existen al menos dos tipos de mujer que son solicitados por los hombres: las jóvenes (culicagadas) y las adultas (veteranas); singular al respecto que las mujeres jóvenes son más requeridas por hombres adultos y adultos mayores, mientras las mujeres adultas son solicitadas por hombres jóvenes (buscando ser algo así como ilustrados por la experiencia de aquellas).

Esta mujer madura o "veterana" es un interesante ejemplo de una tipologización con base en la edad que termina por representar un imaginario mucho más complejo. Ella, ha sido particularmente acentuada, por ejemplo, en la música popular colombiana; un fragmento de la canción del compositor Alberto Rincón: "la veterana", concuerda con esa concepción de la mujer como educadora/experta en temas sexuales:

A mí me gustan todas las mujeres,

rica, pobre, gorda, fea o bien plantadas
pero de todas existe una especial,
aquella dama que le llaman veterana
Y es que todo hombre se derrite por tenerlas
es que te enseña las piruetas del amor
ella te enseña desde el treinta hasta el noventa
y lo dibuja sin error en el colchón.

La veterana, ahora es la mujer de moda,

La veterana, para y para el corazón,

La veterana, con pasión desenfrenada,

La veterana, te hace perder la razón.

También es interesante que a la hora de establecer un criterio desde las mujeres que ejercen la prostitución respecto de los hombres, se encontró al unísono (García, 2017): es el dinero. Independientemente de otras características, cualidades, particularidades o defectos del hombre.

En el momento que se abordó el tema de la proyección de la prostitución, el futuro próximo de la misma, se concibe tajantemente de la siguiente forma (García, 2017): en tanto la prostitución sería un componente férreamente incrustado (inevitable-mal necesario) en la sociedad (casi que innato a la misma), no solo intentar menguarlo o erradicarlo adolece de sentido, es más, tendería a crecer y multiplicarse, implicando cada vez más a hombres y mujeres jóvenes, con la particularidad de estar más alejado de lo que antes se llamó encuentros sexuales *normales*, dirigiéndose a una sexualidad más abierta y diversa (adjetivada negativamente como se señaló).

Se ha abierto una puerta para poner en discusión elementos de juicio y análisis proclives a ser complementados desde otros escenarios en el marco de los estudios sociales, ejemplos de ello sería profundizar los aspectos ligados a la identidad masculina y femenina, el conservadurismo y moralismo que cobijan a la sexualidad en nuestro contexto y que pareciesen no contraerse, su doble-moralismo expreso, así como se han aportado elementos para complejizar la reiterada funcionalidad social de la prostitución y el hecho de que imaginarios como los que dividen a las mujeres en un grupo binario/polar, posean tanta validez a lo largo del tiempo como si estuviese (in)formalmente institucionalizados.

Es claro también que muchos temas no se desarrollaron a profundidad en esta investigación, por ejemplo, valdría la pena robustecer los análisis de imágenes y contenidos (entre otros lenguajes, discursos y narrativas) que aquí se llevaron a cabo en un nivel inicial, así como los relativos a las dimensiones y magnitudes de la prostitución en la ciudad que, como se señaló, exhiben insuficiencia de elementos como datos, cifras, mapas, etc. Con todo, haber dado la posibilidad a las mujeres de expre-

sarse, sin intentar censurarlas o victimizarlas por su condición o reiterar su rol como "objeto" de estudio, ha sido una estrategia que ha dado varios frutos tanto en el acervo del conocimiento frente al problema amplio de la prostitución, como en materia de la formación en investigación propiamente dicha.

¿Qué podemos entonces concluir en definitiva?

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta este punto, se enumeran a continuación y de forma explícita/sintética, los elementos que se pueden comprender como las conclusiones de la iniciativa desarrollada:

- El hombre que demanda servicios sexuales a la prostitución femenina es una categoría emergente en los estudios sociales.
- El abordaje de fenómenos como la prostitución requiere miradas múltiples, dinámicas, polivalentes y teóricamente abiertas. En particular porque la prostitución se transforma en el tiempo y en espacio y responde a dinámicas que deben analizarse en lo concreto.
- Los conceptos de imaginario e imaginario social se han configurado como singularmente contundentes para abordar el fenómeno de la prostitución acorde se señala en el punto anterior.
- Las nominaciones de los hombres fueron organizadas a la luz de los siguientes criterios: *manejo del dinero* (ricachón, tacaño-chichipato, marrano y banano), *frecuencia con que visita a la trabajadora sexual* (distinguido o cliente frecuente), *temperamento y carácter* (vagos, puercos/cochinos, enfermos/degenerados/morbosos y mañosos, abusivos/patanes/plazunos/violentos y agresivos, tristes/solitarios/frustrados y tímidos, educados), *apariencia física y edad* (tetero, papasito/papasote, adulto mayor).
- Las evocaciones relacionadas al momento de referirse a los hombres orbitan entre: asco, repulsión y burla.
- Los imaginarios que permean la forma de relacionarse entre hombres y mujeres en el marco de la prostitución, se conforman de los siguientes elementos: el dinero, un hombre debe tener dinero para hacerse a una mujer (proveedor); los hombres son seres manipulables con su sexualidad; el sexo sin amor o compromiso (así genere ingresos) es algo sucio y reprobable (paradójicamente).
- Las valoraciones de las mujeres respecto de los hombres que acuden por sus servicios antes y en el momento de ejercer la prostitución, exponen una acepción *negativa*: son hombres infieles y "cochinos" que no se respetan y no se valoran a sí mismos ni a sus posibles parejas o familias; además que serían despilfarradores de dinero. Ya ejerciendo la prostitución esta valoración se desplaza, viendo a esos mismos hombres como hombres sin afecto, carentes de amor y cargados de problemas de autoestima, lo que los enmarca en la línea de las "enfermedades" de la personalidad y de alguna forma los sitúa en un rol victimista.
- La forma en que las mujeres comprenden la valoración que los hombres tienen de ellas exhibe una combinación de elementos: son mujeres que poseen (a través de su saber y experiencia) la capacidad de, por ejemplo, *hacer a un niño hombre*, de reafirmar una masculinidad que requiere someterse a prueba; así mismo serían el medio para desahogar las necesidades sexuales de un hombre hipersexualizado, siempre con la libido activa e incansable. Se hace manifiesta una impostura al interior de este cuadro, en el marco de la prostitución serían vistas como bellas mujeres dotadas de varias virtudes y cualidades, fuera de ese marco (hogar, trabajo, amigos, entre otros), las prostitutas son vistas por los hombres como malas mujeres que merecen toda la censura, reprobación y oprobio posibles[20].
- Diferenciación entre la mujer que ejerce la prostitución y las demás: la mujer viciosa versus la mujer virtuosa (las impuras y las puras).
- Las motivaciones que según las mujeres mueven a los hombres para ir en busca de sus servicios, estarían lejos de ser simplemente una cuestión

[20] De seguro estamos también ante una forma de expresar las dimensiones pública y privada de las personas.

de necesidad biológica: búsqueda de compañía y/o afecto, iniciación y reafirmación de la sexualidad e identidad masculinas, la incapacidad de relacionarse con mujeres (virtuosas), así como mejorar la autoestima y la estabilidad emocional/afectiva. Una motivación adicional: la necesidad de fortalecer la pertenencia a un grupo de pares mediante el ejercicio del ocio, que groso modo se señaló aquí como lúdica masculina.

- Las prácticas sexuales solicitadas orbitan alrededor de prácticas sexuales vistas como censurables o impropias a ejecutar con las mujeres virtuosas[21] (sexo anal, por ejemplo), prácticas concebibles como homosexuales (cambio de roles femenino/masculino), y de otras que se pueden denominar como fantasías (lésbica o tríos). Importante resaltar en este punto que un imaginario, si se quiere conservador sobre la sexualidad, permea la lógica de las mujeres en tanto hacen reiterada referencia a encuentros sexuales "normales" como los ideales a realizar.
- En materia de criterios de elección, se encontró que la variedad en los perfiles de las mujeres es la tendencia, no hay un arquetipo de mujer prostituta a solicitar, salvo en el caso del análisis de las tarjetas.
- Para las mujeres existen al menos dos tipos de mujer que son solicitados por los hombres: las jóvenes (culicagadas) y las adultas (veteranas); las mujeres jóvenes son más requeridas por hombres adultos y adultos mayores, mientras las mujeres adultas son solicitadas por hombres jóvenes (buscando ser *ilustrados*). A la hora de establecer un criterio desde las mujeres que ejercen la prostitución respecto de los hombres, se encontró al unísono: es el dinero (independientemente de otras características o defectos del hombre).
- En relación a la proyección de la prostitución se concibe tajantemente: la prostitución es una especie del mal necesario, casi innato a la misma; tendería a crecer y multiplicarse implicando cada vez más a hombres y mujeres jóvenes, con la particularidad de estar más alejada de lo que antes se llamó encuentros sexuales "normales", dirigiéndose a una sexualidad más abierta y diversa (adjetivada negativamente).

[21] Mujeres concebidas por estos hombres como frías, conservadoras, distantes de una sexualidad concebida como placentera.

Referencias bibliográficas

Aliaga, F. y Pintos J.L. (2012). Investigación social en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológica*, 11(2). 11-17.

https://revistas.usc.gal/index.php/rips/article/view/373

APRAMP-FUNDACIÓN MUJERES. (2005). La prostitución claves básicas para reflexionar sobre un problema.

http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/prostitucion-claves_basicas.pdf

Arribas, L. (2006). El imaginario social como paradigma del conocimiento sociológico. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 5 (1), 13-12.

Angell, J. (2005). *Máxima discreción. La doble vida de una mujer: profesora de día y prostituta de noche*. Barcelona: Lumen.

Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Chile: Ediciones Sociedad.

Bergua, J. (2005). Lo social instituyente y la imaginación. *Culturales, I* (1), 29-56.

Bonilla, E. y Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. Bogotá: Ediciones Unidades-Grupo.

Cámara de Comercio de Bogotá (1991). La prostitución en el centro de Bogotá. Censo de establecimientos y de personas. Análisis socioeconómico. https://bibliotecadigital.ccb.org.co/handle/11520/24475

Carretero, E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión del orden social* (Tesis de Doctorado). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia. http://www.biblioteca.org.ar/libros/140080.pdf

Carretero, Á. (2004). La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual. *Nómadas*,9,0 http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Lo%20imaginario%20en%20la%20cultura%20actual.pdf.

Cegarra, J. (2012). Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales. *Cinta de Moebio*, 43, 1-13.

Falleti, V. (2006). Los problemas de la construcción del conocimiento en las ciencias sociales. Una mirada crítica sobre las nociones clásicas el tipo ideal y la representación. *Universitas Humanística*, 62, 71-89.

García, G. (2017). *Imaginarios de mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá acerca de los hombres que hacen uso de sus servicios sexuales* (Tesis de Maestría). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. http://repository.pedagogica.edu.co/handle/20.500.12209/28/browse?order=ASC&rpp=20&sort_by=2&etal=-1&offset=20&type=dateissued

Guilló, C. (s.f). Un análisis de las posturas en torno a la prostitución. Nodo50.org. https://www.nodo50.org/upa-molotov/textos/molo41/prost2_41.htm#up

Gómez, Á. y Pérez, S. (2010). Prostitución en Galicia: clientes e imaginarios femeninos. *Revista Estudios Feministas*, 18 (288), 121-140. http://www.scielo.br/pdf/ref/v18n1/v18n1a07.pdf

Gómez, S. L. y Avendaño A. (2015). Clientes de prostitución: representaciones sociales de trata de personas. *Psicologia & Sociedade*, 27 (2), 280-289. http://www.redalyc.org/pdf/3093/309340040005.pdf

Gómez, Á. Pérez, S. y Verdugo R. (2015): *El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de prostitución*. Madrid: Catarata.

Hurtado, D. (2004). Reflexiones sobre la teoría de imaginarios: una posibilidad de comprensión desde lo instituido y la imaginación radical. *Cinta de Moebio*, 21, 169-174. https://www.moebio.uchile.cl/21/hurtado.html

Holgado, I. (2008). El que paga por pecar. Hombres clientes de sexo de pago. En: Holgado F. *Prostituciones. Diálogos sobre sexo de pago*. Pp.123-139. Barcelona: Icaria.

Kimball, N (2006). *Memorias de una madame americana*. México: CONACULTURA-FONCA-Narrativa.

López, R y Baringo, D. (2006). *Nadie va de putas. El hombre y la prostitución femenina*. Zaragoza: Logi.

Marx, K. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Meneses, C. (2010). Factores motivacionales en una muestra de hombres españoles que pagan por servicios sexuales. *Revista Asoc. Esp. Neuropsiquiatría*, 30 (3), 393-407 http://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v30n3/03.pdf

Minoliti, C. (2004). *Diario de una prostituta argentina*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Musto, C. y Trajtemberg, N. (2011). Prostitución y trabajo sexual: el estado del arte de la investigación en Uruguay. *Revista de Ciencias Sociales*, 24 (29), 138-156. http://www.fcs.edu.uy/archivos/Revista%2029-1.pdf

Surfistinha, B. (2005). *El dulce veneno del escorpión. Diario íntimo de una prostituta*. Bogotá: Planeta.

Pintos, J.L. (2005). Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10 (29), 37-65.

Randazzo, F. (2012). Los imaginarios sociales como herramienta. *Imagonautas*, 2 (2),77-96.

http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/5.-_randazzo.pdf

Riopedre, J. (2012). Una aproximación etnográfica a la prostitución: cuando las trabajadoras sexuales hablan de los clientes. *Revista Española de Sociología (RES)*, 18, 31-62. http://www.fes-sociologia.com/files/res/18/02.pdf

Rubio, M. (2010). *Viejos verdes y ramas peladas: una mirada global a la prostitución*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Sánchez, O. (2012). *Saber médico prostibulario, prácticas de policía y prostitutas de Bogotá (1850-1950) (Tesis doctoral)*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. http://www.bdigital.unal.edu.co/8916/1/4469028.2012.pdf

Schifter, J. (1999). *La casa de Lila. Prostitución masculina en América Latina*. New York: The Haworth Hispanic and Latino Press.

Solares, B. (2006). Aproximaciones a la noción de imaginario. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 48 (198), 129-141.

Soler, S. (2004). *La Carpera. Memorias de una prostituta rural*. Montevideo: Banda Oriental.

Tasso, V. (2011). *Diario de una mujer pública*. Barcelona: Plaza y Janés.

Tasso, V. (2009). *Diario de una ninfómana*. Barcelona: Random House Mondadori.

Cita recomendada

García Rodríguez, G. O. (2022). Imaginarios de mujeres que ejercen la prostitución en Bogotá D.C. (Colombia) acerca de los hombres que hacen uso de sus servicios. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 70-86.

Recepción / Received: 7 de febrero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

EL DISCURSO POLÍTICO ACTUAL COMO DISCURSO DE PODER ATENUADO Y FALAZ UNA METODOLOGÍA DE ANÁLISIS

THE CURRENT POLITICAL SPEECH AS ATTENUATED AND FALLACIOUS DISCOURSE OF POWER AN ANALYSIS METHODOLOGY

Xosé Fernández Barge[a]

[a] Universidad de Cádiz. Cádiz, España. *xosefbarge@gmail.com*

Resumen

Tras cuatro años trabajando sobre el análisis del discurso político como discurso de poder, tanto desde una perspectiva teórica, como desde su aplicación metodológica a un corpus constituido por intervenciones orales de los principales representantes políticos españoles en un medio de comunicación de masas, se presentan aquí algunas de las ideas clave que han permitido elaborar una metodología de análisis destinada a caracterizar este tipo de discurso.

Se establece como eje teórico el nuevo patrón comunicativo que se ha asentado en Occidente, y su relación con las principales distopías literarias del siglo XX; se ahonda en aquellos discursos de poder que se han convertido en referentes políticos e históricos, y en las circunstancias sociales e investigadoras que han derivado de su análisis; para posteriormente centrarnos en el desarrollo de una metodología de análisis del discurso de poder actual.

Los mecanismos de atenuación y los argumentos falaces terminan por vertebrar este método de análisis, debido a la facilidad a la hora de ser identificados, analizados, etiquetados cualitativamente y, posteriormente, comparados de forma cuantitativa entre los diferentes líderes políticos, permitiendo así una caracterización.

Palabras clave: análisis del discurso, metodología de análisis, discurso político, distopía; análisis cualitativo.

Autor para la correspondencia

xosefbarge@gmail.com

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

Abstract
After four years investigating the analysis of political speech as a discourse of power, both from a theoretical perspective and from its methodological application to a corpus constituted by oral interventions of the main Spanish political in a mass media, we present some of the key ideas that have allowed us to develop an analysis methodology that makes it possible to characterize this type of discourse.

The new communicative pattern that has settled in the West and its relationship with the main literary dystopia of the 20th century are established as a theoretical axis, to later delve into those speeches of power that have become political and historical referents, and in social circumstances and investigations that have derived from their analysis, to finally focus on the development of a methodology for the analysis of current power discourse.

Attenuation mechanisms and fallacious arguments will vertebrate this method of analysis, due to the ease in being identified, analyzed, qualitatively labeled and, subsequently, quantitatively compared between the different political leaders, allowing a characterization of these speeches.

Keywords: discourse analysis, analysis methodology, political speech, dystopia, qualitative analysis.

Introducción

El desarrollo y consagración de la era de la información y las nuevas tecnologías, donde los medios de comunicación de masas e internet posibilitan el consumo constante e irremediable de contenidos, ha obligado a representantes políticos, dirigentes y comunicadores en general a modificar sus discursos para encontrar el apoyo, la aprobación o simplemente la difusión de sus mensajes.

Estamos inmersos en un nuevo mundo que se articula mediante la comunicación y la opinión. La ecuación comunicativa que refiere concretamente a los medios de comunicación y a la transmisión de información institucional o específicamente política ha dejado definitivamente de ser unidireccional para convertirse en bidireccional o multidireccional, en la mayoría de los casos. Cualquiera puede convertirse en generador de opinión, en confrontador directo de un gran medio de comunicación o de un dirigente o partido político, a través, por ejemplo, de las redes sociales o los blogs. La difusión y el impacto de estos mensajes dependerá de un conjunto de circunstancias, algunas de ellas fortuitas en un principio, pero que acaban consagrando al nuevo generador de opinión. Las antiguas argucias del lenguaje resultan, entonces, vetustas e ineficaces y, precisamente por eso, hemos visto cómo se ha ido articulando un nuevo paradigma de la comunicación política y periodística.

Es este nuevo modelo o patrón de la comunicación el que ha captado nuestro propósito investigador. La principal fuente de inspiración, o al menos la originaria, ha sido ciertas *distopías* literarias del siglo XX. Decenas de lecturas puramente lúdicas dieron lugar a un desasosiego, causado por evidentes paralelismos entre estas obras de ciencia ficción y la realidad que transitamos. Durante los últimos años, ese desasosiego se convirtió en una intención investigadora que evidencia ciertos procedimientos y pautas comunicativas que caracterizan a los mensajes políticos y periodísticos en la actualidad informativa española.

Aunque las *distopías* literarias del pasado siglo no puedan vertebrar ni fundamentar la pretensión de análisis que aquí nos ocupa, sí creo fundamental introducir las inquietudes subyacentes en estos textos (pues son las mismas que han alimentado el interés que hizo posible el posterior estudio de la realidad española), así como evidenciar la inevitable relación entre realidad y ficción cuando hablamos de algunas *distopías* literarias.

En cualquier caso, el tránsito teórico nos ha llevado a la búsqueda de un "análisis del discurso" (AD a partir de ahora) que permita caracterizar el discur-

so del poder político en España, de una importancia crucial debido a la inestable situación política que ha sucedido al término del bipartidismo.

Distopía y realidad

Algunos estudiosos tienden a otorgar un valor desmedido e incondicional a lo que estudian y a los ámbitos en los que enmarcan su estudio. De hecho, la transversalidad literaria, la alusión literaria en ámbitos que no atienden a la ficción, continúa produciendo el rechazo de algunos investigadores, de la misma forma que lo hace el AD o el análisis crítico del discurso (ACD a partir de ahora), que fundamentarán la parte metodológica de este artículo.

Pese a que a estas alturas hemos superado muchos prejuicios empíricos, las alusiones a ficciones literarias con cierto ímpetu investigador, junto a la intención de trasladarlas a un estudio de lo real, rompiendo las costuras de lo estrictamente literario, parecen continuar estigmatizando (en menor o mayor medida, y dependiendo del lugar o institución en los que se materialicen) el trabajo investigador. Sin embargo, el proceso creativo y la imaginación traen consigo un bagaje de lo real que no debiera pasar desapercibido.

Existe una relación de especial relevancia entre algunas ficciones y la realidad comunicativa en la que se gestaron. Lo que hace especialmente interesantes a algunas *distopías* es la habilidad con la que sus autores se inspiraron en una situación sociocomunicativa actual y crearon una ficción futura en la que se conjetura sobre la evolución de dicha situación.

Buena muestra de esta relación entre ficción y realidad son las producciones periodísticas de George Orwell, uno de los autores *distópicos* por excelencia. Orwell decidió combatir en la Guerra Civil española con la idea de "matar fascistas porque alguien debe hacerlo" (Viana, 2013). Su participación en la Guerra Civil española no solo definió el prisma con el que Orwell vería el mundo, sino que tuvo unas repercusiones inevitables en su producción literaria y en su concepción del paradigma comunicativo de aquella época.

La ficción se convierte, en el caso de Jack London, H. G. Wells, Yevgeny Zamyatin, Alan Moore, Ray Bradbury, J. G. Ballard, Philip K. Dick y muchos otros, en una manera de dar forma a sus miedos evolutivos, de representar una lógica transformación de sus diferentes sociedades.

A estas alturas históricas ya se han materializado flagrantes cambios en las sociedades a las que pertenecían estos autores, pero, concretamente en el ámbito comunicativo, se han desarrollado en unos términos y bajo unas condiciones inconcebibles por aquel entonces.

Vivimos un momento fascinante (y a la vez aterrador) de nuestra historia, de nuestra política, y esto convierte a la comunicación en una herramienta fundamental con la que hacer frente a los medios de masas, a la nueva prensa digital y a un largo etcétera de nuevos emisores de información que han surgido junto al auge de las nuevas tecnologías.

En muchos aspectos, vivimos en una terrible *distopía* que ha sido capaz de insensibilizarnos lo suficiente como para que continuemos con nuestros quehaceres diarios mientras somos testigos de las mayores desgracias del ser humano: el clasismo, la creciente brecha social, la pobreza, el hambre, la opulencia, el despilfarro, la superficialidad, el consumismo… y la guerra.

Parte del afán investigador que me ha traído hasta aquí pretende desenmascarar algunas de las argucias comunicativas con las que nuestros mandatarios lavan sus vergüenzas y nos regalan los oídos. Al fin y al cabo, si todos pudiéramos identificar estrategias comunicativas y recursos dialécticos propios de los discursos falaces y atenuados, ¿no seríamos más libres?

La dictadura de la palabrería

Autores como Combs y Nimmo (1998, p. 86) definen a la democracia que gobierna Occidente actualmente como una "dictadura de la palabrería", donde la línea que separa a la información de la propaganda es difusa y, a veces, incluso inexistente. Cabe preguntarse entonces, en qué se fundamenta

esa "palabrería", dónde hunde sus raíces el discurso de nuestros políticos y cuál es el fin que persiguen.

Para ello, resulta importante preguntarse qué piensa el ciudadano occidental sobre los totalitarismos. Las constantes referencias al nacionalsocialismo de Hitler y a otras dictaduras de calado histórico, para dejar claro que la democracia capitalista no tiene nada que ver con este tipo de regímenes, se convierte en una comparación baladí, pues en la actualidad se ha construido una sociedad seudodemocrática fundamentada a la "ilusión de la libertad" (Reig, 1995, p. 32), donde el individuo se ve limitado, controlado e incluso dominado en su día a día; y es que, en palabras de Castilla del Pino (2001), nos encontramos cada vez más alienados y, según pasa el tiempo, somos menos conscientes de esa alienación.

Edward Herman y Noam Chomsky (1990, p. 15) nos remiten directamente a la definición de democracia en el contexto estadounidense, y la comparan, precisamente, con el universo de 1984:

> Como otros términos del discurso político, la palabra 'democracia' tiene un significado técnico orwelliano cuando se usa en exaltaciones retóricas, o en el 'periodismo' habitual, para referirse a los esfuerzos estadounidenses para restablecer la 'democracia'. El término hace referencia a sistemas en los cuales el control de los recursos y los medios violentos aseguran el mando a elementos que servirán a los intereses del poder estadounidense.

Pero, sin profundizamos un poco más en la construcción de nuestra "dictadura de la palabrería" nos topamos con autores como Henri Lefebvre (1978, p. 43), quien afirma que:

> Lo que caracteriza la formación del capitalismo en Occidente no es la prisión del individuo, sino el hecho de ponerlo a trabajar [...] Lo admirable, lo asombroso, es que la operación haya tenido éxito. La clase dominante hizo que los trabajadores amasen el trabajo.

En otras palabras, muchos de estos teóricos afirman que esa libertad que abandera a nuestras democracias capitalistas y occidentales no es más que una palabra vacía, como ocurría con la *neolengua*, y es que "nada le es más útil al Estado que una libertad proclamada y una vigilancia oculta" (Dupont de Nemours, 2012, p. 89).

En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa el 26 de agosto de 1789, se garantizó el derecho a la seguridad, que hoy esgrime el poder. De esta forma, el Estado "democrático" encuentra motivos para convertirse en vigilante:

> Más allá de la clásica función soberana del Estado –la seguridad y el mantenimiento del orden–, se va a asistir a una verdadera revolución del control que va a generar graves problemas a las democracias preocupadas por la preservación de las libertades individuales. (Mattelart y Vitalis, 2015, p. 114)

Buena muestra de ello es la Ley de Protección de Seguridad Ciudadana puesta en marcha por el Partido Popular en 2015.

Por tanto, esa libertad que llena los discursos de nuestros políticos, esa que creemos disfrutar a través de la democracia, es puesta en peligro debido a una seguridad tergiversada y convertida en control.

Dejado atrás el comunismo y la Guerra Fría, y habiendo estrechado lazos con gigantes productores y económicos, como China, ahora el "nuevo enemigo global" es el terrorismo; y también la "[...] guerra que va a internacionalizarse hasta convertirse en el denominador común de las políticas de seguridad en gran parte del mundo, con los países de la esfera occidental en primera fila" (Mattelart y Vitalis, 2015, p. 17).

Es importante señalar que incluso las principales dictaduras del siglo XX necesitaron de cierta conformidad para materializarse. Unos creen que se trataba también de conveniencia y fanatismo, pero "cualquier forma genuina de dominación implica un mínimo de conformidad voluntaria, es decir, un interés basado en motivos ocultos o una aceptación y obediencia genuinas" (Weber, 1993, p. 78).

A grandes rasgos, la propaganda política y económica, o propaganda de mercado, tiene como principal objetivo integrarnos a nosotros, individuos sociales, en esta nueva sociedad consumista y tecnológica. Si esta integración no tiene lugar, el capitalismo y esa democracia consumista de la que hablamos no funcionarían. Es indispensable integrar al individuo en este estilo de vida (Ellul, 1973) y, para ello, el discurso político se convierte en una herramienta fundamental.

El control a través del lenguaje

Parece bastante evidente que quien controla el discurso, ostenta el poder. Partiendo entonces de que el lenguaje es una parte fundamental del poder, y el discurso generalmente es la herramienta con la que el poder articula el lenguaje: "El discurso contiene, por así decirlo, dos objetivos: 1) el propio del discurso, lo-que-se-desearía-decir, y 2) lo-que-conviene-decir" (Castilla del Pino, 2001, p. 9). Estos dos aspectos serán capitales a la hora de crear una metodología de análisis para el discurso político en España. Los mecanismos de atenuación y los usos eufemísticos se articulan en torno a lo que "es conveniente decir" y caracterizan, cada día más, el lenguaje de nuestros políticos.

Podríamos decir también que la ideología conforma el lenguaje (aunque también podría expresarse a la inversa, pues el lenguaje conforma la ideología) y que este conforma, a su vez, la construcción de la realidad, nuestra cosmovisión, siendo capaz de modificar o moldear la sociedad. Cabe preguntarse entonces si el lenguaje define el límite de la realidad, pues "la realidad, el lenguaje y el mundo van íntimamente conexos" (Castilla del Pino, 2001, p. 9). De hecho, nuestro mundo solo existe en la medida en la que podemos expresarlo, en la medida en que podemos crear una imagen mental de cómo es, y esto ocurre gracias al lenguaje.

Entonces, si el poder controla el lenguaje, ¿creará una realidad que le beneficia? De lo que no cabe duda es de que el poder medios de comunicación en su lucha por el control, pudiendo producir realidades paralelas. Curiosamente, en escenarios de guerras internacionales, siendo Estados Unidos uno de los principales actores en estos conflictos, se ha usado reiteradamente el término "bombardeo humanitario". Parece que al unir las palabras "bombardeo" y "humanitario" humanizamos los bombardeos, y pasan de ser actos crueles a hechos justificados. En definitiva, esta argucia del lenguaje, que puede catalogarse como un uso eufemístico oportunista, disfraza la realidad. Si, en la misma clave, nos remitimos a la lengua del nacionalsocialismo, "no se escribía 'exterminación' sino 'solución final', no 'deportación' sino 'traslado', no 'matanza con gas' sino 'tratamiento especial', etcétera" (Levi, 1998, p. 196).

La manipulación a través de la argumentación disfrazada posee una finalidad perlocutiva. Existen muchas formas de manipular, de convencer, a través del discurso, pero nuestros políticos usan a menudo el conocimiento, con base en cuestiones que el ciudadano de a pie no sabe o no puede juzgar; los mecanismos de atenuación, como los que hemos mencionado; el manido principio de autoridad, una mentira clásica que da por hecho que algo es de determinada manera; y otros muchos tipos de falacia que nos acercan a eso que se ha venido denominando *posverdad* (Fuentes y Alcaide, 2002).

Medios de comunicación y políticos persiguen, con sus discursos, convencer al ciudadano. Un claro ejemplo de ello es cómo se ha uniformizado a las personas de origen árabe, infundiendo temor. Nos resultaría extraño escuchar una noticia sobre, por ejemplo, un asesino o un maltratador y que se apostillara algo como "el asesino era de origen europeo". Sin embargo, seguro que nos resulta mucho más común que se diga "el ladrón era de origen árabe".

Salvando las diferencias que separan la ficción de 1984 con la España actual, la uniformidad de los medios de comunicación nos acerca a un modelo de discurso igualmente uniforme:

> Ahora no existe teóricamente un partido único, sin embargo, el mundo y nuestra percepción de éste nos pone de frente ante una realidad que está cada vez más globalizada, con noticias cada vez más uniformes, con

> medios de comunicación conglomerados en grandes emporios empresariales y con una sociedad cada vez más apática y reticente a buscar su propio criterio y que opta por repetir modelos mayoritarios (Toledano, 2006, p. 7).

Volviendo a los límites del lenguaje, si suponemos que estos límites existen, entonces también hay personas que pueden hablar con más libertad: aquellos que establecen límites. Al igual que ocurre en las ficciones *distópicas*, se otorgan significados a palabras que esconden una realidad más profunda y se censuran ciertas ideas o pensamientos en los medios: "¿No se debe hablar, entonces, de aquello que no 'puede decirse'?" (Castilla del Pino, 2001, p. 22). El periodismo, con todos los problemas que acusa en la actualidad (falta de fuentes diversas, investigación, contraste, elaboración, veracidad, etcétera) nos tiene acostumbrados a información de baja calidad: "[...] hay que preguntarse qué es lo que se comunica y cuánto queda por comunicar" (Castilla del Pino, 2001, p. 20). El ciudadano medio está profundamente desinformado debido a esta circunstancia comunicativa, y esto puede llevarnos a la incomunicación: "[...] la incomunicación –en forma de comunicación parcial o comunicación distorsionada– compone el rasgo característico de nuestra actual pauta de conducta" (Castilla del Pino, 2001, p. 21).

Previamente mencionamos el término *posverdad*, que proviene del inglés *post-truth*. Tal y como recoge el Oxford English Dictionary, "relacionado con o denotando circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal" (en inglés: "relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief").

Rubén Amón (2016) relaciona el término *posverdad* con "resonancias orwellianas", especificando que aquello que "se siente verdad" pero no es real discrimina "la verdad revelada de la verdad sentida" gracias a la semántica. Se podría decir entonces que la *posverdad* es un sentimiento creado y compartido en sociedad, sin importar si es verdad o mentira. Aquí es donde la propaganda y la información transgreden los límites de los que hablábamos anteriormente.

Lo que nuestro expresidente, José María Aznar, hizo en los atentados del 11M, atribuir aquel acto atroz a ETA cuando estaba informado de que existían pruebas que vinculaban el atentado a Al-Qaeda, es un claro ejemplo de *posverdad* política. Aznar apeló al sentimiento durante los días previos a unas elecciones, y ganó. La pregunta que quedaría por formular es si lo medios de comunicación hicieron su labor al difundir indiscriminadamente esta información, sin contrastar a nuestro expresidente del gobierno:

> Estamos viviendo dos historias distintas: la de verdad y la creada por los medios de comunicación. La paradoja, el drama y el peligro están en el hecho de que conocemos cada vez más la historia creada por los medios de comunicación y no la de verdad (Kapuściński, 2002, p. 124).

Entonces, ¿los medios de comunicación de masas nos alejan de la verdad y, por consiguiente, del conocimiento y de la libertad? No cabe duda de que los medios de comunicación, al menos los generalistas y los de más calado, perpetúan el discurso de los líderes políticos nacionales, al menos de aquellos que encabezan los partidos que han gobernado España en democracia: la sociedad en la que vivimos es la mejor en la que se puede vivir. Esto es, no desde una complacencia absoluta, sino desde una mínima crítica y un ensalzamiento de circunstancias conflictivas de poco calado, en la que el *statu quo* nunca se pone en entredicho. Y es que "el discurso hegemónico, de hecho, ha explotado bien el miedo al abismo post-capitalista, como si la única alternativa al capitalismo fuera la dictadura" (Vázquez, 2012, p. 82).

Existe un vetusto enemigo histórico, encarnado en las dictaduras, algunas de ellas todavía vigentes, como la aberrante Corea del Norte, que se usan una y otra vez en los medios y en los discursos de nuestros políticos para contraponerlas al Estado de bienestar, al liberalismo económico, a la democracia capitalista y, en definitiva, al orden establecido en Occidente.

Un análisis del discurso

Después de analizar la "lengua nacionalsocialista" (Klemperer, 2007, p. 25) y adentrarnos en lo ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial, con la llegada de la Guerra Fría y el control poblacional bajo el pretexto de proteger la seguridad de Occidente (Chomsky, 2009), resultaba imprescindible centrar nuestros esfuerzos investigadores en dilucidar una forma de análisis que nos permitiera categorizar los discursos de los principales representantes políticos en los medios de comunicación españoles.

En lingüística, el AD está ampliamente reconocido como una disciplina, eminentemente transversal pero enmarcada en las ciencias humanas y sociales, que estudia el discurso hablado y escrito como expresión de una lengua y como hecho de comunicación e interacción en contextos sociales, culturales, cognitivos y, especialmente en este caso, políticos.

El primer lingüista moderno que acuñó el nombre de "análisis del discurso" (que después dio lugar a una rama de la lingüística aplicada) fue Zellig Harris. La década de los años 50 resultó clave para la constitución del AD como consecuencia de los aportes de la lingüística de la distribución, que estudia los enunciados que superan los límites de la oración, denominados discursos. Harris vio impulsada su iniciativa con los trabajos de Roman Jakobson y Emile Benveniste sobre enunciación (Zaldua, 2006).

El método de Harris consistía en utilizar como criterio la "distribución complementaria", al igual que se realiza el campo de la fonología. Retomó procedimientos de la lingüística descriptiva enfocándose también en las conexiones entre la situación social y el uso lingüístico. Esta gramática distribucional de Zellig Harris tiene una relación incuestionable con la gramática generativa transformacional de Noam Chomsky, y ambas teorías, desarrolladas, como decía, durante la década de los años 50, se convierten en dos de las teorías lingüísticas más influyentes del siglo XX (Peris-Viñé, 2012).

El AD, como disciplina independiente, surgió en las décadas de los años 60 y 70, en varios países y en varias disciplinas al mismo tiempo: la antropología, la lingüística, la filosofía, la sociología, la psicología cognitiva y social, la historia y las ciencias de la comunicación, entre otras.

El desarrollo del AD fue paralelo y relacionado con la emergencia de otras transdisciplinas, como la semiótica o semiología, la pragmática, la sociolingüística, la psicolingüística, la socioepistemología y la etnografía de la comunicación. En los últimos años, el AD ha cobrado especial importancia como aproximación cualitativa en las ciencias humanas y sociales.

Teun A. van Dijk encarna, especialmente, esta aproximación, y sugiere que en todos los niveles del discurso podemos encontrar indicios del contexto. Estos indicios permiten entrever características sociales de los participantes como por ejemplo sexo, clase, origen étnico, edad, posición y otras formas de pertenencia grupal. Además, sostiene que los contextos sociales son cambiantes y, como usuarios de una lengua, seguimos pasivamente a los dictados de grupo, sociedad o cultura (van Dijk, 1999).

Dentro de los tipos o estilos de estudios del discurso, el presente artículo hablará de una metodología llevada a cabo para realizar ACD. El ACD lleva a cabo su estudio desde una perspectiva social, política y crítica, enfocando sobre la manera en que el discurso se usa y abusa para establecer, legitimar o ejercer el poder y la dominación. Se interesa sobre todo por el análisis del racismo, del sexismo, el clasismo y la pobreza; y se relaciona con movimientos sociales, como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo o la antiglobalización. El ACD no tiene métodos fijos, sino que usa los mejores métodos adecuados en el planteamiento y análisis de los problemas sociales, que son su objetivo principal (van Dijk, 1999).

Cuando hablamos del AD en lo específicamente lingüístico, se trata de un movimiento que, en su origen, tiene la necesidad de estudiar el lenguaje en uso. En esta visión, el lenguaje no se considera solamente un vehículo para expresar y reflejar nuestras ideas, sino un factor que participa y tiene injerencia

en la constitución de la realidad social. Es, según John L. Austin, lo que se conoce como la concepción activa del lenguaje, que le reconoce la capacidad de hacer cosas y que nos permite entender lo discursivo como un modo de acción (Rodríguez, 1992). Por consiguiente, lo social como objeto de observación no puede ser separado ontológicamente de los discursos que en la sociedad circulan. Estos discursos, además, y a diferencia de las ideas, son observables y constituyen una base empírica más certera que la introspección racional. El conocimiento del mundo no radica en las ideas, sino en los enunciados que circulan. Como vemos, este paradigma le reconoce al lenguaje una función no sólo referencial (informativa) y epistémica (interpretativa), sino también *realizativa* (creativa) o generativa, según Rafael Echeverría y Jürgen Habermas (Correa, 2003), entre otros.

En esta misma línea, toda la corriente de estudio conocida como ACD entiende y define el discurso como una práctica social y, desde esa convicción, inicia y justifica sus análisis discursivos como análisis sociales.

Entonces, nuestra pretensión última ha sido caracterizar los discursos de los principales líderes políticos españoles en sus intervenciones en un medio de comunicación de masas. En el caso de los políticos que intervienen en tertulias televisivas, encontramos discursos muy trabajados, elusivos, sí, pero coherentes y estables (a diferencia de la mayoría de periodistas que también intervienen como contertulios). Excepto en contadas ocasiones, y en respuesta a acontecimientos de gran calado social, el discurso de los líderes está consensuado con el partido y mantiene una línea. Curiosamente, debido a los incuestionables cambios que ha sufrido la política española en los últimos años, los líderes políticos y otros representantes de relevancia han ido cambiando algunas partes de su discurso progresivamente, mostrando mecanismos de atenuación mucho más similares entre sí, además de un uso habitual de falacias.

Preguntarse sobre la forma de analizar una transcripción o un texto se ha convertido en una cuestión central a la hora de desarrollar metodologías del ACD en ámbitos relativos a las ciencias humanas y sociales. Se ha tomado especial conciencia del hecho de que la mayoría de los investigadores, tarde o temprano, se enfrentan a textos, o a signos de diversa naturaleza (no necesariamente lingüísticos), que requieren ser leídos para su correcta interpretación; y esa lectura exige análisis. De hecho, esto ocurre cada vez más en áreas que no están directamente relacionadas con la lingüística o la semiótica: observaciones etnográficas, revisión histórica de documentos, investigación sociológica de la interacción, sociología del conocimiento o psicología social, entre otras muchas disciplinas, se enfrentan a diálogos, a textos escritos, a entrevistas... Además, después de la necesaria etapa de recolección y confección del corpus que será sometido a análisis, los investigadores producen textos acerca de esos textos, en una especie de "doble hermenéutica".

A lo expuesto anteriormente hay que sumar la opacidad de los discursos:

> Sabemos que el lenguaje no es transparente, los signos no son inocentes, que la connotación va con la denotación, que el lenguaje muestra, pero también distorsiona y oculta, que a veces lo expresado refleja directamente lo pensado y a veces solo es un indicio ligero, sutil, cínico (Santander, 2011, p. 208).

Esto afirma Pedro Santander en su artículo "Por qué y cómo hacer análisis de discurso", que tanto ha servido para materializar nuestras pretensiones investigadoras.

> Esta opacidad plantea toda una línea de discusión semiológica que tiene que ver con la relación entre los signos y sus referentes, y abre una discusión lingüística que permite superar la noción saussuriana clásica que consideraba al lenguaje como un código transparente. Ya no basta explicar la comunicación humana como un proceso de codificación y decodificación pues esta tiene un componente fuertemente inferencial, lo que significa que a menudo importa más la inferencia que los signos provocan que el significado literal de ellos, o sea, las palabras significan mucho más de lo que dicen. (Santander, 2011, p. 208).

No debemos olvidar que la opacidad es una parte inherente del lenguaje y de la producción *sígnica* en general. Nos encontramos con dos importantes consideraciones que justifican y explican el análisis de los discursos que se producen y circulan en nuestra sociedad: por un lado, según Norman Fairclough (2008), son una práctica social, es decir, nos permiten realizar acciones sociales, por lo mismo, resulta importante analizar los discursos y así tratar de leer la realidad social; por otro, dada la opacidad que acompaña naturalmente a los procesos discursivos, el análisis no sólo es útil, sino que se hace necesario.

De acuerdo con lo dicho previamente, el analista del discurso debe asumir que el contenido manifiesto de un texto puede, en ciertas circunstancias, ser un dato engañoso. En ocasiones lo dicho puede resultar secundario, por ejemplo, cuando el género discursivo prima sobre el contenido; o distorsionador, cuando el lenguaje cumple una función ideológica al describir el mundo. De esta forma nos acercamos a una dinámica que normalmente cobra protagonismo entre aquellos que llevan a cabo ACD: la relación entre discurso e ideología (Santander, 2011).

Sin embargo, pese a lo que pueda parecer *a priori*, los discursos de nuestros políticos están cada vez más atenuados, y aunque no cabe duda de que hay rasgos muy vinculados al carácter ideológico del discurso, existe cierta atenuación generalizada, probablemente debida al impacto que suelen tener sus discursos en los nuevos medios de comunicación y en las redes sociales y, por consiguiente, en el ciudadano medio.

En cualquier caso, cabe destacar que estas opacidades del lenguaje no son un impedimento para el análisis, sino más bien al contrario, una justificación para llevarlo a cabo. La técnica de análisis cumple un papel importante, pero, a mi parecer, complementario. No existe un único modelo de análisis que se pueda aplicar cada vez. El ACD varía según los intereses que motiven la investigación, según las hipótesis que se formulen o los objetivos que se planteen. Aunque cierta inseguridad derive de este hecho, también permite la creatividad analítica, una creatividad que, gracias a la teoría y al análisis, se mantiene en los márgenes de las exigencias científicas, al menos en el caso de las humanidades.

Corpus

El corpus en el que se fundamenta esta metodología de análisis del discurso está constituido por intervenciones de los principales representantes políticos españoles en los programas de *La Sexta Noche* previos a las elecciones del 20 diciembre de 2015, concretamente en la sección "La calle pregunta".

En esta sección, dieciséis ciudadanos elegidos por una empresa demoscópica que, según el programa, "representan ampliamente a la sociedad española y aquí cada uno pregunta lo que quiere, sin censuras" y "representan a buena parte de las comunidades autónomas. Hay parados, hay estudiantes, hay amas de casa... es amplia la representación y aquí preguntan todos lo que quieren, sin cesuras, marca 'Sexta', sin plasmas, a la cara al político". Además, el programa añade las preguntas de cuatro personas de relevancia política, mediática o personal hacia el entrevistado.

En definitiva, se transcriben las intervenciones de Alberto Garzón (Izquierda Unida) en el programa de La Sexta Noche del 31 de octubre de 2015, minutaje 1:20:00-2:25:00; Albert Rivera (Ciudadanos) en el programa del 7 de noviembre de 2015, 1:01:15-2:12:10; Pablo Iglesias (Podemos) en el programa del 21 de noviembre de 2015, 0:56:20-2:04:10; Pedro Sánchez (Partido Socialista Obrero Español) en el programa del 28 de noviembre de 2015, 1:01:50-2:02:00; y Mariano Rajoy (Partido Popular), en el programa del 5 de diciembre de 2015; 0:58:10-2:19:30.

El corpus está constituido por unas 12.000 palabras, siendo el número de palabras correspondiente a cada uno de los líderes muy similar entre sí.

Metodología

Después de barajar diferentes formas de análisis, no cabía duda de que resultaría necesaria la utilización de algún tipo de software que facilitara el análisis

cualitativo del corpus. Para ello, nos decantamos por MAXQDA.

La principal función de MAXQDA es la organización y el análisis cualitativo de este tipo de datos, en este caso concretamente sobre un texto transcrito. MAXQDA permite analizarlos a través de códigos y memos, en una ventana que se divide en cuatro partes.

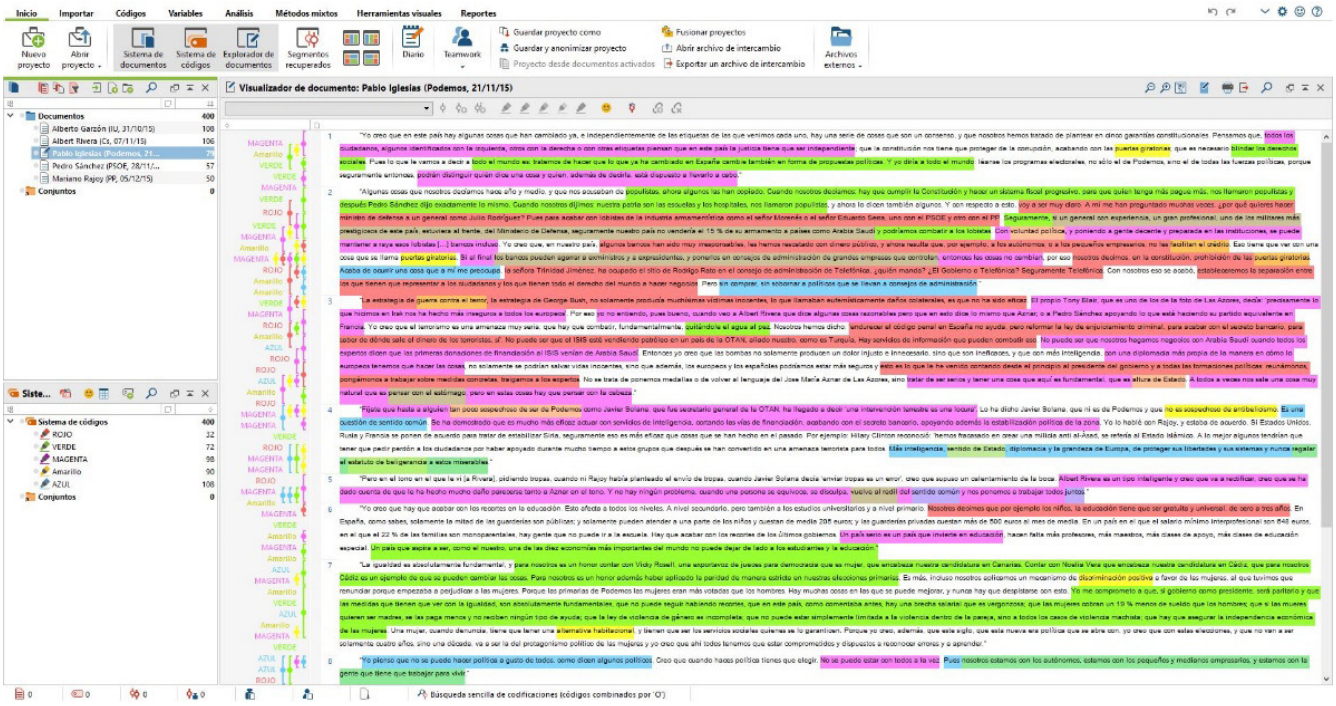


Ilustración 1. Un ejemplo del etiquetado realizado en MAXQDA.
Fuente: Fernández Barge (2021).

En un principio se llevó a cabo una categorización del corpus con base en cinco tipos de etiquetas: la azul para identificar los mensajes opacos de una forma genérica, la amarilla para los mecanismos de atenuación y los usos eufemísticos, la magenta para las falacias, la verde para las figuras retóricas y la roja para identificar expresiones simples y directas.

Sin embargo, después de trabajar durante un tiempo con este tipo de categorización, nos dimos cuenta de que tanto las expresiones genéricamente opacas (etiqueta azul) como las que resultaban menos ambiguas, más sencillas y concisas (etiqueta roja) tenían poca trascendencia o, por decirlo de otra forma, un menor interés investigador debido a su ambigüedad, tanto a la hora de ser identificadas como a la hora de ser interpretadas.

Parece significativo citar algunos ejemplos de expresiones categorizadas bajo la etiqueta azul, pues el lenguaje opaco es, por desgracia, muy complejo a la hora de ser analizado:

> [...] aquellos que llegan huyendo del hambre pues si tienen un trabajo, y por eso proponemos algunos que se pueda contratar también en los países de origen, que vengan a trabajar, lógicamente, o que tengan un permiso de residencia. Yo en eso estoy absolutamente de acuerdo. Es decir, que cualquiera que pueda buscar trabajo, pueda desplazarse por el mundo. Albert Rivera (Ciudadanos).

Para Rivera es muy complicado ser claro en un tema que crea tantas controversias como la inmigración en el caso de precariedad. Generalmente, la derecha española (Partido Popular), que se ha caracterizado

por ser también conservadora, ha sido muy reticente a la hora de definirse abierta a la inmigración de forma generalizada, algo que comparten muchos de los votantes de Ciudadanos. Pero entonces, ¿con qué está de acuerdo exactamente Rivera? ¿Solo acogerá a las personas que huyen del hambre y tengan trabajo? ¿Y los que no lo tengan?

> [...] una Unión Europea que es capaz de chantajear y extorsionar como hizo con el pueblo griego, desde luego no es la Unión Europea que queremos. Alberto Garzón (Izquierda Unida).

Esto que dice Garzón es una afirmación difícil de sostener en términos estrictos. Se podría decir que la Unión Europea exigió, de forma unilateral, que no se llevaran a cabo ciertas medidas, pero ¿"chantajear y extorsionar"? Por otra parte, ¿quién no quiere esa Unión Europea? ¿La "mayoría social" a la que alude constantemente Garzón o Izquierda Unida?

> Lo que tenemos que hacer para crear puestos de trabajo son políticas económicas que los acaben generando, y no diciendo a la gente que está trabajando que deje de trabajar. Mariano Rajoy (Partido Popular).

¿En qué consistirían esas "políticas económicas" tan eficaces a las que alude Rajoy? Y cuando dice, "diciendo a la gente que está trabajando que deje de trabajar", ¿se refiere a trabajadores de entre 60 y 67 años? ¿Por qué obvia el problema de la peligrosidad laboral de ciertos trabajos y la necesidad de ajustar la jubilación en estas circunstancias, qué es lo que le están preguntando? ¿Por qué no habla de lo difícil que sería sostener el pago de jubilaciones si no se prolongan los años en activo de los ciudadanos españoles?

> La pregunta es: ¿pactaría yo con Ciudadanos? Bueno, yo a lo que aspiro, y mi partido, es a ganar las elecciones. Mariano Rajoy (Partido Popular).

Pese a que voy a poner un solo ejemplo del resto de representantes, dado que el opaco lenguaje de nuestro expresidente se caracteriza, precisamente, por cuestiones como la expuesta inmediatamente antes de este párrafo, parece necesario citarle una vez más. No solo no contesta a la pregunta que le hacen, sino que la repite sin rubor para luego no contestarla de forma explícita.

> [...] sin comprar, sin sobornar a políticos que se llevan a consejos de administración. Pablo Iglesias (Podemos).

En el caso de Iglesias, se encuentra cierto carácter literario en prácticamente todo lo que dice. Aunque sus expresiones etiquetadas en azul son menos numerosas, suelen ser difíciles de analizar. En este caso, personaliza a las grandes empresas y afirma que "compran" y "sobornan" a los políticos. Más allá de la manipulación, se trata de un mensaje simplista que conecta con algunos de sus votantes objetivos.

> [...] el Partido Socialista Obrero Español si algo representa es el Estado de bienestar en nuestro país. Pedro Sánchez (Partido Socialista Obrero Español).

Sánchez crea una relación ficticia y oportunista entre "Estado de bienestar", desde una perspectiva presuntamente socialista, y el partido al que pertenece debido a las medidas que ha llevado a cabo a lo largo de sus mandatos. Sánchez tiene en cuenta una idea compartida por el ciudadano medio sobre lo que es el "Estado de bienestar" y quiere que el espectador lo vincule a su partido, sea cierto o no que haya una relación directa entre lo que ha hecho el Partido Socialista Obrero Español durante los mandatos y este concepto.

En el caso de las figuras retóricas (etiqueta verde) ocurría no solo lo expresado previamente en el caso de los etiquetados azul y rojo, sino que la categorización perdía peso a la hora de ser analizada por el marcado carácter subjetivo a la hora de hacer uso de las figuras retóricas por parte del político.

> [...] ¿Por qué no? ¿Por qué no puede ganar un partido nuevo, desde el centro? ¿Por qué no podemos ganar las elecciones aquellos que queremos cambios en vez de los que quieren que todo siga igual? Albert Rivera (Ciudadanos).

En este caso hay un claro uso de anáfora, y de cierto énfasis poético, también muy característico del discurso de Albert Rivera.

> [...] lo importante no son las siglas, no son los nombres, no son los egos ni las personas que estamos representando, sino la gente, las clases populares a las que pertenecemos. Alberto Garzón (Izquierda Unida).

Con Garzón pasa más de lo mismo en cuanto a la intención poética del mensaje, donde se presenta cierta sinonimia y anáfora.

> [...] hemos empezado a ver la luz [...] tuvimos que ajustar porque no había [...] blindar los derechos sociales. Mariano Rajoy (Partido Popular).

Estas son algunas de las metáforas que usa Mariano Rajoy habitualmente en su discurso.

> [...] quitándole el agua al pez [...] vuelve al redil [...] se nos ha acabado la fiesta. Pablo Iglesias (Podemos).

Estas algunas de las que usa Pablo Iglesias.

> [...] es justicia social y además es riqueza [...] la sanidad es un derecho, no una mercancía [...] con uñas y dientes. Pedro Sánchez (Partido Socialista Obrero Español).

Y estas algunas de las que usa Pedro Sánchez.

Como vemos, el análisis tanto de estos ejemplos como de los expuestos previamente en lo referente al lenguaje opaco, son susceptibles de infinidad de interpretaciones, y quizás estarían más destinados a un análisis desde otras disciplinas.

Cuando intentamos encontrar un análisis lingüístico cualitativo que sirviera para caracterizar el discurso de los políticos españoles, nos topamos con la necesidad de que las etiquetas, y las expresiones susceptibles de ser categorizadas, fuesen claras y no estuviesen tan sujetas a la interpretación. Precisamente, esto es lo que creemos que ocurre con los mecanismos de atenuación (etiqueta amarilla) y con las falacias (etiqueta magenta).

La categorización de los mecanismos de atenuación del lenguaje se aproxima mucho más a la objetividad que pretende este estudio cualitativo. Bien es cierto que la motivación que lleva al político a usar un mecanismo de atenuación, o un uso eufemístico, puede provocar un amplio debate y estudio de la cuestión; sin embargo, en la mayoría de los casos, el uso eufemístico (hipónimo) se identifica de forma evidente, e incluso se puede categorizar si así se desea dentro de lo que podría ser un mecanismo de atenuación más ampliamente entendido (hiperónimo).

A continuación, exponemos algunos ejemplos:

> [...] nos dijeron que se rescataba a los bancos [...] no se rescató a todos los bancos para eso [...] se recuperó a los bancos [...] hubo un rescate generalizado en Europa. Albert Rivera (Ciudadanos).

Más allá de interpretar el mecanismo de atenuación que hay detrás de usar la palabra “rescate”, o incluso el verbo “recuperar”, en lugar de aludir a la inversión de dinero público que se llevó a cabo para saldar las deudas de los bancos, parece evidente que este uso eufemístico se ha convertido en una expresión ampliamente utilizada por los políticos, tanto de forma peyorativa como de manera atenuadora.

> [...] rescata a la banca [...] no rescata a las personas. Alberto Garzón (Izquierda Unida).

Curiosamente, Garzón utiliza el uso eufemístico para trasladarlo al plano social y, cuando habla de “rescatar a las personas” se refiere a ayudar a los más desfavorecidos. Aquí vemos una clara forma de usar el término con un carácter positivo.

> La estrategia de la guerra contra el terror. Pablo Iglesias (Podemos).

En este caso, Pablo Iglesias hace uso consciente del término para señalar él mismo un mecanismo de atenuación que se usó reiteradamente durante el mandato de George Bush en Estados Unidos. Bush, y sus aliados, entre los que se encontraba José María Aznar, pretendía quitar peso a las acciones que implicaba llevar a cabo una guerra, pues son puestas en práctica para luchar contra el terror, haciendo directa alusión al terrorismo.

> Tuvimos que superar una prequiebra, un rescate, mucha historia, y los dos últimos años hemos empezado a ver la luz. Mariano Rajoy (Partido Popular).

Rajoy utiliza la palabra "prequiebra" para definir el periodo en el que tuvo que pedir ayuda a Europa y, de nuevo, la palabra "rescate" para referirse a la inversión de dinero público que realizó su partido para solventar los problemas financieros de los bancos.

> Por eso nosotros estamos apostando por las subastas de medicamentos y no por los copagos. Pedro Sánchez (Partido Socialista Obrero Español).

Esto que Sánchez denomina "subasta de medicamentos" es, básicamente, una medida de ahorro. El objetivo es comprar a gran escala aquellos medicamentos que más suelen ser prescritos en la red sanitaria pública para conseguir reducir el gasto farmacéutico.

Más allá de la motivación que suscite el uso, algo que ha provocado una gran cantidad de discusiones y controversias sobre lo que es un uso eufemístico y lo que no lo es, existe una clara posibilidad de categorización que permite, posteriormente, una cuantificación del uso y, por tanto, una caracterización del discurso del político en cuestión.

Lo mismo ocurre con las falacias:

> [...] hay una industria armamentística que vive de eso, y a mí no me gusta ni yo la tengo, pero es evidente que todos los países... y hay empresas que lo hacen. Albert Rivera (Ciudadanos).

En este caso, Rivera construye una falacia compleja, que puede ser clasificada de varias maneras: *ad antiquitatem* (todos lo hacen desde siempre), falacia naturalista (es algo natural, propio de todos los países) y falacia de composición (como todos los países lo hacen, entonces es inevitable y lógico).

> [...] seguro que todos los que estamos aquí pagamos mucho más. Alberto Garzón (Izquierda Unida).

Garzón hace uso de falacias *ad populum* con frecuencia. En este tipo de falacia, como todos los que estamos aquí pagamos más impuestos de los que pagan las grandes empresas, porcentualmente, lo lógico es que estas compañías paguen más, y se incluye dentro del conjunto poblacional. Más allá de discutir lo razonable de esta petición, recurre al populismo y al simplismo para abordar una cuestión compleja que afecta a todo tipo de empresas.

> En España hay 9.250.000 personas que cobran una pensión y prácticamente 18.000.000 de personas trabajando. Necesitamos tener, como mínimo, 20.000.000 trabajando porque la población española, ya digo, por suerte, vive más. Mariano Rajoy (Partido Popular).

Rajoy nos expone en este fragmento un falso dilema, que también podría entenderse como una afirmación gratuita y oportunista: ¿no se podría sacar dinero de otro lugar para poder hacer frente al pago de las pensiones? ¿Solo podemos sostener el gasto de las pensiones con el sueldo de los trabajadores?

> [...] con una diplomacia más propia de la manera en cómo los europeos tenemos que hacer las cosas [...] tratar de ser serios y tener una cosa que aquí es fundamental, que es la altura de Estado. Pablo Iglesias (Podemos).

Curiosamente, Iglesias hace uso en este fragmento de una falacia denominada *ad verecumdiam*. Este argumento consiste en defender algo como verdadero a través de la autoridad, que se ve reflejada en expresiones como "tenemos que hacer", "tratar de ser serios" o "tener altura de Estado". Más que hacer alusión a una autoridad en concreto, parece aludir a una especie de sentido común político.

> De montar de una vez por todas lo que yo he propuesto que es una agencia europea de inteligencia, una suerte de FBI europeo. Porque es la única manera que vamos a poder tener de garantizar la seguridad en nuestro país. Pedro Sánchez (Partido Socialista Obrero Español).

Nos enfrentamos de nuevo con un falso dilema en el fragmento de Sánchez: o montamos "una suerte de FBI europeo" o seremos incapaces de garantizar nuestra seguridad, en lo que respecta a la "amenaza terrorista".

Conclusiones

Finalmente, la categorización, análisis y cuantificación de los mecanismos de atenuación y de los argumentos falaces que ponen en práctica nuestros políticos en sus discursos permite una comparación, y también un ejercicio reflexivo, sobre el tipo de discurso que se fabrica con intención perlocutiva, con el objetivo de convencer y buscar el apoyo de los ciudadanos, tanto en las urnas como en su vida en sociedad y, por consiguiente, en el papel que deben desempeñar.

Esta metodología permite estudiar el discurso, por una parte, desde una perspectiva cualitativa, y favorece la interpretación y la comprensión del mensaje que transmiten estos líderes políticos. La intención última del desarrollo metodológico, por tanto, parece cumplida. Sin embargo, cuando nos adentramos en el análisis del discurso, nunca resulta suficiente.

En lo que respecta al interés cuantitativo, la investigación ha permitido comparar la frecuencia con la que los diferentes líderes políticos hacen uso de las falacias y los mecanismos de atenuación y reforzamiento. Más allá de caracterizar los discursos políticos en relación a sus ideologías, esto ha posibilitado constatar una evidente homogeneización del discurso político, sea cual sea el dirigente que lo produce. Existe una dificultad obvia a la hora de identificar a qué líder corresponden fragmentos en los que no hay una referencia directa al partido político o a la ideología, y el uso de ciertos términos y estrategias comunicativas parece generalizarse, atenuándose y mostrando más similitudes que diferencias objetivas.

Resulta evidente que las ideologías, en ocasiones o durante ciertos periodos de tiempo, se adueñan de palabras y términos concretos (lo "social" se vincula a los partidos que se reconocen en el amplio espectro de la izquierda, mientras el "bienestar" está últimamente más relacionado con la derecha, por ejemplo), sin embargo, el discurso político parece articularse, cada vez más, desde la homogeneidad, la atenuación y la falacia.

Cabe preguntarse cómo este discurso perpetúa ciertas ideas sobre nuestra sociedad, sobre las democracias capitalistas de Occidente y sobre el orden establecido; por la relación, explícita o implícita, con otros discursos de poder; y por la importancia del medio que transmite este mensaje, del interlocutor que lo interpela, del espectador que lo recibe y lo reproduce en el ámbito social.

Esta metodología de análisis abre las puertas a muchas otras, entre las que destacan la comparación entre un discurso político transcrito y uno que no es político, por ejemplo; o entre un discurso político escrito y uno oral; o entre un discurso político en un determinado momento del tiempo y el discurso del mismo político tiempo después.

En definitiva, la aparente homogeneización del discurso de los principales líderes políticos, y el método desarrollado para alcanzar esta conclusión, abre las puertas a un sinfín de combinaciones analíticas y metodológicas que, bien seguro, nos harían un poco más libres.

Referencias bibliográficas

Amón, R. (2016) "Posverdad", palabra del año. *El País* (16/11/2016) https://elpais.com/internacional/2016/11/16/actualidad/1479316268_308549.html (consultado el 30/06/2017).

Castilla del Pino, C. (2001) *La incomunicación*. Barcelona: Península.

Chomsky, N. (2009) *El miedo a la democracia*. Barcelona: Biblioteca Bolsillo.

Combs, J. E. y Nimmo, D. (1998) *La nueva propaganda: la dictadura de la palabrería política contemporánea*. México: Diana.

Correa, J. P. (2003) Una interpretación pragmatista de la psicología social crítica como discursos socioconstruccionista, *Athenea Digital* (4) otoño, https://www.redalyc.org/pdf/537/53700430.pdf (consultado el 12/09/2918).

Dupont de Nemours, P. S. (2012) *Observations présentées au Roi par les bureaux de l'Assemblée des notables: Sur Les Memoires Remis a L'Assemblee Ouverte Par Le Roi, A Versailles, Le 23 Fevrier 1787 France*. París: Nabu Press.

Ellul, J. (1973) *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. Nueva York: Vintage Books.

Fairclough, N. (2008) El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades, *Discurso & Sociedad*, 2(1), 170-186.

Fuentes, C. y Alcaide, E. (2002) *Mecanismos lingüísticos de la persuasión*. Madrid: Arco Libros.

Herman, E. S. y Chomsky, N (1990) *Los guardianes de la libertad*. Barcelona: Editorial Crítica.

Kapuściński, R. (2002) *Los cínicos no sirven para este oficio: sobre el buen periodismo*. Barcelona: Anagrama.

Klemperer, V. (2007) *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula.

Lefebvre, H. (1978) *De l'Etat. 4. Les contradictions de l'Etat moderne*. París: Union générale d'éditions.

Levi, P. (1998) *Si esto es un hombre*. Barcelona: El Aleph Editores.

Mattelart, A. y Vitalis, A. (2015) *De Orwell al cibercontrol*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Peris-Viñé, L. M. (2012) La metateoría estructural y la lingüística: el inicio del caso de Zellig Harris, *Stoa*, 3(5), 195-221.

Reig, R. (1995) *El control de la comunicación de masas: bases estructurales y psicosociales*. Madrid: Libertarias-Prodhufi.

Rodríguez, M. (1992) *El desarrollo de la investigación doctoral: Los momentos de la investigación cualitativa*. Guatemala: Editorial Epojé.

Santander, P. (2011) Por qué y cómo hacer análisis de discurso, *Cinta moebio* (41), 207-224.

Toledano, S. (2006). La neolengua de Orwell en la prensa actual. La literatura profetiza la manipulación mediática del lenguaje, *Revista Latina de Comunicación Social*, 9(62), https://www.redalyc.org/pdf/819/81996101.pdf (consultado el 13/02/2017).

van Dijk, T. A. (1999) El análisis crítico del discurso, *Anthropos* (186), 23-36.

Vázquez, M. (2012) La propaganda como producto cultural, en Jesús C. Abellán Muñoz (coordinador), *Las praxis de la paz y los derechos humanos: Joaquín Herrera Flores In memoriam*. Granada: Universidad de Granada.

Viana, I. (2013) George Orwell: "Voy a matar fascistas porque alguien debe hacerlo", *ABC* (11/08/2013), https://www.abc.es/archivo/20130625/abci-george-orwell-guerra-civil-201306241730.html (consultado el 06/02/2016).

Weber, M. (1993) *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

Zaldua, A. (2016) El análisis del discurso en la organización y representación de la información-conocimiento: elementos teóricos, *Acimed*, 14(3), http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1024-94352006000300003 (consultado el 21/04/2018).

Cita recomendada

Fernández Barge, X. (2022). El discurso político actual como discurso de poder atenuado y falaz. Una metodología de análisis. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 87-101.

Recepción / Received: 25 de enero de 2022
Aprobación / Approved: 11 de mayo de 2022

OPEN ACCESS

IMAGINARIOS DEL USO DE DROGAS EN UNA ESCUELA ECUATORIANA: ¿CUIDADO O EXCLUSIÓN?

IMAGINARIES OF DRUG USE IN AN ECUATORIAN SCHOOL: CARE OR EXCLUSION?

Jenny Guadalupe López Mayorga[a]

[a] Unidad Educativa Juan de Salinas. Sangolqui, Ecuador.. *jennylopezmayorga@outlook.com*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es comprender como los imaginarios escolares producen discursos y acciones frente al uso de drogas de los estudiantes en una escuela. Este estudio se inserta en el campo de las políticas públicas de salud, educación y prevención del uso de drogas. Dialoga con pensadores de la epistemología materialista dialéctica. Castoriadis (2013), Freire (1975), Campos (2012) y otros contribuyen al entendimiento crítico del accionar educativo como un constructo social e histórico que instituye a sus miembros. En los Grupos Operativos de Pichón-Rivière (1978) se produjeron procesos de re-significación que, con la metodología de Pintos (2004), se identificaron dentro de un imaginario escolar cuyo código de opacidad – organizador pero oculto – se define en términos de abandono y prohibición, y, con relevancias agrupadas en los campos semánticos: drogas, presión social, escuela, micropolíticas de punición y control. La promoción de salud y la autogestión son opciones éticas de cuidado.

Palabras claves: imaginarios sociales, escuela, drogas, exclusión social, políticas públicas de educación

Abstract

The objective of this paper is to understand how school imaginaries produces speeches and actions against the use of drugs by students in school. This study is embedded in the field of public health, education and drug use prevention policies. It dialogues with thinkers of dialectical materialist epistemology. Castoriadis (2013), Freire (1975), Campos (2012) and others contribute to the critical understanding of educational action as a social and historical construct that institutes its members. In the Operational Groups of Pichón-Rivière (1978) there were re-significance processes that, with the methodology of Pintos (2004), were identified within a school imaginary whose opacity code – organizer but hidden – is defined in terms of abandonment and prohibition, and with grouped relevances in the semantic fields: drugs, social pressure, school, micropolitics of punishment and control. Health promotion and self-management are ethical care options.

Keywords: social maginaries, school, drugs, social exclusion, public education policies.

Autor para la correspondencia

jennylopezmayorga@outlook.com

imagonautas

Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en https://creativecommons. org/licenses/by/4.0/deed.es

Introducción

Incursionar en el estudio de construcciones colectivas creadas en espacios de incesante interacción de individualidades, que a la vez, influyen y son influidas desde otros contextos, necesita de un enfoque teórico y metodológico para una lectura estructurada de la complejidad social. Para esta tarea se recurrió a las propuestas sobre los imaginarios sociales desarrolladas por dos autores: Cornelius Castoriadis (2013), filósofo y psicoanalista greco-francés, considerado uno de los grandes pensadores del siglo XX, y José Luis Pintos (2004), catedrático español, para quien la observación de segundo orden permite el entendimiento de las operaciones complejas dentro de realidades sociales diferenciadas.

La práctica personal en el ámbito docente y de la administración, fue el nexo de contacto con estudiantes que, en algún tiempo y en diferentes circunstancias, se relacionaron con sustancias psicoactivas no legales. Esta situación, que enfrenta a las autoridades escolares con la necesidad de tomar decisiones para precautelar el bienestar de sus estudiantes, viene ligada a la tarea de erradicar este mal, conforme lo prescribe la normativa legal del Ministerio de Educación.

Una escuela "cero drogas", resulta ser una meta utópica, por el hecho de presionar sobre la milenaria relación del hombre con sustancias que alteren su sistema nervioso y que siempre han sido aliadas en situaciones de alegría y tristeza, para festejar, curar o simplemente olvidar. No se plantea pregonar la inocuidad inexistente en el uso de drogas, pero la reflexión sobre las consecuencias en las vidas de los estudiantes que, directa o indirectamente, son separados de la escuela, reclama sobre la pérdida del sentido de ser de la institución encargada de la educación y cuidado de niños y adolescentes.

Las acciones implementadas en la escuela, responden a concepciones que se comparten en la comunidad educativa, a veces de forma explícita como cuando se conoce de un caso de drogas y se exige la sanción; otras de forma implícita, como cuando en las reuniones se consumen bebidas alcohólicas sin mediar la reflexión sobre el ejemplo que reciben los estudiantes, y otras, desde la indiferencia, porque se asume que todo aquello es una cuestión del Departamento de Consejería Estudiantil, de las autoridades y la familia.

La pregunta que surge como un imperativo de conocimiento está configurada así: ¿Cómo los imaginarios de la comunidad educativa sobre el uso de drogas hienden la vida de los estudiantes? La hipótesis es que los imaginarios escolares sobre el uso de drogas reproducen lógicas prohibicionistas que niegan el derecho a los estudiantes de recibir, como parte de su formación integral, los cuidados preventivos y de promoción de la salud que propendan a su autonomía y autocuidado.

Este artículo expone el proceso investigativo realizado para reconocer los imaginarios sociales en los diálogos entre estudiantes, entre docentes y entre familiares, y con ellos configurar el sentido que encarnan las acciones que se ejecutan con respecto al uso de drogas dentro de la escuela. El abordaje de este fenómeno social se sustenta en un marco teórico que se desarrolla en la interfaz salud-educación, a la que se considera como una relación vital que no está siendo atendida en el país, y de la que no se han encontrado trabajos de investigación.

De los imaginarios sociales

La vida en sociedad se configura a través de acuerdos explícitos e implícitos que van aglutinándose en productos colectivamente aceptados, aunque los individuos que los crean no lo hagan de forma consciente. Para Castoriadis (2013, p. 178) "[...] lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie [...]. Es lo que se da como estructura –forma y contenido indisociables– de los conjuntos humanos, pero que supera toda estructura dada", una unidad definida en constante cambio que relaciona lo interior y exterior y que, por lo tanto, siempre es otro. Su identidad y sus interacciones son imágenes simbólicas que representan los vínculos entre lo comunitario y lo anónimo, entre la participación y la exclusión,

entre las necesidades funcionales de la sociedad[1] y los rasgos de la institución que es, por sí misma, una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se liga "a símbolos (a significantes) unos significados (representaciones, órdenes, conminaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, unas consecuencias –unas significaciones) [...] y hace este vínculo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado" (2013, p. 187).

Así, para el sujeto actuante los otros sujetos, los objetos, las instituciones y el mundo, no existen ni tienen sentido por sí mismos, sino por la institucionalización histórico-social. Esto implica que todo pensamiento sobre la sociedad y la historia es una forma de ser y hacer instituida y que, por lo tanto, no puede existir fuera ni antes de ellas; pero además hace necesaria la presencia de dos instituciones: el *legein*, el lenguaje a través del cual se dice o representa lo social, y el *teukhein*, la dimensión funcional de la acción social. Por lo tanto, se comprende que los individuos "[...] son fragmentos hablantes y caminantes de una sociedad dada; y son fragmentos totales; es decir que encarnan –en parte efectivamente, en parte potencialmente– el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de su sociedad" (Castoriadis, 1997, pp. 3-4), y el cómo se concibe o representa la realidad, las reglas y la regulación de los comportamientos para un contexto específico en situaciones de libertad o dominación.

La interacción social no exige a los sujetos un exhaustivo trabajo de pensar en lo que hacen ni saber lo que piensan (elucidación), es más bien un movimiento que fija las significaciones como variantes de los sucesos, porque éstas irán evolucionando y modificándose con el tiempo. Al respecto, Castoriadis (2013, p. 122) explica que "[...] en la estructura lógica del conjunto que forman, la actividad precede la elucidación, pues, para la praxis, la instancia última no es la elucidación, sino la transformación de lo dado". Por lo tanto, un actuar reflexivo requiere de una intencionalidad y la jerarquización de las necesidades ante realidades diferenciadas. Las limitaciones en el conocimiento son cubiertas con creencias que suelen entregar el reconocimiento social a quienes detentan el poder.

En la actualidad, es frecuentemente escuchar sobre la crisis de reconocimientos universales, las instituciones ya no son capaces de definir una realidad inmutable para un conglomerado, reduciendo su autoridad a determinados ámbitos en los que logran posicionarse como representativas de la complejidad situacional. Pintos hace una lectura de estos nuevos tiempos de incertidumbre, tanto para las nuevas generaciones, que buscan esquemas con los cuales consolidar su identidad, y para sus antecesores formados con otros referentes:

> No es cierto que nos hayamos quedado sin referencias, sin valores, sin ideales. Lo que sucede es que han desaparecido los absolutos que les daban a una u otra la categoría de única. Vivimos en unas sociedades en las que las formas de entrelazarse las experiencias y las ideas, los tiempos y los espacios, las historias y los proyectos no sólo presentan diferentes tramas y figuras, sino que el primer derecho que reclama el individuo es el derecho a la diferencia. (Pintos, 2003, p. 9).

La acción intersubjetiva es posible porque, la verdad propia del sujeto es una imposibilidad superada por aquella verdad que le arraiga a la sociedad y su historia. Esta relación estrecha entre la capacidad creadora del individuo y de lo comunitario nos lleva al ámbito político y social, por lo que resulta vano pensar en la autonomía individual sin autonomía colectiva.

Estas significaciones que proporcionan representaciones, finalidades y afectos a los individuos constituyen el imaginario colectivo que es anónimo, radical –efectivo en su contenido y productor de necesidades– e instituyente. La automatización del simbolismo es un imaginario derivado que compensa la no satisfacción de esas necesidades. Es por ello que la lectura de las problemáticas sociales no puede entenderse a través de una voluntad colectiva que pase por fuera de lo simbólico, o, desconociendo la relación de inherencia entre lo social y lo histórico

[1] Funciones imprescindibles para la existencia social, donde las necesidades económicas y las contingencias se van sucediendo y hacen necesaria la creación o adaptación de funciones para determinadas instituciones.

en la que residen la libertad y la alienación que por su parte, asume lo vivido de una forma sobredimensionada y dentro de un principio de des-realidad en el que, el "[...] conjunto de instituciones al servicio de la sociedad, se convierte en una sociedad al servicio de las instituciones" (Castoriadis, 2013, p: 176) que han sido automatizadas en su lógica e inercia, dejando de lado los fines para los que fueron creadas y con un discurso anónimo que toma al sujeto por algo que no es.

Pintos (2004, p: 20) define a los imaginarios sociales como esquemas socialmente construidos que nos permiten percibir, explicar e intervenir en lo que en cada sistema social diferenciado se tenga por realidad. Como tal, los imaginarios no son construcciones tangibles que se puedan observar, sino referencias presentes en los supuestos que se naturalizan y, por lo tanto, no se cuestionan, más allá de las evidencias y de los análisis de lo inmediato o lo particular que puedan presentarse. Esto tiene aplicación en lo que se considera como una situación real. Castoriadis sostiene que un hecho es imaginario en cuanto punto de vista problémico de la sociedad, porque "[...] fuera de los casos límites, un acontecimiento no es traumático más porque es «vivido como tal» por el individuo, y esta frase quiere decir aquí: porque el individuo le imputa una significación dada, que no es su significación «canónica», o en todo caso que no se impone ineluctablemente como tal" (2013, p. 216).

Para Pintos (2004, p. 21), estos imaginarios "[...] operan como un meta-código en los sistemas socialmente diferenciados, en el interior de un «medio» específico (dinero, creencia, poder, etc.) propio de cada sistema, a través del código relevancia/opacidad y generan formas y modos que fungen como realidades". Analizarlos críticamente permite develar los mecanismos de construcción –convicciones, acciones y referencias temporales– y los movimientos de los códigos que distinguen un campo y naturalizan su acoplamiento a una realidad.

En el campo escolar son relevantes las significaciones que se depositan sobre una imagen o figura que encabeza un grupo social, con ello se establece una diferencia abismal entre lo natural y cultural, lo que hace que este poder instituido se tome como absoluto en el imaginario. La ley como institución "[...] lleva una significación, símbolo, mito y enunciado de regla que remite a un sentido organizador de una infinidad de actos humanos, que hace levantar en medio del campo de lo posible la muralla que separa lo lícito de lo ilícito, que crea un valor, y vuelve a disponer todo el sistema de las significaciones" (Castoriadis, 2013, p. 224).

Los imaginarios en las instituciones se construyen y desconstruyen en dos niveles de abstracción: el primero, como organización, en donde se concreta la institucionalización, "[...] la orientación básica de este nivel tiene que ver con las estrategias de modificación de conductas y la creación de hábitos" (Pintos, 2005, p. 49) que mecanizan las respuestas de sus miembros. En un segundo nivel, se encuentran las interacciones que se producen entre individuos. "En la construcción de este imaginario van a tener una importancia decisiva nuestras experiencias en las distintas y distantes comunicaciones que establezcamos a través de nuestros roles" (2005, p. 49) de estudiante, docente o padre de familia, las expectativas que motivan o desalientan la acción y un grado de confianza, producto de la relación con el otro. Aquí deben considerarse las relaciones intergeneracionales que suelen ser álgidas y jerárquicas. La construcción de una escuela que enseña y educa a todos, necesita de un diálogo abierto a las circunstancias particulares de cada grupo –expectativas, frustraciones, responsabilidades– que no pueden unificarse bajo un marco referencial único.

En conclusión, para entender la dinámica del uso de drogas en la escuela –procesos instituidos e instituyentes del imaginario escolar– es necesario construir un marco interpretativo de las hablas de los individuos, de los grupos y de la institución en relación a los discursos sobre el sujeto y el otro que se interrelacionan en un contexto específico.

Las concepciones respecto de la salud

Entre las preocupaciones humanas de individuos y colectivos, está la salud y, en su aparente extremo

opuesto, la enfermedad. Definirlas no resulta sencillo y su abordaje ha evolucionado con los aportes de organismos internacionales, sectores profesionales y movimientos sociales.

La crítica al positivismo del modelo biomédico y de la salud pública hae, que, en la década de los años setenta y con el apoyo de la Organización Panamericana de la Salud, emerja la corriente de pensamiento denominaao medicina social que "define los problemas y desarrolla sus investigaciones a través de unidades de análisis sociales e individuales, pero con un encuadre teórico-metodológico colectivo" (Iriart, Waitzkin, Breilh, Estrada, y Merhy, 2002, .: 130). En esta dirección, el movimiento sanitario de Brasil adopta la denominación de Salud Colectiva, con un campo de acción y representación desde las necesidades colectivas, en las que el colectivo participa y decide en las fases de atención del continuo salud-enfermedad (Campos, 2000).

Esta autogestión en espacios colectivos parte de la comprensión de que el trabajo y la vivencia del saber humano proporcionan satisfacciones y/o preocupaciones en diferentes niveles y determinan las relaciones con los otros. Lo prescrito nunca se aplica estrictamente, las acciones defensivas –individuales o colectivas– que no responden a la normativa constituyen el trabajo real y son la oposición activa a las restricciones organizativas y una forma de precautelar la salud mental (Dejours, 1998). Es decir, las acciones que resisten al poder para satisfacer necesidades modifican la subjetividad de los individuos empoderados de su colectivo (Guattari y Ronik, 2006). Por lo tanto, entender que el trabajo es un campo más amplio que las relaciones sociales, de poder o relacionadas con el salario, hace necesaria una administración innovadora e ingeniosa que esté dispuesta a abandonar las prácticas del poder sobre los otros, para dar paso al poder con los otros, sean individuos o colectivos (Dejours, 1998; Resende, 2008).

En esta línea se acoge la definición propuesta por Jaime Brehil, para quien

> [...] la salud es un proceso complejo, multidimensional, que exige enfocar los procesos sociales que generan o determinan las condiciones de salud. Este giro no sólo es importante para revolucionar el sistema de salud y romper el cerco de un asistencialismo pasivo, sino que es un requisito sine qua non para ampliar y profundizar la cobertura del derecho. (Brehil, 2010, p. 3).

La enfermedad, por su parte, conlleva un juicio social que puede conducir a qe, la muerte social preceda la muerte física del organismo (Berlinguer, 1994). Al parecer, el temor a las enfermedades hace que se manifiesten, reacciones irracionales y actos discriminatorios. En esta época de competencia, los mejores espacios están destinados para los aptos, quienes están fuera de la norma –rebeldes e inaptos– son cercados sin más opciones que la exclusión laboral, la internación forzosa y/o el abandono.

> Alejar a los afectados, segregar a los enfermos o marcarlos como peligrosos para la colectividad, impide atender aquello que es uno de los aspectos más interesantes de la enfermedad: la señal, el hecho de que el sufrimiento individual es con frecuencia el aviso de un fenómeno colectivo (1994, p. 86).

Es por aquello el planteamiento de que salud y enfermedad no se consideren como situaciones dicotómicas extremas, limitadas y estáticas, sino por el contrario, diferentes grados con los que el organismo responde a la influencia del medio, es decir, la salud-enfermedad entendida como un encuentro que fortalece "las potencialidades del sujeto como fuerzas para actuar en el mundo, al tiempo que resisten (y entran en contacto) con las fuerzas opresoras que los potencian para la soledad, la pasividad y la tristeza" (Bichara, 2014, .: 7). Con esta visión se propicia un caminar del paciente hacia su autonomía, fortalecido y con un punto de vista crítico de la medicalización, el consumismo y la dependencia.

Resulta propicia la exposición de Affonso y Azevedo (2013) al recordar que el diagnóstico de la enfermedad cen base na criterios y etiquetas, acrecienta el poder sobre los enfermos, pero lo disminuye frente a los males, es decir, la ineficacia en la acción sanitaria ha transformado en enfermedad los prob-

lemas de la vida. Los "[...] cerebros disfuncionales son la causa de violencia. Cerebros disléxicos y bajo QI justifican el fracaso en la escuela. Alteraciones genéticas explican los miedos de vivir en medio de la violencia. Frustraciones en la infancia provocan inestabilidad emocional" (12). Y alertan que la consecuencia ha sido el abrupto crecimiento, desde 1980, del número de diagnósticos en niños y adolescentes de trastornos como la dislexia, el déficit de atención e hiperactividad o los del espectro autista, y su medicalización para controlar el no aprendizaje y los comportamientos disruptivos.

Es así como puede intuirse que encontrarse fuera de la norma social puede convertirse en un factor de exclusión. En el tema específico de las drogas, a lo largo del tiempo ha cambiado desde ser vista como una rareza o una excentricidad de personas adineradas hasta ser catalogadas como desviación moral o enfermedad, sobre todo cuando se asocian a clases sociales bajas para las cuales y "[...] con frecuencia la sociedad agiganta los aspectos negativos y convierte el sufrimiento en culpa, la diferencia en segregación" (Berlinguer, 1994, p. 111).

Desde este enfoque, la alternativa viable para una convivencia en la que se acepte la incomodidad que produce el diferente, es la apertura al diálogo auténtico que empodere a los individuos para la toma de decisiones personales y colectivas. Campos (2000) sostiene que estas reflexiones sobre autogestión colectiva son compatibles con el accionar de la escuela, para su aplicación necesita de posiciones críticas y éticas ante las funciones que le son inherentes.

La escuela: espacio de encuentros y desencuentros

Concebida socialmente como la institución donde se trasmite la cultura de un pueblo o nación, en su ejercicio de educar va creando una identidad que puede ser comprendida desde lo imaginario y desde las interrelaciones entre sus miembros. Una concepción generalizada la ha posicionado como la forma educativa hegemónica y a la no escolaridad como un estigma.

Pablo Pineau (2001) la mira como un fenómeno histórico en el que se entremezclan procesos sociales y culturales en un contexto, y señala que su éxito sobre otras modalidades de educación se basa en la regulación homóloga entre escuelas, que puede visibilizarse en la designación de lugares diferenciados para el trabajo y el juego, la dosificación de los tiempos, los criterios de asistencia, disciplina, convivencia, evaluación, calendario escolar, prácticas escolares, currículoy, géneros discursivos de los textos escolares, entre otros.

En su avance en el tiempo se ha adaptado a los requerimientos sociales, así, para enseñar a muchos en una misma aula se incursionó en estrategias de trabajo individualizado y/o colectivo; las diversas formas de aprender fueron atendidas, inicialmente con un fuerte impulso a la escuela pedagógica, posteriormente priorizando lo curricular y en la actualidad con sujeción a estándares y una sistematización organizativa que incluye la expedición de reformas curriculares y los programas de profesionalización docente. Lo que se mantiene inalterable son los tres ejes de la educación: los cuidados como necesidad de protección, la disciplina que controla las acciones y la instrucción que va ganando preponderancia conforme va creciendo el alumno (2001).

Pero, hay un una crisis coyuntural en la escuela que la tiene en el centro del debate público. Mirando a su interior, Patto (1992, p. 107) explica que aquello es el reflejo de "una incapacidad crónica de esa escuela de garantizar el derecho a la educación escolar a todos los niños y jóvenes", es decir, hay una falla del sistema escolar que excluye a través de la repitencia, la expulsión o de forma más sutil, con la deserción escolar que suele presentarse como decisión de los padres o del estudiante librando, de cierto modo, a la escuela de su responsabilidad.

Desde fuera, la presión de una sociedad exigente y competitiva, en la que la comunicación y el conocimiento avanzan a velocidades vertiginosas, exige creatividad, innovación y el aprendizaje durante toda la vida. En este marco se afirma que en "[...] una sociedad de oportunidades sociales iguales y de ca-

pacidades individuales diferentes [existen]: aptos e inaptos, capaces e incapaces, superiores e inferiores -en resumen, vencedores y perdedores" (De Mello y Patto, 2008, p. 592) lo que lleva a que "[...] el fracaso escolar de un niño sea vivido como un terremoto que no deja nada en pie, en tanto es un golpe también para padres y maestros" (Patto, 1992, p. 103).

Enfrentar estas realidades es un reto al que se han propuesto alternativas, así, Paulo Freire (1975) exhorta a considerar que las prácticas educativas no se limitan al ámbito escolarizado, e invita a diferencirs entre aquellas que están al servicio de la doctrinación del educando con la acumulación de información de las que responden a un proceso humanizante que lo guía hacia la reflexión y a la acción para transformar el mundo. Un cambio en la práctica del pensamiento permite el acceso a lo invisible, a los afectos, a las sensaciones y al desequilibrio frente a las diferencias. Esta renovación necesita operar bajo el criterio del hombre ético, que escucha las diferencias y a partir de ellas toma decisiones hacia ese nuevo modo de existencia. (Rolnik, 1994).

Por el contrario, "[...] cerrarse al mundo y a los otros se convierte en una transgresión al impulso natural de la incompletitud" (Freire, 2008, .: 42), es protegerse de lo que desestabiliza y crear un mundo imaginario en el que, estar siempre alerta, permite lidiar con la turbulencia que provoca ese otro. Una subjetividad restringida al yo, anula el poder creador y de cambio (Rolnik, 1994). Así, por ejemplo, si se mira en el estudiante que usa drogas sólo el potencial repitiente, desertor o conflictivo, se pensará en "[...] funcionamientos que se leen como patológicos... [dejando por fuera de la discusión] las condiciones familiares y sociales que los producen" (Janin, 2016, .: 103) y lo ubicará como un ente pasivo, incapaz de seguir las normas sociales y, por lo tanto, predeterminado al uso problemático y a la dependencia, lo que hace necesarias a las medidas punitivas o de reclusión.

El uso de drogas no es recomendable en niños y adolescentes, pero es una realidad; para enfrentarla, la escuela recurre a las acciones de control y sanción establecidas en la política pública nacional que, si bien expresamente declara la garantía del derecho a la escucha, en el cotidiano estos procesos dependen de la subjetividad individual o colectiva de las autoridades que toman las decisiones y eso puede salvar o destruir vidas aún sin una predisposición consciente. Desde la perspectiva de Vázquez y Escámez (2010), todo esto es negarles el derecho a crecer en un contexto en donde se aprenda del autocuidado y el cuidado de los demás. Pero es que además la escuela también se perjudica al perder la "oportunidad para que esa cuestión fuese problematizada y que la decisión, cuando tomada, pudiese realmente ser incorporada por el grupo de padres y alumnos, una vez que sería fruto de una decisión colectiva" (Gorgulho, 2011, p. 28).

> Discutir sobre la prevención al riesgo de uso y dependencia de las drogas evoca mucho más que conocer solamente los aspectos farmacológicos de los psicoactivos y las nuevas estrategias/técnicas pedagógicas. Al lidiar con el fenómeno del uso de drogas somos convocados a pensar sobre nosotros mismos, sobre el ser humano y el mundo en que vivimos (Sodelli, 2011, p. 15).

Se configura así, la promoción de la salud como una opción para el cuidado de los miembros de la comunidad educativ;, la construcción de espacios protectores en los que desarrollan las habilidades personales y comunitarias cumplen también un papel preventivo que puede sumar, a su accionar, estrategias que complementen las campañas informativas con otras concepciones como la reducción de daños para quienes ya usan drogas. Cohen (2004) lo entiende así, cuando expone que

> [...] para ser capaz de manipular las drogas, las formas de tomarlas y los factores contextuales, los jóvenes necesitan tener información sobre ellas, sobre sus propiedades y efectos, aprender a reducir los riesgos, conocer la ley y sus derechos legales y donde encontrar ayuda cuando se necesita... Necesitan también desarrollar una amplia serie estrategias de evaluación, comunicación, asertividad, resolución de problemas, toma de decisiones y un consumo seguro... Además de tomar decisiones sobre su propio consumo, los jóvenes juegan un papel crucial respeto de sus compañeros en la

> transmisión de información y sugerencias, así como en el cuidado y la ayuda mutua... No son ideas teóricas fantasiosas. Su aplicación práctica puede salvar vidas. (Cohen, 2004, p. 61).

La satisfacción de necesidades o el recibir reconocimiento y protección en situaciones de vulnerabilidad termina por configurar a la función de cuidado como trascendente para la construcción de una nueva cultura escolar con enfoque de derechos humanos.

Marco metodológico

El empeño por comprender los imaginarios del uso de drogas, parte de la reflexión acerca de las consecuencias de las acciones, implícitas o explícitas, en el quehacer educativo. La exclusión puede parecernos la solución a una de las problemáticas escolares, pero tras ella se generan cuestionamientos y reacciones contradictorias en diferentes sectores, lo que abre un espacio de indagación para conocer esta realidad en la escuela. Dentro de ella, cada uno de sus partícipes, pone en juego las significaciones de su imaginario individual para la institución de un imaginario colectivo, que está ahí, operando en automático mediante la institucionalización de su rol. Son estas significaciones las que se estudiarnó para interpretar el sentido de las acciones frente al uso de drogas en el ámbito escolar.

El imaginario social, como eje de la investigación, generó información de naturaleza subjetiva que se recopiló y analizó con metodología cualitativa. Esta forma de pensar al hombre en relación con el mundo que le rodea, es un camino de ida y vuelta que fue enriqueciéndose con el transcurrir del tiempo.

La operatividad de los diálogos grupales (Pichón-Rivière, 1978) viabilizó el abordaje de las vivencias, percepciones, sentimientos y emociones de los partícipes. Es en este diálogo donde se devela lo explícito y lo latente en un esquema de referencia, que "no se estructura sólo como una organización conceptual, sino que se sustenta en un fundamento motivacional de experiencias vividas" (7). Aquello fue posible a través de la tarea que estuvo definida por cuatro preguntas generadoras: ¿Cómo se entiende el uso de drogas en la Institución? ¿Cómo se maneja el uso de drogas de los estudiantes? Cuando se habla de drogas ¿Qué piensa usted? ¿Cómo es su relación con usuarios de drogas?

Los esfuerzos analíticos se centraron en encontrar puntos de coincidencia y de inflexión hacia nuevos imaginarios en el individuo y en el colectivo. Para este propósito, Pintos (1995) propone un esquema geométrico representativo de los imaginarios sociales, que recurre a las propiedades duales de una elipse para su interpretación, en un continuo de dos extremos que no son necesariamente opuestos ni fijos.

La relación espacio-temporal del fenómeno social, se representa en los dos ejes perpendiculares. Por el horizontal transita el tiempo, no como una variable cuantitativa con intervalos definidos, sino como momentos en los que se encuentra el uso de drogas entre lo establecido (el pasado, a la izquierda) y las nuevas posibilidades (el futuro, a la derecha). El eje vertical hace referencia al espacio, y en él se representa la institucionalización en un arco de tensión cuyo nivel inicial, en la parte inferior, contiene a los campos menos visibles socialmente; el punto central concentra la complejidad del fenómeno estudiado que va perdiendo fuerza hasta llegar al extremo superior de mayor visibilidad social, en donde son probables los nuevos procesos de institucionalización (Pintos, 2004).

La observación del cómo y desde dónde están mirando los participantes, da paso a la distinción del discurso que queda por fuera de las hablas. En los focos –equidistantes del centro y los vértices de la elipse– se sitúan esta distinciones, que son las opacidades o puntos ciegos del imaginario, que suelen estar ocultas a la vista de los sujetos participantes –observador primario– pero que son "la perspectiva específica desde la que se construye la realidad" (43).

La elipse representa el imaginario. Por fuera quedan los campos semánticos con conceptos relevantes y sus procesos constructivos que "producen oposi-

ciones, refuerzos, cuestionamientos o supresiones de los otros campos semánticos" (Pintos, 1995,p.: 17). La posición de la elipse en el plano cartesiano, permite sumar cualidades al análisis asociándola con los signos, positivo/negativo, que tienen asignados los ejes.

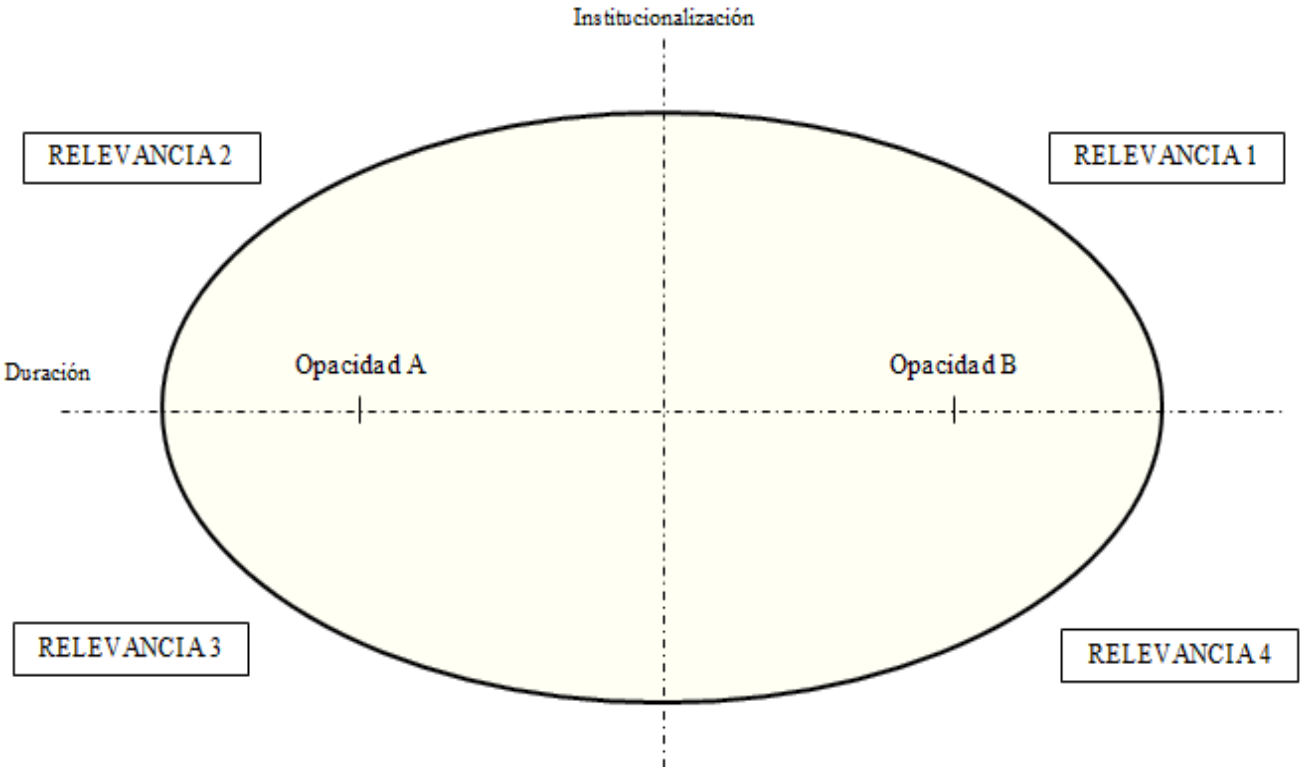


Gráfico 1: Esquema base para la representación de los imaginarios sociales.
Fuente: Pintos (2004).

El primer cuadrante refleja una valoración positiva en su institucionalización o visibilidad social y de avance en la línea del tiempo, el segundo cuadrante mantiene la positividad en la institucionalidad con una referencia de regresión temporal. Al tercer cuadrante le corresponde una apreciación negativa en los dos ejes, y manteniendo el bajo nivel de institucionalización pero proyectándose al futuro, se presenta el cuarto cuadrante.

Para acceder a los imaginarios construidos sobre el uso de drogas en esta escuela, se trabajó con dos grupos de estudiantes, un grupo de docentes y uno con familias durante el segundo semestre del 2018. Para proteger la confidencialidad, el nombre de cada participante se asoció con un nombre ficticio y en ningún momento se hace referencia al establecimiento educativo. Los criterios de inclusión fueron la pertenencia a un grupo y la adhesión voluntara;, de ninguna forma se requirió información sobre el uso de drogas de los participantes ni se establecieron criterios de exclusión.

El primer grupo estuvo conformado por 7 adolescentes (5 mujeres y 2 varones) de entre 14 y 15 años que pertenecían a un club de matemática en horario extra clase y el segundo, por 11 adolescentes (3 mujeres y 8 varones) de entre 11 y 18 años de un grupo juvenil. Se contó con la participación de 4 docentes, 2 de ellos anteriormente cumplieron las funciones d Iinspecto Ggeneral de la institución. En el grupo de las familias asistieron 6 mujeres y 3 varones quienes

se conocen desde hace 2 años por lo menos y participan activamente en las actividades de su paralelo. Con las narraciones de los participantes se entretejió una red que se plasmó en esquemas interpretativos que se presentan a continuación.

Entre las limitaciones de la investigación es preciso mencionar que, si bien esta primera aproximación investigativa permitió el comprender cómo los imaginarios escolares producen discursos y acciones frente al uso de drogas de los estudiantes de una escuela, quedan otras cuestiones de interés que no fueron abordadas y que precisarían un tratamiento complementario, así por ejemplo, plantear con mayor profundidad la investigación por grupos etarios, la inclusión de medicinas recetadas o la evaluación de las intervenciones preventivas aplicadas en la institución.

Análisis de los imaginarios escolares del uso de drogas

Castoriadis (2013) plantea que en el imaginario, las cosas son lo que son, se representan y se dotan de sentido. Como no puede ser de otro modo, en el ámbito escolar muchas son las situaciones que parten de este concepto, por lo que la interpretación y lectura de estos imaginarios es un ejercicio que busca posibilitar nuevos escenarios de construcción de la realidad.

La interpretación operacional de cada grupo, visto como una totalidad, fue integrada en un imaginario grupal en el que las concepciones, las iniciativas y los reconocimientos fueron algunas de las cualidades que permitieron describir al grupo en un lugar y tiempo determinado. Así se da respuesta a algunos cuestionamientos planteados y se dejará en suspenso otros, pues como el mismo Castoriadis (1997) plantea, este es el camino para que una interrogación produzca sentido.

El imaginario de los estudiantes

> *La sensación va a pasar, el dolor no va a pasar*– Anita.

La experiencia del primer grupo de adolescentes terminó en un fuerte abrazo de alivio. En el clímax del trabajo grupal, las drogas pasaron a un segundo plano, lo que tomó relevancia fue el dolor profundo, la segregación por la raza y la clase social, el desánimo y la soledad que hienden la vida de estos chicos y de muchos otros que no tienen la oportunidad de ser escuchados.

El *abandono*, aparece como la opacidad que concentra la negación de los lazos parentales y, la negligencia de padres y maestros en los cuidados básicos de la salud física y emocional de los adolescentes, afectados por situaciones encubiertas o no explicadas por los adultos. El otro punto opaco es la acomodación, los adolescentes se ven obligados a ser fuertes, a encajar en su entorno conflictivo y sin espacios para atenderlos, los problemas familiares recargan de dolores extras a su inserción en la vida social. Las respuestas con las que enfrentan su sufrimiento incluyen conductas autolesivas o el uso de drogas.

Asociadas a este código de distinción se encuentran cuatro relevancias. En el primer cuadrante el centro semántico es el concepto de *drogas*, aquel aprendido en las aulas y aquel compartido en la realidad estudiantil. Su uso está asociado a la experimentación de sensaciones agradables que pueden ayudar a superar el dolor, al uso voluntario y a aquel producto de la presión del grupo al que pertenecen.

El segundo cuadrante, configurado por una institucionalización fuerte con tendencia a mantener esquemas del pasado con los que se responde a las nuevas generaciones. La *escuela* impera sobre la semántica, su horizonte son las acciones con las que se enfrenta el uso de drogas: la requisa, el seguimiento y la expulsión.

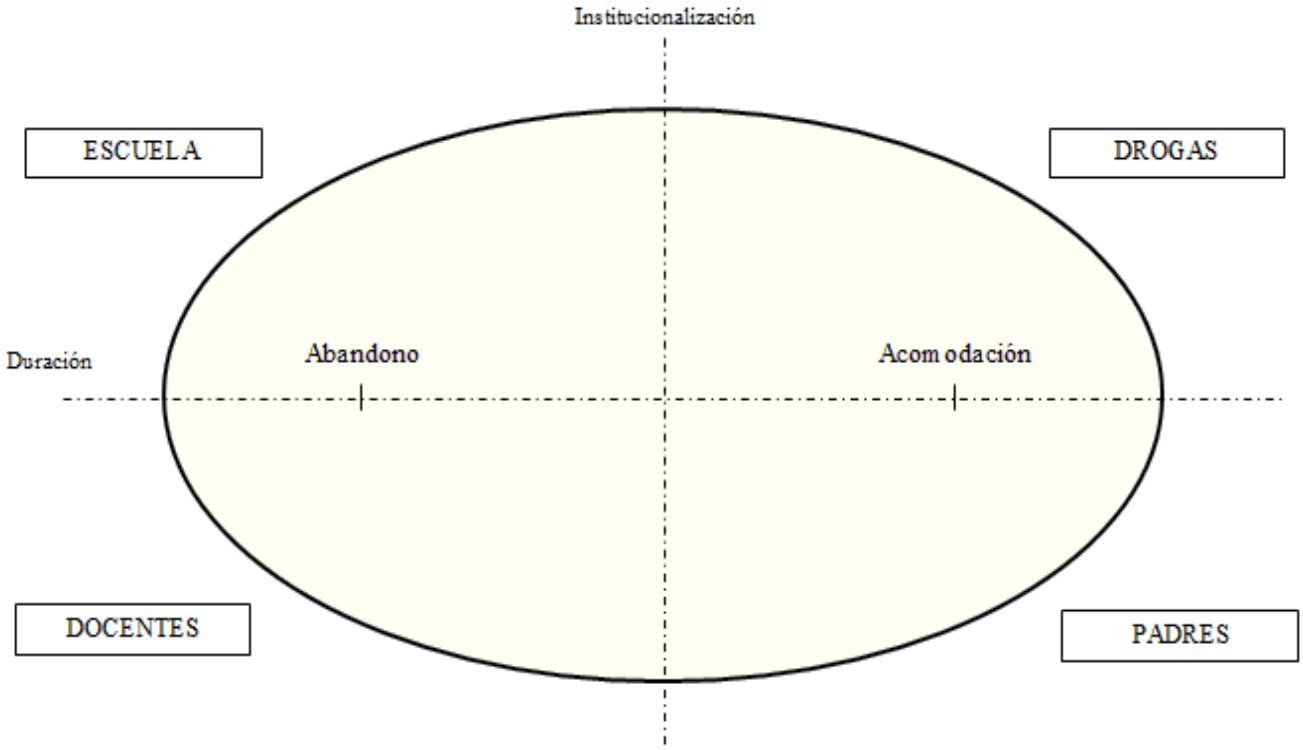


Gráfico 2. Imaginario sobre el uso de las drogas del primer grupo de estudiantes.
Fuente: Elaboración propia.

En el tercero, la experiencia está centrada en la figura de los *docentes*, a quienes se los identifica con el control y la entrega de información, el cuidado pasa por el cumplimiento de un rol y pocas veces da paso a la cercanía y al diálogo que les brinda comprensión y alivio.

Finalmente, los *padres* en el cuarto cuadrante, cercanos a relaciones conflictivas y poco tiempo para el cuidado de los hijos, lugar que puede ser ocupado por otros. Sin embargo, los lazos familiares se entienden como un punto de apoyo y una extensión para su vida futura.

> Las personas, que aguantan bastante tomando, que fuman bastante, que se drogan son buenas, o sea que son como un ideal perfecto, [...], porque de ahí por más que nos den la charla y todo eso, es algo que está lejano, está más cercano la realidad de mi compañera: mira él es súper popular, que está con las chicas [...] Por más, que me diga te va a pasar esto y esto, prefiero estar como él – Daniela.

El imaginario del segundo grupo de adolescentes se fundamenta en dos opacidades: el abandono y el compromiso.

El *abandono* de docentes y autoridades manifiesto en el discurso alejado de su realidad y en la percepción de inseguridad dentro de su institución. El *compromiso*, como sustento de las acciones de acompañamiento a los estudiantes por parte de algunos docentes capaces de involucrarse y de ellos mismos como compañeros, tarea compleja pero necesaria.

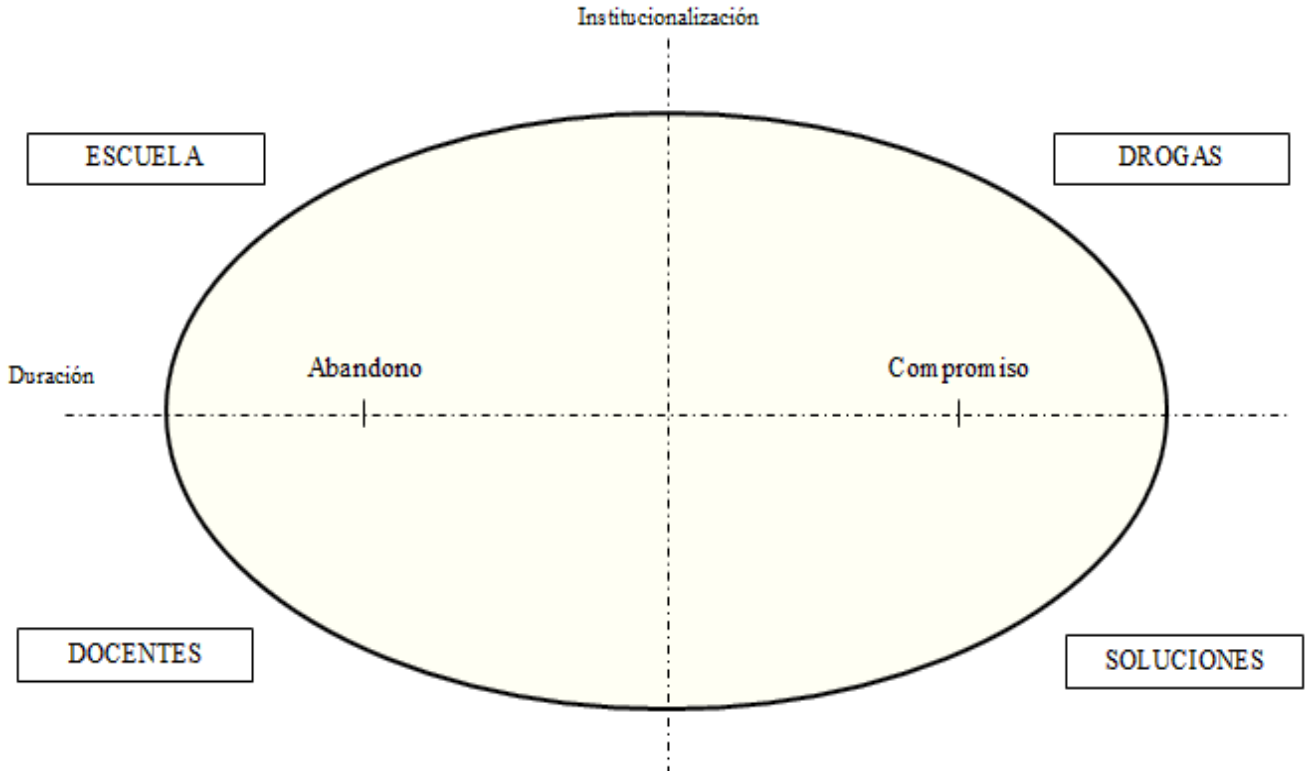


Gráfico 3. Imaginario sobre el uso de las drogas del segundo grupo de estudiantes.
Fuente: Elaboración propia.

El centro semántico del primer cuadranteones las *drogas*. Un mundo al que se llega por curiosidad o por la necesidad de auto afirmación dentro de un grupo, drogas legales e ilegales proporcionan felicidad, alivio y pueden llevar a la muerte. El precio y la accesibilidad no son un problema.

La *escuela* en el segundo cuadrante, en ella, así como se niega el uso de drogas para cuidar el prestigio, se permite la compra-venta en determinados lugares de la institución. Para combatir el uso se realizan acciones de control y seguimiento que incluyen exámenes de laboratorio para comprobar la abstinencia.

Los valores del tercer cuadrante, se concentran en el accionar de los *docentes*, se los identifica con el cumplimiento de su tarea por obligación con un escaso impacto en los estudiantes. Con excepciones de aquellos que se muestran comprometidos y cercanos en momentos difíciles.

En el cuarto cuadrante se ubican las *soluciones*, se debe cambiar la imagen de felicidad y éxito de quienes se vinculan con las drogas, y enseñar con un mensaje claro y con la verdad. Aunque no descartan la punición de los usuarios, respaldan las opciones de ayuda y acompañamiento.

Sintetizando, se aprecia que en los dos grupos la expresión de emociones displacenteras producto de la despreocupación de los adultos responsables de su cuidado y que los niegan, ignoran o engañan.

En el otro lado de la lectura del imaginario, se visualiza la coincidencia en tres de los cuatro campos de significados:

- Uso de drogas, mediado por el dolor de situaciones vitales y la presión social del grupo.
- Información entregada en las charlas o el consejo oportuno brindado por los docentes.

- Seguimiento que hace la escuela, en ocasiones termina en exclusión.

Los adolescentes de los dos grupos, reconocen que las drogas están presentes en sus cotidianos y saben que causan sufrimiento y dependencia, reclaman un espacio afectivo y continente en el que puedan singularizarse, intercambiar dolores y apoyarse unos en los otros con lazos afectivos fortalecidos e impulsados por los adultos, que aparecen en sus discursos como figuras incapaces de escucharles y listas para sancionarlos.

Imaginarios de los docentes

> No pasa nada. Nosotros mismos no queremos involucrarnos y con tanto trámite que hay que hacer. Nosotros como profesores: hoy le vi a un chico fumando, el inspector [dice], presente un documento. Yo no voy a estar haciendo el documento.
>
> Más vigilancia de los padres, es la única solución, [pero] esto no se puede dar, papá y mamá trabajan, y como mamá y papá trabajan, deben estar de un lado al otro [...] Nosotros nos hemos hecho materialistas – Amanda.

La insatisfacción laboral y la percepción de inacción de las autoridades institucionales y gubernamentales, hablan de la *desesperanza* del docente frente al sistema educativo en general. El maestro siente el *abandono*, se percibe indefenso y agobiado por la carga administrativa de su trabajo, prefiere cumplir con lo prescrito en la normativa, abandonando de cierta forma su rol de educador.

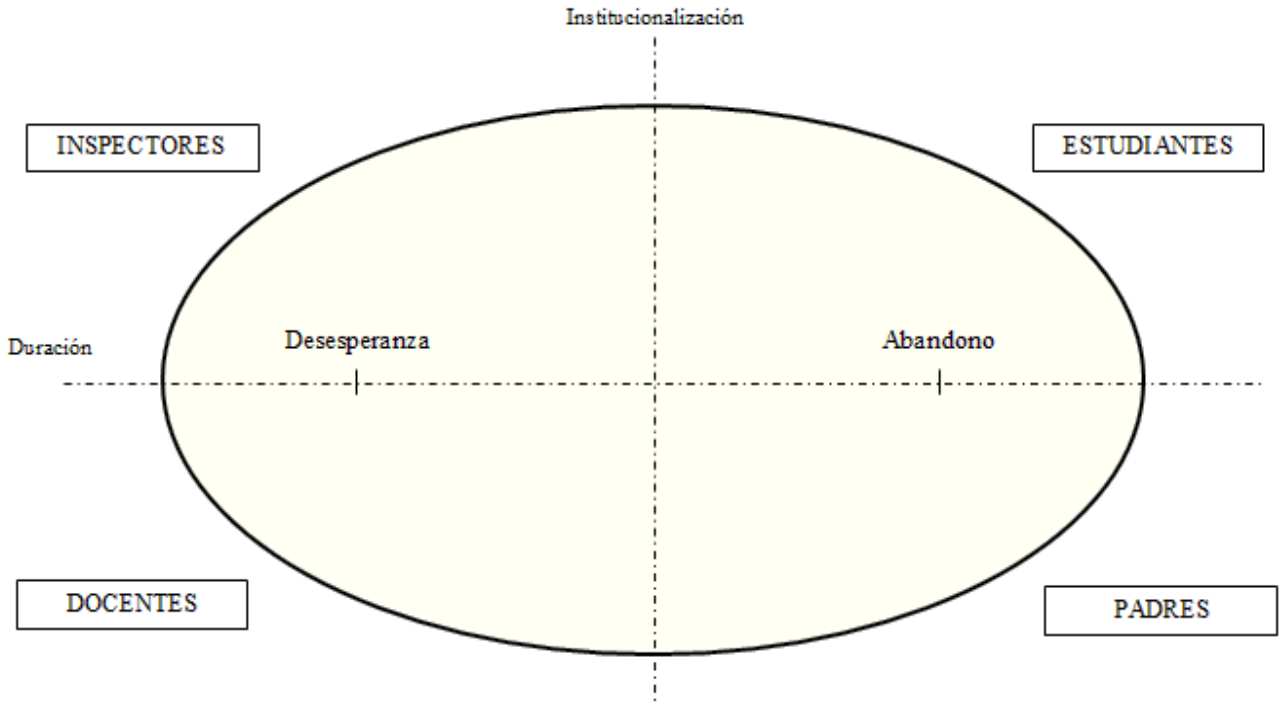


Gráfico 4. Imaginario sobre el uso de las drogas del grupo de los docentes.
Fuente: Elaboración propia

Los *estudiantes* son la primera relevancia. Descubrir el uso de drogas es cuestión de buscar información entre ellos, algunos lo encubren pero otros lo denuncan;, quien es descubierto lo niega y puede convertirse en un peligro para quienes lo investigan.
El segundo cuadrante está configurado por los *inspectores*, entre sus funciones está detectar el uso de drogas y evidenciarlo para sancionar. Entre sus acciones se encuentran la requisa y el seguimiento, que suele terminar con la salida del estudiante.
Los *docentes* están en el tercer campo, el uso de drogas es un problema que se escucha pero no se ve o no se enfrenta polael sobrecrgao de trabajo pedagógico y administrativo para evidenciar su desempeño que incluyen otros problemas como el bajo rendimiento.

En el cuarto cuadrante está centrada la figura de los *padres*, quienes, de conformidad con los procedimientos establecidos por el Ministerio de Educación, deben ser informados del uso de drogas de sus hijos, la experiencia apunta a la negación y la exigencia de pruebas.

> Hace falta un inspector que trabaje no por las autoridades sino por la institución, a nosotros no nos interesaba quien esté de autoridad, lo que nos interesaba es la institución.
>
> El mensaje a los expendedores era si quieres vender, vende de la puerta para afuera y a los consumidores no puedes traer eso al colegio y listo. Con tanta requisa y requisa se van despechando – David.

Entre las funciones del inspector general, están las acciones para promover y controlar el cumplimiento de las normas de convivencia y la disciplina. En el imaginario del docente que cumplió con este rol, los puntos de opacidad están asociados con la condición etaria de los adolescentes que conlleva *vulnerabilidad* evidenciada al dejar por fuera a la familia de las acciones escolares ante el uso de drogas. Además, se puede observar en la posición de David, una *auto-identificación* con estos estudiantes, a quienes, desde su punto de va,los cuida.

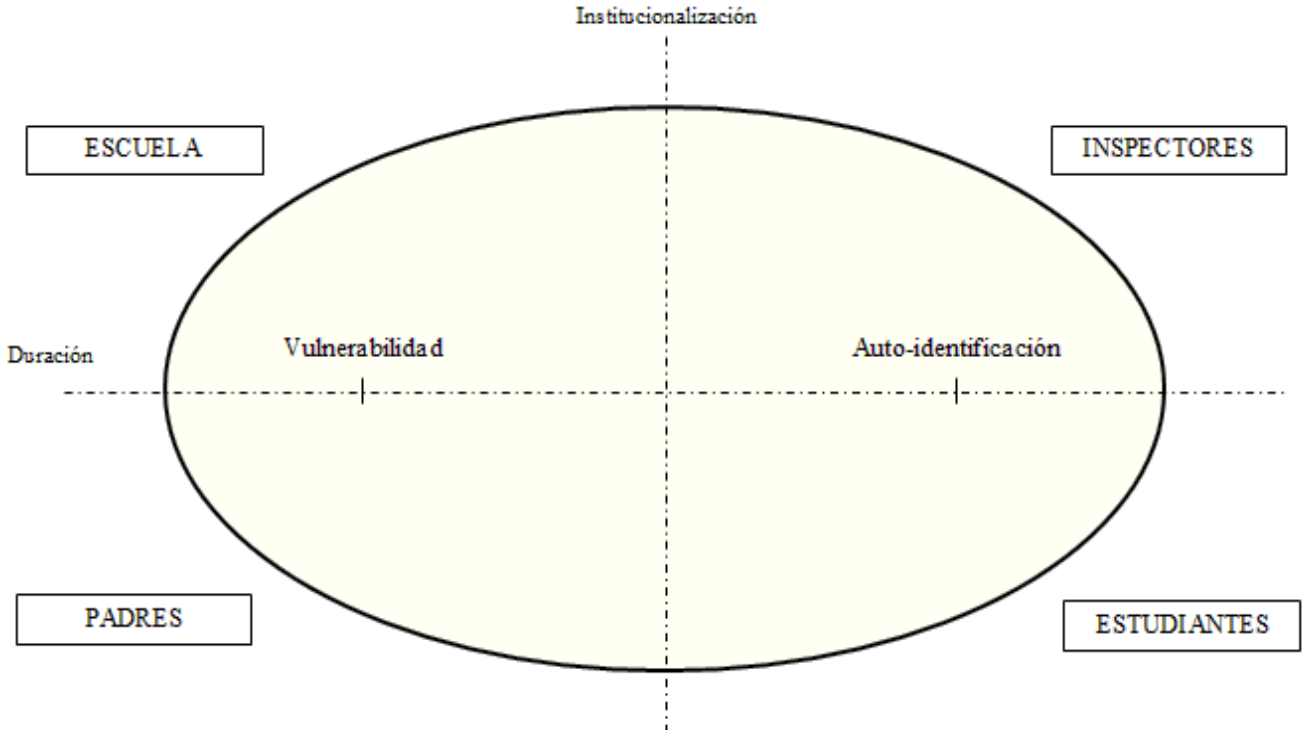


Gráfico 4. Imaginario sobre el uso de las drogas del docente – inspector.
Fuente: Elaboración propia.

Las relevancias de este imaginario comienzan con un papel preponderante que encabeza y toma decisines;, los *inspectores* en el primer cuadrante, las acciones están enfocadas en: búsqueda de drogas en las mochilas de los estudiantes, el agotamiento producido por el seguimiento, la confrontación y la reflexión hacia la abstinencia.

En el segundo cuadrante, el concepto de la *escuela*, su labor es cuidar de los estudiantes, el reconocimiento social está en su prestigio. Ante el uso de drogas, se emprenden acciones de investigación y acompañamiento a través del departamento de Consejería Estudiantil.

En el tercer cuadrante se encuentran a los *padres*, a quienes se los observa como inoperantes en el control de sus hijos e inactivos ante los problemas que reporta la escuela, por lo que se opta por excluirlos.

Finalmente, los *estudiantes* con los que los inspectores establecen una alianza para vigilar, descubrir y denunciar la venta o el uso de drogas. Una vez localizados, los estudiantes son confrontados y llevados a la reflexión sobre su accionar. A pesar de la buena intención, algunos estudiantes reaccionan en contra de los docentes.

Una vez caracterizados los dos imaginarios, se busca establecer la posición de los docentes. En el campo de las distinciones no existen coincidencias, por un lado los docentes no quieren involucrase por todos los trámites que son requeridos y por su parte, el docente–inspector que actúa según su concepción de la problemática.

Coinciden en tres campos de significados:

- Estudiantes que se involucran, como usuarios o expendedores, o como encubridores o delatores de sus compañeros.
- Inspectores que recurren a la requisa y al seguimiento con frecuencia logran que el estudiante abandone la institución.
- Falta de control y colaboración por parte de los padres de familia, quienes amenazan con acciones legales.

Los docentes participantes se muestran como un grupo heterogéneo que está consciente del uso de drogas de los estudiantes y de su responsabilidad, pero responde desde la posición de un observador externo, actúa para satisfacer la presión social, con la punición del estudiante y la culpabilización de los padres de familia como constantes.

Imaginarios de las familias

> A mis hijos les hablo, les aconsejo todo el tiempo de este tema, les digo que el consumo de drogas es malo, que eso daña el cuerpo, el cerebro, daña la vida, eso es lo que hoy en día no les deja progresar a los jóvenes – Valeria.
>
> Sería bueno que el colegio nos de charlas, [...] uno no sabe bien de esas cosas, ¿quién nos ha enseñado?, nadie, entonces aquí que tienen psicóloga deben llamarnos y decirnos, así es, esto pasa, así debe hablar, la profesional sabrá cómo llegar a los padres – Julio.

En las expresiones de los padres de familia se identificó como opacidades: la exigencia de acciones que garanticen el ejercicio de sus *derechos* como padres, para ser informados sobre el comportamiento de sus hijos y sobre los cuidados que la escuela brinda durante la jornada escolar, y la *angustia* ante el uso de drogas hace que se requiera información y capacitación para enfrentar los peligros que afectan la integridad de las familias.

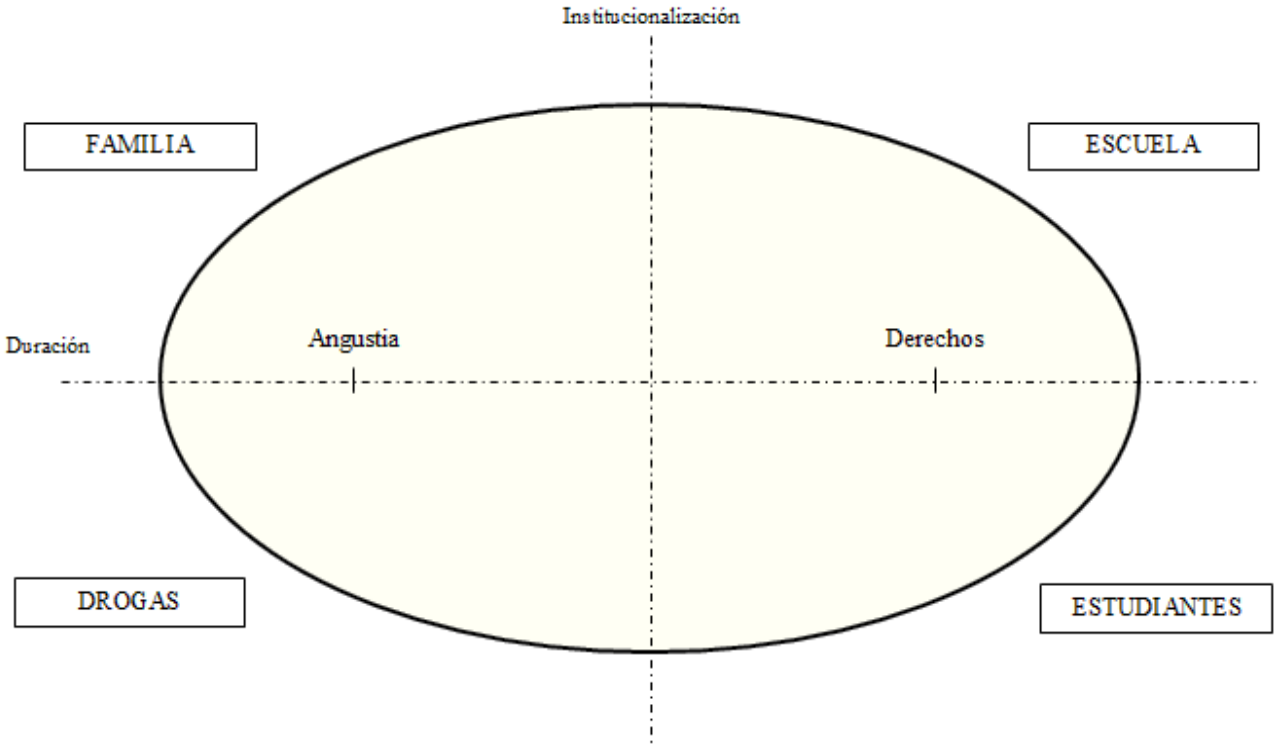


Gráfico 5. Imaginario sobre el uso de las drogas de los padres de familia.
Fuente: Elaboración propia.

En el campo de las relevancias, en el primer cuadrante se encuentra a la *escuela*, de la se espera actividades de prevención y vigilancia que protejan a sus hijos. Consideran adecuado el seguimiento a los estudiantes y la expulsión para preservar la integridad de los demás estudiantes.

La *familia* se ubica en el segundo cuadante;, dentro de sus preocupaciones están el trabajo, el tiempo libre para compartir entre sus miembros y la comunicación para brindar enseñanzas a sus hijos. Reflexionan que las drogas causan dolor y la necesaria ayuda profesional para su tratamiento.

En el tercer cuadrante, se ubican a las *drogas*, que dañan al individuo y al grupo familiar, para enfrentarlas reconocen como instituciones competentes a la escuela y la policía.

Y en el cuarto cuadrante, encontramos a los *estudiantes*, sus hijos, quienes pueden ser inducidos al uso de drogas por parte de compañeros o extraños. Para la prevención recurren a la confianza y el consejo sobre las consecuencias.

Los padres abogan por su inclusión en los problemas de la comunidad educativa, ser escuchados y capacitados en temas relevantes para el crecimiento y cuidado de sus hijos, además expresan su confianza en las instancias de control.

Discusión

Una vez que los imaginarios grupales han sido observados en sus relevancias y opacidades, se avanza hacia la consolidación de un esquema que proporcione una lectura comprensiva de las distintas posiciones, en un contexto más amplio.

El imaginario escolar se fundamenta en una distinción central que reproduce la dualidad en términos de *abandono/prohibición*. La escuela, como realidad histórica y socialmente instituida, actúa con un código prohibicionista o negligente que permite la afirmación o negación según la posición de cada actor.

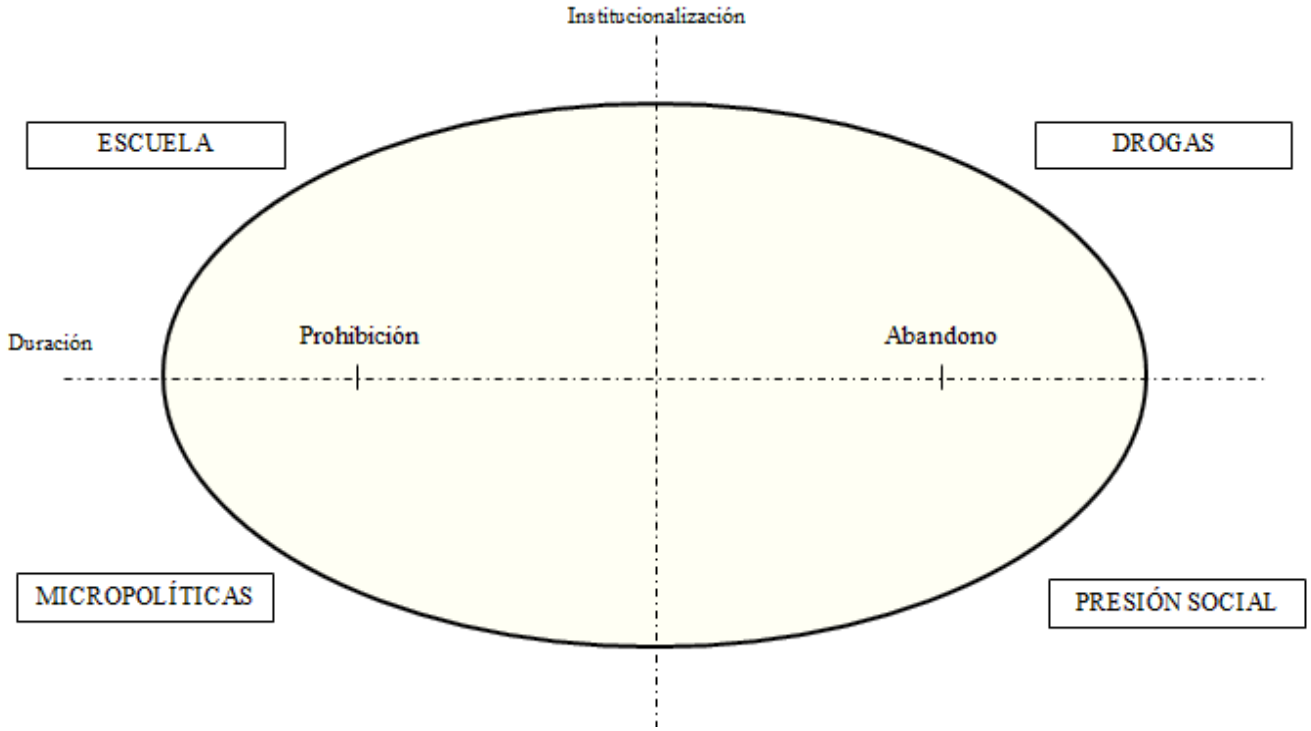


Gráfico 6. Imaginario escolar sobre el uso de las drogas.
Fuente: Elaboración propia.

A la derecha encontramos al *abandono*, una vulnerabilidad percibida por el individuo y que llega a tener identificación en los grupos. Es una constante en el discurso de los adolescentes, la casa y la escuela son lugares que les proporcionan sostén, satisfacción de necesidades y placer, pero también angustias y dolores (Janin, 2016). Pero no es una cuestión que discrimine por la edad, el abandono también está presente en el manifiesto de los adultos, los docentes se sienten desprotegidos en su trabajo y los padres en su función de trasmitir la cultura y cuidar. El abandono como el fruto de una sociedad conflictiva, competitiva y seductora, que premia el individualismo y la imagen, en la que la información se genera a ritmos vertiginosos y en la que todos tememos ser excluidos.

Asociadas al abandono encontramos a las *drogas*, sus matices están relacionados a la clase social y a intereses económicos y políticos de quienes ostentan el poder (Berlinguer, 1994). Sus efectos son calificados desde una posición impersonal que aboga por la punición sin considerar el dolor; el culpable, ese otro que por ser diferente genera caos en nuestra vida, debe ser excluido por el bien de todos.

El uso de drogas en la familia provoca sentimientos y reacciones de inseguridad, ira, indiferncia y, frustración que desembocan en conflictos, prexistentes pero desestimados por el descuido de los padres (Silva, 2011). Para la escuela también es un problema, pero en ella no existen espacios para discutirlo, ni tiempo para reflexionar sobre su función de cuida desde este punto desde donde se podría pensar en la construcción de nuevos imaginarios escolares asociados a la promoción de salud colectiva (Campos, 2000).

Con igual proyección hacia el futuro pero con menor institucionalización, se encuentra la *presión social*. Si alguien decide usar drogas debe enfrentar una etiqueta social que lo encasilla como víctima o culpable, en el extremo de la enfermedad siempre existirá una patología que puede ser tratada (Berlinguer, 1994).

Pero al mismo tiempo es esta sociedad de consumo híper-mediatizada la que difunde la imagen de éxito y felicidad de quienes trafican con drogas, lo que traslada la idea de placer y popularidad a la realidad adolescente. Los dolores sociales y subjetivos que no sanan pueden ser olvidados por las sensaciones.

El Estado, ante la presión de la prensa y los colectivos, impulsa políticas públicas prohibicionistas que prometen que con la represión a la oferta, las drogas serán eliminadas y que los padecimientos y muertes provocados disminuirán, pero lo que se aprecia es la criminalización del usuario y los microtraficantes, en cuyas filas se cuenta gran número de mujeres y sus hijos, cuyo lugar de trabajo son las calles violentas (Gorgulho, 2011).

En el otro foco de la elipse, se encuentra la *prohibición*, los nexos entre lo prescrito a nivel mundial y nacional, lo que difunden los medios de comunicación y el desconocimiento de la población dan sentido a acciones que se ejecutan para enfrentar el uso de drogas como una problemática social que debe ser controlada, sin que medie ninguna comprensión de las individualidades constituidas por la acción de una sociedad no equitativa. La posibilidad de educar a través del diálogo abierto está vedada con las consecuentes verdades a medias que perjudican los esfuerzos de prevención y promoción de salud.

Asociadas a ella se encuentran dos relevancias, la *escuela*, conocida por su función primaria en la trasmisión de conocimiento y en la modelación de conductas socialmente aceptadas, es el espacio privilegiado en el que, individuos críticos (Freire, 1975), pueden crear y proyectar nuevos imaginarios para dar respuesta a los requerimientos sociales.

La corresponsabiliad del Eestado, la escuela y la familia en la educación, hace que la exclusión de un estudiante por uso de drogas sea asumida como un fracaso al no garantizar este derecho, porque si bien en unos casos se dará el cambio de institución, en otros, termina en el abandono definitivo de la escolaridad (Patto, 1992).

El concepto relevante de *micropolíticas* se encuentra en el tercer cuadrante, con una connotación negativa en institucionalización y tiempo. En el análisis de los imaginarios se llegaron a establecer disímiles estrategias ante el uso de drogas que no guardan relación con objetivos claros y se perciben indicios de que estas acciones son establecidas a criterio de quien está al frente de su control.

Cabe resaltar que algunas de estas iniciativas no están estipuladas en ningún documento, en clara demostración que lo prescrito no abarca todas las posibilidades del fenómeno social (Dejours, 1998). Del control al castigo, es decir, de la investigación, de la confrontación y del seguimiento a la expulsión, son varias las acciones u omisiones ejecutadas con la intención de precautelar la salud de los estudiantes y el nombre de la institución.

La interpretación de la observación que hacen estudiantes, padres de familia y docentes participantes en el estudio permiten la identificación de un imaginario complejo, que alcanza estrategias de castigo y abandono, de ayuda, de comunicación y de convivencia establecidas entre los distintos actores en el ámbito escolar.

Conclusiones

En este trabajo, los procesos de aceptación, legitimación y sanción social del uso de drogas, fueron condensados en significaciones sociales con las que se configuró una imagen geométrica cercana a un imaginario, instituido por los participantes, que refleja la realidad de ese específico espacio y tiempo.

Para encontrar el sentido organizador de las opacidades del abandono y la prohibición en la construcción del imaginario fue necesario indagar más allá de lo percibido, lo pensado y lo simbolizado por los intervinientes. Del hablar de su vivencia y de sus interacciones, se establecieron cuatro campos de significación: drogas, presión social, escuela y micropolíticas; y con ellos se complementa la comprensión de sus acciones frente al fenómeno estudiado. En un intento por condensar los hallazgos, se puede mencionar que para la escuela la exclusión se constituye

en la primera y, a ratos, única opción para cortar el problema de raíz; en los docentes se reconocen un abanico de posiciones, desde una actitud lejana y despreocupada hasta un interés auténtico por el bienestar de los estudiantes; por su parte, las familias miran en la colaboración mutua con la escuela el camino para proteger a sus hijos, y los estudiantes en su vivencia cercana con el uso de drogas, abogan por un diálogo desde la realidad como ellos la perciben,

Por su parte, el discurso de la política pública, centrado en la abstinencia, reproduce una lógica de prohibición que invisibiliza a los estudiantes como sujetos de derechos, dejando tras de sí una estela de vulnerabilidad propia de esta forma de encubrimiento. Es por ello que se plantea la necesidad de repensar las concepciones y acciones de la comunidad educativa desde las voces de todos sus integrantes, una mirada a las singularidades de los escolares, el apoyo y la formación continua de la labor de docentes y autoridades, y, la incorporación de las familias al accionar educativo, para juntos construir nuevos imaginarios en contextos cercanos que nos preparen para el cuidado.

Esta aproximación investigativa deja en el camino varias inquietudes para futuras intervenciones que podrían vincularse con visiones directivas interesadas en conocer e intervenir en la realidad de su escuela y para otros investigadores que busquen aportar al conocimiento de los fenómenos escolares desde estos esquemas sociales, que a pesar de su naturaleza cambiante, proporcionan una visión particular de la realidad.

Referencias bibliográficas

Affonso, M. y Azevedo, C. (2013). Control y medicalización de la infancia. *Desidades*, 1(1), 11-21.

Babor, T., Caulkins, J., Edwars, G., Fischer, B., Foxcroft, D., Humpheys, K.,... Strang, J. (2010). *La política de drogas y el bien público*. Washington, D.C.: OPS. (Obra original publicada en inglés)

Berlinguer, G. (1994). *La enfermedad: Sufrimiento, Diferencia, Peligro, Señal, Estímulo*. Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial.

Bichara, T. (2014). *Participacao e controle social em saúde*. Manuscrito no publicado, Brasil

Breilh, J. (2010). Hacia un nuevo paradigma de los derechos humanos y la salud. *Derechos del Pueblo*, 176: 3-5.

Campos, G. (2000). Saúde pública e saúde coletiva: campo e núcleo de saberes e práticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 5(2), pp.219-230

Castoriadis, C. (1997). *El individuo privatizado*. Texto publicado originalmente por *Le Monde Diplomatique*.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la Sociedad*. Buen Aires:, Tusquets os Aires, Obra completa. (Obra original publicada en 1975)

Cohen, J. (2004). Conseguir la reducción del daño a través de la educación. En: *La cultura de las drogas en la sociedad del riesgo*. Heather, N., Wodak, A., Nadelmann, E. y O'Hare, P. Barcelona: Grup Igia.

Dejours, C. (1998). De la psicopatología a la psicodinámica del trabajo. En D. Dessors y M. Guiho-Bailly (comps.), *Organización del trabajo y salud: De la psicopatología a la psicodinámica del trabajo*. Buenos Aires, Argentina: Lumen/Humanitas.

De Mello, S. y Patto, M. (2008). Psicologia da violência ou violência da psicologia? *Psicología USP*, 19(4), pp. 591-594

Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI

Freire, P. (2008). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa* (Guillermo Palacios, trad.). 2ª ed., Buenos Aires: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1996)

Gorgulho, M. (2011). Drogas e sociedade. En: *Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região. Álcool e Outras Drogas*. São Paulo: CRPSP.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografias del deseo* (Florencia Gómez trad.). Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Iriart, C., Waitzkin, H., Breilh, J., Estrada, A., y Merhy, E. (2002). Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 12(2), 128-136.

Disponible en https://dx.doi.org/10.1590/S1020-49892002000800013

Janin, B. (2016). La constitución subjetiva y los diagnósticos invalidantes, *Revista de psicoanálisis*: 73(1), pp.99-112

Pichón-Rivière, E. (1978). *El proceso grupal*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Pineau, P. (2001) "¿Por qué triunfó la escuela?, o la modernidad dijo: 'Esto es educación' y la escuela respondió: 'Yo me ocupo' " en: Pineau, P., Dussel, I. y Caruso, M., *La escuela como máquina de educar*. Buenos Aires: Paidós.

Pintos, J.L. (1995). *Los Imaginarios Sociales* (La nueva construcción de la realidad social). Madrid, España: Sal Terrae.

Pintos, J.L. (2003). Los imaginarios sociales del delito. La construcción social del delito a través de las películas (1930-1999). *Anthropos: Huellas del conocimiento*, (198). Disponible en https://www.academia.edu/943275/Los_imaginarios_sociales_del_delito.

Pintos, J.L. 2004). Inclusión/Exclusión. Los Imaginarios Sociales de un Proceso de Construcción Social. *Semata,Ciencias Socials e Humanidades, 16*, 17-52.

Pintos, J.L. (2005). Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10 (29), 37-65.

Resende, S. (2008). Promoción de la Salud, "empowerment" y educación: una reflexión crítica como contribución a la reforma sanitaria, *Salud Colectiva*, 4(3), Buenos Aires, 335-347.

Rolnik, S. (1994). Á sombra da cidadania: alteridade, homem sa ética e reinvencao da democracia. En: Spink, M. y Mautner, A. *A cidadania em construcap: una reflexao transdiciplinar*. Sao Paulo: Cortez.

Silva, E. A. da. (2011). Intervenções clínicas: o uso, abuso e dependência de drogas. En: *Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org). Álcool e Outras Drogas*. São Paulo: CRPSP.

Sodelli, M. (2011). Drogas e ser humano: a prevenção do possível. En: *Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região. Álcool e Outras Drogas*. São Paulo: CRPSP.

Vázquez, V. y Escámez, J. (2010). La profesión docente y la ética del cuidado. *Revista Electrónica de Investigación Educativa* [Número Especial]. Disponible en: http://redie.uabc.mx/contenido/NumEsp2/contenidoverdera.html.

Cita recomendada

López Mayorga, J. G. (2022). Imaginarios del uso de drogas en una escuela ecuatoriana: ¿Cuidado o exclusión?. En: *Imagonautas*, Nº 15 (2), pp. 102-121.