№ 19 Vol. 13 (junio 2024) ISSN: 0719-0166

imagonautas

Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales

UPAEP

USC UNIVERSIDAD SANTIAGO DE CALI
EDITORIAL

Directorio UPAEP

Dr. Emilio José Baños Ardavín
Rector

Dr. Mariano Sánchez Cuevas
Vicerrector Académico

Dr. Jorge Medina Delgadillo
Vicerrector de Investigación

Med. Riccardo Colasanti
Decano de Ciencias Humanas y 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 Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México
Editor

Equipo Editorial Universidad Santiago de Cali

Dr. Carlos Andrés Pérez Galindo
Rector

Dra. Claudia Liliana Zúñiga Cañón
Directora General de Investigaciones

Mtro. Alexander Luna Nieto
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 13, No. 19, junio-diciembre 2024, 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

Introducción Editorial Imagonautas **5 - 8**

Agencia, materialidad y prácticas: lo que hay que tener en cuenta para estudiar, interpretar y articular a los imaginarios y las representaciones sociales

Agency, materiality and practices: what must be taken into account to study, interpret and articulate imaginaries and social representations

Lidia Girola. *Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Ciudad de México, México* **9 - 26**

Guerras de reconocimiento por mor de diferencias identitarias y marcos de producción de sentido en sociedades postseculares

Recognition wars over identity differences and frameworks for the production of meaning in post-secular societies

Ángel Enrique Carretero Pasin. *Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España* **27 - 45**

El imaginario social y los signos de cancelación pandémica

The social imaginary and the signs of pandemic cancellation

Fernando Andacht. *Universidad de la República, Montevideo, Uruguay* **46 - 62**

El álbum fotográfico familiar. Una propuesta metodológica basada en la obra de Walter Benjamin para estudiar las representaciones sociales de una familia mexicana en el siglo XX

The family photographic álbum. A methodological proposal based on the work of Walter Benjamin to study the social representations of a mexican family in the 20th century

Miguel J. Hernández Madrid. *Centro de Estudios Rurales en El Colegio de Michoacán, Michoacán. México* **63 - 75**

N °

Miradas cruzadas: el choque de los imaginarios sociales colectivos por la presencia de voluntarios del Cuerpo de Paz en Chile, 1969-1971

Crossed gazes: the clash of collective social imaginaries due to the presence of Peace Corps volunteers in Chile, 1969-1971

Wladimir González Romero. *Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile* **76 - 93**

Los símbolos religiosos y su representación social en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador en México

Religious symbols and their social representation in the government of Andrés Manuel López Obrador in Mexico

Raúl Romero Ruiz. *Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México*

Josué Rafael Tinoco Amador. *Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México*

Osusbel Olivares. *Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México* **94 - 106**

Imaginarios de la naturaleza desde parques urbanos: relevancia del trabajo somático y la diferenciación socio espacial

Imaginaries of nature from urban parks: relevance of somatic work and socio-spatial differentiation

Miguel Angel Aguilar D. *Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Ciudad de México, México* **107 - 124**

Reseña de la obra de Sonia Encinas Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia

Review of the work by Sonia Encinas Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia

Endika Basáñez Barrio. *Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/ EHU, Bilbao, España* **125 - 129**

INTRODUCCIÓN EDITORIAL IMAGONAUTAS

Josafat Morales Rubio[a] **Raúl Romero Ruiz**[b]

[a] Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Puebla de Zaragoza, México. *josafat.eagle@gmail.com*

[b] Universidad Autónoma Metropolitana: Ciudad de México, México. *roldanromero@xanum.uam.mx*

Con gran entusiasmo presentamos el número 19 del primer semestre del año 2024. Los imaginarios y representaciones sociales siguen sumando a la reflexión en las páginas de nuestra revista, invitando al acercamiento y comprensión de la realidad social imaginada y representada. En esta ocasión contamos con las aportaciones del grupo de trabajo: Teoría y Metodología de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones, quienes aportaron algunas propuestas resultado del IV Workshop Internacional realizado en La Paz, Bolivia, el año pasado. Asimismo, contamos con trabajos que se consolidaron para este número, como parte de los ejes que Imagonautas sigue cultivando. La edición de esta ocasión se compone de siete artículos y una reseña, investigaciones que ponen en juego el desarrollo de casos de estudio a la luz de los imaginarios sociales. Al mismo tiempo, se sitúan en contextos específicos en varias latitudes iberoamericanas y, además de discutir en términos reflexivos las teorías sustantivas, exponen estudios casuísticos, condición que amplía la mirada y permite hacer preguntas a la realidad concebida, practicada e imaginada.

En primer lugar, el texto: *Agencia, materialidad y prácticas: lo que hay que tener en cuenta para estudiar, interpretar y articular a los imaginarios y las representaciones sociales*, aborda la relación entre imaginarios y representaciones sociales, y el cómo acceder a ellos. Sostiene que los imaginarios son constructos simbólicos abstractos que operan como esquemas y marcos de significación de la realidad, y definen la manera de relacionarnos y las expectativas mutuas con respecto a la sociedad en su conjunto. Asimismo, considera a las representaciones sociales como constructos que están estrechamente relacionados con las prácticas cotidianas y la acción social. Ambos están co-construidos, se nutren mutuamente, y son complementarios en la investigación. En el texto se discute la capacidad de agencia en distintos entes, no solo en humanos. Se plantea que la agencia no siempre es intencional y que puede lograr resultados inesperados. Se cuestiona si los entes no humanos, como animales, artefactos, fenómenos naturales e inteligencia artificial, tienen agencia y se concluye que sí, aunque con distintas características. Se sostiene la importancia de la tecnología en la sociedad humana y cómo los artefactos tecnológicos han influido en la vida de las personas. También se discute la capacidad transformadora de la acción humana y no humana, y se propone incluir a los imaginarios y representaciones sociales como agentes en la conformación de la cultura. En términos generales, se destaca la importancia de considerar tanto los aspectos simbólicos como materiales en el estudio de los imaginarios y representaciones sociales, y la necesidad de reconocer la agencia de entidades no humanas en la conformación del mundo en el que vivimos.

La cultura de la cancelación y la falta de autonomía en la investigación científica durante la pandemia de COVID-19 en Uruguay, es el eje del artículo: *El imaginario social y los signos de cancelación pandémica*. Se destaca la importancia de la imaginación radical y la crítica del imaginario instituido en la sociedad y la ciencia. Se critica la retórica usada para difundir el precepto de vacunar a toda la población sin considerar las posibles consecuencias indeseadas y se habla sobre el riesgo de efectos adversos de

la vacuna. También se habla sobre la comunicación en tiempos de pandemia y se cuestiona la falta de autocrítica y la ausencia de componentes empíricos en los procesos investigativos en tiempos de pandemias. En general, se critica la falta de un diálogo efectivo y crítico en el ámbito académico y mediático durante la pandemia en Uruguay. Se destaca la importancia de la búsqueda de la verdad y la crítica de lo consabido en la investigación científica y se critica la falta de debate y discusión en la sociedad y la academia sobre la pandemia y la adhesión a la "Nueva Normalidad".

Otra aportación fundamental sobre representaciones sociales, la encontramos en el trabajo: *El álbum fotográfico familiar. Una propuesta metodológica basada en la obra de Walter Benjamin para estudiar las representaciones sociales de una familia mexicana en el siglo* XX. El texto se enfoca en la obra de Walter Benjamin y su relación con la fotografía. Se destaca la importancia de la fotografía impresa como fuente para el análisis histórico y sociológico, y se menciona la preocupación de Benjamin por la pérdida de experiencia en la modernidad. Se enfatiza en la necesidad de razonar metodológicamente como una acción epistemológica en el terreno del discernimiento, y se habla de la dialéctica de la mirada. Se destaca la importancia de la alegoría en la obra de Baudelaire como una imagen de pensamiento que denuncia las contradicciones, dolor y sufrimiento de las maneras de experimentar la vida. Se subraya de manera importante el concepto de experiencia a través de la memoria, asimismo, el autor propone un ejercicio metodológico para triangular los conceptos de imagen de pensamiento, experiencia y narración en el álbum familiar, y cómo estos pueden ser utilizados para generar una narrativa coherente y significativa para los imaginarios.

Miradas cruzadas: el choque de los imaginarios sociales colectivos por la presencia de voluntarios de Cuerpo de Paz en Chile, 1969-1971, es un artículo que desarrolla el pensamiento imaginario a través de lo que fuera la campaña del Cuerpo de Paz para reclutar voluntarios en los años sesenta, el autor refiere que dicha estructura, utilizó el arquetipo del héroe y la aventura para promover la ayuda humanitaria en países en desarrollo. Sin embargo, en Chile, la presencia del Cuerpo de Paz generó sospechas de espionaje y una percepción negativa debido a la Guerra Fría y la presencia estadounidense en el país. Sostiene que, aunque algunos voluntarios pudieron haber sido espías, en general los voluntarios no estaban adoctrinados y su objetivo era llevar el progreso y la democracia a los países necesitados del Tercer Mundo. El texto también habla sobre la construcción de imaginarios sociales y su uso en la política y los medios de comunicación. Se presenta el caso de dos voluntarios del Cuerpo de Paz en Chile en la década de 1960 y su experiencia en un proyecto habitacional de autoconstrucción. Se analizan imágenes utilizadas en la campaña y la cobertura mediática de una manifestación de voluntarios contra la guerra de Vietnam.

La siguiente propuesta: *Guerras de reconocimiento por mor de diferencias identitarias y marcos de producción de sentido en sociedades postseculares*. Se encamina a la reflexión epistemológica de los imaginarios, trata sobre las guerras culturales en las sociedades occidentales y la importancia de los imaginarios sociales en ellas. Se explora la producción de sentido, la línea divisoria entre lo sagrado y lo profano, y la narrativa fundante de los imaginarios sociales. También se discute la relación entre la religión y los imaginarios sociales, y cómo estos influyen en la vida cotidiana de las personas. El autor propone que, en la sociedad moderna, el sistema de creencias ha sido desplazado del epicentro de lo social y ha sido arrinconado en parcelas cada vez más individuales. La modernidad ha descompuesto el monocentrismo normativo definitorio de las sociedades tradicionales, favoreciendo la aparición de un policentrismo de los valores. En este escenario, la centralidad del movimiento obrero es sustituida por los movimientos sociales como cauce para el cumplimiento de las expectativas de cambio social en los sectores oprimidos. La búsqueda de la autenticidad y la singularidad se ha convertido en un estilo de vida en la "sociedad

de las singularidades", donde la originalidad se ha convertido en un imperativo moral. La diseminación de valores postmaterialistas ha desencadenado a las clases populares reorientar su perfil identitario hacia actitudes autorreflexivas sumamente personalizadas. Se trata de un análisis crítico de la modernidad y sus consecuencias en la sociedad contemporánea, en ese sentido sugiere dos líneas de investigación: analizar los dos grandes imaginarios sociales en la modernidad y estudiar cómo se plasman en ámbitos normativos específicos en la tardomodernidad.

En *Los símbolos religiosos y su representación social en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador en México*. Se propone que, a pesar de la separación entre la Iglesia y el Estado establecida por la Constitución, los símbolos religiosos han estado presentes en la política durante los últimos tres sexenios, incluyendo el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). La figura de la Virgen de Guadalupe ha sido utilizada en varios sucesos políticos importantes, aunque la Constitución establece la laicización del poder. En la consideración de una población mexicana mayoritariamente católica, la religión sigue siendo una parte relevante de la cultura y la identidad. La religión es considerada un aparato ideológico que colabora con las estructuras sociales y tiene un papel en el cambio social. Los símbolos religiosos son una expresión del ethos que se manifiesta en el sentir y actuar de las personas, y la religión puede ser entendida como un sistema de representaciones duraderas, que permiten establecer estados de ánimo y motivaciones en la vida de los creyentes. La relación entre la religión y la política en México ha sido históricamente cercana, desde los gobiernos pasados y duraderos hasta la manifestación pública de preferencias religiosas de los líderes políticos en los gobiernos recientes. Las visitas de Juan Pablo II y Benedicto XVI durante los sexenios de Fox y Calderón, respectivamente, muestran la cercana relación entre el gobierno y la iglesia católica. El fenómeno del fatalismo y la culpa en la figura presidencial de AMLO se relaciona con la religión y la creación de un nuevo partido político. Además, una encuesta realizada a jóvenes universitarios reveló su concepción representativa del líder carismático y su decisión de voto en las elecciones presidenciales.

La propuesta a continuación aborda la relación de las personas con el espacio urbano y los imaginarios sociales y urbanos en relación con la naturaleza. En *Imaginarios de la naturaleza desde parques urbanos: relevancia del trabajo somático y la diferenciación socio espacial.* Se destaca la importancia de los espacios verdes y su relación con la dimensión sensorial. Se propone reflexionar sobre cómo establecer nuevos vínculos con la naturaleza que no partan de la perspectiva humana y se aborda la importancia del control en la reproducción y difusión de imaginarios desde posiciones de poder. Se describe una aproximación metodológica de corte etnográfico en dos parques de la Ciudad de México, recopilando información a través de entrevistas, observación sistemática y empleo de imágenes fotográficas. Se destaca la importancia del cuerpo como dispositivo de investigación en la etnografía sensorial y se presenta temáticamente la información recabada en las entrevistas. Se destaca la importancia de los imaginarios sociales sobre lo verde y su configuración en relación con el trabajo somático. Se vislumbra la importancia del parque como espacio de sociabilidad y la creación de vínculos afectivos con el lugar. Además, se mencionan los imaginarios y sensaciones asociados con la experiencia sensorial en el parque. En términos imaginarios, se proponen los sonidos, sabores y olores asociados a los parques, así como la importancia de la naturaleza y los espacios verdes en la vida de las personas.

Por último, contamos con la reseña: *El libro "Feminidad Salvaje" de Sonia Encinas*, misma en la que el autor subraya el abordaje de la sexualidad femenina y los mecanismos de opresión que la rodean, incluyendo la influencia del capitalismo y la cultura judeocristiana. Asimismo, expone la importancia del autocuidado y la masturbación como base para una vida sexual plena y satisfactoria. Connota que la obra combina anécdotas personales con conocimiento académico y está escrita en un registro sencillo y cercano para cualquier tipo de lector.

Además, se presenta como una obra para todas las personas, no solo para mujeres, y busca reivindicar y resignificar conceptos sobre mujer y sexo.

Los derroteros presentados en esta variedad de propuestas, de amplio espectro imaginativo y representacional, interpela a la lectura y a seguir indagando desde los imaginarios, como una fuente de posibilidades, asimismo, como un dispositivo catalizador de realidades sociales y a su vez, como un producto resultado de quiebres de sentido preconcebidos. Agradecemos mucho la entusiasta participación de autoras y autores y por supuesto de quienes se dan a la tarea de leer y desarrollar una postura crítica y reflexiva de Imagonautas, Revista Interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales.

Recepción / Received: 28 de septiembre de 2023
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

AGENCIA, MATERIALIDAD Y PRÁCTICAS: LO QUE HAY QUE TENER EN CUENTA PARA ESTUDIAR, INTERPRETAR Y ARTICULAR A LOS IMAGINARIOS Y LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Agency, materiality and practices: what must be taken into account to study, interpret and articulate imaginaries and social representations

Lidia Girola[a]

[a] Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, Ciudad de México, México. *girola.lidia@gmail.com; girola@azc.uam.mx*

Resumen

Este texto se propone mostrar la necesaria complementación, tanto analítica como en el mundo real, de dos estratos ideacionales diferentes, las representaciones y los imaginarios sociales. Para estudiarlos, conviene tener en cuenta tanto sus diferencias como el hecho de que las representaciones sociales son una vía para acceder a los imaginarios sociales que, en cuanto esquemas culturales profundos de interpretación de la realidad, no son fácilmente detectables. Por otra parte, se sostiene que si bien tanto las representaciones como los imaginarios sociales son constructos simbólico-sociales en la mente humana, ambos tienen una dimensión material, con una historicidad y temporalidad determinada. Dicha dimensión material puede ser observada y aprehendida a través de las prácticas y rutinas de las personas y de múltiples concreciones, como imágenes, discursos y artefactos. De allí la importancia de considerar los aportes de la Teoría del Actor-Red y la Teoría de las prácticas que, sumados a la perspectiva fenomenológica, pueden brindar una mejor comprensión del papel que las representaciones y los imaginarios sociales tienen en la configuración del mundo.

Palabras clave: Imaginarios sociales, representaciones sociales, agencia, Teoría del Actor-Red, Teoría de las prácticas.

Abstract

This paper aims to show the neccesary complementation, both analytically and in the real world, of two different ideational strata, representations and social imaginaries. To study them, it is advisable to take into account both their differences and the fact that social representations are a way to acces social imaginaries that, as deep cultural schemes for interpreting reality, are not easily detectable.

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

On the other hand, it is argued that although both representations and social imaginaries are social symbolic constructs in the human mind, both have a material dimension, with specific historicity and temporality. This material dimension can be observed and apprehended through people's practices and routines, and through multiple concretions, such images, discourses and artifacts. Hence the importance of considering the contributions of the Actor-Network Theory and the Theory of Practices which, added to the phenomenological perspective, can provide a better understanding to the role that representations and social imaginaries have in the configuration of the world.

Keywords: Social Imaginaries, Social Representations, agency, Actor-Network Theory, Theory of Practices.

Introducción

Imaginarios y representaciones sociales sabemos que son, ambos, estratos ideacionales de diferente nivel. Pero ¿cómo hacemos para trabajar con uno u otro y con los dos?

Sabemos también que las representaciones sociales son una vía para acceder a los imaginarios. Y que nuestro interés puede estar en describir y analizar las representaciones, de algo, o alguien, o de alguna cosa; mientras que, si nuestro interés se decanta por estudiar los imaginarios, entonces tenemos que encontrar la vía para acceder a ellos, porque son estratos profundos en la mente de las personas.

Una imagen, un discurso, un artefacto, son lo que son, o sea, una imagen, un discurso, un artefacto; pero a la vez, pueden estar representando algo que está más allá de lo que se muestra: la devoción de una comunidad, ideas sobre la libertad o la igualdad o, en el caso de un artefacto, el estado de desarrollo tecnológico alcanzado por aquellos que lo están usando, o las convenciones acerca de cómo y para qué se usa ese artefacto.

Las prácticas, lo que la gente hace, habla o piensa, tienen además de sus manifestaciones comportamentales concretas, y de los elementos materiales de los que se sirven, componentes simbólicos que las sustentan. Y parte de esos elementos simbólicos son los imaginarios, o sea los esquemas profundos, no reflexivos, culturalmente aprendidos y socialmente compartidos de interpretación de la realidad. Son los supuestos de trasfondo, aquellos estándares y patrones culturales que aprendemos por vivir en sociedad. Ideas acerca de la raza, la decencia, lo puro y lo impuro; pero también, sobre cómo tratar a los demás, qué es la democracia y en qué tipo de sociedad nos gustaría vivir (Taylor, 2006).

El problema radica en cómo llegar a esos esquemas y supuestos, porque las personas no los plantean explícitamente; por lo general, nadie dice cuáles son los prejuicios e ideas que tiene sobre todas las situaciones, las demás personas y las cosas. Muy difícilmente las personas saben con toda claridad, cuáles son sus motivaciones profundas para actuar de una manera u otra, para aceptar o rechazar a otros, para disfrutar u odiar su trabajo.

Pero esos esquemas, ideas y prejuicios están ahí. Y es justamente eso lo que queremos desentrañar. ¿Cómo? Observando, describiendo y analizando comportamientos, prácticas y, obviamente, recurriendo a un saber disciplinar adquirido, y a la consulta de bibliografía pertinente; estamos acostumbrados a utilizar todas las técnicas etnográficas y de análisis empírico y del discurso; a revisar todos los documentos posibles. Si es nuestro propósito estudiar imaginarios sociales, tenemos que encontrar las concreciones, las objetivaciones de esos esquemas de interpretación que llamamos imaginarios. ¿Qué tenemos a nuestro alcance? Tenemos las representaciones. Propongo, por lo tanto, que uno de los problemas epistemológicos

que hay que resolver es cómo detectar la articulación entre ambos estratos ideacionales, que a la vez que tienen un componente simbólico, tienen también manifestaciones materiales específicas, con una temporalidad propia.

En este texto, en una primera parte, me propongo repasar muy brevemente algunas de las características de los imaginarios y representaciones sociales, e intento reflexionar acerca de si tanto imaginarios sociales como representaciones, tienen agencia, lo que supone, probablemente, modificar en cierta medida lo que entendemos por ese término.

En una segunda parte, me centro en la revisión de los aportes que diversos enfoques teóricos proponen para acceder a nuestro objeto, enfatizando sobre todo el papel de lo material, sin cuya participación nuestra comprensión y explicación de imaginarios y representaciones, solo con un abordamiento desde el plano simbólico, quedaría coja.

Ambos tratamientos tienen por objetivo abonar a la difícil, pero sumamente fructífera posibilidad de articular en nuestras investigaciones, las nociones y las concreciones tanto de los imaginarios como de las representaciones sociales.

I. Imaginarios y representaciones sociales ¿qué son? ¿Cómo accedemos a ellos?

Los imaginarios sociales son constructos simbólicos abstractos, mentales, (¡pero no solo eso!), epocales[1], que operan como esquemas y marcos de significación de la realidad. Son un cúmulo de conceptos, imágenes mentales, prejuicios e interpretaciones que hacen inteligible el mundo en un momento y lugar determinados. Y definen la manera de relacionarnos y las expectativas mutuas y con respecto a la sociedad en su conjunto (Taylor, 2006). Son motores para la acción, legitimadores o contestatarios del orden social vigente, pueden operar como instrumentos cognitivos frente al mundo, también como utopías en el sentido de plantear un mundo mejor, brindan una identidad común a aquellos que los comparten, son construidos socialmente a través de las prácticas recurrentes de los actores, aunque estos lo hacen de una manera no reflexiva, y a la vez construyen la realidad en la que esos actores conviven e interactúan. No hay que pensar en un único imaginario social homogéneo, sino que es más útil considerar que en cada sociedad y época coexisten imaginarios dominantes y subalternos, (Baeza, 2008; Hiernaux/Lindón, 2008), incluso contrapuestos (Girola, 2018), ligados con la "emisión de los discursos... de los diferentes niveles del poder" (Baczko, 1991; Vergara, 2015). Y que, además, para cada dimensión de la realidad, (lo urbano, lo rural, lo científico, lo estético, lo religioso, lo tecnológico, lo económico...) existen imaginarios diferentes y múltiples[2]. Todos, sin embargo, conectados para conformar una red simbólico-cultural-social, en una sociedad y época determinadas.

Las representaciones sociales son maneras de hablar, nombrar e identificar; son modos de expresión convencionalmente aceptados, que se vehiculizan a través de lenguajes verbales o corporales, mapas mentales, discursos, imágenes, ideas generales y estereotipos, que surgen a partir de un acervo común de significados con respecto a algo o a alguien, a algún tipo de persona o lugar; pueden manifestarse en dibujos, mitos, leyendas, prejuicios; pero también pueden ser artefactos y dispositivos tecnológicos. Que en Occidente nuestro sistema de escritura latino esté hecho para ser utilizado con la mano derecha, es un ejemplo, una representación del imaginario occidental que privilegia lo diestro frente a lo siniestro. Y que la palabra diestro signifique también, en otra acepción, hábil, mientras que siniestro signifique también algo tenebroso o infausto, no es casual... ser zurdo en una sociedad que privilegia a los que utilizan la

[1] Con esto quiero decir que cada época tiene los suyos. Son, por lo tanto, construcciones simbólicas, dinámicas, cambiantes, que fundamentan la visión que diferentes grupos en cada sociedad tienen de su propia vida y de las relaciones sociales y materiales que la conforman.

[2] Para una descripción de las investigaciones sobre diferentes imaginarios sociales en distintos campos, en México. ver (Girola/De Alba, 2018).

mano derecha, puede ser algo complicado... hasta no hace mucho, en las escuelas se forzaba a los niños zurdos a escribir con su mano menos apta... afortunadamente esa práctica se ha ido desechando. Sin embargo, muchas de las herramientas y artefactos comunes en la vida cotidiana, están hechos para ser utilizados con la mano derecha.

Las representaciones sociales son formas de conocimiento de sentido común objetivadas que se encuentran estrechamente relacionadas con las prácticas cotidianas y la acción social. Son co-construidas entre los sujetos y grupos que comparten un momento histórico y un espacio cultural determinado, y cuyas prácticas recurrentes consolidan una determinada idea y valoración del objeto de representación. Están asociadas al acervo de conocimiento a mano del que hablaba Alfred Schutz[3], e implican tipificaciones de sentido común. Lo que quiero remarcar aquí, es que las representaciones sociales no son solamente objetivaciones de la dimensión simbólica, sino que están conformadas por la incidencia de una multiplicidad de elementos diversos, materiales y culturales, y que la separación habitual entre lo simbólico y lo material debe ser revisada. Volveré más abajo a la cuestión de la relación entre lo simbólico y lo material en las representaciones sociales.

Las representaciones sociales son manifestaciones, expresiones, objetivaciones, concreciones y especificaciones de los esquemas de interpretación de la realidad que denominamos imaginarios y son una vía para descubrirlos.

El punto de partida de cualquier investigación interesada en estos temas es una identificación y descripción de la representación, que siempre es de algo o de alguien; luego se establecen las conexiones y trayectorias de la representación y de allí, pueden inferirse los imaginarios subyacentes. Claro, el investigador u observador puede haber identificado imaginarios relativos a lo que va a observar o está observando, y esto puede orientar su identificación de los signos, concreciones y aspectos de las acciones específicas objeto de su investigación. Podemos decir que la investigación siempre implica un camino de ida y vuelta entre representaciones e imaginarios. Representaciones e imaginarios son co-construidos y se nutren mutuamente. La distinción entre estos dos estratos ideacionales es importante, pero es fundamentalmente analítica, no debieran ser conceptos mutuamente excluyentes en el sentido de que el investigador o investigadora deban elegir entre uno u otro, sino que deberían ser consideradas como complementarias, ya que es solo a través de las representaciones (y de los comportamientos, asociaciones, relaciones que ellas nutren, y de sus productos tanto materiales como simbólicos y de variados tipos) como podemos llegar a descubrir los imaginarios subyacentes, de trasfondo. Creo que es fundamental tener en cuenta la complementariedad de ambas nociones. Claro que el énfasis en una investigación concreta puede estar en imaginarios o en representaciones, pero es una distinción analítica, porque en la realidad, generalmente, van juntos.

¿Por qué es importante estudiar a los imaginarios sociales? Porque, por una parte, "son entidades intersubjetivas que dependen de la comunicación entre humanos (y no de las creencias y sentimientos de uno o más individuos humanos)" (Harari, 2017:164). Por otra, son capaces de articular múltiples dimensiones de lo real, y son producto de múltiples agentes (actores/actantes), a la vez que son actantes ellos mismos. Finalmente, porque se transforman en y nutren instituciones (como el Estado, la Iglesia, las clases sociales, la ciencia, el dinero, las relaciones amorosas...) y son a la vez instituidos por ellas; también, porque alientan corrientes de opinión pública y movimientos sociales.

[3] Para Alfred Schutz, el acervo de conocimiento a mano es el conjunto de saberes (no necesaria ni predominantemente científicos), que utilizamos en nuestra vida cotidiana; son conocimientos de sentido común presentes en cada sociedad y época concreta, adquiridos a través de los procesos de socialización, y las tipificaciones son caracterizaciones, recetas o etiquetas, derivadas de ese acervo común, que se les ponen o que se les adjudican a diversas situaciones, sucesos, personas o artefactos, y que permiten a los miembros de una sociedad saber cómo actuar en situaciones semejantes, a lo largo del tiempo. Lo interesante de la perspectiva fenomenológica de Schutz es que las tipificaciones se aplican no solo a las personas, sino a situaciones específicas, a los animales y a los objetos. (Schutz, 1974:18).

II. Los imaginarios y las representaciones sociales ¿tienen agencia?

El tema de la agencia, entendida como la capacidad transformadora de la acción humana, ha estado presente en la sociología desde hace ya bastantes años. Fue Anthony Giddens quien en la década de los años 70 del siglo pasado desarrolló este tema y lo relacionó con el papel de las estructuras sociales, entendidas estas como la consecuencia de acciones regulares y repetidas por parte de los miembros de una sociedad, dinámicas y cambiantes, que a la vez que constriñen la acción de los sujetos, le brindan recursos para actuar.

En la obra de Pierre Bourdieu los términos "agencia" o "agente" se refieren a la capacidad de los individuos para actuar en el mundo de acuerdo con sus propias decisiones y elecciones y no solo en función de las estructuras sociales existentes. En su libro, *La distinción*, explora cómo las personas utilizan su agencia para construir su identidad social a través de sus elecciones culturales, de consumo y estéticas. Las personas actúan de manera coherente y regular, sin necesitar ser conscientes de, o reflexivas con respecto a sus decisiones y comportamientos, ahí radica la relación entre agencia y estructura, en el controversial concepto bourdiano de *habitus*. (Bourdieu, 1988)

En los últimos años, varios investigadores han estudiado y profundizado en el tema de la agencia, ya que observaron que tanto elementos no humanos (animales, artefactos) podían tener agencia, como los que podemos denominar objetos simbólicos, por ejemplo, ideologías, imaginarios, representaciones sociales; y también, eventos de la naturaleza como terremotos e inundaciones.[4]

Es, por lo tanto, objeto de este apartado, ahondar en las distintas formas de agencia, entendida entonces como la capacidad de incidir, transformar, afectar, de distintas maneras, la realidad del mundo.

El tema de la agencia, como mencioné antes, ha sido tratado tanto por Giddens como por Bourdieu, y también en investigaciones quizás menos conocidas en América Latina, como son los estudios sociales de la ciencia y el conocimiento, específicamente la obra de Bruno Latour, John Law, y Karen Knorr Cetina, cuyos aportes al estudio de los imaginarios y representaciones sociales, aunque no reconocidos por ellos, han influido de manera sustantiva en las ideas de diversos autores con respecto a la agencia. También la teoría de las prácticas, entre cuyos autores más destacados, encontramos a Theodore Schatsky y Andreas Reckvitz, quienes han abordado, muy fructíferamente según mi perspectiva, la noción de agencia. Esto lo discutiré en la segunda parte de este texto.

Si bien voy a centrarme en la capacidad de agencia de los imaginarios y representaciones sociales, poniendo varios ejemplos al respecto, también quiero enfocarme en la agencia de distintos elementos o entes (no encuentro una forma más adecuada de denominarlos, al menos por ahora) que, siendo no humanos, tienen una presencia significativa en el mundo. Tradicionalmente, la literatura sociológica ha asociado agencia con intencionalidad; sin embargo, como la obra de Giddens mostró hace ya varias décadas, y Robert Merton[5] antes que él, la acción humana no siempre es intencional, o más bien, una cosa son las intenciones de la acción conscientemente llevada a cabo y otras son los efectos de acciones que, aun no siendo conscientemente buscados, resultaban

[4] El huracán Otis, de categoría 5, la mayor en la escala Saffir-Simpson por su potencial destructivo, que en octubre de 2023 destrozó el puerto de Acapulco en la costa del Pacífico mexicano, afectó e incidió profundamente en la vida de los habitantes del puerto, que pasó de ser considerado un polo de atracción turística, "la Perla del Pacífico", a zona de desastre.

[5] Merton proponía no solo hablar de las consecuencias inesperadas de la acción, sino que hablaba de funciones manifiestas, o sea los resultados reflexiva y conscientemente buscados por los actores a través de los procesos de acción, sino de funciones latentes, o sea los resultados no buscados, pero sí obtenidos de la acción de los sujetos. Su descripción acerca de los resultados buscados explícitamente y los resultados obtenidos en la ceremonia anual de la lluvia de los indios Hopi, son un clásico en la materia. (Merton, 1964, pp. 419-432).

de tales acciones. De ahí la literatura que se ocupó de estudiar los efectos perversos o no buscados de la acción humana. (Boudon, 1980) Podemos decir entonces que la agencia, como capacidad transformadora de la acción humana sobre el mundo, puede ser intencional, tener un propósito buscado, o no. Y simplemente, incidir en su entorno, ya sea este social o material, aun sin buscar hacerlo. En el ejemplo giddensiano acerca del hombre que se despierta de noche en su casa porque escucha un ruido, enciende la luz y con eso espanta al ladrón, que a su vez huye y es atropellado por un autobús, ¿dónde está la agencia ahí?, ¿qué tipo de agencia es? Obviamente, el hombre que se despierta y enciende la luz está actuando. No tiene el propósito de que el ladrón se asuste, huya y muera, pero ese es el resultado de su acción. El ladrón también está actuando, pero ni uno ni otro tienen como intención una muerte. El chofer del autobús está actuando, pero no tiene la intención de atropellar a nadie. Podemos hablar entonces de una agencia no intencional, que logra resultados inesperados, no deseados, por los agentes participantes en el curso de la acción. De allí podemos deducir que reflexividad e intencionalidad pueden acompañar a la agencia, pero no son elementos consustanciales de ella.

¿Qué pasa con la capacidad de incidir, afectar a otros, o al entorno, por parte de entes no humanos? Cuando hablo de no humanos[6] me refiero tanto a animales, como a artefactos, IA, o fenómenos naturales. ¿Podemos llamar agencia a esa capacidad? Que los animales, los artefactos de diverso tipo, los fenómenos naturales afectan, e inciden tanto en los procesos de interacción entre humanos, como entre sí, y en el entorno, es algo bastante evidente. Esto no quiere decir que a esos entes les atribuyamos propósitos, voluntad, intencionalidad o reflexividad, que son características plausiblemente presentes en algún grado en la agencia humana. Y mucho menos, que les atribuyamos "vida", salvo a los animales y plantas.

Por ejemplo, nadie duda del gran impacto en nuestras vidas del virus del COVID-19. Decimos, por economía expresiva, que el virus "quiere reproducirse", que "nos ataca", que nos contagia sin importarle si el portador humano es un joven o una viejecita, que pueden morir al ser infectados. Pero en realidad, los virus no se reproducen, no quieren nada, solo se replican. No hay voluntad, al menos que sepamos, por parte del virus, de hacer o no hacer otra cosa que replicarse. Y aunque cambie, mute, y surjan nuevas cepas, y los mecanismos de tales cambios y transformaciones no estén claros, al menos para el común de las gentes, esas mutaciones no implican una intencionalidad asesina, del mentado virus.

Que incide, que ha transformado nuestras vidas y nuestro entorno, es clarísimo. ¿Es posible entonces hablar de agencia en el caso del virus? ¿O debemos restringir el uso del término agencia exclusivamente a los humanos? ¿Cómo deberíamos llamar entonces a la capacidad transformadora de entes no humanos?

En el caso de los animales, es bastante claro que aunque no existan las características de reflexividad e intencionalidad de la misma manera que en los seres humanos, sí existen propósitos, ya sean ligados a su instinto (caso del león macho que al derrotar al antiguo líder de la manada, mata a los leoncitos hijos del león viejo e inmediatamente fecunda a las hembras, para tener su propia camada), o a sus necesidades y hábitos relacionados con su convivencia y dependencia de sus amos humanos (perros que llevan la correa al humano con el que viven para indicarle que quieren/necesitan salir a pasear). Es una agencia con propósito, con intencionalidad, pero sin reflexividad.[7]

[6] Para una interesante reflexión acerca del concepto de no humano, véase las aportaciones de Stengers (2020) y Correa (2022).

[7] Entre los expertos en la materia (yo no lo soy) hay un gran debate acerca de si los animales piensan. Pero pensar no es lo mismo que reflexionar. Reflexionar implica un grado alto de discernimiento, un meditar profundamente sobre el objeto de la atención. Aun si ciertos animales piensan en algún grado, creo que están lejos de la reflexión, que sí sería propia de humanos.

¿Qué sucede con los fenómenos naturales? Un terremoto, una inundación, un huracán o un deslizamiento de tierra modifican el paisaje, transforman el entorno, e incluso pueden afectar seriamente las vidas humanas. ¿Podemos hablar de agencia en esos casos? ¿Agencia sin seres humanos como agentes transformadores, al menos inicialmente? (porque la incidencia de huracanes, por ejemplo, pueden tener una causa remota en el calentamiento global ocasionado por la depredación humana) Pregunto: ¿hablamos de agencia solo cuando los seres humanos son los agentes, o podemos hablar de agencia solo cuando la incidencia se ejerce sobre humanos, o podemos hablar de agencia cuando hay transformación, sea esta del tipo que sea?

Más ejemplos: la inteligencia artificial está trastocando la forma de recabar información, incluso de escribir artículos científicos; la operación de artefactos domésticos, la forma de realizar operaciones en el quirófano, etcétera. ¿Eso puede llamarse agencia o no?

David Bloor (1998) dice que si bien según su punto de vista los entes no humanos no tienen el nivel de agencia que algunos teóricos (Latour, Callon, Law) les adjudican, sin embargo, ejercen una agencia causal limitada. Ahora bien, si desarmamos la relación tradicional entre capacidad de transformación e intencionalidad, nos queda entonces una agencia intencional, propia de humanos, y una agencia no intencional, pero que logra transformar, y que puede ser de humanos, o de no humanos. Si desarmamos la relación entre capacidad de transformación y reflexividad, entonces nos queda una forma de agencia, no la única, que es propia de humanos (asumiendo que solo humanos son reflexivos) y de ningún ser o ente más.

Lo mismo, si pensamos que la agencia requiere de propósitos, que para el caso es similar a la intencionalidad: tanto humanos como animales pueden o no tener propósitos. Pero si hay propósitos, entonces es agencia de humanos y/o animales.

Agencia como capacidad transformadora de la acción (y aquí habría que definir qué entendemos por acción, cosa no fácil, que intentaré aclarar más adelante), quitando lo de acción humana, entonces los artefactos y los eventos de la naturaleza, pueden tener agencia, sin intencionalidad, sin propósitos, sin reflexividad, pero sí con capacidad de incidencia, incluso causal, aunque esto habría que profundizarlo más.

¿Y qué sucede con los imaginarios y las representaciones sociales? Obviamente, tienen capacidad de incidir en el desarrollo de las interacciones de los humanos entre sí y con la naturaleza, y con los artefactos tecnológicos. Según sean en nuestra cultura los imaginarios sobre las mujeres, y las representaciones que tengamos acerca de lo que es "una buena mujer, una mujer decente" y lo que no lo es, es cómo vamos a tratar a las féminas. Si los imaginarios de género prevalecientes en nuestra cultura sostienen que las mujeres no son buenas para las matemáticas y las ciencias en general, que son por definición incapaces, y que mejor se dediquen a las labores domésticas, como muchos de los insultos a las mujeres en el tráfico, o la discriminación en cuanto al empleo, pueden observarse en algunos ambientes, entonces el trato cotidiano va a verse afectado por esos imaginarios de género.

Las representaciones e imaginarios acerca del lugar hacia el que orientan su migración, inciden fuertemente en las expectativas y las emociones de las gentes que deciden abandonar sus lugares de origen. Para analizar los fenómenos migratorios, no es suficiente con detectar las causas que los originan (falta de trabajo, crisis económicas o ambientales, persecución por parte de la delincuencia). También es necesario dimensionar el papel de las representaciones e imaginarios que motivan a las gentes a viajar. Esto se puede observar no solo en los migrantes del África subsahariana hacia Europa, o en los que afrontan los riesgos en sus trayectos desde América Central pasando por México hacia su destino soñado, imaginado, representado en los Estados Unidos. También en los españoles perseguidos por Franco por ser republicanos, cuando abandonaron España y viajaron ilusionados hacia México como tierra de promisión y abundancia, a fines de la década de los años 30 del siglo pasado (Girola, 2018).

Y en todos los grandes movimientos de traslación de humanos a lo largo de la historia.

Los imaginarios y representaciones sociales son esquemas interpretativos, son distintos estratos ideacionales, construidos socialmente, que están en las mentes individuales, y que en forma de creencias, idealizaciones y prejuicios nos orientan y guían en nuestra la relación con el mundo. Tienen un impacto, influencian e inciden en los procesos de interacción. Sean imaginarios instituidos o instituyentes, en la terminología de Castoriadis, atávicos[8], universales o nucleares, en la terminología propuesta por Ignacio Riffo[9], o propios de una determinada época, lugar o sociedad[10], conforman nuestra visión de la realidad, pueden influir en la toma de decisiones, del lugar donde vivir, de cómo tratarnos entre nosotros. Tienen, por lo tanto, en relación con los humanos, un papel fundamental, ya que moldean nuestras percepciones de la realidad, configuran nuestros deseos y aspiraciones, y forman parte, sobre todo en su concreción en las representaciones sociales, de la cotidiana forma de vivir.

¿Podemos decir entonces que tienen agencia? ¿Pueden construcciones simbólicas con referentes materiales, como son los imaginarios y representaciones sociales, tener la capacidad de afectar a, y ser afectados y modificados a su vez, por la acción humana? Si pueden transformar, incidir e influir, y a la vez pueden ser propios de la especie y/o epocales, entonces indudablemente tienen esa capacidad.

Por lo tanto, si consideramos a la agencia, básicamente, como esa capacidad de incidir, afectar y transformar, podemos considerar que la agencia, con distintas características, puede ser algo no solo propio de humanos, sino también de entes simbólicos, como son los imaginarios y las representaciones sociales.

Y ya que estamos, ¿podemos considerar que otros seres, como los animales o los artefactos tecnológicos o las catástrofes naturales como terremotos e inundaciones, la mal llamada inteligencia artificial (IA)[11] tienen esa capacidad de incidir y afectar y transformar? Si pensamos en los animales, como mencioné más arriba, los dueños de perros y gatos no dudarían en aceptar que sus animales tienen esa capacidad. Los artefactos tecnológicos han acompañado y conformado a las sociedades humanas prácticamente desde la prehistoria. No me refiero, por lo tanto, a los artefactos actuales solamente, sino a todos los instrumentos creados por los humanos, como la rueda, la escritura, los telares o el arado. Como bien señalaba Castoriadis, "no se puede separar el sistema tecnológico de una sociedad de lo que esa sociedad es". (Castoriadis, 1980: 202) Lo tecnológico es y ha sido siempre parte constitutiva de las sociedades humanas. La dependencia humana de los artefactos tecnológicos no ha hecho sino aumentar con el paso del tiempo. Claro, los artefactos, los conocimientos, y las instituciones e intereses alrededor de lo tecnológico, han incidido profundamente en las formas de vida de los humanos, de tal manera que es imposible para nosotros actualmente pensar en no contar con un teléfono celular o móvil, no tener un aparato con el que hacernos un café por las mañanas (sea este una cafetera francesa o un jarrito de peltre o aluminio), o no tener un medio para trasladarnos a nuestros trabajos (sea este una bicicleta, un automóvil o

[8] Imaginarios de lo limpio y lo sucio, de lo puro o impuro, de lo sagrado y lo profano, como señalaba Mary Douglas. (Douglas, 1973).

[9] Imaginarios nucleares son según Ignacio Riffo matrices significantes inherentes al ser humano, cuyo contenido puede variar de una sociedad, grupo humano o época, pero como categorías mentales siempre están presentes: Imaginarios de la mismidad o identidad, imaginarios de la otredad, imaginarios valóricos, imaginarios temporales e imaginarios espaciales, e imaginarios mitológicos. (Riffo, 2022).

[10] Imaginarios de los migrantes, o de la blanquitud...

[11] En una conferencia reciente, Daniel Cabrera manifestó que la IA no es inteligencia ni es artificial porque son simplemente procedimientos lógicos que seres humanos ponen en un artefacto con un lenguaje lógico determinado, con objetivos definidos por esos mismos seres humanos, y que otros muchos se encargan de alimentar con datos que serán procesados con esos procedimientos lógicos llamados algoritmos. (Cabrera, 2023)

un autobús o el metro). Nuestra dependencia de lo tecnológico es casi total y universal, incluso para tribus aisladas del Amazonas, que dependen de sus arcos y flechas y de sus conocimientos ancestrales acerca de cómo usarlos, y de sus prácticas medicinales con plantas y ungüentos, transmitidas por la tradición oral, por ejemplo. Cabrera habla de "la materialidad de la cultura", refiriéndose entre otras cosas a los instrumentos y artefactos propios de cada sociedad y época, que condicionan e inciden en la vida de los grupos humanos y además influyen, modifican y transforman el entorno.

¿Y qué decir de las catástrofes naturales? Modifican e inciden no solo en el paisaje natural, sino en las vidas de pobladores, tránsito de especies, fauna y flora. Pueden forzar desplazamientos masivos, escasez de agua y alimentos, migraciones y violencia. Obviamente no tienen propósitos, intencionalidades ni reflexividad, pero causan cambios inmensos en su entorno.

¿Tienen agencia o no?

La inteligencia artificial (IA) ya sea la que alimenta y se alimenta en las redes sociales, o en el ChatGPT con el que se puede escribir desde artículos científicos (no originales, pero con fuentes verificables), hasta poemas (por lo general, por ahora, bastante cursis); pero que por la inmensa capacidad de procesamiento de datos con los que cuenta, puede llegar a resolver problemas en muchísimo menos tiempo que una o varias mentes inteligentes humanas. Puede incidir, puede transformar, puede afectar... y es afectada por el tipo de lenguaje con el que trabaja y por el tipo de datos que se le introduzcan... Por ahora no es autónoma, pero hacia allá vamos. Si una máquina nutrida con datos y usando un procedimiento lógico, un lenguaje específico con el que se la ha alimentado, puede llegar a tomar decisiones "por sí misma" (me niego por ahora a pensar que puede "pensar" por sí misma) ¿tiene agencia?

En la inicial definición giddensiana, agencia significa "capacidad transformadora de la acción humana". Sin embargo, mi propuesta es que retomemos el significado de la palabra acción que aparece en los diccionarios: acción es una "palabra que indica que una persona, animal o cosa (material o inmaterial) está haciendo algo, está actuando (de manera voluntaria o involuntaria, de pensamiento, palabra u obra), lo que normalmente implica movimiento o cambio de estado situación y afecta o influye en una persona, animal o cosa". O: "Efecto que causa un agente sobre algo". En ninguna de las dos definiciones se circunscribe o limita la acción a un agente humano. De hecho, los ejemplos que se proponen son "La acción de la erosión sobre las piedras"; o "la acción de un fármaco". La erosión causada por un agente natural o el efecto de la epidemia de opiáceos, sobre todo del fentanilo en la población de Estados Unidos, donde se unen las acciones de los narcotraficantes con la acción/efecto de las drogas en sí, son claras muestras de que la acción puede ser producto de agentes naturales o de la combinación de la acción de agentes humanos y naturales o artificiales. Pero en todos los casos, la agencia puede estar centrada en un solo factor o ser ejercida por una red o combinación de agentes de diverso tipo[12].

Si también quisiéramos hablar de la capacidad (de una persona, en tanto actor, agente o actante) de incidir, afectar y ser afectada, entonces también tendríamos que aclarar que tener la capacidad no se refiere a la voluntad, la intencionalidad o el poder actuar, sino tan sólo a la posibilidad de que una acción, ejerza un poder de transformación. En este caso, las definiciones de diccionario no ayudan a definir con precisión el término, porque casi siempre lo refieren a sujetos humanos, en tanto puedan tener recursos, aptitudes, competencias. Pero creo que pensar a la capacidad transformadora solo como atributo humano es incorrecto. Porque como espero haber mostrado en los ejemplos anteriores, entes no humanos, en cuanto agentes, tienen la capacidad, sea del tipo que sea (intencional/no intencional, reflexiva/no reflexiva, instintiva, meteorológica, geológica, biológica, etcétera), (en el sentido de

[12] Definiciones de la RAE: agente: que obra o tiene capacidad de obrar; persona o cosa que produce un efecto.
actor: persona que representa o interpreta un papel.
actante: persona o cosa que interviene o tiene un papel necesario en una acción,
acontecimiento o situación.

constituir una causa eficiente), de generar cambios y transformaciones.

Podemos, por lo tanto, tomar la decisión de hablar de agencia solo en el caso de que el agente actuante sea un ser humano; y en el caso de que el ocasionante del cambio y la afectación no sea un ser humano, llamar a esa capacidad de transformación y afectación, de otra manera. Y podríamos proponer un término para ello.

O podemos hablar de distintas formas de agencia, de seres humanos y/o no humanos indistintamente, y quedarnos con el término "agencia" para referirnos a la capacidad de incidir, transformar, afectar, de todos esos seres, a los que podemos llamar agentes o actantes, en la terminología de la Teoría del Actor Red.

Mi propia posición es esta última, ya que creo que sería más correcto hablar de distintas formas de agencia, con sustento diferente, con o sin intencionalidad, con o sin reflexividad, pero reconociendo la incidencia en algunos casos muy fuerte, que entes no humanos[13] tienen en la conformación del mundo en el que vivimos.

Sintetizando: los imaginarios y representaciones tienen agencia e inciden en el desarrollo de los procesos de interacción. Lo social y lo material se co-construyen mutuamente así que, las representaciones, expresadas objetualmente (en un abrelatas, una imagen, un discurso o un chiste sexista) derivan de prejuicios, imágenes mentales y estructuras de interpretación a las que llamamos imaginarios, y estos últimos a su vez generan, modifican e influyen en los procedimientos para abrir un envase, mostrar fotos de mascotas, el discurso de campaña de un candidato o el acoso o discriminación a una persona.

Propongo, por lo tanto, incluir como agentes a los imaginarios y las representaciones sociales, y reconocer el papel tanto de las estructuras simbólicas como de la materialidad en la conformación de la cultura.

[13] Edwin Sayes hace notar el papel relevante de los entes no humanos, del tipo que sean, en la configuración de las sociedades humanas, no solo como intermediarios entre los seres humanos y la naturaleza, sino como soporte fundamental de la vida humana. (Sayes, 2014)

El papel de la materialidad o de lo material y la utilidad de diversas teorías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales

En los últimos años, varios autores coinciden, a pesar de sus diferencias, en asignar un importante papel tanto a la materialidad como al campo simbólico en el estudio del mundo social, y es mi propósito articular estas perspectivas con el estudio clásico acerca de los imaginarios y las representaciones sociales, por lo general sustentado en una perspectiva fenomenológica. Misma que a la luz de estos desarrollos teóricos, puede ser vista como insuficiente, al menos en parte.

Esto en razón de que si bien el aspecto simbólico e intersubjetivo es relevante en cualquier estudio acerca de los imaginarios y representaciones, la materialidad, la concreción objetual de ambas estructuras simbólicas es crucial tanto para tener acceso a los estratos más profundos de la subjetividad construida socialmente como para determinar la forma que la agencia asume en cada caso.

El enfoque predominante en el estudio de los imaginarios sociales ha sido el fenomenológico. Esto ha implicado un énfasis en los aspectos simbólicos y subjetivos. En el campo de las representaciones sociales la disciplina que principalmente las ha estudiado, es la psicología social. Es indudable el aporte tanto de esta última disciplina como el de la sociología fenomenológica, y el desarrollo del campo en las últimas décadas así parece mostrarlo.

Sin embargo, creo que hemos descuidado las aportaciones de otros enfoques, que nos permitirían tener una visión más completa y compleja, a la vez que facilitarían la captación de los significados de la acción social, en sus múltiples manifestaciones.

Me refiero específicamente a la Teoría del Actor Red, y a la Teoría de las prácticas, ya que ambas perspectivas hacen especial hincapié en que no son solamente las subjetividades de las personas las que inciden en la conformación y comprensión del mundo, sino que hay que tomar en cuenta los aspectos materiales

implicados en las interacciones cotidianas (tanto los cuerpos y emociones, como los objetos naturales y los artefactos), y lo que los actores hacen en sus actividades cotidianas rutinizadas dentro del mundo en el que viven.

Comencemos con un primer acercamiento a la TAR[14]

¿Cuáles son, según mi punto de vista, algunas propuestas sugerentes de esta teoría? Por una parte, considera a la realidad como producto de la interacción de múltiples elementos, que pueden organizarse en redes de índole diversa y que, para explicar cualquier hecho, proceso o resultado, sea este científico, político, económico, religioso o del tipo que sea, es necesario tomar en consideración esos múltiples elementos asociados en red. Como en su momento planteó Jeffrey Alexander, la realidad del mundo es multidimensional. Tanto los actores humanos en distintas posiciones que han incidido en él, los conflictos y/o acuerdos entre ellos; como los diversos entes no humanos que operan como soportes, mediadores e intermediadores materiales y simbólicos que han permitido al hecho o proceso ser lo que es. Estos distintos elementos son los distintos "nodos en una red". ¿Por qué ver los procesos sociales, desde los más ínfimos y cotidianos hasta los más complejos, como la expansión de las tecnologías digitales o las guerras, como redes?[15]

La definición clásica más simple de una red (sea esta una red de transporte, de intercambio de mercancías, de parentesco, de amistades potenciales, de científicos, de narcotraficantes, de países miembros de la OTAN, etcétera), señala que es un conjunto formado por tres componentes: nodos (personas, animales, también cosas); arcos (las vías de conexión entre nodos), y flujos (los contenidos, lo que va de unos nodos a otros).

Para Manuel Castells, una red es un conjunto interconectado de nodos, y lo que es un nodo depende del tipo de redes a las que nos refiramos. (Castells, 2005:550-551; citado por Day, 2019). Según Lázslo Barabási, las redes sociales son la fábrica de la vida social (Barabási, 2014:6) y reúnen todos los vínculos profesionales, de amistades y familiares a través de los cuales se difunden la información, los comportamientos y los recursos. Lo importante aquí es señalar entonces que una red implica interacciones entre nodos diversos. Y aunque cada disciplina tiene su propia versión de lo que son las redes, todas suponen que, aunque puede que no toda la realidad esté configurada como red, gran parte de la vida social sí lo está, e implica redistribución de las acciones, las influencias y los resultados.

Una red es un conjunto de acciones distribuidas entre nodos, donde el resultado (un proceso cualquiera) depende no solo de qué o quienes sean los nodos, sino de los flujos de acciones, intercambios, influencias o injerencias a través de flujos continuos.

Una red es por definición (o debiera ser vista como) dinámica, estable hasta cierto punto (hay redes más estables que otras), y al mismo tiempo con posibilidades de transformación y cambio.

Conviene recuperar la noción de interacción, por toda su potencialidad heurística, y darle suficiente peso en nuestros análisis, para entender en qué

[14] En este apartado retomo, con modificaciones, las ideas planteadas en Girola (2022).

[15] Ideas acerca de que la realidad está conformada en gran parte por conjuntos de redes interconectadas, existen en la ciencia desde hace mucho tiempo. Desde la propuesta de Leonard Euler en su libro *Siete puentes de Könisberg* de 1736, hasta desarrollos como los propuestos por Andrew Weinreich en 1997, o los más actuales de Steve Borgatti, *Social Networks Analysis*, Duncan Watts, *Network Theory* o Lázslo Barabási, *Network Science*. En todos esos casos, los instrumentos para analizar redes tienen que ver con las matemáticas, la estadística y las ciencias de la computación. En ciencias sociales, los exponentes más recientes de la concepción de la realidad desde la perspectiva de redes son los de Manuel Castells, y Bruno Latour, para citar a los dos más reconocidos. (Day, M., 2019) En 2010 (los papers aparecieron un año después), se llevó a cabo un Workshop en la Universidad del Sur de California, donde, entre otros, presentaron y debatieron sus posiciones, tanto Manuel Castells (2011) como Bruno Latour (2011), acerca de las teorías de redes. (Universidad del Sur de California, 2010)

consisten los procesos dentro de una red. Además, una red no opera sola, no es un hongo solitario surgido en un bosque húmedo, sino que está en permanente interacción con otras redes. Hablo de interacción porque las acciones intra y trans-redes se trasmiten de un nodo a otro u otros, y de una red a otra u otras.

Según la propuesta de Latour en un texto que ya tiene veinte años, lo importante sería ver cómo los elementos de esas redes se articulan y cambian, implican "transformaciones, traslaciones, traducciones" de esos elementos a lo largo del tiempo, no son entidades fijas definidas de una vez y para siempre. (Latour, 1999:1)

Esto es crucial para una teoría de los imaginarios y las representaciones sociales, porque ningún imaginario ni representación puede describirse ni comprenderse fuera del entramado de elementos heterogéneos que les dan origen y los sustentan y modifican a través del tiempo.

Los imaginarios y representaciones sociales son elementos simbólico-sociales, que influyen en la manera en la que nodos humanos, conciben, transforman, producen y reproducen el mundo.

Otra propuesta sugerente de la Teoría del Actor-Red, es el reconocimiento del papel que los objetos no humanos y/o materiales tienen en la configuración de la acción. Para esta teoría, los objetos, además de intervenir en la construcción de significados, juegan un papel activo en un espacio-tiempo que rebasa con mucho los límites de la interacción cara a cara y otorgan soporte y materialidad a un cúmulo de representaciones simbólicas colectivas. (Pozas, 2016:56) Los objetos no son solo intermediarios pasivos de las relaciones en las redes, sino que con frecuencia son mediadores activos, es decir, con el potencial para transformarlas, como ocurre en la actualidad con la comunicación mediante las redes sociales digitales (Pozas, 2016: 58). O con el uso de ciertas plataformas o aplicaciones, como los GPS, el Google Maps o el Waze que utilizamos para definir las rutas más rápidas o expeditas para llegar a nuestro destino. A ese papel activo de los nodos humanos, no humanos y artefactuales en las redes, se debe que los principales autores de la Teoría del Actor Red los denominen "actantes"[16], porque inciden en, y son influidos, son constituyentes de, y constituidos por, la acción conjunta. Los actantes (humanos y no humanos) tienen la capacidad de afectar el curso de la acción, y de ser afectados[17] por ella, aunque de manera distinta, según la trayectoria, y el proceso del que se trate. Para seguir con el ejemplo de las apps que nos dirigen en nuestras travesías por la ciudad, podríamos decir que, así como las indicaciones del Google Maps afectan nuestras decisiones, también la información que le brindamos afecta los derroteros posteriormente sugeridos. Es cierto que, al conducir nuestro automóvil, en caso de que lo tengamos, somos nosotros los que podemos decidir si usamos el GPS o no. Pero en la misma decisión, estamos contemplando el usarlo o apagarlo; el lamentarnos si no contamos con ese dispositivo, o congratularnos por tenerlo y que nos sea de utilidad. O sea que nuestro trayecto, de alguna manera, se ve afectado por ese artilugio, el GPS incide, influye en nuestro traslado cotidiano, ya sea que lo tengamos o no; sobre todo porque sabemos, al menos, los que vivimos en ciudades o zonas medianamente industrializadas, que el aparato existe. Y el imaginario sociotécnico prevaleciente en nuestras sociedades nos ha hecho aceptar no solo su existencia, sino que ha promovido eficazmente su uso.

[16] "Actante" es un término utilizado en semiótica para referirse al participante (persona, animal o cosa) en un programa narrativo. Según Greimas, actante es quien realiza el acto, independientemente de cualquier otra determinación. Para Bruno Latour, "actante" es cualquier ente, humano o no humano, que tiene agencia, o sea, que incide en la acción de los participantes en una red. (Latour, 2008).

[17] Afectar/ser afectado/aprender a ser afectado son características propias de los actantes. Sin embargo, el tema del aprendizaje creo que podría establecer una diferencia, entre agentes humanos, animales y artefactos, por ejemplo. Y aunque los últimos desarrollos en inteligencia artificial nos indican que las máquinas pueden ser capaces de aprender, en qué consiste ese aprendizaje y hasta dónde puede llegar, es tema de debate.

Para la TAR, el tiempo y el cambio, la permanencia y a la vez la modificación continua, son elementos constitutivos de cualquier red.

Los imaginarios y representaciones sociales entonces, además de constituir una conjunción de elementos heterogéneos en circulación, se manifiestan y concretizan en objetos humanos y no humanos, en artefactos y en expresiones verbales, en estereotipos y prejuicios, que se intersectan y cambian, y para estudiar esto, la TAR es un apoyo heurístico inestimable. A la vez, los imaginarios y representaciones, con su carácter simbólico/material afectan e inciden en las cadenas de traducción y transmisión que constituyen las asociaciones, nodos y redes, y, por lo tanto, son actantes que pueden ser modificados por, inciden en o afectan a los procesos de acción.

El esfuerzo por realizar un análisis multidimensional de los imaginarios sociales, implica romper con algunas ideas tradicionales en sociología. Para lo cual, la TAR puede ser de utilidad. Por ejemplo, uno de los padres fundadores de la disciplina, Émile Durkheim, llegó a decir que solo lo social explica lo social. Sin embargo, creo que cada vez está más claro el papel de otras "entidades", que no son exclusivamente sociales. John Law y Annemarie Mol han desarrollado extensamente la idea de que lo social no es "puramente" social. Cada cosa adquiere significación en relación con otras. Objetos, entidades, actores, procesos, todos son efectos semióticos, nodos de redes, conjuntos de relaciones, o son conjuntos de relaciones entre relaciones. Lo material y lo social son interactivamente constituidos, se co-producen; fuera de sus interacciones, no tienen existencia, según estos autores (Law y Mol, 1995). Esas otras entidades, que no son exclusivamente sociales, o más bien que, aun siendo sociales, porque son instituidos, interpretados, simbolizados, son "no humanos". ¿Qué se entiende por "no humano" en la Teoría del Actor Red? Tanto los componentes animales y naturales del entorno, aquello que habitualmente llamamos Naturaleza, como los artefactos y constructos diversos que en cada momento de la historia han sido producidos, significados y utilizados por los humanos. Esto implica una redefinición de lo que entendemos por "social". Y aquí es importante mencionar una de las tantas afirmaciones "irritantes" de la TAR: tanto la naturaleza, como los artefactos, como nosotros mismos y nuestras mutuas relaciones, en la medida en la que son objeto de nuestros intereses y conocimiento, cobran un sentido, son significativos, tienen una carga simbólica. En esto no se apartaría de la propuesta fenomenológica. Pero intenta ir más allá. Si bien por economía expresiva hablamos comúnmente de "sociedad" y "naturaleza", "humano" y "no-humano", estos ámbitos están tan estrechamente unidos y relacionados, que es imposible entender cabalmente el uno sin el otro. ¿En qué radica lo irritante de esta propuesta? Los sociólogos estamos acostumbrados a asignar a los factores sociales y simbólicos, y al contexto, una importancia crucial para comprender/explicar los procesos que estudiamos. La TAR propone que lo que estudiemos sea el papel de los diferentes elementos en su articulación, su diferente peso e incidencia. Por lo tanto, la idea de contexto como algo fijo, que está ahí y que solemos considerar el marco de la acción, debe ser dejada de lado, ya que el contexto nunca es tan fijo como solíamos pensar. El conocimiento afecta a lo natural, y lo natural y lo no humano también cambian, se modifican y nos modifican. Ambos polos son cambiantes y dinámicos, se afectan mutuamente y deben ser concebidos como partes, como nodos de una red en constante cambio, y no pueden ser pensados, o al menos no deberían ser pensados como entes separados.

Lo material (Latour prefiere nombrarlo así, en lugar de hablar de "materia") no es lo que está ahí, no es un dato que habla por sí mismo, fuera de nosotros, homogéneo e incambiante, siempre igual. Es construcción, sí, pero a la vez, en sus propios procesos de reproducción, permanencia y cambio, nos construye, nos constituye.

Los humanos y no humanos formamos parte de redes, en las cuales nos afectamos mutuamente. (Latour, 2008) Si bien hay una diferencia entre los humanos, que tienen intereses y propósitos propios, y lo no humano, que tiene funciones y propósitos que en un principio pueden haber sido obra de humanos, (aunque en otros casos operen independientemente de los humanos), y que en

algún momento puede tener funciones propias o consecuencias no buscadas, todos formamos parte de redes, y la agencia (la capacidad transformadora de la acción) es básicamente de esas redes de elementos interconectados, no de un actor en específico.

Law y Mol transforman el sentido habitual del concepto de actor alejándolo del modelo antropocéntrico y separándolo de las ideas de "intencionalidad" y de "capacidad de control" para enfatizar cómo los actores no solo actúan, sino que son habilitados y producidos en cuanto actores como resultado de complejas relaciones con otros actores. Esto lleva, por lo tanto, a cuestionar, como lo hice en la primera parte de este texto, el sentido mismo de la noción de "agencia", y a separarla de la noción de persona, o de humano.

Un actor nunca existe por sí mismo y tampoco actúa solo. "Lo que hace cada actor depende de sus co-actores, depende de la normatividad de todas las actividades en las que se ve envuelto, de reglas y regulaciones", dicen Law y Mol, y yo agrego, de los recursos con los que cuentan, del grado de avance tecnológico de la sociedad en la que viven, de los imaginarios y las representaciones acerca de esa sociedad y de sí mismos.

Los imaginarios sociales tienen un componente material, una expresión concreta, ya sea en los sujetos que los crean, los mantienen y reproducen, como en los elementos de naturaleza y los artefactos de los que los sujetos se valen, se rodean y a través de los cuales actúan e intentan imponer sus ideas y sus visiones del mundo. Los imaginarios son parte del mundo simbólico y sus concreciones son también constructos sociales de características diversas, que aúnan o pueden reunir o se manifiestan en sus aspectos materiales, simbólicos y, sobre todo, pueden tener incidencia en el mundo social, ya sea como artefactos que se nos imponen o que nos facilitan la vida, o como elementos que reafirman o cuestionan las relaciones de poder vigentes. Los imaginarios y las representaciones son actantes; y en tanto nodos o elementos de nodos de una red simbólico material, participan de la agencia.

La teoría de las prácticas como un aporte a la investigación en representaciones sociales[18]

Unos breves comentarios sobre la teoría de las prácticas y cómo puede aportar a la construcción de la teoría de los imaginarios y representaciones sociales. Empecemos por definir, aunque sea aproximativamente, lo que es una práctica social, y para ello voy a tomar las ideas de Andreas Reckwitz, quien dice que una práctica social es una actividad "encuerpada" o sea llevada adelante por cuerpos-mentes, que se desarrolla junto con una forma socialmente estandarizada de interpretar/comprender/conocer. Implica, por lo tanto, formas de hacer, de hablar y de pensar, organizadas de manera típica, que incluyen sobre todo conocimientos prácticos, normas y estructuras afectivas.

Una práctica social es entonces un conjunto de actividades, comportamientos, gestos, realizados habitualmente, de manera rutinaria, siguiendo patrones de movimiento, reglas acerca de cómo hacer las cosas, que involucran al cuerpo. Y también, involucran representaciones, e imaginarios, esquemas cognitivos e interpretativos aprendidos y aprehendidos socialmente acerca de lo que es correcto y lo que no lo es. Haceres y decires no pueden ser conceptualizados solo como competencias o habilidades mentales, o secuencias de signos, sino que son actividades regulares del cuerpo; estas son necesariamente acompañadas por formas típicas de entendimiento y conocimiento, que existen principalmente cuando se manifiestan en el comportamiento corporal.

La teoría de las prácticas avanza un poco más allá de la perspectiva fenomenológica que plantea que los actos mentales de cada conciencia subjetiva dotan de significado a los objetos (agentes humanos, objetos no vivos o entidades abstractas), al referirse a ellos inten-

[18] Para una discusión en extenso acerca de lo que son las prácticas sociales, además de Reckwitz, puede consultarse la obra de Theodor Schatsky, que por su extensión no voy a citar aquí; para una síntesis, el capítulo 3 de Alan Warde (2016).

cionalmente. Para la sociología fenomenológica lo que importa son los sistemas de significados concebidos como tipificaciones, empleados por la conciencia para ordenar los objetos de una cierta manera, cuya matriz es el acervo común de significados de cada sociedad y época, y que los hacen aparecer como reales para el sujeto. Según Schutz, los objetos materiales son interpretados como productos de sistemas de tipificación que los ordenan y los anclan según categorías de tiempo y espacio. De alguna manera, esto lleva a suponer que las categorías mentales son la fuente del orden social. Pero nos llevaría a una especie de "mentalismo subjetivista", ya que además supone la distinción asimétrica entre sujeto y objeto, un sujeto cognoscente y manipulador, y objetos a ser conocidos y manipulados por el sujeto, según Reckwitz.

La fenomenología de raigambre heideggeriana y husserliana trasladada a la sociología por Alfred Schutz, contribuyó enormemente a la comprensión del mundo de la vida cotidiana, al plantear la idea de la existencia de lo pre-discursivo (el mundo es siempre un mundo preexistente y pre-interpretado, para cada ser humano que viene al mundo); y al postular que no solo las entidades sociales y culturales, sino también las entidades materiales obtienen su significado y significancia a través de esquemas interpretativos, construidos socialmente y cambiantes a través del tiempo. Pero su falencia ha sido pensar que la acción humana puede reducirse a la intersubjetividad; que el orden social es el producto de órdenes simbólicos y que el cambio social es sinónimo de cambio en los códigos culturales. La teoría de las prácticas propone concebir a lo material y a lo social como íntimamente ligados y co-construidos; las actividades humanas con las cosas no como epifenómeno; el cambio social implica, para esta teoría, tomar en cuenta los cambios en los artefactos y el mundo material en general, al par que los significados simbólicos que asignamos al mundo, y las acciones y prácticas recurrentes.

Un dibujo, una imagen cualquiera, un discurso, un mapa, un artefacto como un abridor de latas, son lo que son, o sea, objetos materiales. Y son también al ser interpretados y dotados de significados diversos, representaciones de alguien o de algo, cambiantes según el momento, el lugar, y quiénes los estén usando. El dibujo de una esvástica es eso, un dibujo en una hoja de papel o una pared o un trozo de tela, y su significado es diferente según lo haga o lo mire un niño alemán de 1939, o un niño egipcio del 2500 AC o un niño hindú de 1350 DC.

A la vez, el significado asignado por un niño alemán en 1939 al dibujo de una esvástica no solo representa para él al partido nacional socialista alemán, del cual el dibujo de la esvástica es una representación, sino que puede suponer también ideas acerca del destino de su patria, la pureza de una raza, etcétera. O sea, imaginarios no reflexivamente asumidos por tal niño, sino presentes en su mente, ya sea por educación o asimilación previas. Y la práctica rutinizada asociada a la contemplación del dibujo, puede ser un saludo con el brazo extendido, o, si el niño es un alemán judío, y la esvástica está pintada en la puerta de su casa, salir corriendo.

Por eso sostengo, que la dilucidación del significado de una representación está directamente ligada con el aspecto material [19]de la representación, y su ubicación espacio temporal, que debemos tener en cuenta al interpretar su significado en un momento y lugar determinados, y que esa dilucidación es lo que nos permite acceder al significado profundo, no reflexivo, socialmente producido, asimilado y compartido, o sea a los esquemas de interpretación que denominamos imaginarios sociales.

Reflexiones finales

Desde la Teoría del Actor Red y la Teoría de las prácticas, la teoría de los imaginarios y las representaciones sociales debiera incluir lo material y

[19] Cuando hablo de lo material de la representación, (un dibujo, una imagen cualquiera, un objeto) me refiero también a los discursos, al lenguaje, porque estos tienen también su aspecto material en los lugares donde aparecen, como periódicos, revistas y entrevistas en diversos medios; y por supuesto a las inflexiones de la voz, la forma de modular las letras, sílabas y palabras, los diferentes énfasis producidos al hablar, y son parte del cuerpo del hablante.

las prácticas rutinizadas como una manera de acceder a los esquemas interpretativos que guían nuestras actividades en el mundo. Debiera considerar las redes heterogéneas y cambiantes en las cuales dichas prácticas y todos los procesos y acciones sociales se producen y, por lo tanto, modificar radicalmente la habitual concepción acerca del contexto. Y repensar también la noción de agencia, como la capacidad de transformar, incidir y afectar a los participantes en las redes e interconexiones complejas que conforman el mundo. En determinado momento, la agencia puede ser ejercida por seres humanos, pero en otro momento, puede ser fundamental la agencia ejercida por entes no humanos: un animal, un artefacto, un fenómeno natural. La intencionalidad (entendida en términos de Husserl, como la capacidad de enfocar la atención en un objeto u ente, sobre el cual se ejerce la agencia), es típicamente humana, ya sea reflexiva o no; pero la capacidad de transformar, incidir y afectar puede ser de cualquier actante, e incluso, del conjunto de elementos de una red, no de uno solo, aislado. De allí que se pueda pensar en distintas formas de agencia, no solo de seres humanos.

La posibilidad de articular diferentes enfoques teóricos para el estudio de los imaginarios y representaciones sociales, redundaría, sin riesgo de inconmensurabilidades, en una visión enriquecida, ampliada y complejizada de nuestro objeto de estudio.

Bibliografía

Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Baeza, M. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*. Santiago: RIL Editores.

Barabási, L. et al. (2009) "Scale-Free Networks: A Decade and Beyond" en *Science*: 325-412. Disponible en *http://barabasi.com/f/303.pdf*.

Bloor, D. (1998) *Conocimiento e imaginario social* México D.F.: Editorial Gedisa

Bourdieu, P. (1988) *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Boudon, R. (1980) *Efectos perversos y orden social* México D.F.: Premiá editores.

Borgatti, S. & Halgin, D. (2011) On Network Theory. *Organization Science*: pp. 1-14 Disponible en *http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract id=2260993*

Cabrera, D. (2023). "Charla abierta: El algoritmo como imaginario social" *Cátedra de Teoría de la comunicación II*, La Pampa, Argentina: UNLP Facultad de Ciencias Humanas.

Castells, M. (2005) *La Era de la Información: economía, sociedad y cultura. Volumen 1, La Sociedad Red.* México: Siglo XXI.

Castells, M. (2011) «Introduction to the Workshop: The Promise of Network Theory.University of Southern California. » *International Journal of Comunnication 5*: 794-795. Disponible en *http://ijoc.org/index/article/view/1104/555*.

Castoriadis, C. (1980) Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad. En J. Attali et alli *El mito del desarrollo* Barcedlona: Kairós, pp. 202.

Correa, G. (2022) "Ni humanos ni no humanos: de la agencia distribuida a la pluralidad multimodal de la acción" en Rodriguez-Medina, Pozas, Girola (eds.) La Teoría del actor-red en América Latina Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 109-133.

Day, M, (2019) "El concepto de red en Manuel Castells y Bruno Latour. El debate ´agencia-estructura´ en la teoría social sobre la red" en REVIISE Revista de Ciencias sociales y humanas, vol. 13, núm. 13: 69-76.

Douglas, M. (1973) *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México D. F.: Editorial Gedisa.

Giddens, A. (1997) [1976] *Las nuevas reglas del método sociológico* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Girola, L. (2018) "Imaginarios y representaciones sociales: reflexiones conceptuales y una aproximación a los imaginarios contrapuestos" Revista de Investigación Psicológica #23, pp. 112-131.

Girola, L., M. de Alba (2018) "Imaginarios y representaciones sociales. Un estado del arte en México" en F. aliaga, M. Maric, C. Uribe (eds.) Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica Bogotá: Ediciones USTA, pp. 349-424.

Girola, L. (2018) "Élites intelectuales e imaginarios sociales contrapuestos en la era del ´milagro mexicano´ y su expresión en la revista Cuadernos Americanos" Revista Sociologías 20 (47) Brasil: UFRGS.

Girola, L. (2022) "Teoría del actor-red y teoría de los imaginarios sociales: una convergencia ¿posible? ¿fecunda?" en Rodriguez-Medina, Pozas, Girola (eds.) La Teoría del Actor-Red desde América Latina México: El Colegio de México, pp. 195-234.

Harari, Y. (2017). *Homo deus. Breve Historia del mañana*. Ciudad de México: Penguin Random House.

Hiernaux, D., & Lindón, A. (2008). Imaginarios urbanos de la dominación y la resistencia. *Iztapalapa*(64-65), 7-14.

Latour, B. (1999b) "On recalling ANT" en J. Law and J. Hassard (eds.) *Actor Network and After*. Oxford: Blackwell Publishers, 15-25.

Latour, B. (2011) "Networks, Societies, Spheres : Reflections of an Actor-Network Theorist » International Journal of comnnication :5 : 796-810. Disponible en http://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/1094/558.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor Red*. Buenos Aires: Manantial.

Law, J. and A. Mol (2008) "El actor –actuado: La oveja de la Cumbria (2001)". *Política y Sociedad*, Vol. 45 Núm. 3:75-92

Merton, R. (1964) "La profecía que se cumple a sí misma" en Merton, *Teoría y estructura sociales* México; Fondo de Cultura Económica, pp. 419-432.

Pozas, M. (2016) "La teoría del actor red: Objetos, actores y cursos de acción." En M. Pozas, & M. Estrada Saavedra (Edits.), *Disonancias y resonancias conceptuales: Investigaciones en teoría social y su función para la observación empírica* (pp. 53-76). Ciudad de México: El Colegio de México.

Reckwitz, A. (2002a) «Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalists Theorizing» *European Journal of Social Theory* ; 5 ;243 Sage Publications.

Reckwitz, A, (2002b) "The Status of the ´Material´ in Theories of Culture: From ´Social Structure´ to ´Artifacts´" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32;2 Oxford: Blackwell Publishers

Riffo, I. (2022) "Imaginarios sociales, representaciones sociales y re-presentaciones discursivas". Revista *Cinta de Moebio* 74: pp. 78-94.

Sayes, E. (2014) "Actor-Network Theory and methodology: Just what does it means to say nonhumans have agency?" *Social Studies of Science*, vol. 44 (1): pp. 134-149.

Schutz, A. (1974) *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Stengers, I. (2010) "Including Non-human in Political Theory: Opening Pandora´s Box?" en B. Braun & S. J. Whatmore (eds.) *Political Matter. Technoscience and Public Life*, Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, pp. 3-33.

Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press: Durham.

Universidad del Sur de California (USC Annemberg) (2010) Network Theories of Power [Archivo de video] Disponible en *https://www.youtube.com/watch?v=skcUYhEas&t=182s&index=3&list=PLeR-16FL9TrWEHvjex02XLVZH7k3PojAd*.

Vergara, A. (2015). *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideologías y estética*. México, DF: Nava.

Warde, A. (2016) *The Practice of Eating* Cambridge UK/ Malden USA: Polity Press, pp. 32-52

Watts, D. (2003) *Six Degrees of Separation. The Science of a Connected Age*. New York : Norton Publishing.

Cita recomendada

Girola, L. (2024). Agencia, materialidad y prácticas: lo que hay que tener en cuenta para estudiar, interpretar y articular a los imaginarios y las representaciones sociales. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 9-26.

Recepción / Received: 1 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

GUERRAS DE RECONOCIMIENTO POR MOR DE DIFERENCIAS IDENTITARIAS Y MARCOS DE PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN SOCIEDADES POSTSECULARES

Recognition wars over identity differences and frameworks for the production of meaning in post-secular societies

Ángel Enrique Carretero Pasin[a]

[a] Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España. *angelenrique.carretero@usc.es*

Resumen

Este trabajo se propone examinar el papel de los imaginarios en el espectro de las guerras culturales características de las sociedades de la modernidad avanzada, en especial en aquellas vinculadas a los conflictos por definir los valores en el contexto de las luchas por el reconocimiento de las diferencias identitarias. Para ello muestra cómo en las pugnas discursivas por adueñarse de la autoridad normativa en la esfera pública subyace un componente religioso vehiculado políticamente. También muestra las claves explicativas del surgimiento de las dos grandes orientaciones de sentido en confrontación (progresismo/conservadurismo) en las postrimerías de siglo XX. Finalmente, descubre la radicalidad de los imaginarios sociales en la contienda por definir lo que las cosas deben ser, en el concierto de la descomposición de una versión unitaria del mundo.

Palabras clave: Imaginario social, modernidad, politeísmo de los valores, guerras culturales, diferencias identitarias.

Abstract

This paper aims to examine the role of imaginaries in the spectrum of culture wars characteristic of advanced modern societies, especially those related to conflicts over the definition of values in the context of struggles for the recognition of identity differences. To this end, he shows how the discursive struggles for the ownership of normative authority in the public sphere are underpinned by a religious component that is politically conveyed. It also shows the explanatory keys to the emergence of the two great orientations of meaning in confrontation (progressivism/conservatism) in

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

the late twentieth century. Finally, it uncovers the radical nature of social imaginaries in the struggle to define what things should be, in the concert of the decomposition of a unitary version of the world.

Keywords: Social imaginary, modernity, polytheism of values, cultural wars, identity differences.

Introducción

Guerra cultural es una expresión originariamente concebida en alusión a una conflictividad, surgida a finales de la última centuria pasada, entre discursos centrados en cuestiones que afectan al campo de los valores. Con la entrada en el s. XXI las sociedades occidentales se han vuelto inmersas en una polarización de posiciones ideológico-políticas en disputa relativa a asuntos de índole moral. Así, aspectos cotidianos concernientes a la vida, la sexualidad o la socialización se han convertido en motivo de hostilidad entre facciones sociales. Aun cuando estas confrontaciones se originaron en Estados Unidos, en paralelo han llegado a calar en el espectro de las sociedades occidentales. En consecuencia, el espacio de la opinión pública se ha visto colonizado por enfrentamientos de orden normativo barajados en torno a qué son y qué deberían ser ciertos temas nucleares en la sociedad. Por lo demás, las sociedades herederas de la modernidad están caracterizadas por la inviabilidad de una lectura unívoca del mundo y, por consiguiente, de los valores. Estas admiten una pluralidad de interpretaciones, de la cual es más factible que rezume el disenso que el consenso. Como veremos, la aparición del fenómeno de las guerras culturales, y dentro de ellas las guerras identitarias, habría que ubicarlo en esta tesitura, aun cuando sus consignas sean rentabilizadas en el dominio político.

Objetivos

Ubicar la radicalidad de los imaginarios sociales —en adelante IS— en el cuadro de las guerras culturales en las cuales se ven envueltas las sociedades occidentales, haciendo hincapié en la nueva bipolaridad en el perfil de las construcciones de sentido surgidas desde finales de la última centuria pasada.

Metodología

Hermenéutica genealógica comprensiva en torno a la descomposición de los valores normativos portados en los IS definitorios de las sociedades tradicionales, el consiguiente vacío en la centralidad normativa resultante de este proceso y su deriva a consecuencia de tentativas de construcción de sentido sustitutivas enmarcadas en un horizonte histórico marcado por el traslado de la conflictividad social al orden cultural.

Desarrollo

1. A vueltas con el imaginario social

Resulta sintomático que las formulaciones teóricas en torno a los IS no procedan estrictamente del campo de las ciencias sociales, sino de la filosofía, o al menos con un pie en ella. Es revelador de la insuficiencia de buena parte de los paradigmas hegemónicos en este campo para abrirse a una sociohermenéutica profunda de las realidades sociales. Con frecuencia el estatuto epistemológico de esta apertura no ha gozado de unanimidad. Desde la década de los 60 de la última centuria pasada se han postulado tres grandes líneas teórico-metodológicas afiliadas al orbe de los IS (Carretero, 2010). La línea con acento en el constructivismo es posible que se iguale a la que lo pone en una antropológica filosófica perenne en un aspecto: la insuficiencia para descifrar en toda su magnitud el porqué y modo en la producción histórica de sentido colectivo. Las primeras al limitar su radio de acción al umbral de las operaciones observacionales. Las segundas al infravalorar la historicidad. Desde un prisma socioantropológico interesa sondear la eficacia de los IS a partir de una triple vertiente:

1) Producción de sentido: Los IS son estructuras de sentido colectivo históricamente producidas en unas coordenadas espacio-temporales. Esto obedece al hecho de que "representar, interpretar, organizar, legitimar, son otras tantas maneras de producir *sentido* [...] para organizar o reorganizar, a partir de las significaciones producidas, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza" (Godelier, 1989: 183). A fin de sortear las connotaciones formalistas avecindadas al estructuralismo, convendría matizar que se trata de una estructura móvil, toda vez que es socialmente forjada en un determinado contexto espacio-temporal. La temática filosófica y sociológica en torno a qué es y qué papel atesora la categoría de sentido en la trama social ocupó el foco de atención de las primigenias elaboraciones en torno a los IS. "El sentido —al igual que la luz— no puede observarse" (Luhmann, 2007: 16). De este afán algo ha quedado claro: el rechazo a que dicha categoría pueda ser encorsetada dentro de códigos reglados venidos del aparataje portado por un formalismo lingüístico u otra variante epistémica de cuño estructuralista (Durand, 1971; Castoriadis, 1983; Ricoeur, 2003). Los IS ejercen como unas estructuras orientadoras de sentido que, aun siendo históricamente elaboradas, determinan un umbral de inteligibilidad asignado a las cosas. En virtud de lo cual, algo poseerá valor y será valorado, mientras otro algo estará desprovisto de ello y no lo será, direccionando hacia una convergencia común, actitudes, sentires y acciones de quienes a un IS se adscriben.

2) Reacomodo de la línea divisoria entre universo profano y sagrado: Una línea que no sería patrimonio de sociedades antecedentes a la modernidad, toda vez que sobrevivirá transfigurada en el meollo de las sociedades modernas (Eliade, 1971: 123 y ss.). El primero correspondiente al decurso inercial, transitorio e insustancial del acontecer cotidiano, donde el significado de las cosas es frágil y puede ser fácilmente problematizado. El segundo relativo a los pilares axiomáticos de una sociedad, en términos ontológicos (determina qué son las cosas), epistémicos (cómo estas pueden ser conocidas) y normativos (cómo estas deben ser). Este segundo, en contraste con el primero, donde las cosas contienen una densidad de valor, y, debido a ello, cuyo manoseo es celosamente custodiado. Pensemos en el aura de sacralidad que envuelve a principios fundacionales en las sociedades modernas, tales como democracia, progreso o nación. Los IS actuarían en este segundo nivel. Su eficacia reside en su semitransparencia, en nunca hacerse enteramente explícitos más que a través de su materialización en el dominio de las representaciones simbólicas (Girola, 2020: 108-112). De esta manera operan como presupuestos incuestionables que permean la percepción significativa de la entidad de las cosas para un colectivo. Su auténtico poder radica en ese grado de opacidad donde naturalmente se desenvuelven. Son fruto de convencionales construcciones sociales, aunque sean asumidos de forma naturalizada y, por consiguiente, propensos a una inclinación a la reificación. Así, las interrogantes principales a las cuales debe dar respuesta toda colectividad: ¿qué es?, ¿de dónde viene?, ¿hacia dónde va?, topan una respuesta en los IS, como antes la habían topado en relatos míticos o en sistemas de credencial religiosa. El significado socialmente conferido a los valores colectivos topa asimismo una respuesta en ellos. Debido a este motivo aquellas fórmulas socialmente encargadas de sellar la respuesta a dichas interrogantes son investidas con un halo de inviolabilidad. Como construcciones sociales que son, su papel es solo descifrable en función de una síntesis de factores socio-históricos confluyentes en un contexto espacio-temporal. Constituyen, en definitiva, "tramas de significación" cultural sucedáneas del papel conminado en otra hora a los sistemas religiosos (Geertz, 1991: 89-116). Además, los IS poseen diferente gradación, en un continuismo que va desde la ultimidad a lo perentorio; si bien guardando una articulación interna (Carretero, 2010). Irían desde la noción de progreso hasta *locus* de la experiencia social, tales como la ciudad, el género, la familia o el tiempo. Empero una significación de estos *locus* solo descifrable como concreción de los ma-

cro-imaginarios responsables de una definición acerca de qué es la sociedad y qué es aquello que la direcciona (Castoriadis, 1989: 24-30).

3) Narrativa fundante: El registro donde se mueven los IS no es aquel de la racionalidad científica. Esta es una aproximación cognoscitiva al mundo que, guiada por una delimitada idea de verdad, busca desentrañar lo que este es, pero no en cambio, desentrañar lo que es el sentido del mundo para los sujetos (Weber, 1982: 72-89). Esto segundo solo podrá ser expresado bajo la forma de relato. Esta circunstancia obedece a que la experiencia social se configura mediante una materia prima de narratividad compuesta de una amalgama de ficción, historia y tiempo. Está conformada en virtud de un plus de sentido aportado por una fuerza heurística contenida en la imaginación que permite redescribir la realidad de acuerdo con los patrones de una estructura narrativa (Ricoeur, 2002: 197-218; 2009: 991-994). Una narrativa legitimadora de un tipo de moral, de aquellos principios éticos que deben ser sobresalidos. Esta narrativa, asiento de los imaginarios sociales, no es percibida como instancia externa y ajena. En gran medida, debido a los procesos de socialización, los individuos se ven casi enteramente envueltos por ella y en ella, concibiéndose, pensando, sintiendo y actuando en virtud suya. Narrativa que proporciona a quienes a ella se adscriben, a seres humanos *per se* "seres *significamentosos*" (Castro Nogueira et al., 2008: 529-535), una certeza cognitiva, normativa y existencial necesaria a fin de moverse en un suelo de certidumbre en su "mundo de la vida" (Habermas, 1987: 169-215). El plano natural de arraigo de los imaginarios sociales es *stricto sensu* el de las creencias –lo dado por supuesto- y no el de las ideas —las intelecciones—, dado que "las ideas se tienen; en las creencias se está" (Ortega y Gasset, 1993: 23). De paso, la eficacia de los imaginarios sociales pone al desnudo que la esencia funcional de una sociedad rebasa el umbral de la racionalidad instrumental, evidencia la persistencia de un elemento mítico, o de una inclinación a la mitologización, innata a toda sociedad (Blumenber, 2003: 41-68). Es en el orden de una gramática mítica, que no científica —o si cabe en el orden de la ciencia erigida en mito—, donde una sociedad halla respuesta ante aquellas interrogantes esenciales que definen su identidad a la vez que galvanizan la hoja de ruta de su acción histórica.

2. Secularización e IS

Está escrito en los Números (15, 32-36) que, al descubrir los judíos a un hombre que trabajaba en sábado, lo cual estaba vedado por la Ley, lo condujeron ante Moisés. La ley no fijaba pena alguna para la transgresión, pero el Señor se manifestó a Moisés, exigiendo que el hombre fuese lapidado –y lo fue. ¿Se mostró el Señor razonable? Recordemos que el Señor mismo es imaginario. Detrás de la Ley, que es «real», una institución social efectiva, se mantiene el Señor imaginario que se presenta como su fuente y sanción última.... Sea la religión mosaica instituida, como toda religión está centrada sobre un imaginario. En tanto que religión, debe instaurar unos ritos; en tanto que institución, debe rodearse de sanciones. Pero ni como religión ni como institución puede existir si, alrededor del imaginario central, no comienza la proliferación de un imaginario segundo. Dios creó el mundo en siete días (seis más uno). ¿Por qué siete? Se puede interpretar el número siete a la manera freudiana; podríamos eventualmente también remitirnos a cualquier hecho y a cualquier costumbre productivas. Siempre resulta que esta determinación terrestre (quizás «real», pero quizás ya imaginaria), exportada al Cielo, es de allí reimportada bajo la forma de sacralización de la semana. El séptimo día se convierte ahora en día de adoración a Dios y de descanso obligatorio. Las incontables consecuencias comienzan así a desprenderse. La primera fue la lapidación de ese pobre desgraciado que recogía briznas de hierba en el desierto en el día del Señor. Entre las más recientes, mencionemos al azar el nivel de la tasa de plusvalía, la curva de la frecuencia de los coitos en las sociedades cristianas que presenta unos máximos periódicos cada siete días, y el aburrimiento mortal de los domingos en la semana inglesa (Castoriadis, 1983: 197).

Este párrafo de Castoriadis es ilustrativo a propósito de cómo en Occidente, con anterioridad al marchamo del proceso secularizador, el IS estaba imbricado con el sistema de creencias religioso como recurso legitimador de una presentación naturalizada de lo que el mundo es y debiera ser. Este IS dotaba de solidez al "mundo de la vida", proporcionando una estructura de plausibilidad por medio de la cual el individuo aprendería, se identificaría, sería modelado y haría suyos los significados socialmente objetivados, para así sentirse amparado bajo un nomos protector de una siempre acechante anomia (Berger, 1981: 13-50). Constituía el "universo simbólico" (Berger y Luckmann, 1986: 118-132) que, como eje angular, irradiaba significado y valor a las diferentes esferas de la actividad social —económicas, políticas, jurídicas—. En torno a este IS nuclear se configuraba el "centro simbólico" de la sociedad (Durkheim, Shils), desde el cual se vertebraba su funcionamiento conjunto. Esta centralidad simbólica dotaba a las sociedades pre-modernas de dos atributos:

1) Una significación holística del mundo, mediante la cual el acontecer cotidiano quedaba justificado en virtud de una necesidad interna de ser, de una ley necesaria, al designio de Dios. Una significación celosamente custodiada, toda vez que actuaba como "fórmula de contingencia que tiende a reprimir otras posibilidades que también se encuentran dadas" (Luhmann, 2007: 131), manteniendo a raya un potencial desborde de la indeterminabilidad, de la incertidumbre, minadora de los cimientos de sentido de la sociedad.

2) Una respuesta concluyente, "clara" y "distinta", dogmática, acerca del significado que debiera ser atribuido a cuestiones trascendentales que afectan a la vida humana en sociedad. Se trata de aquellas que, según el célebre *dictum* de Kant, rebasan el umbral del conocimiento científico; o que, según Wittgenstein, estarían más allá del lenguaje, a saber: cuestiones referidas a cómo debería ser entendida la vida, la muerte, la educación o el sexo entre otras. Su credibilidad era remitida a la autoridad detentada por libros sagrados. Las respuestas a estas cuestiones determinarán a fortiori la particularidad del significado conferido al "mundo de la vida" (Habermas, 1987, pp. 169-215).

En las guerras religiosas entabladas entre catolicismo y protestantismo que azotaron Europa en los inicios de la modernidad estaba en juego el adueñado del centro simbólico, con consecuencias en el terreno económico distantes (Weber, 1979). La ruptura histórica del credo de la unidad cristiana supuso que dicho centro adoptase un rostro bifronte. Eran hostilidades dirimidas en un plano teológico-doctrinal con resonancias geopolíticas. En ellas se barajaba una pugna efectiva por decidir aquello que las cosas son y debieran ser; en suma, por apuntalar qué es y qué tendría que ser la realidad del "mundo de la vida" donde se ven inmersos los actores sociales.

Con la llegada de la modernidad, de la mano del impulso aunado de la razón científica y la divulgación de un saber hasta entonces enclaustrado en instituciones religiosas, se fue erosionando *in crescendo* la unidad holística del IS cristiano. Esto propició una laguna normativa que, avanzado el itinerario de la modernidad, a finales de s. XIX, solicitará con urgencia un reemplazo funcional (Durkheim, 1982: 387-414). En Occidente, el proceso de secularización desplazó al sistema de creencias religioso del epicentro de lo social, arrinconándolo poco a poco en parcelas cada vez más individuadas (Luckmann, 1973). Desmoronado el orden feudal y roto el cordón umbilical entre poder religioso y político sobre el cual se articulara la cosmovisión medieval, la modernidad supondrá lo siguiente:

1) Un litigio entablado entre la Iglesia y un Estado en vía de laicización por apoderarse del centro simbólico de las sociedades, donde el segundo irá ganando paulatinamente terreno a la primera.

2) Un corrimiento en la línea simbólica fronteriza entre sagrado y profano hacia un plano histórico-político, junto a la prerrogativa de no salirse de este plano que investirá de numinosidad a la religión civil.

Con el desmantelamiento del imaginario social-cristiano se anuncia la pérdida de fundamento de todo valor, el nihilismo profetizado por Nietzsche en el ocaso de s. XIX. Pero de esto no se destilará un vaciado de valores, una nostalgia advenida de su irreversible ausencia. Como supo detectar Weber, lo que precipitará es la aparición de un "politeísmo de los valores". Esto es: un escenario cultural regido por una permanente discordia entre el abanico de compromisos de fe valorativos que podrán ser *in potentia* abrazados. "El valor —afirmaba Heidegger interpretando a Nietzsche— es valor en la medida en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto como aquello que importa" (Heidegger, 1996: 206). Según Weber, la cultura moderna se define porque tras la fidelidad en la adscripción a un determinado valor se esconde la elección de una creencia u otra, que, no dejándose demostrar por baremo argumental, servirá como faro rector de la acción. En efecto, unas tomas de posición fijadas a creencias imposibles de reconciliar, debido a que responden a un acto de fe. Así, en el mundo moderno se semienta una semiinconsciente hostilidad estructural, toda vez que el compromiso en la preferencia de un valor, asumido como convicción de verdad emparentada a una cosmovisión, estaría *ipso facto* negando otras posibilidades de elección y, por ende, otros valores alternativos.

Pues bien, la modernidad descompuso el monocentrismo normativo definitorio de las sociedades tradicionales, echó por tierra su sistema común de creencias soporte de "solidaridad mecánica" (Durkheim), favoreciendo el surgimiento de fragmentación en las orientaciones de sentido y ocasionando el avance de un policentrismo de los valores (Carretero, 2020). Vale decir: incentivó la aparición de un mundo al albur de una pluralidad de dioses en inherente e incesante guerra. La irracionalidad ética consustancial a lo que el mundo es, habría sido históricamente paliada *por ricorso* a las religiones, dado que la ciencia no resuelve la problematicidad a propósito de cuestiones últimas intimadas al significado conferido a la vida. Es lógico que en un mundo secularizado se diversifiquen los fines que, sirviendo de brújula en las elecciones de valor, comprometen a quienes en ellos se identifican. En suma, la modernidad sitúa al individuo ante la tesitura de que no puede servir a más de un Dios al unísono como pauta de sus acciones. Y dado que la fidelidad a un Dios redunda en el compromiso con unas convicciones de orden práctico, esto colisiona con el compromiso resultante de la fidelidad a otro Dios. Fieles al lenguaje de Weber, el destino de la modernidad radicará en que cada quien tendrá que decidir por su cuenta y riesgo a qué Dios tributa su fe, pero, en consecuencia, también cuál será su demonio que busca exorcizar. Un demonio que para otro será su Dios. Es natural, entonces, establecer una imbricación entre la tesis weberiana y la dialéctica amigos/enemigos como esencia genuinamente religiosa sobre la cual se abraza una comunidad política, antecediendo incluso a la constitución del Estado y la Iglesia (Schmitt, 2009: 49-106).

Esta hipótesis que les estoy exponiendo deriva, por supuesto, de un hecho fundamental, del hecho de que la vida, en la medida en que se entienda desde sí misma y descanse en sí misma, solo conoce esta eterna lucha entre aquellos dioses; o dicho sin imágenes, el hecho de la incompatibilidad existente entre las distintas posiciones *posibles* respecto a la vida, y por consiguiente, de la irresolubilidad del conflicto entre ellas, es decir, la necesidad de *elegir* entre ellas (Weber, 1982: 83-84).

Al decir de Weber (1997: 388-422), el despliegue de la modernidad habría supuesto un proceso de racionalización del mundo, gobernado por una diferenciación y autonomía de las diferentes esferas de valor, cada una de ellas sujeta a una *ratio* propia. Esto implica la descomposición de una imagen del mundo unificada y, en consecuencia, la desaparición de un código moral vinculante; vale decir, entraña la irreversibilidad de un descentramiento de la esfera normativa. En esta línea, desde el sistema teórico planteado por Luhmann (1998: 71-98) en la lectura del desarrollo de la modernidad tendría primacía la implementación en la independencia de los diferentes subsistemas sociales —político, económico, científico, artístico—, cada uno de los cuales actuando a través de códigos sistémicos autorreferenciales a fin de dar cuenta de demandas provenientes del agran-

damiento de la complejidad. Esta primacía será el contrapunto al desarrollo evolutivo de la sociedad moderna, un recurso autopoiético para el manejo de la invasión de complejidad por el entramado social. Por consiguiente, la semántica de la modernidad no admitirá la autoridad *per se* de ningún fundamento unitario de sentido socialmente vinculante (Luhmann, 1998: 149-153). En la esfera moral, esto significará la imposibilidad de que ningún código normativo pueda hacerse pasar por aquel monopolizador de una autoridad axiológica. Dicho de otro modo, de que la unicidad de versiones relativas a asuntos de naturaleza moral sea irreductible a una unidad sobre la cual gravitase el sino de las diferentes esferas sociales. Es más, la integración funcional de la sociedad moderna prescindirá de un léxico moral unitario y vinculante.

En paralelo a lo anterior, la modernidad indujo que toda regla moral estuviese irremediablemente bañada en la provisionalidad consecuente a la contingencia. Esto ocurriría debido a la irreversible tendencia en la heterogeneidad de opciones vitales favorecida por la sociedad moderna, al hecho de que en ella casi todo contenido de valor se halle sujeto al albur de una elección (Joas, 2017: 249-261). En el modelo de sociedad tradicional, el IS cristiano se constituyera como meta-observación privilegiada, como código unitario de sentido por excelencia, siendo su tarea definir qué eran y qué debieran ser las cosas. Debido a esta circunstancia, este modelo social estaba inmunizado frente a la contingencia. En este el sentido de lo que eran y debieran ser las cosas obedecía a una necesidad natural ordenada por Dios. Vale decir: era de un modo y no podía ser de otro, a excepción, claro está, de la mirada oblicua destapada por las herejías, trastocando la misma necesidad sobre la cual se naturalizaba el orden instituido de cosas.

Una vez desmantelada la centralidad asignada a la antedicha meta-observación a causa del marchamo secularizador europeo, todo se convierte en potencialmente contingente, incierto, inconsistente, en la medida en que pasa a depender del ángulo desde el cual de partida es categorizado. Vale decir, que es de un modo, pero bien pudiera serlo de otro. Por consiguiente, lo que las cosas son se disuelve y disemina en un sinfín de factibles versiones hasta cierto punto arbitrarias. Así, desde entonces el criterio para decidir qué tipo de valores debieran ser aquellos idóneos a fin de regir el marco de la convivencia social será una cuestión desligada *ex profeso* del campo de fundamentación religioso. Esta dependerá en exclusiva de la liza entre diferentes interpretaciones del mundo por apoderarse de la centralidad de su significado, constatándose en ilustraciones cotidianas tales como "qué medidas son políticamente oportunas o justas y contribuyen al bienestar de la familia o qué teorías pueden emplearse en el ámbito militar o industrial o cuáles de ellas son apropiadas para hacer atractiva la enseñanza educativa" (Luhmann, 1996: 197). De esta manera, la inundación de la contingencia en el orbe de las sociedades modernas certificará el avance del politeísmo de los valores diagnosticado a la sazón por Weber.

La agenda moderna porta como seña identitaria una dimensión autorreflexiva. Esto es una puesta en entredicho de aquello tradicionalmente establecido, que salpicará no solo a la sostenibilidad de una interpretación unívoca del mundo, sino a la incuestionabilidad de las premisas sostenedoras de la multiplicidad de sus interpretaciones. Desde su origen en la modernidad latió una confrontación entre dos IS, entre dos interpretaciones inconmensurables del mundo, que desde el s. XVIII hizo debatir, a veces hasta el estallido de hostilidades bélicas, al espíritu ilustrado y al romántico (Blumenberg, 2000: 41-68); y que se prolongará hasta el estallido de la I Guerra Mundial, a saber: aquella entablada entre una interpretación racional del mundo y aquella otra donde se privilegia el verismo del legado de la tradición (Eisenstadt, 2007: 272). No obstante, la modernidad, a la vez que animada por un espíritu des-sacralizador, pondrá en marcha otro marcado por su réplica, a saber: un anhelo de re-sacralización. Las cuestiones nucleares tocantes al campo axiológico, ahora carentes de una especificidad religiosa —que no de un aura tal—, demandaban una variante de lo sagrado amoldada a un escenario presuntamente secularizado. En esta re-sacralización estaba en juego un imperativo de redefinición del perfil de los valores

adaptado a un nuevo panorama epocal, teniendo en cuenta su don como recursos reguladores de una integración normativo-funcional de las sociedades.

3. Reconocimiento de las diferencias en perspectiva contextual

A inicios del s. XX en las sociedades occidentales comienza a gestarse la generalización de un estilo de vida basado en el acceso a bienes inmateriales en otra hora reducto de selectas minorías (Veblen, 2004: 90-119). En Estados Unidos, el despliegue de la sociedad de consumo indujo la infiltración de un *ethos* hedonista que poco a poco fue erosionando sus pilares morales. En palabras de D. Bell (1987: 45-89), la erupción de una sensibilidad con su punto de mira en el desprecio de la organización racional del mundo burguesa y su ascetismo intramundano, a la par que, con una apuesta por el cultivo de un espíritu hedonista emparentado a una devoción al bienestar personalizado del yo, socavó paulatinamente los cimientos estructurales de las primeras fases del capitalismo. En consecuencia, en este estilo de vida sumamente individuado, el timón para guiarse en el mundo dejó de poseer fisonomía religiosa para pasar a poseerla estético-expresiva. Un vuelco en sintonía con la conformación de un prototipo de personalidad social que no estaría timoneado por el seguimiento de la tradición o de un autodominio de sí enfilado hacia el gobierno del mundo, sino al albur de vaivenes fraguados en la interacción con otros/as (Riesman, 1981: 31-49). Se trataba de una producción de la subjetividad modulable en virtud de reclamos provenientes de una fase estructural del sistema capitalista marcada por los inicios de la economía de la abundancia y el auge del consumo.

Esta marca diferenciadora de la subjetividad se insinuara de lejos, desde los albores de la modernidad si no antes. Era impulsada por un reclamo de ahondamiento en la auténtica singularidad de cada quien, inspirada por el encuentro con aquello más original suyo. Es la simiente del "giro expresivo", cuya genealogía se retrotraería al pensamiento rousseauniano y al romanticismo de Herder (Taylor, 1996: 503-533). Consistía en un anhelo del yo por contrarrestar una cultura indiferenciada mediada por el patrón de una estandarizada igualdad. Sería el repunte de una dimensión cualitativa, diferencial, de la vida, cuya esencia solo podría toparse en los adentros de la interioridad y autoafirmada a contracorriente de la uniformización instada a resultas de un canon abstracto de igualdad. Signo más genuino de rebelión de la libertad, entendida como apremio por hacer valer una desigualdad basada en la diferenciación, frente a la igualdad (Simmel, 1998: 275-276). Décadas después, el trayecto seguido por esta individualidad expresiva cristalizará definitivamente como estilo de vida en la "sociedad de las singularidades", donde el imperativo de originalidad se amoldará a la perfección con la morfología de las subjetividades exigida en el modelo de sociedad capitalista postindustrial y tecnológico-digital (Reckwitz, 2020).

En un primer momento, esta autoafirmación de la autenticidad del yo en su diferencia estaba restringido a círculos minoritarios en las sociedades —léase aristocracia, bohemia, cenáculos del saber—. Sin embargo, a partir de los años 60 del s. XX, esta inquietud se extenderá, a cuasi modo de imperativo moral, a una ancha gama de estratos sociales (Taylor, 1994: 67-88; Martínez Sahuquillo, 2001: 9-14). Se trataba de una sensibilidad guiada por una "racionalidad estética", incoada en corrientes contraculturales en desacato al *ethos* moderno como complemento reactivo a la hegemonía de la racionalidad instrumental (Touraine, 1990: 224-228; Martínez Sahuquillo, 2001: 12-14; Sánchez Capdequí, 2018: 9-10). En esta empresa, la aspiración hacia la autenticidad gestada en la trastienda de la modernidad logra calar históricamente. Es más, deviene en emblema de la actitud contestataria del movimiento generacional sesentayochista, arraigándose en sectores juveniles aventajados de la arquitectura social. La toma de la palabra, en conjunción con el cuestionamiento de las jerarquías, favorecerá esa exploración de la singularidad que se hará sinónima de libertad. "Un individualismo transpolítico inseparable de la reivindicación de la independencia personal" (Sánchez-Prieto, 2018: 6-7), no faltando quienes han topado en ella una coartada embrionaria para la legitimación de un

espíritu del capitalismo adaptado a un rostro postfordista (Boltanski y Chiapello, 2001: 293-298).

El empuje del espíritu de expresividad comenzó afectando inicialmente a gustos, modas o simplemente preferencias vitales ocasionales, a la manera individualizada o de être ensemble (Maffesoli, 1990a: 133-182) de experimentar singularmente la vida. Empero con el tiempo acabó alargando su perímetro de acción, colonizando y finalmente reestructurando las encomiendas asignadas a instituciones responsables de procesos socializadores; esto es familia, educación y otras instituciones (Durán y Duque, 2019: 127 y ss.), llegando a problematizar, cuasi por definición, las finalidades tradicionales de tales instituciones (Lasch, 1999: 159-228). En este decorado histórico, el desalojo de la religión de la centralidad social resultaba funcional a un modelo social donde las subjetividades debieran desembarazarse de ataduras al respecto de constricciones morales de impronta religiosa. "Lo que ocurrió en los Estados Unidos fue que la moralidad tradicional fue reemplazada por la psicología, y la culpa por la ansiedad" (Bell, 1987: 78). Esta ola cultural cuaja de una vez por todas en la década de los 60, consolidándose como canon estético-moral, aureolado de originalidad y en negativa *per se* al respecto de cualquier código normativo.

Pues bien, como el propio Bell había diagnosticado prematuramente, la rebelión frente al sentir nihilista resultante del racionalizado modo de vida burgués será una rebelión que no se saldrá, ni es más, podrá salirse, de los linderos estéticos, de una manera a secas de entender la vida. Carecerá de definida vocación política y no perseguirá meta revolucionaria alguna. Por eso este sentir se agotará en el repudio frente al acartonamiento de los dogmas morales instituidos, encauzándose hacia la adquisición de un estilo de vida que, a fin de cuentas, dará lugar al desate de una estética adoptada como ética (Maffesoli, 1990b: 21-35). Empero, tal actitud solamente podrá consumarse en el marco de las sociedades occidentales capitalistas, aun cuando fuera —y esta es acaso la paradoja mayúscula— para desdeñar profundamente sus cánones institucionales. Era inviable en otras latitudes, toda vez que en ellas todavía se conservaba el cordón umbilical mantenido con la religión (sociedades orientales o africanas) o se guardaba fidelidad a unos principios doctrinales comunistas irreconciliables con aquella.

En este horizonte se estaría traduciendo, si bien haciéndose ostensible en un registro propiamente cultural, el tránsito de un capitalismo vertebrado sobre la producción a un capitalismo vertebrado sobre el consumo. Será precisamente en la década de los 60 cuando, en paralelo a la consolidación de la sociedad de consumo como *modus vivendi* en la órbita de los países occidentales, comience a evidenciarse un declive de la vitalidad en el mensaje de la lucha de clases, el centrado en la contradicción entre capital y trabajo. Un mensaje que había enervado las expectativas de transformación de las contradicciones sociales protagonizada por los sectores desfavorecidos, viéndose sublimado en el marchamo de un culto narcisista al yo (Lasch, 1999; Lipovesky, 1983; Bellah, 1989), luego acrecentado por la eclosión de una cultura emocional (Illouz, 2007: 138-159). En un modelo social basado ya no sobre la batalla contra la escasez económica, sino sobre la sobreabundancia de bienes, el proletariado termina por perder su rango de autoridad como sujeto histórico. La casi total inclusión de las clases populares en el binomio producción/consumo, estratégicamente diseñado para un amplio segmento en ciernes de clase media, propicia que estas alcancen cuotas de prosperidad económica antes inaccesibles y, al cabo, facilita la construcción de subjetividades sociales bajo un ensimismamiento en valores post-materialistas (Inglehart, 1991). Esto redundará directamente en que, a partir de los años 60, el conflicto de clases se traslade a un estado de latencia, o a lo sumo se restrinja a grupos marginales dentro del sistema (Marcuse, 1968: 7-18). Mientras tanto, la diseminación de valores post-materialistas por amplias capas sociales desencadena que, solventado el logro de niveles de bienestar favorecidos por un Estado benefactor y asistencial, las clases populares reorienten su perfil identitario hacia actitudes autorreflexivas sumamente personalizadas (Giddens, 1998: 93-114; Beck y Beck-Gernsheim, 2003: 141 y ss.). Una autorreflexividad que instará un ahondamiento en la singulari-

dad identitaria, presentado como equivalente de autorrealización personal y fijado a interrogantes tales como qué definiría y a qué debería encomendarse el rol de cada quien en el espacio público y privado.

En el escenario abierto a partir de los años 60 comienza a proyectarse la índole económico-política de las contradicciones sociales al dominio cultural, a "la gramática de las formas de vida" (Habermas, 1987: 556), al modo en cómo los actores sociales tratan de mantener a resguardo su "mundo de la vida" ante una hipertrofia reificadora de los subsistemas políticos y económicos avalada por la tecnocracia. En este decorado, la centralidad del movimiento obrero es sustituida por los movimientos sociales como cauce para el cumplimiento de las expectativas de cambio social en los sectores oprimidos (Touraine, 1978; 1993: 301-324). En el horizonte del celo puesto en la "gramática de las formas de vida" cobrará un papel estelar el apremio por el reconocimiento de la diferencia identitaria que comenzará a catapultar activismos por doquier. Así, la satisfacción de un interés económico-político, móvil de los movimientos sociales, topará su vocación en el nexo y bajo el respaldo de una cultura identitaria (Melluci, 1989), donde aquel es transfigurado en una suerte de ideal universal (Ricoeur, 1997: 132-133). Con el peso conferido a la identidad adquiere peso, a su vez, la cultura, toda vez que el renombre de la singularidad identitaria procederá de su realce (Appadurai, 2001: 15-16). Esto, a la postre, alienta la irrupción de lo que se ha denominado una "izquierda posmoderna" que, a la postre, pondrá en jaque el ideario cívico universalista heredero de la Ilustración e incorporado como buque insignia por la tradición socialista (Ovejero, 2018: 111-124). En paralelo, comienza a evidenciarse un déficit en los receptores a los cuales iría dirigida la consigna de la lucha de clases. Sus potenciales destinatarios son ahora generaciones cuya subjetividad se ha socializado, en lo sucesivo, bajo patrones del capitalismo de consumo y en el marco de valores post-materialistas. En gran medida, son generaciones insensibles a la antedicha consigna. Con ello, la misión histórica conferida al proletariado deja de ser la brújula que direcciona un vector de sentido de la historia promotor de un avance emancipador.

A final de los años 70, Lyotard (1994) certificaba que el marxismo, último gran *métarécit* universalista legitimador de signo emancipador, tenía las horas contadas. En este caldo de cultivo, germina una atmósfera cultural caracterizada por un estallido liberador de las diferencias. Esto es de comunidades que se apropian de microrrelatos o pequeñas narrativas, que diría Lyotard, desprovistas de cuño universal. Siguiendo esta estela, una deriva potente del discurso posmoderno se empecinará en hacer ver que, asumiendo la categoría de humanidad en abstracto, se silenciaría gran parte de sus identidades conformantes: mujeres, minorías culturales o pueblo indígenas, por ejemplo. Por otra parte, este discurso achacará al sesgo unívocamente occidental, impreso en dicha categoría, obviar la estima de identidades diferenciales alternativas. Desde entonces, cada comunidad articulará su particular demanda diferencial de autorreconocimiento con base en las antedichas micronarrativas donde quedará oscurecida una vocación universalista. La resultante es un puzle de identidades definidor de la morfología de las sociedades occidentales. En buena medida, el triunfo de estas micronarrativas bebía del eco fraguado en las élites liberales pertenecientes al campo académico y cultural norteamericano, respaldado por el éxito en la recepción de la metabolización afrancesada de la herencia filosófica nietzscheana y heideggeriana, poco después sazonada con el discurso reivindicador de las identidades impulsado desde los denominados Estudios Culturales (Hall, 2003: 13-39). Era una deconstrucción de la axiomática sobre la cual pivotara la modernidad, inspirada en pensadores como Foucault, Derrida o Vattimo, bajo cuyos auspicios comenzó a verse el marxismo como anacrónico o, si cabe, necesitado de urgente revisión. En consecuencia, el leitmotiv del pensamiento exaltador de las diferencias se comprometerá en la conquista de su reconocimiento en la *res pública*, traducido a posteriori en una instrumentalización del Estado a su servicio.

En el concierto de las sociedades occidentales la preocupación por el reconocimiento de la diferencia identitaria del yo–sexual, racial o grupos identitarios aglutinados en torno a la coparticipación en un microrrelato discursivo estimulador de

una "comunidad de sentido" (Berger y Luckmann, 1997)-, era la extensión de un gesto deudor del ansia de autenticidad pertrechado originariamente en círculos elitistas de las sociedades modernas, aunque luego deslizado hacia un "individualismo expresivo" (Bellah, 1989: 19-80; Bejar, 1996). Tras el énfasis en este reconocimiento, pulsaba la profundización en aquello que singularmente cada quien sería o desearía ser junto a otros/as afines, solapando o incluso pasando por encima de variables estructurales de origen, interés o posición de clase. Esta búsqueda de reconocimiento diferenciador encajaba en las expectativas de orientación de la acción de unas generaciones con mayores índices de escolaridad, tasas más de formación académica y con un salvoconducto para una ampliación *liminal* del intervalo de tiempo biográfico antes de su ingreso en la estructura laboral.

El destino de la modernidad dependió de hacer prevalecer la divisa según la cual la identidad no debiera venir dada de antemano en virtud del estamento de procedencia, sino que debiera ser la resultante de la conquista de una dignidad concedida por los demás (Taylor, 1994: 81-86; Todorov, 1995: 77 y ss.). A partir de ahí, el reconocimiento de la identidad tendría su anclaje primeramente en la profesión, para luego tenerlo en el alarde de aquello más singular de cada quien precisamente negado en el trabajo (Sennett, 2000: 66-78). Una identidad diferencial reforzada, en términos bio-psico-antropológicos, a través de la inclusión en "pliegues atmosféricos" donde primaría un sentimiento afectivo-emocional de afinidad cognitiva, moral y mismo existencial (Castro Nogueira et al., 2008: 284-295), con el riesgo de desembocar en plegamientos en *communitas* propiamente a-estructurales (Turner, 1988: 101-136).

Ya en las postrimerías de los 80, la eclosión de las diferencias se verá catapultada por la caída del muro de Berlín y el desplome de los regímenes comunistas. No en vano será en esta coyuntura cuando Hunter (1991) acuñe por vez primera la expresión "guerra cultural". El desmantelamiento del esquematismo ideológico vigente durante la Guerra Fría reestructura la cartografía de las configuraciones de sentido. La polarización ideológica dominante desde la conclusión de la II Guerra Mundial irá desapareciendo. La distinción ideológico-política operativa capitalismo/comunismo, derecha/izquierda, como referencia de sentido, tiende paulatinamente a diluirse. A la par la práctica totalidad de los países de la órbita occidental se ven forzados a introducirse en las reglas de un capitalismo de consumo controlado en connivencia con mayor prosperidad económica, avances en los sistemas de protección social y consolidación de un sistema político legitimado con base en reglas procedimentales de juego democrático.

Con ello irá forjándose una emergente distinción bipolar en las orientaciones de sentido que suplantará a la anterior, a saber: progresismo/conservadurismo. Este escenario epocal vendrá delineado por un maremágnum de creencias cuyo eje articulador de sentido se subsumirá bajo tal distinción, traduciéndose en facciones en oposición política (Hunter, 2009), y llevada a un extremo fundamentalista al sumársele connotaciones de pureza/impureza entre grupos (Douglas, 1973: 47-72). Una tensión entre dos IS portando mensajes doctrinales contrapuestos. Uno impulsor del despliegue de valores estético-morales que, desatados en la cultura sesentayochista, instaban a un vuelco expresivo liberador de las costumbres instituidas. Otro, poniéndose a resguardo del avance de dichos valores, afanándose por reinstaurar valores precedentes a la cultura liberal movilizada en los 60. En esta bipolaridad se estaría evidenciado y proyectando una confrontación latente entre dos grandes IS en tensión durante la modernidad. El progresista: cuyo ideario consistía en una apología de la autonomía del yo, de sus ataduras a propósito de la tradición, como dueño de un destino que no le vendría dado, sino que debiera ser elegido y conquistado de acuerdo con los designios de su voluntad. El conservador: el cual, ante las consignas progresistas que direccionaban la historia, se enrocaría en una apología de las virtudes atesoradas en un inmovilismo atemporal de una tradición que ejercería como protectora frente a una viral contingencia emanada de la arbitrariedad inherente a los designios de la voluntad humana.

Además, el desplome del comunismo se corresponde con la aparición de un mundo casi enteramente globalizado, gobernado a nivel planetario por dinámicas económicas independientes de los estados (Sassem, 2007: 61-124) y, a la postre, uniformizado por la hegemonía del valor-mercancía. La globalización horada el principio de soberanía nacional, estampa insigne de la modernidad. De ello se desprende un *revival* de la singularidad cultural y, por ende, de movimientos culturalistas, como floreciente ansia de réplica, no por un hecho baladí, en esta fase histórica post-nacional (Appadurai, 2001: 21-24). Queda, pues, instituida una nueva bipolaridad en las orientaciones de sentido y, por ende, de valor, donde se redefinen los marcos del pensar, actuar y sentir social, y donde es reestructurada la inteligibilidad en las posibilidades del mundo social (Luhmann, 1997: 13-47). Por una parte, una semántica compartida en la adhesión a eslóganes ideológicos que, emanados de la cultura pivotada sobre la defensa de las libertades individuales, reivindican la diferencia como valor en sí misma. Eslóganes que, en último término, no dejan de ser sucedáneos del arquetípico IS progresista moderno. Eso sí, nutriéndose de las divisas ideológicas destiladas de la estela liberadora de las costumbres abonada por las corrientes de ruptura cultural sesentayochista, a riesgo de conllevar una omisión de los ideales universalistas de ciudadanía incubados en la Ilustración europea (Habermas, 2008a: 177-180), ahora desmontados bajo la primacía atribuida a lógicas autorreferenciales y contextuales (Winch, 1994: 31-86). Por otra parte, otra semántica antitética a la anterior que, como contraofensiva a esta estela liberal pregonada por la apología de la diferencia, topará una contestación de repulsa en el reavive de la supuesta quintaesencia moral contenida en el IS de un tradicionalismo de semblante ortodoxo y fundamentalista que habría aceptado solo a regañadientes el poder político conquistado por la representación de las diferencias. En su discurso se añora una regeneración moral de la sociedad, no para mantener los principios de la Ilustración, sino para rebasarlos mediante un salto hacia atrás al respecto de ellos.

4. Cultura postsecular, estatuto de la diferencia e IS

El legado dejado por las lecturas de la modernidad llevadas a cabo por la sociología clásica condujo a aceptar sin demasiadas reservas la hipótesis de la secularización. Reparemos en que esta postulaba que el despliegue histórico de la época moderna sería directamente proporcional a un debilitamiento de los sistemas de creencias religiosas. Desde hace cuando menos una década la fisonomía de las sociedades, no solamente occidentales, habría acabado por contradecir dicha hipótesis (Casanova, 2012; 2019). Un fenómeno que ha llamado fuertemente la atención entre analistas sociales, quienes dieran por hecho el triunfo histórico de los principios de la modernidad sobre el orbe de las convicciones religiosas a resultas del itinerario evolutivo natural de las sociedades (Habermas, 2008a; 2008b). Así concebida, la religión era evaluada como un vestigio anacrónico acorde a un estadio histórico-cultural que debiera ser depurado a fin de dar paso a otro gobernado por el racionalismo en sus poliédricas vertientes, sin percatarse de la ligereza en la presuposición de un axioma evolucionista incapaz de apreciar la sobrevivencia de constantes estructurales de lo pasado, de lo arcaico, contenidas en lo presente (Eliade, 1971; Durand, 1981; Maffesoli, 1993; Donald, 1991).

El término "cultura postsecular" es un diagnóstico que se apropia del incumplimiento histórico de la hipótesis secularizadora. En última instancia, esta hipótesis contenía un sesgo eurocéntrico insuficientemente examinado, obviando que malamente podía ser aplicada con verosimilitud al resto de latitudes culturales (Bellah, 1967). Además, el signo de las tendencias culturales nacientes, no solo dentro de los márgenes de la Europa occidental, tropezó de bruces con los augurios dibujados en tal hipótesis. En su pluralidad de variantes, la cultura de las sociedades occidentales tardomodernas hizo reflotar una variopinta constelación de manifestaciones de religiosidad des-institucionalizada, a la vez que enervó la reaparición de fundamentalismos religiosos (Lyon, 2002; Habermas, 2008a; Cipriani, 2012; Taylor, 2015), donde, en resumidas cuentas, "expe-

rimentamos una transformación desde el espacio de experiencia del monoteísmo de la religión hacia un horizonte politeísta de lo religioso bajo la forma del Dios elegido" (Beriain y Sánchez de la Incera, 2012: 134). La caracterización de estas expresiones, muchas veces informales, de religiosidad pondrá el acento, además de debatir el presupuesto evolucionista subyacente en la hipótesis secularizadora, en la heterogeneidad de sus expresiones, así como en el reto sugerido por la irrupción del paradigma de la postsecularidad en las Ciencias Sociales (Garzón Vallejo, 2014; Ruiz Andrés, 2022). En realidad, lo que se estaría abriendo paso en la cultura postsecular es un desplazamiento de la creencia, en términos versátiles, al primer plano de la escena social. De paso delataría un fleco sin cerrar en las pretensiones totalizadoras abrigadas en el proceso secularizador. Y así, el renombre de la creencia estaría evidenciando, fieles a pies juntillas a Weber, una tentativa de reimbricación cultural con el orden de lo sagrado en la tardomodernidad. Así pues, la cultura postsecular incorpora una sensibilidad aproximativa a lo sagrado de entrada desidentificada al respecto de una circunscripción eclesiástica. Sin embargo, la distinción efectiva sagrado/profano, como también la línea divisoria misma que traza esta distinción, seguirá vigente, solo que readaptada, en formato de *neoinmanentismo*, a las claves de un mundo postsecular, amén de realojada en localizaciones mundanas (Gorski, 2022).

En el marco de la tardomodernidad, la esfera de la sociedad civil es aquella asignada para dirimir las contiendas en torno a qué tipo de creencias tendrían que hacerse valer sobre otras en la *res publica*. Las creencias, como apreciara Weber, son opciones vitales dentro de un abanico posible, las cuales responden a tomas de posición de valor en torno a cuestiones últimas. Es sabido que la esfera de la sociedad civil se institucionalizó como centro simbólico en torno al cual las opciones de creencia portadas por diferentes grupos compiten entre sí en pos de conquistar la hegemonía en una opinión pública mediatizada por una sobredimensión del peso concedido a la dimensión cultural (Alexander, 2008). En este sentido, la competencia por adueñarse de la hegemonía cultural responderá a una lucha de fisonomía religiosa más que estrictamente política, si bien amoldada a la particularidad de cada geografía sociocultural (Hunter, 2009; Casanova, 2019; Beriain y Aguiluz, 2023; Veloz Contreras, 2023). Es un conflicto subrepticiamente religioso, si bien transfigurado políticamente bajo un formato identitario-cultural. Su propósito es hacerse con el centro simbólico de las sociedades que a primera vista se diera por obsoleto a resultas del marchamo de diferenciación funcional moderno. Entendido este como foco de sentido orientador de la vida social del cual se desprenderán políticas gubernamentales tutoradas por el Estado en una u otra dirección (Hunter, 2009). En el campo de esta centralidad de lo social, una variedad de esquemas interpretativos acerca del mundo y del valor de las cosas, aferrados al dominio de la creencia, entran en disputa. A la par, la *intelligentsia*, polarizada en uno u otro frente, será responsable en la forja de narrativas encaminadas a ofertar un soporte legitimador a tales creencias. En suma, surgen IS en liza a fin de instituir una determinada producción de sentido como aquella poseedora de autoridad.

Aun cuando su naturaleza íntima sea en verdad religiosa, las batallas por apoderarse del poder político se esgrimen en el dominio cultural, reavivando de refilón la trascendencia sociológica atribuible a la noción de hegemonía propuesta a la sazón por Gramsci (1970). Están básicamente asociadas a cómo cincelar, bajo una u otra fórmula narrativa, aquellas posibilidades de ser potencialmente encerradas en la realidad. Vale decir: en torno a cuál es el modo más legítimo de definir lo que son, pudieran y, para el caso, debieran ser las cosas. Con la modernidad se abre una grieta en la lectura unívoca de lo que las cosas son, pudieran y debieran ser, debido a la pérdida de credibilidad de cualquier instancia metasocial monopolizadora de legítima autoridad. En consecuencia, el irreversible destino de las sociedades tardomodernas será la aceptación de una multiplicidad de interpretaciones en permanente tensión acerca de qué deben ser las cosas, de qué valores debieran primar. En esta tesitura, los IS comparecen como marcos de producción de sentido en constante

controversia, enfrascados en acaparar la interpretación supuestamente auténtica y verídica de las cosas y, por ende, de lo que las cosas debieran ser. La lucha en pos de esta definición redundará en una capitalización en términos políticos. De manera que los conflictos de índole cívico-política se dirimirán con cada vez mayor intensidad y amplitud en el dominio de las significaciones culturales, en el registro por excelencia de los IS. En este registro se manufacturan narrativas o relatos, en una amalgama de imágenes, expectativas e ideas normativas comunes y profundas (Taylor, 2006: 37), motivados por el propósito de dar carta de naturaleza al cordón umbilical que uniría memoria, presente y futuro de una sociedad, apelando a un elemento de ficción constituyente de la lectura de la historia (Ricoeur, 2002: 22-27). De la misma manera que, a causa del emborronamiento de un criterio determinador de aquello poseedor de significación y valor en contraste con aquello que no lo posee, el registro donde se mueven los IS será aquel especialmente abonado para una posible irrupción de profetismos, seculares o no. Estos son inspiradores de la aparición de una narrativa que, "infundiendo la actuación en significado mediante la re-fusión" ante una audiencia (Alexander, 2005: 31), destilaría una pretensión de autenticidad que pudiera incentivar que el significado del mundo social sea reinterpretado en virtud de un nuevo guion, que se instauren posibilidades de realidad no contempladas en el guion instituido.

En el concierto de las sociedades tardomodernas, la legitimidad en la gestión del "mundo de la vida" es delegada casi en exclusiva en un ejercicio de expertos quienes, tutores de saberes/poderes con implicaciones biopolíticas (Foucault, 1995), avalan prácticas discursivas destinadas a otorgar credibilidad a dicha gestión. No obstante, la naturaleza de las interrogantes acerca de la ultimidad yacente en cuestiones nucleares en torno a las cuales se articula "el mundo de la vida" de una sociedad, rebasan el umbral de gestión técnico-operativa de estos saberes/poderes. Se trata de cuestiones esenciales que, como Kant emblemáticamente había aducido, trascenderían el ámbito de la ciencia, cuyas incógnitas, no pudiendo ser nunca enteramente despejadas en clave de racionalidad científica, pertenecen al espacio abonado para la creencia, y, debido a este motivo, proclives a un deslizamiento fundamentalista. Toda colectividad se ha visto empujada a ofrecer respuestas a interrogantes fundamentales relativas a ¿qué es?, ¿de dónde viene?, ¿a dónde va? Interrogantes que solo han podido topar una respuesta congruente en el dominio de los IS (Castoriadis, 1994: 66-69). La manera en cómo cada modelo social, a título particular y mediante el recurso a un IS, ofrezca respuesta a estas interrogantes determinará a fortiori su signo identitario. Así, esta determinación se actualizará luego sobre el modo en cómo abordar asuntos donde está en juego el mantenimiento de tal identidad, tales como cuál es el contenido de valor que debiera concedérsele a asuntos concernientes a la vida, la sexualidad, la socialización o la identidad entre otros. A la postre, esto se perfilará en cruzadas normativas (Rodríguez Fouz, 2014: 121-154) inclinadas en una doble dirección. Bajo el respaldo de estrategias discursivas bifrontes, grupos con poder pretenderán imponer su interpretación de los valores en un sinfín de cuestiones tales como el aborto, la eutanasia, la homosexualidad, el transgénero, el animalismo, los contenidos de currículums escolares, los derechos reproductivos, la legalización de drogas o los castigos en el ámbito familiar.

A partir de la década de los 90, siempre en el marco de las sociedades occidentales, la polarización en los vectores de sentido pasó a gravitar sobre dichas cuestiones. Los valores se vieron inmersos en una empresa de incesante redefinición acorde a su inherente problematicidad. En este contexto, el esquematismo asociado a la dialéctica progresismo/conservadurismo sirvió para vertebrar los dos grandes IS surgidos en competencia por adueñarse del patrimonio en el significado y orientación de los valores. Una consecuencia directa de que no haya posibilidad de cabida para un IS holístico incardinado sobre la religión o las ideologías que irradiase sentido a la totalidad de las esferas sociales y fortaleciese el consenso e integración normativa, a la manera de sociedades premodernas o de la primera modernidad. "Nada está escrito en manos de una sola voz o autoridad" (Sánchez Capdequi, Gil-Gimeno y Eche-

verría, 2023: 2). Por consiguiente, a resultas del definitivo calado del politeísmo de los valores, en el espectro de las sociedades tardomodernas diferentes IS, y con ello diferentes relatos interpretativos acerca de las posibilidades ontológicas y morales acerca de lo que el mundo es y debiera ser sostenidos en el fondo sobre creencias, diferentes dioses disfrazados de semblante profano, aunque articulados y vehiculados políticamente en torno a la polaridad progresismo/conservadurismo, competirán sin tregua por adueñarse del monopolio en una reinterpretación de los valores concomitante al fenómeno de implosión liberadora de las diferencias, concentrándose en cómo reconcebir, en el seno de unas coordenadas determinadas por la maleabilidad de estos valores, la significación de la vida, la muerte, el cuerpo o la sexualidad entre un abanico de tematizaciones convertidas en fuente de discusión política dentro de la sociedad civil.

"El esfuerzo por establecer una hegemonía débil también ayuda a explicar la influencia desigual de las élites culturales, las amplias instituciones que dirigen y su uso de los instrumentos del discurso público. En virtud de su acceso desproporcionado a los medios de comunicación pública, proporcionan los conceptos, suministran la gramática y explican la lógica del debate público. Al hacerlo, han estado y están en condiciones de definir y redefinir el significado de los símbolos públicos, así como de legitimar o deslegitimar los relatos de la vida pública. De este modo, junto con las instituciones a las que sirven llegan a definir los términos del debate público" (Hunter, 2009: 1314).

De manera que las facciones de poder en pugna intentan hacer valer su interpretación del mundo y de los valores en el espacio público como aquella auténtica, denostando otras interpretaciones que se le opondrían. Así pues, la disputa suscitada por mor de la política de reconocimiento de las diferencias (Taylor, 1994: 99-102), destapada a consecuencia del fruto abonado por la cultura liberal de la década de los 60, se esgrimirá prioritariamente en un terreno de juego marcado por la lucha por definir el ser y el deber-ser de las cosas, en la gramática de los IS, para luego ser a posteriori transpuesta y capitalizada en el plano político.

Discusión

Los resultados de este trabajo abren dos líneas de investigación posibles: 1) El análisis de cómo en el trasfondo de los dos grandes polos de sentido configuradores del orden normativo en la tardomodernidad (conservadurismo/progresismo) estarían subyaciendo y latiendo, si bien adaptándose –y hasta camuflándose- al concierto de unas nuevas realidades históricas, los dos grandes IS arquetípicos en oposición aparecidos en la modernidad. 2) El escrutado de la plasmación de los antedichos polos de sentido en ámbitos normativos específicos en los cuales se vean implicados, si bien ahora concretados, los IS en pugna en la tardomodernidad.

Conclusiones

De lo aquí expuesto se destila lo siguiente:

1. La necesidad de interpretar el significado de las guerras de reconocimiento de las diferencias identitarias teniendo en cuenta el papel atribuible a los imaginarios sociales como configuradores de una interpretación factible acerca de lo que el mundo debiera ser.

2. Una reconstrucción genealógica de dichas guerras en virtud de los flecos sin obturar derivados del proceso secularizador acaecido en las sociedades occidentales a consecuencia de la modernidad.

3. La redefinición en la polarización de las orientaciones de sentido en la acción colectiva aparecida en las postrimerías del s. XX a causa de un conjunto de factores socio-históricos que incidirán en una profundización en el reconocimiento de la diferencia.

4. La peculiaridad del nuevo campo de fuerzas discursivas en litigio por adueñarse de la centrali-

dad en la narrativa hegemónica de sentido en sociedades post-seculares *por ricorso* a los IS.

5. La contraposición entre progresismo/conservadurismo contemplada como confrontación entre el despliegue del *ethos* de una cultura liberal instituida en los años 60 del s. XX y, como réplica, el reavive de valores intimados al tradicionalismo.

Bibliografía

Alexander, J. C. (2005): "Pragmática cultural: Un nuevo modelo de performance social". *Revista Colombiana de Sociología*, 24, 9-67.

Alexander, J. C. (2008): *The Civil Sphere*. Oxford, University Press.

Appadurai, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós.

Bell, D. (1987): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.

Bellah, R. (1967): "Religion in America", *Daedalus*, 96, 1, 1-21.

Bellah, R. et ali. (1989): *Hábitos del corazón*. Madrid, Alianza.

Bejar, H. (1996): "Una época de frío moral. La sociología comunitarista de Robert Bellah". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97-113.

Berger, P. L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1986): *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.

Beriain, J. y Sánchez de la Incera, I. (2014): "Metamorfosis de las creencias y edad postsecular". En *Sociologías en tiempos de transformación social.* Madrid, Centro Investigaciones Sociológicas, pp. 113-138.

Beriain, J. y Aguiluz, M. (2023): "The Plurality of Culture Wars". *Religions*. 14 (7), 943. https://doi.org/10.3390/rel14070943

Blumenber, H. (2003): *Trabajo sobre el mito*. Barcelona, Paidós.

Boltanski L. y Chiapello, E. (2001): *El nuevo espíritu del capitalismo*. Barcelona, Akal.

Carretero, A. E. (2010): "Para una tipología de las representaciones sociales. Una lectura de sus implicaciones epistemológicas", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. 20, 87-108.

Carretero, A. E. (2020): "El paradero de la normatividad en un mundo descentrado: ¿qué fue del mal de infinito durkheimiano?". En *Sociedades difusas. La construcción/deconstrucción sociocultural de fronteras y márgenes*. Barcelona, Anthropos/Siglo XXI (coord. y ed. J. A. Roche), 77-94.

Casanova, J. (2012): *Genealogías de la secularización*. México, Anthropos.

Casanova, J. (2019): "Global Religious and Secular Dynamics The Modern System of Classification Religion and Politics". *Religion and Politics*, 1.1, pp. 1-74.

Castoriadis, C. (1983-1989): *La institución imaginaria de la sociedad.* Barcelona, Tusquets, 2 vols.

Castoriadis, C. (1994): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.

Castro Nogueira, L. A. et ali. (2008): ¿Quién teme a la naturaleza humana? Madrid: Tecnos.

Cipriani, N. (2012): "From Values to Religion". *Revista Internacional y Multidisciplinar en Ciencias Sociales*, 1 (2), 100-129.

Donald, M. (1991): *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, Harvard University.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. México, Siglo XXI.

Durán, J. F. y Duque, E. (2019): *Las transformaciones de la educación. De la tradición a la modernidad hasta la incertidumbre actual*. Madrid, Dykinson.

Durand, G. (1971): *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu.

Durand, G. (1981): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.

Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Eisenstadt, S. N. (2007): "La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización". En *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.). Barcelona, Anthropos, pp. 260-286.

Eliade, M. (1971): *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama.

Foucault, M. (1995): *Tecnologías del yo y otros temas afines*. Barcelona, Paidós.

Garzón Vallejo, I. (2014): "Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales?". *Revista de Estudios Sociales*. http://journals.openedition.org/revestudsoc/8666. Recuperado: 07/08/2023.

Geertz, Cl. (1991): *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Giddens, A. (1998): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península.

Girola, L. (2020): "Imaginarios y representaciones sociales: reflexiones conceptuales y una aproximación a los imaginarios contrapuestos". *Revista de Investigación Psicológica*, 23, 107-125.

Godelier, M. (1989): *Lo ideal y lo material*. Madrid, Taurus.

Gorski, P. 2022: The Return of the King: The Encantments of a Rising Illiberalism, The Hedgehog *Review: Critical Reflections on 735 Contemporary Culture, Spring*. 736 https://hedgehogreview.com/issues/political-mythologies/articles/the-return-of-the-king

Gramsci, A. (1970): *Antología, de textos de Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. México, Siglo XXI.

Habermas, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, vol. 2.

Habermas, J. (2008a): "Apostillas sobre una sociedad postsecular", *Revista Colombiana de Sociología*, 31, 169-183.

Habermas, J. (2008b): "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia*, LIII (60), 3-20.

Hall, S. (2003): "Introducción: ¿Quién necesita «identidad»? En *Cuestiones de identidad cultural*. Hall, S. y Du Gay, P. (comps.), Buenos Aires, Amorrortu.

Heidegger, M. (1984): *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza.

Hunter, J. D. (1991): *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York, Basic Books.

Hunter, J. D. (2009): "The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony". *Social Research*, 742, 76 (4), 1307-1323.

Illouz, E. (2007): *Intimidades congeladas*. Buenos Aires, Katz.

Inglehart, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades avanzadas*. Madrid, Centro Investigaciones Sociológicas.

Joas, H. (2017): "¿El incremento de opciones como peligro?". En *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*. Madrid, Centro Investigaciones sociológicas, 249-261.

Lasch, Ch. (1999): *La cultura del narcisismo*. Madrid, Andrés Bello.

Lipovesky, G. (1983): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.

Luckmann, Th. (1973): *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca, Sígueme.

Luhmann, N. (1996): "La contingencia como atributo de la sociedad moderna". En *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Beriain, J. (comp.). Barcelona, Anthropos, 173-198.

Luhmann, N. (1997): *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós.

Luhmann, N. (1998): *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid, Trotta.

Luhmann, N. (2007): *La religión de la sociedad*. Madrid, Trotta.

Lyon, D. (2002): *Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad*. Madrid, Tecnos.

Lyotard, J. F. (1994): *La condición posmoderna*. Madrid, Tecnos.

Maffesoli, M. (1990b): *Au creux des apparences. Pour une étique de l'esthétique*. París, Livre de Poche.

Maffesoli, M. (1993): *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*. Paris, Grasset.

Marcuse, H. (1968): *El final de la utopía*. Barcelona, Ariel.

Martínez Sahuquillo, I. (2001): *Cambios culturales en la sociedad moderna: del individualismo utilitario al individualismo expresivo*. http://www.Escritorio/Biblioteca/Martínez%20Sauquillo.pdf.Recuperado a 02/07/2023.

Melucci, A. (1989): *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia, Temple University Press.

Ortega, J. (1987): *Ideas y creencias*. Madrid, Alianza.

Ovejero, F. (2018): *La deriva reaccionaria de la izquierda*. Barcelona, Página Indómita.

Reckwitz, M. (2020): *The Society of Singularities: Reply to Four Critics*. Polity Press.

Ricoeur, P. (1997): *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa.

Ricoeur, P. (2002): *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2003): *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2009): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Fondo Cultura Económica.

Riesman, D. (1981): *La muchedumbre solitaria*. Barcelona, Paidós.

Rodríguez Fouz, M. (2014): **¿**Guerra cultural? Cruzadas morales y normatividad de las democracias occidentales. En *El dinamismo de los valores: crisis y creatividad en la sociedad moderna* (coord. Sánchez Capdequí, C.). Madrid, Anthropos, 121-154.

Ruiz Andrés, R. (2022): "La postsecularización. Un nuevo paradigma en sociología de la religión". *Política y Sociedad*. 59 (1) e72876, 1-12.

Sánchez Capdequí, C. (2018): "Las sociologías post 68 y la creatividad social". *Arbor*, 194 (787): a435. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1008.

Sánchez Capdequí, C. Gil-Gimeno, J. y Echeverría, P. (2023): "The Hegemonic Character of Techno-Functional Neo-Immanentism and Its Relationship with Culture Wars". *Religions*, 14 (7), 943. https://doi.org/10.3390/rel14070943.

Sánchez-Prieto, J. M. (2018). "Entre el mito y la crítica: la memoria del 68 francés". *Arbor*, 194 (787): a432. https://doi.org/10.3989/arbor.2018.787n1005.

Sassem, S. (2007): *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires, Katz.

Sennett, R. (2000): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.

Simmel, G. (1998): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península.

Schmitt, C. (2009): *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.

Taylor, Ch. (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (2006): *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, Paidós.

Taylor, Ch. (2015): *La era secular*. Barcelona, Gedisa, vol. 2.

Todorov, T. (1995): *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid, Taurus.

Touraine, A. (1978): *La voix et le regard*. Paris, Seuil.

Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*. Madrid, Temas de hoy.

Turner, V. (1988): *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.

Veblen, Th. (2004): *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza.

Veloz Contreras, A. (2023): "La cultura para la nueva derecha en América Latina y su accionar en Baja California. FRONTERA NORTE. *Revista internacional de territorios, fronteras y regiones*", 35, ART. 12.

Weber, M. (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.

Weber, M. (1982): *La ciencia como profesión*. Madrid, Austral.

Winch, P. (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós.

Cita recomendada

Carretero Pasin, A. E. (2024). Guerras de reconocimiento por mor de diferencias identitarias y marcos de producción de sentido en sociedades postseculares. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 27-45.

Recepción / Received: 7 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

EL IMAGINARIO SOCIAL Y LOS SIGNOS DE CANCELACIÓN PANDÉMICA

The social imaginary and the signs of pandemic cancellation

Fernando Andacht[a]

[a] Universidad de la República, Montevideo, Uruguay. *fernando.andacht@fic.edu.uy*

Resumen

Mediante un estudio de caso, el artículo analiza el fenómeno cultural de la cancelación, es decir, la supresión del pensamiento que diverge de lo que establece normativamente la corrección política, tanto en la vida cotidiana como en el ámbito científico. El marco teórico se basa en la noción de imaginario social de C. Castoriadis y en el modelo de semiótica triádica de C. S. Peirce. Específicamente, los conceptos de 'imaginario radical' y 'signo icónico' permiten entender qué ocurre cuando el imaginario instituido y la dimensión simbólica, que corresponden a las leyes o normas sociales, sofocan los elementos posibilistas que permiten la creatividad, la innovación y la crítica de la sociedad. Lo que surge como efecto es una ciencia que desatiende la búsqueda de la verdad basada en el estudio riguroso de la experiencia, como su real y principal cometido. El caso estudiado ocurrió en el período que se bautizó como "Nueva Normalidad" en Uruguay, durante la crisis sanitaria de la COVID-19, y tuvo lugar en un espacio académico, lo que lo vuelve más relevante para este análisis.

Palabras clave: imaginario radical; signo icónico; imaginación; método científico; pandemia; Nueva Normalidad.

Abstract

By means of a case study, the article analyzes the cultural phenomenon of cancellation, that is, the suppression of the kind of thought that deviates from what is normatively established by political correction, both in everyday life and in the scientific realm. The theoretical framework is based on the concept of the social imaginary of C. Castoriadis and on the model of triadic semiotic of C. S. Peirce. The notions of 'radical imaginary' and of 'iconic sign' enable us to understand what takes place when the instituted imaginary and the symbolic dimension, of the laws and social norms, overcome the possibilist elements that allow for creativity, innovation and the critique of society. What emerges as its effect is a kind of science that gives up the search for truth based on the rigorous study of experience, as its authentic and main goal. The case that is studied occurred in the period that was

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

dubbed “New Normality” in Uruguay, during the COVID-19 sanitary crisis, and it took place in an academic setting, which makes it more relevant for this analysis.

Keywords: radical imaginary; iconic sign; imagination; scientific method; pandemic; New Normality.

Introducción: una práctica neo-religiosa bloquea el camino de la investigación

Mucho aún debe ser pensado e investigado sobre el impactante cambio que sufrió el mundo social desde marzo de 2020, el momento cuando en buena parte del planeta se decretó la emergencia sanitaria luego denominada ‘pandemia’, y que continúa hasta el presente, aunque en forma más acotada o restringida. Un elemento que caracteriza esta suerte de violento paréntesis de la normalidad y que requiere una reflexión es la llamada “cultura de la cancelación”, uno de cuyos pilares es la publicitada práctica fiscalizadora del *fact-checking* (Mazzucchelli, 2020a). En este artículo, abordo el impacto de la extinción colectiva y unánime del debate científico, en un ámbito que debería propiciarlo. Me refiero a la universidad, y en este caso particular, a la institución pública, la más importante del punto de vista de magnitud estudiantil y de producción académica en Uruguay. A través de conceptos centrales de la teoría del imaginario social de Cornelius Castoriadis (1922-1997) y otros del modelo de la semiótica triádica de Charles S. Peirce (1839-1914) procuro entender qué ocurrió y qué continúa ocurriendo en la institución universitaria en relación con la libertad de expresión, cuando el genuino debate y la investigación como búsqueda de la verdad fueron seriamente afectados por esta forma de censura sigilosa por ser legitimada, implícita y por ese motivo más perniciosa que el tradicional mecanismo de censura.

Cabe definir la práctica conocida en la actualidad como ‘cancelación’ y de modo más abarcativo ‘cultura de la cancelación’, lo que ilustra cuán poderosa es esta práctica de silenciar las ideas que divergen de una ortodoxia o pensamiento hegemónico. Esta ideología dominante típicamente es respaldada por un trío imbatible: la política en todas sus variantes – la oposición ideológica entre izquierda y derecha pierde su relevancia – los medios de comunicación, que se pliegan sumisos al tácito pero eficaz exilio del debate o cruce contrastante de ideas diferentes, un factor esencial para la buena salud de la democracia, y por último la ciencia oficial, a saber, un colectivo de científicos al que recurre el gobierno. Pierde importancia su afiliación político-partidaria, y solo importa su cometido como proveedor de legitimidad para la adopción de medidas sanitarias, lo cual ocurre en total ausencia de la habitual y normal discusión o debate sobre posibles alternativas para la mejor gestión de esta crisis sanitaria. En un trabajo reciente, Merino (2023) caracteriza la exclusión radical del pensamiento diferente como una suerte de novedosa religión o religiosidad que declara heréticos a quienes piensan así:

> La cultura de la cancelación se convierte así en una nueva Inquisición cultural donde los linchamientos, la cancelación de tuits o discursos, así como las humillaciones y difamaciones, están exentos del perdón. Es por ello que nos encontramos ante una nueva fe, o una nueva moral, que justificándose en la defensa de los ‘sentimientos heridos’ de cualquier minoría, trata de hacer universalizable un discurso en el que no cabe la disidencia. Abanderando el principio relativista de tolerancia de todas las diferencias por razón de raza, sexo o religión, se acaba silenciando a todo aquel que profiera cualquier ‘comentario hiriente’ desde el punto de vista de los ‘nuevos puritanos’ (los defensores de lo woke, que se convierte así en el pensamiento ‘puro’ universal que no deja lugar a la discusión).

Esa nueva forma de “inquisición” fue la que ocurrió a nivel de toda la sociedad uruguaya, a raíz de la unanimidad forzada que promovió la mencionada triple alianza político-científica-mediática, en ocasión de la pandemia COVID-19.

Con un enfoque semejante, el filósofo francés Braunstein (2022) dedica un libro entero a estudiar lo que él denomina "la religión woke". Este movimiento social de los que se llaman a sí mismos "despiertos" considera lícito, incluso necesario, la práctica de cancelar toda idea que, en su visión, atente contra la impostergable búsqueda de justicia social. Dicho objetivo, el fundamental según la ideología woke, se antepondría de modo absoluto a la búsqueda de la verdad, que ha sido la finalidad histórica de la ciencia en Occidente:

> ¿Cómo es posible que personas inteligentes crean en ideas tan absurdas? ¿Cómo es que ni siquiera aceptan debatir y responden a cualquier crítica 'anulando' a sus interlocutores? (...) La mejor explicación de su comportamiento parece resumirse en la famosa frase atribuida a Tertuliano, un padre de la Iglesia del siglo III: credo quia absurdum, 'creo porque es absurdo'. Al gnóstico Marción, que consideraba imposible, e incluso indigno, que Cristo, 'el Hijo de Dios', pudiera realmente haberse encarnado, nacido y, sobre todo, muerto, Tertuliano replicó: 'El Hijo de Dios murió: esto es creíble porque es absurdo y, una vez sepultado, resucitó: esto es cierto porque es imposible' (...) Si los woke creen en sus doctrinas, es porque éstas son absurdas, porque apuntan a verdades más profundas, mucho más allá de la razón." (Braunstein, 2022, pp. 28-29)

El contexto pandémico fue el escenario ideal para que la cancelación llegase a ejercer un control férreo sobre cualquier forma de pensamiento crítico, tanto en el ámbito universitario como en el comunicacional más poderoso, es decir, en la prensa escrita y televisada. Solo en el ceñido espacio marginal de internet, algunas publicaciones consiguieron eludir esa ubicua forma de cancelación o silenciamiento, con la obvia desventaja de tener una zona de influencia notoriamente menor, y además recibir la permanente descalificación desde el lugar del poder sanitario-político-mediático. En otros textos (Andacht, 2022c, 2024), me ocupé de analizar un caso de cancelación de la exposición de un trabajo académico colectivo por parte de una institución universitaria en el canal de YouTube donde fueron expuestos otros trabajos también previamente evaluados y aceptados para ser presentados en ese evento científico. En este artículo, describiré las características de algunas de las ponencias que no fueron canceladas en aquella ocasión, y que fueron expuestas en la misma sección de ese congreso. El objetivo no es incurrir en un arbitrario ejercicio de descalificación por algo de lo cual esos trabajos no son en absoluto responsables, sino demostrar mediante este estudio de caso el clima represivo instalado por la cancelación. Una ventaja de que esas otras ponencias estén disponibles en el canal de YouTube de esa institución universitaria es que los lectores pueden acudir a ese lugar, y comprobar por sí mismos lo que planteo a continuación con respecto a dichos trabajos académicos.[1] Considero ese incidente alarmante, porque la aplicación de la cancelación tiene lugar precisamente en un ámbito donde el desarrollo del análisis crítico de la realidad debería campear, es decir, en el lugar donde la investigación necesita desarrollarse sin más límites que los de la metodología y del marco teórico empleados para alcanzar sus resultados, los que luego serán evaluados por la comunidad científica. Esa y no otra debería ser la única regla decisiva a la hora de juzgar la calidad o corrección académica de lo investigado, no la automática obediencia a normas por completo ajenas al método científico, según expondré abajo.

Un enfoque semiótico del imaginario social sometido a los excesivos rigores político-sanitarios

La tesis central del filósofo griego-francés C. Castoriadis (1922-1997) se basa en postular el rol clave de la imaginación individual – "el imaginario radical" – en la ininterrumpida generación del cambio del cual depende la salud institucional de toda sociedad que se considere democrática. Esa creación innovadora a nivel individual primero y luego social se encuentra en tensión con lo que ya se encuentra cristalizado, inmóvil en el funcionamiento de las instituciones sociales a nivel simbólico – "el imagi-

[1] En este enlace se pueden ver dichas presentaciones del Eje 4/Comunicación: https://www.youtube.com/results?search_query=eje+4+comunicaci%C3%B3n+pandemia+espacio+interdisciplinario+udelar

nario instituido". Toda institución tiende a su propia conservación, es decir, a mantener incambiado aquello que ya fue imaginado en el pasado, vale la pena destacar el término usado por Castoriadis para demostrar la gran presión que ejerce lo que se ha vuelto norma o normal en la sociedad sobre el cambio posibilista: "esclaviza":

> Significaciones que, a partir del momento de su institución, llevan una vida independiente, *creaciones de la sociedad instituyente a las que ésta se esclaviza en cuanto se ha instituido*. Entonces quedaba claro que la alienación, en el sentido histórico-social, no era otra cosa que eso: la autonomización de las significaciones imaginarias en y por la institución, o, dicho de otro modo, la independencia de lo instituido respecto de lo social instituyente. (1973/1964, p. 53 – énfasis agregado, FA)

Para contrarrestar esa tendencia inmovilizante propia del conservadurismo del imaginario establecido o instituido, funciona en toda sociedad, como explica Castoriadis, el imaginario radical, a nivel del individuo y el instituyente de la sociedad como conjunto:

> El Imaginario es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes y sólo a partir de éstas puede tratarse de algo. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad son obras de esta creación. (Castoriadis, 1975, pp. 7-8)

> El asiento de esta *vis formandi* en el ser humano singular es la imaginación radical, i.e., la dimensión determinante de su alma. El asiento de esta *vis* en tanto que Imaginario Social Instituyente es el colectivo anónimo (...) el campo socio-histórico. (Castoriadis, 1997, p. 228)

La noción de 'imaginación radical' del individuo es el equivalente teórico, desde mi perspectiva, de la acción lógica/semiótica de la iconicidad, de los signos cuya acción es la más libre, por ser de naturaleza puramente cualitativa, según el modelo semiótico peirceano. Por ende, los signos icónicos constituyen la fuente natural de la innovación, del descubrimiento, en los seres humanos:

> Pues una gran propiedad distintiva del ícono es que mediante la observación directa de éste otras verdades relativas a su objeto pueden ser descubiertas que aquellas que son suficientes para determinar su construcción. (CP 2.279)[2]

> El valor de un ícono consiste en exhibir los rasgos de un estado de cosas considerado como si fuera puramente imaginario. (CP 4.448)

Lo que Castoriadis denominó las 'significaciones imaginarias' en su funcionamiento radical e instituyente dan cuenta de la novedad, de la introducción de lo imprevisible, de la "autocreación" en el mundo de la vida. Los signos más complejos, según Peirce, los que construyen la estabilidad y previsibilidad del mundo, son los símbolos. Pero estos signos poseen como función primordial el servir de apoyo a los íconos: "Un significado consiste en las asociaciones de una palabra con imágenes, su poder de suscitar sueños (*its dream exciting power*)" (CP 4.56). El término 'sueño' en la semiótica triádica peirceana es empleado a menudo como un equivalente del ícono, antes de que este signo posibilista y abstracto se materialice en una imagen concreta, por ejemplo, una pintura, un mapa o una fotografía. Lo importante a destacar aquí es que, sin la acción de este elemento posibilista, nada nuevo ocurriría en el mundo de la vida. Así, tanto en nuestra existencia cotidiana como en la ciencia, la intangible imaginación desempeña un rol esencial, tal como también lo entendió de modo preclaro el pensador C. Castoriadis. Entre ese elemento icónico aéreo, inasible, pero de enorme importancia y la estable generalidad simbólica, se ubica un tercer elemento semiótico, a saber, el estrato semiótico indicial, es decir, la materialidad de los signos con la que se concreta espacial y temporalmente nuestra forma de vivir en cada lugar del mundo, a través de todas las épocas. La semejanza entre esa materialización indicial y el 'imaginario instituido' es notoria: a modo de monumentos o de memoria histórica lo ya construido colectivamente produce la estabilidad societal. La triple conjunción de signos icónicos, indiciales y simbólicos es lo que podemos y de hecho no dejamos de interpretar

[2] Cito la obra de Peirce del modo convencional: x.xxx remite al volumen y párrafo en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1931-1958).

de modo siempre falible, a lo largo de toda nuestra vida. De ese modo, ocurre el funcionamiento normal de las diferentes clases de signos, en la teoría semiótica peirceana y la tensión dialéctica entre imaginario instituyente e imaginario instituido que encontramos en toda sociedad.

A partir de la instauración política y no solo sanitaria de la llamada 'Nueva Normalidad' (Andacht, 2020b) en la pandemia, tuvo lugar la prevalencia autoritaria y dominante del componente simbólico. En términos de Castoriadis, se trata de la hegemonía excesiva del imaginario instituido por encima del imaginario radical, al punto de coartar la instancia creativa del ser humano individual y por ende de la sociedad en su conjunto. Ese notorio desequilibrio sistémico afecta todas las provincias de la vida, tanto la cotidiana, como la que se ocupa de llevar adelante la ciencia. Interpreto que todo lo callado, lo no considerado por los investigadores que observé y escuché con gran atención en el registro audiovisual del *Congreso interdisciplinario COVID 19, pandemia y pospandemia* del 26 al 29 de julio de 2022 constituye un indicio revelador de la supresión de "la irritación de la duda", del motor mismo de toda investigación científica, según lo planteó Peirce hace casi un siglo y medio:

> La irritación de la duda causa una lucha para llegar a un estado de creencia. Llamaré a esa lucha Investigación (*Inquiry*). La irritación de la duda es el único motivo inmediato para la lucha por alcanzar la creencia. Es por cierto lo mejor para nosotros que nuestras creencias deberían ser tales que puedan verdaderamente guiar nuestras acciones, para así satisfacer nuestros deseos; y esta reflexión nos hará rechazar toda creencia que no parezca haber sido formada de ese modo para asegurar este resultado. Pero sólo lo hará mediante la creación de una duda en lugar de esa creencia. Con la duda, por lo tanto, la lucha comienza, con el cese de la duda aquella termina. (CP 5.374-375, 1877)

Considero que la extensión de esta cita se justifica, porque *la cultura de la cancelación*, ya que es razonable referirnos así a una práctica muy extendida que alcanza las más variadas actividades humanas, se encarga no solo de invalidar la fértil duda, sino el libre debate que, naturalmente, debería dirimir todas las cuestiones que se investigan. Al proceder de un modo reñido con el método científico, se corre el serio riesgo de ignorar la importancia vital del "falibilismo" (CP 1.13), es decir, el principio metodológico según el cual "el primer paso para conocer es reconocer que uno no sabe ya satisfactoriamente". El ignorar dogmáticamente aquellos argumentos con los que no se está de acuerdo bajo pretexto de que no contribuyen a la búsqueda de justicia social (Braunstein 2022, p. 41) significa incurrir en "la calamidad de la arrogancia que seguramente detiene todo crecimiento intelectual" (CP 1.13). Expresado en términos actuales, esa actitud implica el adherir a la neo-religión woke, uno de cuyos dogmas es la cancelación del pensamiento diferente a sus ideas, por considerarlo herético, por ser reñido con sus ideales y, por ende, no digno de ser siquiera tenido en cuenta.

En los trabajos no cancelados del Eje 4 del mencionado congreso virtual, que observé con mucha atención, aquello que se eligió exponer una y otra vez pone de manifiesto una forma discursiva que en francés recibe el nombre de "lengua de madera" (*langue de bois*), es decir, un lenguaje que consiste en fórmulas fijas y rígidas, en estereotipos. Esas fórmulas verbales se usan para expresar lo que se supone que se debería decir en cierta ocasión. Esa clase de comunicación carece de espontaneidad, y sobre todo, por su naturaleza dogmática, no constituye una contribución auténtica al conocimiento, en el contexto real donde se profiere esos signos. No afirmo en modo alguno que esos investigadores deberían haber hecho planteos similares al que hicimos quienes sí fuimos cancelados en ese ámbito del congreso.[3] Eso sería ejercer una suerte de contra-cancelación, en virtud de la cual no merecería ser oído o leído aquel que no piense o investigue del modo en que lo hicimos los integrantes de ese panel. Pero manifestar discrepancias de mayor o menor entidad

[3] Quien acceda al siguiente enlace, podrá ver la diferencia notoria de tratamiento tecnológico-expositivo que se dio a nuestro panel, titulado "La crisis global del virus de la corona. Ensayos y ciencia crítica", en ese congreso virtual de la Universidad de la República: https://www.youtube.com/watch?v=tAqDdyQJfVs

con los argumentos críticos que nuestro panel hizo sobre las medidas sanitarias o "protocolos" adoptados durante la pandemia (Andacht, 2022c) no es lo mismo que pasar por alto, que ignorar por completo las numerosas prácticas y hechos flagrantes como la cancelación del pensamiento disidente y estigmatizado sobre la pandemia, la muy abundante información aterrorizante que difundían a diario los medios de comunicación sobre la pandemia desde marzo de 2020, y muchos otros elementos de la realidad, que fueron de modo llamativo silenciados por estos investigadores en aquel evento. Esa tesitura se emparenta más con la autocensura que con la libre investigación de la realidad.

La inoperancia del discurso académico que constaté en los trabajos de investigadores dedicados a estudiar la comunicación mediática durante la pandemia a causa del notorio predominio de lugares comunes, de una abundante y opaca jerga es un síntoma del debilitamiento tanto de la iconicidad como del funcionamiento de la imaginación radical que

> no es para Castoriadis en absoluto pasiva: ella designa en él esa potencia de creación, o si se lo prefiere esa capacidad de hacer ser, capacidad que no extrae su sustancia de ningún fundamento preexistente. (...) por estar dotados de una imaginación radical los seres humanos pueden mostrarse capaces de plantear determinaciones diferentes de aquellas que les son presentadas como las únicas legítimas, de hacer surgir otras posibles con respecto a las que ellos pueden procurar la transformación de sus condiciones de existencia. (...) El ejercicio crítico de la imaginación implica pues un trabajo de indeterminación que pone en valor el hecho de que otros modos de determinar las cosas son posibles: el carácter legítimo de lo que simplemente es porque existe se ve así puesto radicalmente en cuestión. (Poirier, 2017, pp. 464-465)

Lo que Castoriadis postula para toda la humanidad, a saber, la incesante búsqueda creativa de autonomía, en el ámbito de la actividad científica se caracteriza por aplicar esa potencia a la búsqueda de la verdad, lo que implica no conformarse con lo ya establecido, en este caso concreto, con el imaginario instituido sobre la concepción misma de la pandemia de COVID-19 y de su tratamiento mediático, que fue el resultado de la acción política y de la intervención ausente de todo debate de la ciencia oficial. El basarse en lugares comunes ajenos al cuestionamiento de ese monolítico *statu quo* está reñido con el funcionamiento de la imaginación radical y, a fortiori, de la autonomía requerida para la investigación. La acción de los signos o semiosis supone un delicado equilibrio entre la iconicidad, la "valencia" (CP 5. 469) más simple y libérrima de la semiosis, de la que se nutre la imaginación, el componente semiótico indicial, que corresponde al límite o resistencia que ofrece indefectiblemente lo real existente, y lo simbólico, que es la generalidad de la ley, de las convenciones o reglas que organizan toda actividad humana. Aquello que no se dijo en esas presentaciones del Eje 4 sobre "comunicación y pandemia", lo que extrañamente fue omitido en todas las ponencias que vi y escuché, y de las que presento abajo algunos fragmentos ilustrativos, revela la restricción excesiva de la capacidad de autocreación sin la cual la sociedad pierde su autonomía, así en la vida cotidiana, en la política como también en la ciencia. Lo que hace seis décadas Castoriadis escribió sobre la verdad es relevante para comprender las consecuencias de la falta de autonomía, de la restricción de la audaz creatividad, hoy sirve para entender los efectos de una "grieta" muy diferente a la que el filósofo griego-francés postuló como requisito para ejercer el pensamiento crítico, así en la vida como en la ciencia:

> [E]l propósito, la voluntad, el deseo de verdad, tal como lo conocemos desde hace veinticinco siglos, es una planta histórica a la vez vivaz y frágil. La cuestión es si sobrevivirá al período actual. No hablo de la verdad del filósofo, sino de esta extraña grieta que se instituye en una sociedad, desde Grecia, y que la vuelve capaz de cuestionar su propio imaginario. (Castoriadis, 1973/1964, pp. 58-59)

El extremo cuidado que reveló cada uno de los trabajos no cancelados para no transgredir el canon narrativo pandémico, que recibió la triple legitimación del poder político-científico-mediático puso de manifiesto la existencia de la amenazante brecha que se abrió entre el imaginario instituido, a saber, el poderoso relato oficial, de un lado, y el

herético margen del imaginario radical, que fue marginado por esos actores sociales, pero que es el camino de la libre búsqueda de la verdad, y de la crítica de lo consabido.

Debo explicar ahora en qué me baso para hacer una afirmación tan categórica y en apariencia arbitraria sobre esos trabajos del *Congreso interdisciplinario COVID-19, pandemia y pospandemia*. Inclusive es plausible que quien lea este texto suponga que el presente planteo nace del resentimiento, que fue motivado por el hecho de que nuestros trabajos no recibieron el mismo tratamiento que aquellos que ahora comentaré de modo sucinto.[4] Lo que me habilita a realizar esta afirmación sobre la flagrante ausencia de todo aporte o crítica válida de lo instituido es una serie de publicaciones en las que me dediqué a analizar el tratamiento mediático de diversos aspectos pandémicos.[5] En esos textos, me ocupé en estudiar de modo detallado cómo se representó en los medios masivos la urgencia e inevitabilidad de alterar, distorsionar y entorpecer el flujo normal de la vida en todos sus ámbitos, desde marzo de 2020. El método empleado para ese análisis fue cualitativo y semiótico: apliqué las categorías fenomenológicas de Peirce y las tres clases de signos que de ellas derivan – icónico, indicial y simbólico – para observar la semiosis o acción sígnica resultante en esa clase de representación mediática masiva, en el sentido literal del último término. Sin excepción, los canales de televisión rivalizaron en escenificar la llegada del Sars-Cov-2 del modo más aterrador y truculento posible. Una de esas representaciones icónicas traía a la mente la imagen del letal alienígena del film clásico de ciencia ficción *Alien. El octavo pasajero* (R. Scott, 1980). Mi abordaje analítico incluyó el muy publicitado hito de ese período bautizado como "nuevo normal," a saber, la retórica usada para difundir el precepto de vacunar a toda la población, sin consideración de edad o estado de salud de los destinatarios, y sin evaluar las posibles consecuencias indeseadas de un tratamiento experimental y por ende de alto o mediano riesgo.[6] En un testimonio del Dr. Malhotra (10.02.2023)[7], este cardiólogo inglés afirma que el riesgo de sufrir un grave efecto adverso de la vacuna basada en el ARNm es de 1 en 800 vacunados, que en algunos casos incluye la muerte del vacunado.

Detección de efectos indeseados de la cancelación en la investigación científica

Para demostrar el formidable obstáculo que produce la cancelación en la búsqueda de conocimiento científico, utilizo aquí una muestra que no carece de un sesgo personal, pues, como dije antes, fue extraída de un evento académico en el que junto con otros investigadores participé en un panel en 2022. Me refiero al *Congreso Interdisciplinario COVID-19, Pandemia y Pospandemia*, que tuvo lugar del 26 al 29 de julio de 2022, en modalidad virtual. Este es un asunto que ya discutí desde otras perspectivas

[4] Cabe reiterar que los resúmenes de nuestras ponencias habían sido previamente evaluadas y aprobadas para su presentación, al igual que los de los otros trabajos del Eje4/ Comunicación.

[5] Menciono una de esas publicaciones a modo de ejemplo: Andacht, 2020a.

[6] Cito uno de los numerosos trabajos científicos que se ocupan de describir la toxicidad de la vacuna cuya plataforma fue el RNA mensajero (las de Pfizer y Moderna, por ejemplo): "Strategies to reduce the risks of mRNA drug and vaccine toxicity" Dimitrios Bitounis, Eric Jacquinet, Maximillian A. Rogers & Mansoor M. Amiji L *Nature Reviews Drug Discovery* 2024 Jan 23. doi: 10.1038/s41573-023-00859-3. Epub ahead of print. PMID: 38263456. Sobre el efecto negativo de medidas como la mascarilla y la suspensión de las clases en niños y jóvenes sugiero ver la entrevista hecha al Dr. Jay Bhattacharya, especialista en política sanitaria, un destacado investigador de Stanford University: "COVID, Healthcare, and Academic Freedom" en: https://www.youtube.com/watch?v=Aol8CZ0AO7g

[7] Ese video ya no es accesible, pues fue cancelado. No obstante, se puede escuchar una explicación más detallada, en otra entrevista realizada al Dr. Malhotra en YouTube el 30 de abril de 2023: https://www.youtube.com/watch?v=qWPziQGg1vU. En ella reitera el dato mencionado sobre el porcentaje de efectos adversos de la vacuna con ARN mensajero fabricada por Pfizer y Moderna.

(Andacht, 2022a, 2022b). En esas publicaciones, me ocupé de reflexionar sobre el significado de la forma de cancelación a la que se sometió nuestra actuación por parte de las autoridades responsables del evento académico. Ahora voy a observar lo que dicen, pero sobre todo lo que callan o evitan mencionar los investigadores que participaron en el Eje4/ Comunicación. El dato a tener en cuenta para leer lo que sigue es que la difusión de sus exposiciones no fue obstaculizada en modo alguno. Ese eje fue el mismo en el que estaba situado nuestro panel, el cual se dedicó a abordar de modo crítico los protocolos pandémicos empleados por el gobierno, con el apoyo de un grupo restringido de científicos y la propagación constante de la totalidad de los medios masivos más poderosos.

No puedo menos que concluir, luego de haber visto y escuchado con suma atención las otras exposiciones grabadas en video, que en estas había un alto nivel de inocuidad, de pobreza conceptual e intelectual. En otras palabras, encontré una notoria ausencia de pensamiento crítico en lo expuesto durante esas sesiones académicas dedicadas al estudio de la comunicación en/sobre la pandemia y la pospandemia, en el marco institucional Espacio Interdisciplinario de la Universidad de la República, la mayor del Uruguay. No atribuyo ese estado tan decepcionante del actual saber científico a la incompetencia o a la inferior capacidad analítica de los expositores que observé y escuché. Tal tesitura sería evidencia de una condenable arrogancia, por plantear el contraste entre la lucidez o importancia de nuestras propias presentaciones en ese congreso y la falta de esa capacidad analítica en lo expuesto por esos colegas. Muy por el contrario, interpreto lo que percibí como el resultado de una actitud institucional deliberada que produjo la homogénea y llamativa falta de relevancia de esos trabajos. En ellos, brillaba por su ausencia algún aporte por mínimo que fuera, es decir, la clase de conocimiento que nos permitiese comprender la complejidad pospandémica o pandémica, en el mundo de la vida. Su enfoque oscilaba entre reiterar lo consabido sobre el comportamiento de la población en relación con los medios –por ejemplo, el gran consumo de programas informativos– y el encendido elogio de todo lo hecho por el grupo de científicos que asesoró al gobierno.

Hace más de un siglo el lógico C. S. Peirce describió como "indolente" el comportamiento académico en quien desea formarse como investigador cuando tiene un excesivo acatamiento a quienes lo forman en la universidad:

> El estudiante universitario indolente, por mucho que se empeñe su profesor de filosofía para que se valga por sí mismo, porque siente un respeto bien fundado por los conocimientos superiores y por la fuerza intelectual de ese profesor, encuentra mucho más fácil aceptar todo lo que él dice como verdadero, porque lo dice él, que someter los argumentos de ese profesor a una crítica incisiva; y así él *se convierte, por lo general, en casi tan esclavo de la autoridad*, como lo era el estudioso promedio de las escuelas medievales. (CP 5.517, 1905 – énfasis agregado, F.A.)

Para actualizar y adaptar la cita de Peirce a nuestro tiempo pandémico, propongo sustituir "profesor de filosofía" por docente de cualquier disciplina universitaria, y haría extensiva la indolencia que el fundador de la semiótica atribuye a esa clase de universitario, al propio profesor. Señalo la afinidad de este planteo peirceano sobre el volverse "esclavo de la autoridad" con la ya citada reflexión de Castoriadis (1973/1964, p. 53) sobre cómo las "creaciones de la sociedad instituyente a las que esta se esclaviza en cuanto se ha instituido". En la actualidad, son pocos los académicos que se atreven a salir de esa zona más que de confort de seguridad vital; esa disposición los conduce a acatar obedientemente cada mandato global relativo a la pandemia. Importa consignar que también es automático el acto de adherir a consignas ideológicas previas, pero asociadas a la emergencia sanitaria como lo son la perspectiva de género, las políticas de identidad racial, y un extenso catálogo de corrección más que política diría neo-religiosa. No existen casi herejes de la nueva secta oficial que prevalece en todos los ámbitos de la sociedad. Indicar lo nefasto de su impacto en la investigación académica es necesario, porque, en principio, el desarrollo de la

ciencia supone una franca y ecuánime disposición a embarcarse en la tenaz e interminable búsqueda de la verdad como única prioridad.

Para comprender cabalmente esta situación, es útil acudir a un texto clásico de Peirce sobre los cuatro métodos o caminos para llegar a tener una creencia, solo uno de los cuales es el que nos conduce al conocimiento científico. La vía de la ciencia se diferencia por completo del *método de la tenacidad* (CP 5.378), ese que empleamos cuando nos obstinamos en creer algo, sin tomar en cuenta la cantidad de evidencia acumulada en contra de tal creencia. También difiere de lo que creemos como resultado de respetar y obedecer acríticamente a alguna institución poderosa, *el método de autoridad* (CP 5.380), sea esta secular o religiosa. No merece tampoco el nombre de saber válido en la ciencia la creencia a la que llegamos no mediante el estudio riguroso de la experiencia, sino bajo la influencia de "aquello que nos sentimos inclinados a creer", ese es *el método a priori* (CP 5.383), y se emparenta con el gusto por una moda o un tipo de vino. Por supuesto, es comprensible que docentes y estudiantes experimenten una fuerte inclinación a aceptar la concepción de la pandemia que de modo unánime el cuerpo político difundió con el auspicio de un selecto cuerpo de científicos. La máquina mediática se encargó de darle la mayor difusión y amplificación imaginable a este unívoco relato pandémico, que nunca fue debatido en ese poderoso ámbito social. Ese fue el camino que de modo ostensible siguió la Universidad pública uruguaya, que funciona como marco institucional del conocimiento que allí se produce.

Le llegó el turno al cuarto método, en la enumeración peirceana. Si, en cambio, pretendemos emprender el camino de la ciencia "para satisfacer nuestras dudas (...) es necesario encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan ser determinadas por algo que no sea en absoluto humano, sino por alguna permanencia externa" (CP 5.384). Ese "algo no humano", esa "permanencia externa" no es otra cosa que el impacto bruto de la experiencia producido por la existencia de tenaces datos que no corroboran la narrativa hegemónica que sustenta la irrupción de la COVID-19, en el caso que analizo. Peirce se refiere a aquello que permanece a pesar de ser ignorado como el único objetivo válido del método científico: "La verdad pisoteada resurgirá" (CP 5.408, 1878). Lo que relevé sobre las exposiciones de estos otros participantes del Eje 4/Comunicación, sin importar su competencia académica o nivel intelectual, es que en todas ellas optaron por acatar la "Ortodoxia COVID" (Mazzucchelli, 2020b), es decir, un dogma del siglo XXI comparable con los mandatos del poder eclesiástico en su apogeo. Como ya escribí arriba, tal adhesión impide que funcione el incentivo fundamental en la búsqueda de la verdad, es decir, "la irritación de la duda (que) causa una lucha para llegar a un estado de creencia" (CP 5.374). En ausencia de ese afán por calmar una genuina incertidumbre, y luego partir de modo falible en pos de la verdad, solo se produce un exiguo simulacro de la ciencia. Lo que anima ese itinerario fallido y no falibilista (Peirce) obedece a una combinación de los otros tres métodos de adquirir conocimiento, con una primacía del de "autoridad." Mediante la transcripción de algunos fragmentos que extraje de las otras tres sesiones que componían el Eje 4/Comunicación (además de la nuestra), intentaré ilustrar ese distanciamiento notorio –aun si no fue intencional– del sendero de la ciencia. Ese desvío ocurre, sostengo aquí, de modo casi instintivo, defensivo, y cuidadoso, para no alterar el actual ecosistema de pensamiento, el imaginario social instituido (Castoriadis), que el gobierno uruguayo denominó "la Nueva Normalidad", en abril de 2020.

El melancólico panorama de una institución dedica a enseñar pero no a aprender

Podría preguntarme, parafraseando al protagonista de una conocida novela de M. Vargas Llosa, "¿En qué momento se jodió la universidad pública en Uruguay?"[8] Por supuesto, no tengo la respuesta a un asunto tan complejo. Pero me atrevo a afirmar que

[8] La frase textual que se encuentra en el inicio de Conversación en la Catedral (1969) es "¿En qué momento se había jodido el Perú?"

el decreto gubernamental uruguayo de "la Nueva Normalidad" enunciado con euforia el 17 de abril de 2020, causó una anemia institucional grave en la vida universitaria. El mundo académico adhirió con entusiasmo a un dualismo reductor, empobrecedor, desde entonces, porque todo consistió simplemente en saber en qué margen de la grieta pandémica (Andacht, 2020b) convenía ubicarse, por un instinto de supervivencia. La única variante desde el inicio fue el grado de acatamiento servil a los mandatos globales de organizaciones como la OMS, y después a los prospectos vacunales de la todopoderosa industria farmacéutica internacional. En Uruguay, no se reservó el menor espacio comunicacional público para debatir, para criticar o discutir honestamente, desde un ámbito plural, nada de lo planteado en esas dos grandes etapas pandémicas. Por el contrario, hubo una llegada recurrente de las mismas figuras de la ciencia oficial(ista), que hicieron de los muy acogedores y satisfechos medios masivos su segunda morada. Junto al gobierno nacional y a la máquina mediática, ese colectivo compuso un trío heroico que nos hablaba y aleccionaba sin cesar, a toda hora. Una consecuencia de este diseño organizacional fue que nada era más importante para seguir con vida que protocolizarnos masivamente, y luego vacunarnos sin chistar y en reiteración real. Nunca se explicó en esa omnipresente comunicación cotidiana, por ejemplo, cuál era el motivo para temer a la persona no vacunada, si esa medida terapéutica era tan eficaz, como publicitaban los medios. Lo razonable hubiera sido pensar que quien debía temer era la persona que no había aceptado inyectarse esa vacuna salvífica.

Peirce dirige su mirada crítica a la existencia de dos clases de instituciones universitarias:

> [E]s necesario notar aquello que está esencialmente involucrado en la Voluntad de Aprender. La primer cosa que la Voluntad de Aprender implica es una insatisfacción con nuestro estado presente de opinión. Ahí yace el secreto sobre por qué nuestras universidades norteamericanas son tan miserablemente insignificantes. ¿Qué han hecho para el avance de nuestra civilización? (...) La razón fue que (otras universidades) eran instituciones para aprender, mientras que las nuestras son instituciones para enseñar (...) para que una persona pueda tener alguna medida de éxito en aprender, él debe estar imbuido por una sensación insatisfactoria sobre su actual condición de conocimiento. Las dos actitudes son casi irreconciliables. (CP 5.583, 1898)

La selección de fragmentos de lo expuesto en ese congreso académico que presento a continuación no tiene como objetivo el denunciar la falta de competencia profesional de quienes hicieron esas presentaciones en el Eje 4/Comunicación donde nos tocó exponer a algunos miembros del comité editorial de la *revista eXtramuros*. Lamentablemente, creo que cualquier otro evento de similar naturaleza en el país o fuera de fronteras hubiera arrojado un resultado semejante e igualmente decepcionante. La explicación radica en esa flagrante ausencia de lo que Peirce describió como la "Voluntad de Aprender" (*the Will to Learn*). Pude observar en lo que planteó cada uno de estos investigadores – joven o experimentado – el vivo deseo de enunciar algo semejante a una fórmula litúrgica de pleitesía a lo consabido, a aquello que ya desde el inicio de ese infructuoso trayecto académico se sabe que se encontrará al final del recorrido. Eso es precisamente lo opuesto a la insatisfacción que nos impulsa a aprender y es, en cambio, el resultado típico de "instituciones para enseñar" (Peirce). Un ejemplo notorio de dicha tesitura es la reiteración elogiosa, casi como una letanía, del carácter "interdisciplinario" de todo lo que expusieron allí. No en vano, el ámbito universitario en el que se celebró ese encuentro ostenta ese concepto en su propia denominación: *Espacio Interdisciplinario*.

Todas las palabras, diapositivas, gestos, argumentos proferidos ese día en ese congreso virtual de la Universidad de la República tenían como principal finalidad evitar el temible golpe de lo real, de todo aquello que hasta ahora no fue debatido ni explicado a lo largo de interminables horas de comunicación mediática y hegemónica. Hace medio siglo, Foucault (1983/1970) formuló una descripción anticipatoria del mecanismo de auto-cancelación, el mismo que parece regir hoy de modo inexorable el universo académico pandémico:

> en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (p. 11)

A continuación, presento una selección que considero representativa de lo expuesto en las tres sesiones de cuatro ponencias más la discusión, cada una de las cuales duró un total de 90 minutos, en el Eje 4/Comunicación. Me consta que invito al lector a una árida travesía por un poco navegable mar de sargazos, pero es importante que haga el esfuerzo y lea lo que sigue. Solo así, podrá hacerse una idea cabal del daño considerable que el acatamiento colectivo a protocolos pandémicos les causó a las ciencias sociales. Le garantizo que cada cita es una transcripción fiel de lo que efectivamente se dijo en aquel evento académico. Lo que juzgo como inaudito, tal vez no lo sea para quienes se tomen el trabajo de leer lo que juzgo como un desalentador repertorio del imaginario instituido por la academia sojuzgada por la narrativa pandémica. Siempre puede quien así lo desee acudir al enlace virtual ya suministrado, para ver y escuchar por sí mismo esas ponencias. Esa es la libertad de todo lector ante un texto como el presente, que busca provocar el debate, la irrupción de lo no dicho, y así oponerse al denodado esfuerzo institucional por "dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad", según lo explicó Foucault, en la segunda mitad del siglo XX.

Pequeño repertorio de lugares comunes y desfallecientes de una ciencia indolente

Voy a acompañar las citas extraídas de cada exposición en el Congreso COVID-19 Pandemia y Pospandemia con un título propio mediante el cual busco sintetizar y a la vez criticar lo así planteado en el Eje 4/ Comunicación en julio de 2022.

a. Decir por decir, sin percibir la contradicción de sus propios dichos

Alguien habla con gran convicción sobre "la incertidumbre que tiene el conocimiento científico". Esa afirmación es, naturalmente, por demás respetable, pero no concuerda en absoluto con la reduccionista y no problematizada oposición entre "información y desinformación" en la que se basa y desarrolla este trabajo. Según la expositora, el segundo término de la oposición – "desinformación" – tendría como reducto exclusivo las perniciosas redes sociales. Esa postura pasa por alto el *falibilismo*; su crítica se limita a reprochar a los medios masivos el "no citar las fuentes" de lo que estos informaron sobre la pandemia. Curiosamente, se omite decir que esa mención de las fuentes, el no haberlas explicitado, era una práctica más que justificada o entendible. Citar el origen de la información pandémica hubiera sido del todo redundante, porque las principales fuentes científicas acudían en persona a los medios de comunicación todo el tiempo. Me refiero a los miembros del Grupo Asesor Científico Honorario (GACH). Ellos fueron las estrellas académicas y mediáticas en 2020 y en 2021, hasta el momento en que ese colectivo dejó de ejercer el rol asesor del gobierno en la crisis sanitaria de la COVID-19. Entrevistados sin cesar, este grupo de científicos encarnó la autoridad indiscutida de la Ciencia; la escribo con mayúscula a causa de la veneración recibida por estos personajes que la encarnaban. Mi empleo del atributo "indiscutida" para describir el discurso mediático del GACH se debe a que brilló por su ausencia en todos los canales televisivos o programas radiales un debate sobre el mejor tratamiento de la pandemia, sobre la validez de las medidas adoptadas para combatir el virus, etc. Ese inexplicable vacío discursivo transformó lo expuesto por ese equipo de la Ciencia Oficial en la materialización de la absoluta certidumbre, de la completa ausencia de dudas sobre lo expuesto reiteradamente por los miembros de dicho colectivo en los medios.

Por ese motivo, el tono irónico con el que culmina esta intervención carece de fundamento: "los

científicos tales dicen que… y una no tiene acceso a la fuente primaria de información". Y su presentación concluye con esta curiosa expresión: "es una práctica poco productiva, poco transparente en la que caemos." ¿Y esos miembros del GACH, que se volvieron tan familiares como los presentadores televisivos para la sociedad por concurrir tan asiduamente a los estudios de televisión, no eran fuentes primarias? Lo que se denuncia como "una práctica poco productiva, poco transparente" no es ocasionada por la supuesta falta de fuentes explicitadas en/por los medios, sino por la flagrante y deliberada inexistencia de "la idea de otro, de **no**, (que) se vuelve el eje mismo del pensamiento", de acuerdo a Peirce (CP 1.324, 1903), sin la cual no hay avance posible del razonamiento y, a fortiori, de la ciencia. Esas fuentes únicas obedecen a la primacía absoluta del imaginario instituido, que asigna a esas figuras el derecho exclusivo a dictaminar lo correcto e incorrecto sobre todos los aspectos de la pandemia. Su excluyente y autorizada presencia impide que surja "la extraña grieta que se instituye en la sociedad y que la vuelve capaz de cuestionar su propio imaginario" (Castoriadis, 1973/1964, p. 59). La "idea de otro, de **no**" remite tanto a la autonomía que proviene del imaginario radical, como al esfuerzo de todo investigador para lograr que lo real se exprese como una "permanencia externa" que le permita llegar a la verdad. Me refiero así a los ausentes planteos científicos alternativos, diferentes, otros, que, por ese motivo, se convirtieron en voces heréticas condenadas al exilio en el desierto mediático, a pesar de la excelencia de sus antecedentes académicos y/o el rigor de sus planteos.

b. Decir mucho para no decir nada: el ofuscamiento del lenguaje bajo el peso muerto de la jerga

Lo llamativo de este otro trabajo que comento fue un elemento casi constante en todas las exposiciones: su total ajenidad a lo empírico, es decir, el poco o nulo contacto con la realidad pandémica. Se planteó la dificultad "de cada uno de nosotros (que) tenía que tomar decisiones individuales y particulares." Ante una supuesta incertidumbre fruto de la diversidad informativa, estos investigadores se propusieron hacer "un análisis informacional de los fenómenos de desinformación." Nada se dijo sobre la ubicua y unánime campaña mediática diseñada para sembrar el terror al contagio con el Sars-Cov-2, en un horario muy extendido de informativos y programas periodísticos televisivos difundidos desde muy temprano en el día hasta la medianoche. Ese fue el motivo, explicaron los expositores, que los llevó a realizar su "análisis informacional de los fenómenos de desinformación." Extraño comenzar ese abordaje con tamaña desinformación sobre algo que cualquier persona les podría haber dicho, sin haber cursado ningún estudio universitario, con relación al incesante flujo de datos sobre muertes, sobre la tasa de ocupación de los Centros de Tratamiento Intensivo, y muchos más detalles macabros vinculados a la COVID-19, que llegaban a raudales, cada día, a los espectadores. Si se suma el hecho de que un porcentaje muy grande del público pasó a trabajar en su domicilio, no salía a hacer deporte ni acudía a centros de estudio o comerciales, pues todos estos lugares estaban cerrados, nos encontramos con un público literalmente 'cautivo'.

Para "favorecer el pensamiento crítico," estos expositores anunciaron de modo asertivo y satisfecho lo siguiente, supongo que como fruto de ese concienzudo análisis: "Es necesario trabajar la retroalimentación y la vinculación (entre) comunicación científica y alfabetización en información – alfabetización mediática." Aun si dejamos de lado la oscuridad que resulta del uso de esta opaca jerga académica, no quedó nunca claro cómo harían los ciudadanos para adoptar esa forma crítica de pensar sobre la pandemia. Lo único que sí quedó claro era su confianza absoluta, no crítica, en un organismo internacional que ellos afirmaron nos conduciría a la lucidez, a la hora de distinguir entre buena y mala información. Para tener éxito en ese "análisis informacional de los fenómenos de desinformación," la bala de plata, explicaron o simplemente aseveraron, sería la "Alfabetización informacional y mediática según la propuso la Unesco." Una pena que no

hayan ofrecido ningún argumento, ni tampoco presentado algún dato empírico que respaldase lo que no era otra cosa que la aplicación del *método a priori* combinado con el de *autoridad*, según los describió Peirce en 1877. Usar términos técnicos y atribuirlos a una agencia global no es lo mismo que estudiar la experiencia, esa "permanencia externa" (Peirce), de modo sistemático, como lo exige toda ciencia. La mención de "la Unesco" funciona como un signo que sirve para identificar a un grupo, para ser admitido en este, es decir, opera como un 'santo y seña' o '*shibboleth*'.

Siempre a bordo de un discurso previsible y alineado con la autoridad, los expositores cerraron su opaca presentación leyendo una diapositiva que proclamaba la importancia del "abordaje interdisciplinario." Reitero que ese concepto fue enunciado con entusiasmo y convicción a lo largo de todas las presentaciones del Eje 4/Comunicación, con un efecto discursivo semejante al litúrgico 'amén', el signo ritual que repite con devoción el feligrés durante la misa católica. Nunca quedó claro en qué consistía su real aplicación, es decir, cuáles eran las consecuencias prácticas, tangibles de tal abordaje. Ese hecho convierte al término 'interdisciplinario' en una consigna ideológica que abre puertas académicas a quien la utiliza, sin que importe su genuino valor epistemológico o metodológico.

Un epílogo a la nada. La última observación de lo expuesto por esta presentación se relaciona a la respuesta que dan sus expositores a una pregunta que se les formuló. Lo que aparenta ser algo de carácter científico, a saber, la imprescindible autocrítica, pone de manifiesto la ausencia alarmante del componente empírico, en el trabajo de estos investigadores de la sociedad en tiempo de pandemia. Tras lamentarse por no haberse preguntado "por qué la persona prefiere creerle al influencer sobre si vacunarse o no vacunarse", ellos agregaron otra duda inexplicable por ser del todo injustificada: "O por qué la persona prefiere consumir un programa de debate en un bar para ver si se vacuna o no se vacuna." Todo indica que se refieren así al programa de televisión uruguayo, *Polémica en el Bar*. Solo alguien que no miró nunca ese programa puede usarlo como ejemplo de una posición contraria o escéptica sobre la vacunación contra el virus Sars-Cov-2, que, se nos dice, tendría como efecto el provocar titubeos en quien pensaba vacunarse. En otro trabajo (Andacht, 2022a), analicé la propaganda televisual de este tratamiento, y formulé una reflexión sobre la apasionada adhesión a la vacunación pandémica a cargo de varios integrantes estables del programa *Polémica en el Bar*. Por supuesto, elegir no consumir una producción trivial de ese medio es legítimo; lo que no es lícito para un investigador es afirmar, en un ámbito académico donde se presenta lo estudiado, que el espectador de un programa notoriamente embanderado con la ideología y la narrativa oficial sobre el tratamiento de la COVID-19 podría llegar a dudar sobre los beneficios vacunales en la pandemia. Para que un argumento sea mínimamente aceptable en ese ámbito científico, debe ir acompañado de datos, de un monto mínimo de evidencia, en este caso, de algún ejemplo concreto que lo justifique. Eso no ocurrió.

c. Diga lo que diga otro investigador, haremos oídos sordos y acríticos

Podría pensarse que fue afortunado el poder contar con un trabajo de investigación proveniente de otra nación latinoamericana, en el congreso virtual organizado por la universidad pública uruguaya. Es difícil no ver una intervención académica extranjera como una oportunidad valiosa para poder comparar su aporte con la el conocimiento científico nacional relacionado con la pandemia y su comunicación. Pero lo que ocurrió fue frustrante: todo transcurrió como si esta ponencia no hubiera tenido lugar. Su efecto en los colegas uruguayos de esa sesión se asemejó al aplauso de una sola mano.

El argumento introductorio fue que el gobierno de su país se había dedicado a "satanizar a los medios", por ese motivo, los ciudadanos sentían rechazo por estos, y buscaban información pandémica en las redes sociales. Se dio por sentado que esa búsqueda

era peligrosa, pero nada se dijo sobre el trabajo incesante de los verificadores o fact checkers en ese ámbito mediático. Menos aún se planteó como problema de investigación el saber en qué reside el conocimiento o competencia técnica de esos chequeadores, sus eventuales intereses o beneficios económicos. Al finalizar, ninguno de sus colegas uruguayos intervino para decirle o explicarle que en este país eso no había ocurrido en absoluto. Por el contrario, como consigné en un artículo al inicio de la pandemia (Andacht, 2020a), uno de los informativos locales llegó a jactarse del crecimiento inédito en el número de televidentes de ese programa. Aventuro ahora una interpretación del muy llamativo silencio de los demás integrantes de esa sesión, que se abstuvieron de contrastar el caso uruguayo con el de ese otro país de nuestro continente. La expositora concluyó que el principal tipo de "bulo es el engaño y proviene de los negacionistas", se refería así a las fake news. El término peyorativo 'negacionista' que ella utilizó ocupa un lugar privilegiado en la "Ortodoxia COVID" (Mazzucchelli, 2020b), y eso podría ayudarnos a entender la falta de reacción, de discusión, de la ponencia de la investigadora extranjera. Se hizo caso omiso de lo único digno de considerar con relación a esa exposición, a saber, el uso incrementado de un medio masivo como la televisión uruguaya en 2020 y buena parte de 2021, en nítido contraste con la argumentación – carente de todo apoyo empírico, cabe agregar – que aportó este trabajo proveniente de fuera de fronteras. Tampoco se cuestionó el uso del estigmatizante término 'negacionistas', algo previsible y ya normal en un entorno discursivo cotidiano de la Nueva Normalidad, pero que debería haber sido objeto de cuestionamiento, en un ámbito académico, donde incluso se abordó la terminología pandémica.

Otro punto que importa mencionar, antes de dejar atrás esta inusual ponencia del exterior, es que nada se dijo en ella sobre la constante e imposible de ignorar práctica de cancelación que reina indiscutida en las poco fiables redes sociales, según planteó ese trabajo. Utilizo el término 'ignorar' no como resultado de una interpretación psicológica o sociocultural del curioso silencio que siguió a esa presentación. Me baso en la premisa semiótica que postula que el significado de los signos debe buscarse en las consecuencias que estos tienden a producir en su desarrollo a través de la generación de otros signos, es decir, en el proceso de la semiosis. Y eso fue precisamente lo que no tuvo lugar en esa presentación: los dichos de la expositora extranjera cayeron en el vacío, y eso en un ámbito académico es siempre alarmante.

d. Decir lo ya dicho hasta el cansancio se vuelve necesario si es personalizado

Comenzó esta otra ponencia con una afirmación que solo podría ser apoyada por alguien que durante el bienio 2020-2021 se hubiera ausentado por completo del país, o hubiese vivido recluido como un eremita en una cueva lejos del mundanal ruido. Esto fue que lo expresó con visible entusiasmo este grupo de investigadores: "Sentimos la necesidad de entablar un diálogo con la población," porque explicaron que les gustaba la idea de "poder compartir y difundir los conocimientos que están ahí, (porque) la ciencia está en todas partes." De nuevo, solo alguien que no estuvo un solo día a partir del 13 de marzo de 2020 en Uruguay podría aprobar e incluso elogiar el propósito de esta iniciativa científica local. Para el resto de los ciudadanos, llevarla adelante sin siquiera mencionar la reiterada e incluso agobiante presencia del elenco estable de la ciencia oficialista en todos los medios masivos es inexplicable. No solo acudían los miembros del GACH, más un pequeño grupo selecto de infectólogos y virólogos una y otra vez a los medios masivos, sino que una vez allí, ellos recibían un tratamiento privilegiado. La clásica advertencia 'el tiempo es oro' en televisión o en radio no se aplicó en absoluto a estos personajes; ellos permanecían larguísimo tiempo, hasta evacuar todas las reiteradas preguntas de los entrevistadores, en la edición central del informativo y en las otras ediciones también. Su lenguaje era lo suficientemente llano y autoritario como para no dejar la menor duda sobre todos los pormenores de la pandemia. Difícil imaginar a espectadores que, tras recibir esa dosis masiva

y cotidiana de divulgación sanitaria, podrían no haber saciado su curiosidad sobre esa versión oficial de la pandemia, en Uruguay.

Y la propuesta de ciencia aplicada de estos investigadores en el Eje4/Comunicación fue la siguiente: "Decidimos hacer algo, un diferencial, de emergencia, un botón de preguntas que cualquier persona pudiera preguntarnos cualquier cosa. Fueron las investigadoras que se dedicaron a chequear la parte científica. Vimos que había un vacío." De nuevo, es poco creíble que fuera insuficiente la información sobre la pandemia, cuando se dedicaban tantas horas en todos los medios convergentes y unánimes a darle voz, plataforma, podio, al acotado grupo de expertos aprobados, siempre los mismos. Por ese motivo, no puedo menos que preguntarme qué interrogante podría no haber sido ya respondida de modo público y reiterado.

No considero que sea una respuesta aceptable el modo en que constataron esa supuesta ausencia de saber en la sociedad: "Lo que vimos es que era una forma de comunicar institucional, no era una persona." Eso podría ser verdad, si la población no se hubiera familiarizado con la figura asertiva del Dr. Radi, el personaje más visible del Grupo Asesor Científico Honorario (GACH), o con la voz severa casi irritada del Dr. Álvaro Galiana, infectólogo y director del Hospital Pereira Rossell, un complemento habitual de aquel colectivo de expertos en los medios. Nada había de impersonal en su visita constante a la televisión; ellos se volvieron presencias tan frecuentes y esperadas como las conferencias semanales sobre el estado de la pandemia impartidas por el equipo de gobierno desde la Torre Ejecutiva. Para desconocer ese relato monológico, el público debía haber renunciado por completo a ver televisión, algo que los datos estadísticos desmienten fehacientemente. Sin embargo, nada de eso fue mencionado por este trabajo. Para que su propuesta fuese relevante, debería haberse contrastado, diferenciado con la otra de modo empírico, es decir, con inclusión de la realidad, de lo que en efecto ocurrió en el país. Podría decirse que hubo una referencia fantasma entonces a la voz ausente y disidente, por haber sido cancelada. Pero eso no es válido en ciencia; se denomina autocensura.

El momento más inexplicable llegó hacia el final de esta ponencia, cuando los expositores describieron el objetivo fundamental de su iniciativa, a saber, el promover "confianza en la ciencia, en quienes hacen ciencia, en sus instituciones, en las declaraciones." La diapositiva que acompañó su afirmación exhibía el recorte de un artículo, aparentemente de periodismo científico, cuyo título era "Para aumentar los niveles de vacunación, invierta en la confianza." La justificación de la premisa que ofrecieron fue que "tiene que haber un consenso" sobre la legitimidad o valor de la ciencia. De ese modo, sostuvieron, se contrarrestaría el impulso hacia la desinformación: "Muchas personas me decían, '¡Yo sigo a una persona en Instagram que es un genio!'". Y concluyeron con tono categórico: "¡Pero no era un científico!". Este planteo me impresiona como insólito, incluso implausible, pues afirmar que "tiene que haber un consenso" en la ciencia, cuando tuvo lugar un desembarco masivo de una única voz, la del relato monopólico de la Ortodoxia COVID, que no fue desafiado ni cuestionado por nadie en el ámbito de la comunicación pública dominante desde 2020 hasta el presente, en el país. Al respecto, cabe citar el oportuno comentario del cardiólogo inglés Aseem Malhotra (2023): exigir la confianza en la ciencia "es la afirmación más anticientífica que jamás escuché." En vez de buscar un sentimiento de confianza irrestricta en la ciencia, lo que en efecto ocurrió en pandemia, se debió plantear el auténtico ejercicio de la duda como parte esencial del funcionamiento de toda ciencia, a saber, la práctica del debate, del intercambio honesto y no cancelado entre diversos caminos para llegar a la verdad, tras el impacto de algo no humano, de una permanencia externa, según describe Peirce el funcionamiento del método científico para conocer la realidad.

A modo de conclusión

A diferencia de lo ocurrido durante el período dictatorial en Uruguay (1973-1985), cuando la censura era explícita, instituida y experimentada como el desolador ocaso de la democracia, el régimen *nuevonormal* decretado por el gobierno en abril de 2020, tuvo un efecto siniestro, insidioso, pues se convirtió en un obstáculo insuperable para la búsqueda sistemática de la verdad. Se consiguió inmovilizar la imaginación científica, se la volvió sumisa a un relato pandémico oficial, monopólico, y se acostumbró a la población al exilio del debate, y a la tolerancia cómplice de la supresión o cancelación del pensamiento crítico. Le dejo la última palabra al teórico de la significación que fue Peirce, quien nos dejó como legado metodológico la "regla de la razón", que debe regir toda investigación, no importa en qué ámbito esta ocurra:

> [P]ara poder aprender, debes desear aprender, y al desearlo no estar satisfecho con aquello que ya estás inclinado a pensar, de (esta regla) se desprende un corolario que por sí mismo merece estar inscrito en cada muro de la ciudad de la filosofía:
>
> > No obstruyas el camino de la investigación. (CP 1.135, 1899).

El cerrar los ojos y demás sentidos a la realidad pandémica y pospandémica —el supuesto objeto del congreso científico convocado por la más importante universidad del país— no altera en lo más mínimo la "permanencia externa", la realidad que es "Obsistente" (CP 2.89), que siempre resiste e insiste en hacerse percibir. El denodado esfuerzo de estos investigadores —que como tales tienen como su deber ético preguntarse y dudar sistemáticamente de todo— por apartar de la mente lo real no cambia un ápice el hecho de que la comunicación mediática de la pandemia alteró y desfiguró el mundo de la vida como efecto de la intensa campaña nuevo(a)anormal. A eso se entregaron sumisos y aún se someten la Ciencia Oficial, la Política y la Máquina Mediática. Cuando estas poderosas instituciones se unen para decretar una nueva normalidad, una de las más temibles consecuencias es el reprimir el imaginario radical, la primordial capacidad creativa humana, el componente posibilista de la libertad en todos los ámbitos.

Referencias

Andacht, F. (2024). Postmodern post-truth as the militant cancellation of Peirce's 'irritation of doubt' and of inquiry (i-i16). *Degrés. Revue de synthèse à orientation sémiologique*. No. 195-196.

Andacht, F. (2022c). La censura silenciosa amordaza la Universidad pública uruguaya (18.09.2022). *revista eXtramuros*: https://extramurosrevista.com/la-censura-silenciosa-amordaza-la-universidad-publica-uruguaya/

Andacht, F. (2022b). En pos del verosímil pandémico: más allá del muro (01. 08.2022) *revista eXtramuros*: https://extramurosrevista.com/en-pos-del-verosimil-pandemico-mas-alla-del-muro/

Andacht, F. (2022a). Los juegos del enjambre: sigue la ceguera de un periodismo unánime y sumiso. (20. 06.2022) *revista eXtramuros*: https://extramurosrevista.com/los-juegos-del-enjambre-sigue-la-ceguera-de-un-periodismo-unanime-y-sumiso/

Andacht, F. (2020c). Ha nacido un nuevo género: el debate embozalado de la Nueva Normalidad *revista eXtramuros* (05.12.2020) https://extramurosrevista.com/ha-nacido-un-nuevo-genero-el-debate-embozalado-de-la-nueva-normalidad/

Andacht, F. (2020b) La agridulce y muy ancha grieta del kitsch pandémico. *revista eXtramuros* (07.11.2020) https://extramurosrevista.com/la-agridulce-y-muy-ancha-grieta-del-kitsch-pandemico/

Andacht, F. (2020a). El nada discreto desencanto de la unanimidad. *revista eXtramuros* (06.06.2020) https://extramurosrevista.com/el-nada-discreto-desencanto-de-la-unanimidad/

Braunstein, J-F. (2022). *La religion woke*. París: Grasset

Castoriadis, C. (1997). *Fait et à faire*. *Les carrefours du labyrinthe* 5. París : Seuil

Castoriadis, C. (1975). *L'institution Imaginaire de la société*. París : Seuil

Castoriadis, C. (1973). La société instituante et l'imaginaire social (1964-1965). En *La Société Bureaucratique* 1 *Les Rapports de Production en Russie* (pp. 51-61). París : Union Générale d'Éditions.

Foucault, M. (1970/1983). *El orden del discurso*. México: Tusquets

Mazzucchelli, A. (2020b) La ortodoxia covid. *eXtramuros revista*. https://extramuros revista.com/la-ortodoxia-covid-y-el-padre-astete-que-la-pario/

Mazzucchelli,, A. (2020a) Cultura hashtag, reacción en manada, y censura. *eXtramuros revista*. https://extramurosrevista.com/de-la-teoria-de-conspiracion-a-la-censura/

Merino Escalera, F. (2023) La Inquisición posmoderna: sobre la ideología woke y la cultura de la cancelación. Red de investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues Recuperado el 8 de octubre de 2023 de: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/la-inquisicion-posmoderna-sobre-la-ideologia-woke-y-la-cultura-de-la-cancelacion/

Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected Papers of C. S. Peirce*. C. Hartshorne; P. Weiss, y A. Burks (eds.). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. (La obra de Peirce es citada del modo convencional: x.xxx remite al Volumen. Párrafo de esta edición.

Poirier, N. (2017). Castoriadis et l'imaginaire radical: Une confrontation avec la phénoménologie (458-477). *Bulletin d'analyse phénoménologique* No. XIII 2.

Cita recomendada

Andacht, F. (2024). El imaginario social y los signos de cancelación pandémica. En: *Imagonautas*, N° 19 (13), pp. 46-62.

Recepción / Received: 12 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

EL ÁLBUM FOTOGRÁFICO FAMILIAR. UNA PROPUESTA METODOLÓGICA BASADA EN LA OBRA DE WALTER BENJAMIN PARA ESTUDIAR LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE UNA FAMILIA MEXICANA EN EL SIGLO XX

The family photographic álbum. A methodological proposal based on the work of Walter Benjamin to study the social representations of a mexican family in the 20th century

Miguel J. Hernández Madrid[a]

[a] Centro de Estudios Rurales en El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán. México. *miguelh5613@yahoo.com.mx*

Resumen

El objetivo de este artículo es proponer una herramienta metodológica para el estudio y análisis de las representaciones sociales contextualizadas en la narración de experiencias personales referidas en fotografías de un álbum familiar de quienes las vivieron durante la primera mitad del siglo XX en México. El diseño de esta herramienta se apoya en un aprendizaje metodológico del pensamiento y obras del filósofo alemán Walter Benjamin, particularmente de la etapa de su vida intelectual transcurrida durante su exilio en París (1933 – 1940) durante la cual el proyecto de los Pasajes fue el centro de su atención. Si bien, Benjamin no tenía en perspectiva el tema de los imaginarios y representaciones sociales, la manera como enfocó el desarrollo conceptual de la imagen de pensamiento para avanzar en la comprensión de las experiencias históricas de los sujetos sociales de su época, abrió unas posibilidades metodológicas hasta entonces no contempladas, estudiando materiales importantes como las fotografías, los textos literarios de Baudelaire y Proust, y un tipo de narrativas que rememoraba saberes aprendidos en la vida cotidiana.

Palabras clave: fotografía familiar, representaciones sociales, Walter Benjamin, imagen de pensamiento, alegoría, narración.

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

The objective of this article is a propose a methodological tool for the study and analysis of social representations contextualized in the narration of personal experiences referred to in photographs of a family álbum of people who lived during the first half of the 20th century in Mexico. The design of this tool is based on a methodological learning of the thought of the German philosopher Walter Benjamin, particularly the stage of his intellectual life during his exile in Paris (1933 – 1940) during which the Passages Project was the center of his attention. Although Benjamin did not have the subject of imaginaries and social representations in perspective, the way he approached the conceptual development of the image of thougth to avance in the understanding of the historical experiences of the social subjects of his time, opened up methodological possibilities not contemplated until then, studying important materials such as photographs, the literary texts of Baudelaire and Proust, and a type of narratives tha recalled knowledge learned y everyday life.

Keywords: family photography, social representations, Walter Benjamin, thought image, allegory, narrative.

Introducción

El álbum familiar de fotografías tradicional en la cultura mexicana del siglo XX era un cuaderno de hojas de cartoncillo negro, tamaño doble carta, en el que se colocaban las impresiones fotográficas que captaron eventos importantes de los integrantes del grupo, en diferentes fechas y épocas de su vida. Era común organizar cronológicamente el pegado de estas fotografías en el álbum con la intención de recordar las anécdotas asociadas a la fotografía por quienes en ella aparecían o fueron testigos del evento en el momento de su registro por la cámara fotográfica.

Pero hay álbumes como el que vamos a analizar, que fue confeccionado artesanalmente por un individuo con la intención de recrear en él su historia y la de los suyos, relatadas por las imágenes mismas, casi equiparables a las narrativas de las historietas o el contemporáneo género de novela gráfica, con la diferencia de que aquí solamente una o varias fotografías servían para catalizar lo que desde ellas se contaba. De entre las escasas investigaciones y publicaciones que narran la biografía de un personaje a través de fotografías está la que Nadia Batella Gotlib (2015) hizo sobre la escritora Clarice Lispector y de manera combinada hay otras, por ejemplo, como la de José M. Mateo (2014) sobre la iconografía de José Revueltas. Lo que interesa distinguir entre estos ejemplos y el álbum familiar que será objeto de estudio es que en nuestro caso el artífice del álbum era quién creaba la narrativa biográfica y anecdótica con las imágenes fotográficas para compartir sus reflexiones sobre las experiencias de vida que en ellas se evocaban.

Enfocar en un documento histórico de este tipo, la posibilidad de captar la experiencia social de personas que vivieron hace casi tres cuartos de siglo atrás, nos remite a Walter Benjamin durante el último trayecto de su vida en Francia (1933 – 1940), cuando en el procesamiento de su proyecto de *Los Pasajes* reivindicaba el valor de las fotografías que captaban escenas de la vida cotidiana y de sus entornos espaciales para repensar el problema de la experiencia, uno de los temas que lo obsesionó en sus itinerarios intelectuales.

En este escrito mantendremos un diálogo con el Benjamin de esa época porque nuestra intención es aprender con él a pensar metodológicamente, sobre las urdimbres narrativas de quienes se representan en las fotografías impresas con vistas a compartir sus maneras de experimentar la modernidad de su tiempo y reconocer los imaginarios sociales y culturales que las atravesaban.

Las fotografías de los álbumes familiares que seleccionaremos fueron tomadas e impresas durante la primera mitad del siglo XX en diferentes lugares de México, una época interesante de la modernización del país en todo lo que este fenómeno comprende. Hasta aquí, nuestra exposición quizá dé la impresión de un ejercicio 'nostálgico' y biográfico para reconstruir en su escala correspondiente sucesos del pasado, demos entonces un siguiente paso.

Estudiar y recurrir a la obra y pensamiento de Walter Benjamin, para poner en perspectiva la fotografía impresa como fuente de reflexión histórica y sociológica, tiene sentido en un contexto problematizador de la modernidad. Como bien lo ha demostrado David Frisby (1992), autores de la talla de Georg Simmel, Siegfried Kracauer y Walter Benjamin compartieron en carne propia la preocupación de lo que la modernidad de su época se objetivaba en las prácticas e ideologías políticas que forjaban los regímenes totalitarios, en las crisis de sus economías, en la pérdida de aquellos valores morales y espirituales que hubieran contribuido a sortear el sufrimiento social padecido. Sobre este último fenómeno, Benjamin ubicó la continuidad de sus reflexiones sobre la pérdida de experiencia y lo que ella significaba en la narrativa de sabidurías aprendidas, este tema es el que pretendemos retomar aquí.

Otra dimensión de esta problematización que nos orienta es la del objeto mismo de la fotografía impresa. En el casi primer cuarto del siglo XXI la tecnología digital ha desplazado en la fotografía lo que todavía tenía de certidumbre y confiabilidad en su calidad de fuente para el análisis histórico (LAIS, 2014), como bien lo ha demostrado Fontcuberta (2015, 2017) entre otros. Cuando Benjamin (2008a) escribió en 1936 las tres versiones de *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* su propósito fue estudiar el problema del desplazamiento de la obra de arte por una tecnología innovadora: la cámara fotográfica, carente de todo aquello en que se inspiraba el 'aura' de la confección artística artesanal. No obstante, como veremos más adelante, Benjamin descubrió en la fotografía procesada con la tecnología de la primera mitad del siglo XX un potencial plausible como imagen de pensamiento para reconstruir las transformaciones y deterioro del paisaje urbano en su proyecto de *Los Pasajes*. Retomamos entonces esta inquietud para valorar lo que en las fotografías del álbum familiar hay de imagen de pensamiento para trazar una semblanza de la experiencia social en ellas representadas.

En aras de que el objetivo de este artículo es proponer un enfoque metodológico sustentado en los trabajos de Walter Benjamin para analizar en las fotografías de un álbum familiar lo que ellas proyectan como imágenes de pensamiento, para develar experiencias de una modernidad acotada en una coyuntura histórica determinada, se organizará la argumentación de nuestro trabajo en tres pautas que plantean las siguientes preguntas. 1) ¿Cómo proponemos enfocar 'lo metodológico'?; 2) ¿Por qué y cómo sustentamos este enfoque en algunos de los trabajos de Walter Benjamin que abordan los temas de *imagen de pensamiento*, *experiencia* y *narración* en su significado de alegoría?; 3) ¿Cómo exponer algunos 'amarres' de lo anterior en el álbum fotográfico familiar?

1ª Pauta. Razonar metodológicamente es una acción epistemológica en el terreno del discernimiento

Walter Benjamin, filósofo, historiador, periodista, ensayista, locutor de radio, militante marxista, viajero, ratón de biblioteca y entusiasta crítico de las artes y la literatura, no fue un académico ni científico social al que le interesara elaborar algún tratado metodológico sobre los temas que estudiaba en una o varias disciplinas; pero esto no quiere decir que en sus trabajos estuviera ausente el arte de procesar con lógica y coherencia las estrategias y tácticas plausibles para plantear problemas, deconstruir y ensayar métodos para proponer respuestas y maneras de proyectar en diferentes perspectivas su comprensión.

A este tenor, nuestra propuesta de trabajar con el pensamiento y obra de Benjamin las dimensiones

metodológicas pertinentes implica entenderlas como acciones epistemológicas en el terreno del discernimiento, esto es, establecer una relación horizontal de encuentro con los escritos y apuntes de Benjamin en las circunstancias en que fueron procesados los desafíos, pistas y ensayos que en ese momento planteaba. Como bien lo han demostrado las y los especialistas (Amengual *et al.*, 2008; Buck – Morss, 1989; Frisby, 1985; Opis & Wizisia, 2014; Weigel, 1999) que han estudiado los itinerarios desarrollados en diferentes coyunturas de su biografía vital e intelectual, Benjamin fue persistente en la *problematización* de los tópicos que abordó, entendida en un espectro amplio que rebasa la reducción a un malestar soluble para ensayar otras maneras de interrogar, degustar, *re-conocer*, *re-probar*, *re-acomodar*. Es una colocación metodológica que Susan Buck – Morss enunció como *dialéctica de la mirada*.

2ª Pauta. La imagen de pensamiento, la experiencia y la acción reflexiva del narrador.

Volvamos al tema de este artículo para ubicar en qué coyuntura de la obra de Benjamin realizamos el encuentro horizontal al que nos referimos. Nos topamos con Benjamin durante su exilio en París, escapando de la persecución nazi en Alemania, en el año de 1933, que él inaugura en sus escritos autobiográficos (Benjamin, 1996: 243) con su *Poema triste*

Uno se sienta en la silla y escribe.
Uno se va cansando más y más y más.
Uno se acuesta en el momento adecuado.
Uno tiene dinero,
Esto es un obsequio de Nuestro Señor
¡La vida es maravillosa!
El corazón late más y más fuerte
El mar se va calmando más y más y más
Hasta el fondo

San Antonio 11-4-33

1933–1940 es un período que se distingue por la producción de varios de los ensayos más relevantes e intelectualmente maduros de Benjamín (2012), de entre los cuales nos enfocaremos en sus apuntes sobre el proyecto de *Los Pasajes* (2005), sus trabajos sobre Baudelaire de 1937–1939 (2008, 2010), las tres versiones de *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* (2008) y *El narrador* (2009). ¿Qué destacamos de las obras citadas para este artículo? En primer lugar, el desplazamiento que el término *imagen de pensamiento* tiene de lo imaginario estético en la obra de arte hacia lo lingüístico, y que Burkhardt Lindner (2014) reconoce en los estudios de Benjamin sobre la función de la alegoría en la poesía y ensayos de Charles Baudelaire. Lindner, enfatiza que en Benjamin "La imagen de pensamiento alegórica puede adoptar diferentes funciones. Por una parte, se trata en su mayoría de piezas individuales dispuestas en compilaciones que están anudadas con determinadas situaciones experienciales de la historia de vida" (p. 68).

En la extensa y prolífica obra coordinada por Opits y Wizia (2014), así como en la de Amengual, Cabot y Vermal (2008), sus enfoques en los conceptos que Benjamin fue construyendo como objetos de estudio en el diversificado itinerario de sus trabajos y coyunturas de vida e intelectuales, permiten dar seguimiento a las relaciones dialécticas de diverso nivel que fueron esculpiendo sus contenidos y usos críticos. Hacemos esta aclaración porque en el caso de la *imagen de pensamiento* en la connotación alegórica que Benjamin reconoce en los escritos de Baudelaire, subyacen dos hipótesis interesantes que le permitirán explorar en las imágenes fotográficas las huellas de experiencias históricas susceptibles de recuperar saberes y sabidurías de la gente que las vivió; hipótesis que también haremos nuestras en el diálogo que propondremos con el álbum familiar.

La primera hipótesis que aclaramos considerar como una pista, aunque Benjamin quizá la expresaría con el término de 'iluminación' en su connotación de lo que alumbra y permite transitar en los claros/oscuros, es que la alegoría

tal como la reflexiona en los poemas de Baudelaire y sus ensayos sobre el *flaneur* (Benjamin, 2008 c, 2013b), distan de una metáfora retórica elaborada a través de imágenes concatenadas para expresar de manera abstracta algo relacionado con la realidad. Benjamin valora la alegoría en la obra de Baudelaire como una imagen de pensamiento que denuncia las contradicciones, dolor y sufrimiento de maneras de experimentar la vida y que solamente mediante el lenguaje poético, ese desplazamiento a lo lingüístico que mencionamos, se puede expresar, como ocurre en *Las flores del mal* (Baudelaire, 2003). Más que corroborar esta apreciación de Benjamin nos preguntamos si ¿acaso este enfoque de la alegoría nos invita a reflexionar sobre los porosos límites entre las dimensiones de lo imaginario y las representaciones sociales que al menos y a lo más en la poesía se pueden expresar?

En la sinérgica manera de trabajar de Benjamin para encontrar vínculos, encuentros y desencuentros con los diversos campos temáticos que abordaba al mismo tiempo, fue inevitable retomar el fenómeno de la *experiencia* tan importante y necesario desde sus primeros trabajos, porque sus conceptualizaciones daban cuenta de una de sus principales angustias sociales y existenciales: la pérdida de la experiencia en un mundo modernizado y acelerado por el alto capitalismo y el totalitarismo político. En el seno de ambos regímenes, Benjamin identificaba síntomas de desintegración y amenaza de aniquilamiento de la experiencia como fuente de sabiduría, que al ser compartidas por aquellos que las procesaban se abrigaba la esperanza de mejorar la vida.

La segunda hipótesis se perfila aquí en una lectura panorámica de signos, susceptibles de hacer visibles los síntomas de esa modernidad, lo cual nos conduce al proyecto de los Pasajes. Brevemente describimos este proyecto como una serie de apuntes, ensayos y trabajos publicados (la mayoría de manera póstuma) que pretenden comprender este fenómeno de la modernidad en su objetivación histórica del alto capitalismo, interrogado por Benjamin a partir de los restos y la restauración de los espacios que inauguraron en París los corredores comerciales donde se exhibían y vendían mercancías de todo tipo, predominando las suntuarias de moda.

¿Qué significaban estos espacios para interpelar a un sujeto social consumista, mirón: el *fláneur*?, ¿qué peculiaridad tenían estos pasajes como síntoma de un capitalismo comercial y espectacular (tema que en 1967 Guy Debord conceptualizaría como capitalismo del espectáculo)?, ¿de qué manera estaba asociado al surgimiento y empoderamiento de regímenes políticos totalitarios que darían un giro en el manejo ideológico de las masas?, ¿qué repercusiones tenían en el deterioro y estigmatización de la experiencia y sabidurías contenidas en ella? Estas son algunas de las preguntas que Benjamin formulaba de manera explícita e insinuada en sus apuntes y avances que nunca lograron llegar a la contundente obra escrita que en el proyecto se anunciaba.

Pero volvamos a lo que sugerimos perfilar como el método de trabajo de Benjamin en este proyecto, el cual sistematizamos en el ensamblaje de varias piezas de un rompecabezas. Se trata de una especie de arqueología de la modernidad que Benjamin rastrea en las fotografías de finales del siglo XIX y principios del XX, especialmente en la obra de Eugéne Atget (2022), fotógrafo callejero del París antiguo, en el rescate de planos y croquis arquitectónicos de los pasajes comerciales, en las crónicas periodísticas y anuncios comerciales, y, por supuesto, en los escritos de Baudelaire. Uno de sus primeros ensayos sobre este tema, *París capital del siglo XIX. Una presentación* [1939] (Benjamin, 2013a) entreteje en su exposición escrita y con imágenes los semblantes de una ciudad recorrida y vivificada en los cuerpos de los transeúntes, en los iconos simbólicos del poder político y económico; aquí no hay nada de decorado o utilería destinada a proporcionar un efecto de realidad (Barthes,1968), algo equiparable lo leeremos medio siglo después en ese magnífico libro de Richard Sennett (2010), *Carne y piedra* [1994].

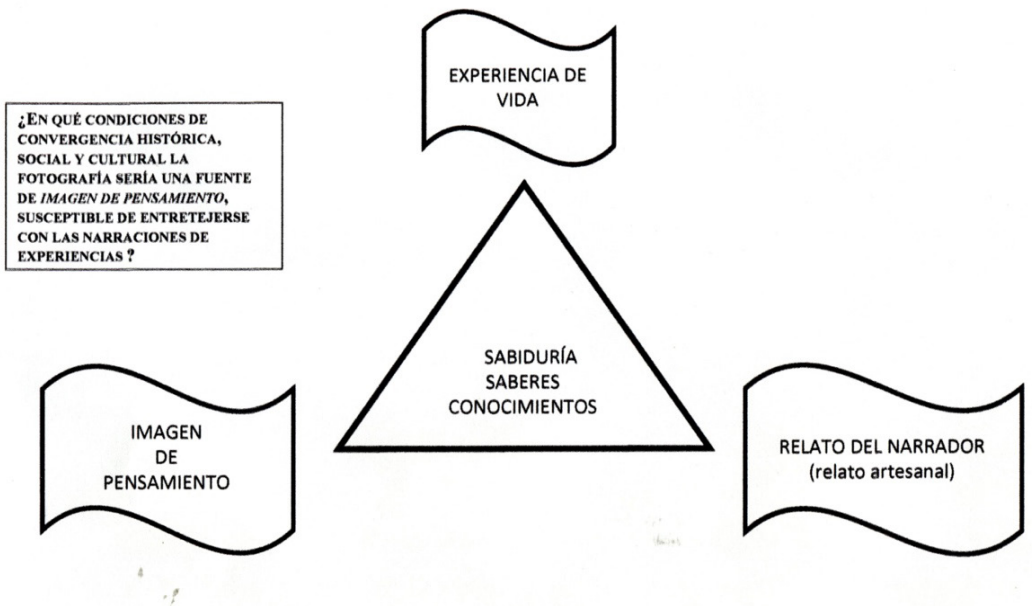
Cabe observar con respecto a la valoración sobre la fotografía que Benjamin (2008d) hará en el proyecto de *Los Pasajes*, una fuente icónica en la que rastreará las pistas de esa modernidad

problematizada, un desplazamiento interesante con respecto a su postura inicial y crítica de la tecnología de la cámara fotográfica y su función en la reproducción técnica de la realidad. Se puede apreciar en este reconocimiento de la fotografía como imagen de pensamiento, captada y registrada en la mirada de diversos actores implicados (que no solamente el fotógrafo). Esta situación contribuye a valorar la cualidad de Benjamin en su modo de pensar metodológico para tomar decisiones estratégicas sobre el tipo de enfoque pertinente que oriente la lectura, degustación y ensayo analítico de una representación de 'Lo Real' en su circunstancia histórica y social.

Queremos redondear, en la conjunción de las dos hipótesis propuestas, otro insumo que Benjamin articulará en lo que sugerimos enunciar como un recurso didáctico propio de la comunicación de saberes y sabidurías: el *narrador*. El cliché que dice "una imagen vale más que mil palabras" no tiene cabida en los trabajos de Benjamin, en términos de una interpretación que haga de la imagen en sí misma la portadora de significados, pues, como bien lo mostrará Benjamin en un sentido hermenéutico, estas las proporcionan quienes la miran, recrean, rememoran. Retomemos la cita inicial de esta sección sobre el traslado de la imagen de pensamiento al terreno lingüístico para comprender por qué Benjamin dio tanta importancia al narrador como un sujeto epistémico central para descifrar en la imagen de pensamiento la experiencia de un aprendizaje reflexivo que concluye en la sabiduría. Al respecto cabe aclarar que la 'sabiduría' que Benjamin tanto valora no es la de la erudición moralizante de personajes consagrados; como bien lo muestra en "El narrador. Reflexiones sobre la obra de Nikolai Leskov [1936]" (Benjamin, 2009), es más bien el saber generado en la vida cotidiana, el que se comparte en el recuerdo, la memoria como un aprendizaje artesanal que valora quien experimentó lo que dice a otros, no necesariamente para 'enseñar verdades' sino para dejar huellas, como dijera el poeta Antonio Machado (1975), en un camino recorrido que no pretende "dejar en la memoria de los hombres mi canción" (p.237).

Hasta aquí, hemos identificado brevemente la relación entre tres conceptos que, siguiendo a Benjamin, contribuyen en la comprensión de lo que se expresa como experiencia en una imagen de pensamiento.

Esquema 1. Tríada metodológica.



Es necesario precisar de manera cabal ¿qué entendía Benjamin por experiencia en el contexto del proyecto de los Pasajes?

La respuesta a esta pregunta se puede argumentar partiendo de lo que él problematizaba como pérdida de la experiencia. Una primera connotación etimológica de 'pérdida' es la dispersión de algo que se valora por la calidad de lo que representa. Siguiendo a Corominas y Pascual (1985:488), perder, del latín *perderé*, es un derivado de *dare*: dar completamente. ¿Y qué es lo que alguien *da completamente* a otros en un contexto de relaciones sociales? La cuestión es clave para entender que Benjamin al poner en perspectiva una pérdida no se refiere a un objeto, artefacto, bienes, sino a un aprendizaje generado socialmente y que se comunica a otros, perfilado en primera instancia como saber forjado en la manera de vivir. De entre los varios sentidos relevantes que puede tener la definición de saber, retomamos una que el filósofo Luís Villoro postula, debido a su consonancia con el pensamiento de Benjamin. Escribe Villoro (2000)

> "Saber" implica comprender el sentido de un hecho o de un acto, darse cuenta de sus implicaciones, percatarse de su importancia, pero no necesariamente dar razones que lo justifiquen. (...) En todos estos usos de "saber" hay un núcleo común de sentido. "Saber" es equivalente a "percatarse", "darse cuenta", "aprehender" o "haber aprehendido" un objeto o situación objetiva. Sería pues un concepto epistémico distinto al de "creencia verdadera justificada" (p.128)

Cuando Benjamin trabajó en París durante sus últimos años de vida, escribe Amengual (2008) que "amplía el concepto de experiencia a través de la memoria (la memoria pura, la memoria involuntaria, la rememoración), que encuentra y extrae tanto de la tradición religiosa judía como también de la filosofía de Henri Bergson y su recepción literaria por Marcel Proust" (p.55). Al ligar de este modo memoria y experiencia, Benjamin reconoce el riesgo que corren ambas en las situaciones de *shock* provocado por la modernización; siguiendo a Baudelaire, este término describe el cambio estructural que la sociedad moderna imprime a la experiencia al convertirla en una rutina pasiva, carente de sentido. Citando de nuevo a Amengual (2008)

> El *shock* no pertenece solamente al orden psicológico e individual, sino que se ha convertido en el modo de vivir generalizado de la masa, que afecta tanto al *flaneur* como al obrero industrial (p. 53).

Como ya lo han demostrado varios de los especialistas en la obra de Benjamin, su última estadía en Francia, que precede a su trágico suicidio en la frontera con Barcelona (Portbou), fue de un constante e intensivo trabajo de investigación en bibliotecas y archivos para generar gran parte de las notas que ahora se reúnen en la edición del *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2005) y que denotan la falta del tiempo necesario para madurar el concepto de experiencia que en ese entonces revisaba, enriquecía, proyectaba en nuevas significaciones.

De ahí que las notas precedentes las retomemos para sugerir que el concepto de experiencia perfilado por Benjamin en el examen problemático de su pérdida apuntaba dos derroteros. Uno, que el contenido de experiencia lo reconocía en la construcción de saberes en la vida cotidiana de las personas; su estatus epistémico era importante porque de ellos podría derivarse otro nivel de conocimiento en la sabiduría. Esta inferencia es un cabo suelto, apenas insinuado en algunos ensayos como "El narrador" (2009) escrito en 1936, que invita a pensar la importancia que Benjamin concedió al *discernimiento* como una manera en la que el narrador identifica las circunstancias adecuadas para expresar sus saberes recreados en la memoria.

El segundo derrotero apunta a reconocer las condiciones históricas y sociales en las que era viable comunicar y compartir esas 'sabidurías'. A diferencia de un antropólogo o sociólogo que buscaría en fuentes etnográficas las evidencias sobre la construcción social de saberes, Benjamin lo que tuvo a la mano fueron ensayos literarios y de poesía, la mayoría de ellos contestatarios, y las imágenes fotográficas que en conjunto eran fuentes donde rastreaba huellas del modo en que sus auto-

res develaban saberes sobre la miseria del mundo (Baudelaire), sobre la función de la memoria en el reconocimiento individual del ser social (Proust) , sobre la manera artesanal de narrar la experiencia pensando en los 'otros' (Leskov), y sobre los escenarios espaciales en los que la gente común convivía, captados por la cámara fotográfica (Atget).

En conclusión, el problema de la pérdida de experiencia lo rastreaba Benjamin en los escenarios donde lo contingente y efímero de la modernidad, como la percibió Baudelaire, se imponía como una manera habitual de 'vivir al día', desarraigando otro modo de vivir lo cotidiano como experiencia compartida. Pero también, Benjamin y sus contemporáneos 'experimentaron' esta pérdida con el avasallamiento de los regímenes totalitarios en sus políticas e ideologías de masas. En ninguno de estos escenarios hubo lugar para *dar completamente* a otros los aprendizajes y saberes de la experiencia.

3ª Pauta. 'Amarres' metodológicos en el álbum familiar.

Si Benjamin hubiera tenido entre sus materiales el álbum fotográfico familiar de nuestra investigación y escuchado los relatos que en torno de las fotografías ahí contenidas expresaban las experiencias de sus personajes, ¿los habría considerado como pistas para develar el tipo de modernidad que representaban? A modo de hipótesis sostenemos que sí, pero para argumentar y sustentar su solidez requeriríamos de varios ejercicios que en un artículo no son viables desarrollar y que serán el contenido capitular de un libro. No obstante, es pertinente mostrar la medida en la que metodológicamente se pueden triangular los conceptos *imagen de pensamiento*, *experiencia y narración*, expuestos en la sección anterior, para proponer una lectura de las fotografías en el álbum familiar.

A reserva de no caer en un enredo de terminajos, recuperemos la primera pauta de este trabajo para sintetizar en diálogo con Benjamin que 'lo metodológico' es una acción estratégica orientada a problematizar un fenómeno. A este tenor, lo que haremos a continuación es un ejercicio con vistas a ensayar un procedimiento, una especie de método para triangular los tres conceptos mencionados.

Ejemplo de 'amarre' en el álbum familiar: la vida de trabajo pensada y reflexionada con la imagen fotográfica.

Lo primero a considerar es que ninguna fotografía del álbum es por sí misma portadora de significados, representaciones de la realidad, ni evocaciones de imaginarios, cualquiera que sea la definición de estos términos. En cuanto representación de una *imagen de pensamiento*, la fotografía adquiere esa cualidad cuando se conecta con una *narrativa de experiencias*. Pero entonces nos topamos con un primer desafío ¿Qué fotografías del álbum son las adecuadas para generar esa narrativa?, ¿por qué unas son las elegidas, en el caso de que así proceda el narrador?, ¿por qué y cómo se vinculan?

Una manera de resolver este desafío es haciendo un trabajo de 'obra negra' previo que consiste en poner en diferentes perspectivas la posición y acomodo de las fotografías como si fuera un rompecabezas (*puzzle*); pero no cualquier rompecabezas, no al menos el clásico que fracciona en piezas una imagen fija para luego recomponerla uniéndolas. El rompecabezas en el que estamos pensando es uno cuya imagen panorámica da cuenta de un proceso de transformaciones a lo largo del tiempo; una imagen alegórica como la que M. C. Escher (2002) plasmó en su litografía *Metamorphose*. A la luz de esta litografía sugerimos preguntar ¿acaso las vidas personales son susceptibles de representarse como metamorfosis?, y que, ¿solamente narrándolas, organizándolas en un relato de corte cronológico es como intentamos entenderlas en una coherencia que les da sentido, limando las asperezas, incongruencias, desatinos; resultando un relato normalizado? Como en toda historia de familia hay cosas que no se dicen, pero no imposibles de sospechar en este tipo de relato que reduce la disonancia entre lo *que sucedió* y la manera en la que el narrador o la narradora hace aparecer

las cosas, como si realmente fuesen lo *que debería ser* (Langellier & Peterson, 1993; Ramos, 2001).

La 'obra negra' comienza cuando el narrador es interpelado para contar una historia sobre un tópico determinado, por ejemplo, su vida de trabajo. En nuestra interacción de la investigación de campo con el artífice del álbum familiar, él dirigía su atención en determinadas fotografías para armar su relato, en el que las anécdotas vinculadas a los recuerdos eran lo que le daba sabor y atractivo. No obstante, al procesar los audio y videograbaciones de las sesiones en las que se dieron estos eventos nos percatamos que el narrador utilizaba los siguientes recursos que ahora exponemos.

- Los relatos en torno a un tópico que motivaban al narrador, ya fuera por realizar una entrevista o en circunstancias menos formales, teniendo siempre enfrente el álbum de fotografías, se realizaron en diferentes tiempos y circunstancias de los ciclos de vida familiares. Por ejemplo, sobre el tema de la vida de trabajo, el narrador contó diversas versiones a sus hijos y nietos, desde que eran pequeños hasta su edad madura actual; no son muchas las variantes anecdóticas al respecto si se siguen los hilos centrales de los relatos.

- Lo que destaca en ellos, es la mirada del narrador sobre determinadas fotografías del álbum que él consideraba importantes para contar sus historias, en términos de un testimonio. Proponemos contextualizar esta acción del narrador como el reconocimiento de una *coyuntura vital*. Este concepto, desarrollado por la antropóloga Jennifer Johnson - Hanks (2002) ha permitido ubicar en la metodología de las historias de vida los acontecimientos que sus actores sociales valoran como significativos para dar cuenta de los giros inesperados que tuvieron sus trayectorias de vida, aquello que irrumpió y las desestabilizo; pero, también, lo que el encuentro con alguien proporcionó, un nuevo horizonte a la vida, y, quizá, una orientación decisiva.

Fotografía N°1 y N°2.

- Veamos cómo se desarrolla lo hasta aquí expuesto, examinando el siguiente par de fotografías del álbum familiar. El narrador escoge ambas para establecer una especie de parteaguas en su vida errante (nómada) que inicia en su infancia, alrededor de los seis años, cuando en Ameca, Jalisco, se recuerda trabajando en una carpintería enderezando con un martillo las cintillas metálicas para amarrar los toneles de pulque. Él y su madre viuda habían llegado de Tlaquepaque, Jalisco, a este lugar por recomendación de su madrina para conseguir 'chamba'. Su madre lavaba ropa ajena en el río y él tuvo que aprender a 'acomedirse' en algo para ganar los centavos mínimos que costaba su almuerzo cotidiano: una pieza de pan y un jarro de atole. Ahí comenzó su vida de trabajo, según relata, y yendo de un lugar a otro terminaron en Tulancingo, Hidalgo, donde alguien les ofreció

trabajo en el Circo Argentino. El narrador tenía alrededor de 17 años cuando esto sucedió. ¿Por qué estas fotografías le resultan representativas en su experiencia de vida de trabajo?, siguiendo con su narración, responde que se debe al descubrimiento de su vocación artística, pues uno de los principales atractivos del espectáculo circense era la puesta en escena de 'pantomimas teatrales' en las que se representaba algún pasaje histórico. En la primera foto vemos al narrador disfrazado de soldado con actores que evocan el tema de Napoleón y la Revolución Francesa, durante un desfile callejero para publicitar en las calles de Iguala, Guerrero, la llegada del circo en el año de 1943, en la segunda foto posa con sus compañeros del circo.

❖ En el marco del rompecabezas de metamorfosis que hemos propuesto como alegoría, la identificación de una coyuntura de vida en el relato del narrador permite reconocer la imagen pensada en la fotografía seleccionada para ir procesando el testimonio y reflexión de sus experiencias. Después de dos años de participar en la vida circense, el narrador y su madre emigraron a la ciudad de México en 1946. A sus 19 años, el joven actor se abrió camino en diferentes chambas: mozo de pulquerías y bares, asistente de almacenes de ropa en las tiendas y boneterías del centro de la ciudad, vendedor de calendarios y otros oficios más. A diferencia de los emigrantes clásicos que en esa época describen a quienes provenían del medio rural para trabajar en el ramo de la construcción, nuestro personaje no provenía de ese mundo y tenía otras aspiraciones y voluntad de forjarse su destino. El México de esa época en la que la modernización iniciaba en la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial, se ofrecían varias posibilidades a quienes quisieran estudiar de modo autodidacta o en academias que formaban en períodos cortos a contadores, hablantes del idioma inglés y vendedores con técnicas. El narrador supo movilizarse en este medio y desenvolverse en un ramo que demandó cuadros laborales para el desarrollo del capitalismo comercial en ciernes de la década de los años cincuenta.

Fotografía N°3.

En esta fotografía de estudio vemos al narrador vestido con traje, corbata y sombrero. Se representa a sí mismo como un personaje que por voluntad, propia, honradez y tenacidad en el trabajo puede lograr lo que quiera. Este personaje social no era el común de la colectividad trabajadora de esa época en México, pero ciertamente perfilaba lo que sería la formación de la clase media citadina, construida en los entramados de un tipo de actor social asentado en la individualidad y voluntarismo emprendedor. En los momentos que el narrador expone lo que aprendió de su larga experiencia en esta trayectoria de trabajo y que comparte como enseñanza a sus hijos y nietos, las palabras que lo resumen son: "para quien trabaja con honradez y presteza, el mejor amigo es un peso en la bolsa".

Reflexiones finales

Imagen de pensamiento o imagen pensada es un concepto al que Walter Benjamin le imprimió un significado epistémico y metodológico en una coyuntura vital de su biografía personal e intelectual, cuando en los años 1935 a 1940 estuvo en Francia huyendo de la persecución nazi. En este período Benjamin enfocó su trabajo en el proyecto de los Pasajes y, como hemos destacado, la compilación de materiales fotográficos, entre los que tiene un lugar especial la fotografía callejera y de la vida cotidiana realizada por Eugene Atget, de croquis, planos y dibujos sobre el París de finales del siglo XIX y principios del XX le aportaron una lectura diferente de la fotografía para valorarla como fuente etnográfica e histórica. Pero fue su acercamiento hermenéutico y muy cuidadoso a la obra de Charles Baudelaire lo que contribuyó a que Benjamin descubriera (en un sentido heurístico) el potencial de la alegoría como una expresión de la imagen de pensamiento en la poesía, que lejos de tratarse de una manifestación literaria abstracta, era una manera tácita de expresar experiencias de sufrimiento social y desesperación por los embates de una modernidad violenta en el entorno social y político del alto capitalismo y el totalitarismo.

En este artículo hemos propuesto abordar desde esta lectura de la obra de Benjamin el fenómeno complejo de intersección entre un imaginario histórico contextualizado en la modernización del México de la década de los años cincuenta, con las representaciones sociales que en su experiencia de vivir esta modernización realizó un individuo. El objeto de estudio que perfilamos en dicha intersección han sido las fotografías de un álbum familiar en su calidad de fuentes que interpelan a un sujeto capaz de ubicar coyunturalmente en ellas una experiencia susceptible de narrarse e inferir aprendizajes y saberes. Sostenemos que la fotografía en sí no es la imagen de pensamiento, sino la fuente que articula lo que ella representa en una coyuntura vital para el narrador y lo interpela a reflexionar las experiencias que reconoce en el tejido y ordenamiento de recuerdos.

Para Benjamin la cuestión de la experiencia fue un problema de su pérdida, disolución y confusión en la sociedad capitalista de su época y por ello rastreó sus vestigios en la obra de Baudelaire. No obstante, estos síntomas negativos no son necesariamente los que en primera instancia se representan en las narrativas que los protagonistas del álbum familiar hacen al interactuar con las fotografías. De manera diferente, la imagen de pensamiento expresada en la triangulación de la narración, la memoria y la fotografía tienden a representar con optimismo una época en donde la creencia en sí mismo era el motor voluntario para tener éxito en la vida, desarrollar sus aspiraciones, ser reconocido por los demás no por lo que se tenía o poseía, sino por l*a apariencia*. Este rasgo de la sociedad del espectáculo que Guy Debord (1967) argumentó con solidez para develar un nuevo tipo de enajenación del capitalismo comercial, es la clave para sospechar lo que en esa representación entusiasta se agazapa en la sombra de las imágenes de pensamiento evocadas. Como ya se expuso anteriormente, el relato familiar tiene por lo regular una normalización para "reducir la disonancia entre cómo se *supone* que un objeto debe aparecer y cómo aparece de hecho, tratándolo como si realmente fuese lo que se suponía deberían ser, o negando o ignorando los rasgos impropios" (Gouldner, 1983:29). A este tenor, el sufrimiento social, en su significado de 'soportar' los embates de la vida, se halla en un segundo o tercer plano de las experiencias de vida.

Escribir este trabajo de investigación en el avanzado siglo XXI de la era digital sugiere preguntarnos ¿cómo habría formulado Walter Benjamin el problema de la 'reproducción mecánica' y de la 'pérdida de experiencia' en un mundo donde la tecnología virtual ya ni siquiera reproduce mecánicamente la realidad, sino que hace de ella un imaginario de ligereza, en el sentido amplio del problema que Gilles Lipovetsky (2016) ha argumentado? Deseamos que este trabajo contribuya a continuar reflexionando estas cuestiones y que muestre la pertinencia de enfocar en una perspectiva rizomática la importancia de establecer sinergias entre lo que de manera coloquial expresamos como 'presente'

y 'pasado', para comprender en sus dimensiones de larga duración las urdimbres de imaginarios y representaciones sociales.

Bibliografía

Amengual, Gabriel (2008). "Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin" en Amengual, Gabriel, Cabot Mateu y Vermal, Juan (editores) (2008). *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger.* Madrid: Trotta. pp. 29 – 59.

Amengual, Gabriel, Cabot Mateu y Vermal, Juan (editores) (2008). *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger.* Madrid: Trotta.

Atget, Eugène (2022). *Eugène Atget. París*. Latvia: Taschen.

Batella G., Nadia (2015). *Clarice Lispector. Fotobiografía*. México: Conaculta, S, Cooperativa La Joplin.

Barthes, Roland (1968). "El efecto de realidad" en Varios autores, *Lo verosimil.* Buenos Aires: Tiempo contemporáneo. pp.95 – 101-

Benjamín, Walter

(1996). *Escritos autobiográficos*. Madrid: Alianza.

(2005). *Libro de Los Pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.

(2008a) "La obra de arte en la época de su reproducción técnica" en *Obras. Libro I/vol.2*. Madrid: Abada. pp. 7 – 85.

(2008b) "Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo" en *Obras. Libro I/vol.2*. Madrid: Abada. pp.87 – 301.

(2008c) "El fláneur" en *Obras. Libro I/vol.2*. Madrid: Abada. pp.121 – 158.

(2008d). *Sobre la fotografía*. Valencia: Pre – Textos.

(2009). "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov" en*Obras. Libro II/vol.2*. Madrid: Abada. Pp. 41 – 68.

(2010) "Charles Baudelaire, <<*Tableux Parisiens*>> "en *WalterObras. Libro IV/vol.1*. Madrid: Abada. pp. 7 - 22.

(2012). *Escritos franceses*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.

(2013a). "París, capital del siglo XIX" en*Obras. Libro V/vol.1, Obra de los pasajes (vol.1)*. Madrid: Abada. pp. 53 – 99.

(2013b) "M. [El fláneur]" en *Obras. Libro V/vol.1, Obra de los pasajes (vol.1)*. Madrid: Abada. pp. 671 – 732.

Buck – Morss, Susan (1989). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de Los Pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa.

Corominas, J. y Pascual, J.A. (1985). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.

Debord, Guy (1967). *La sociedad del espectáculo*. París: Champ Libre. [Traducción de Maldeojo para el Archivo Situacionista Hispano (1998).]

Escher, M.C. (2002). *Estampas y dibujos*. Colonia:Taschen.

Fages, Jean – Baptiste (1984). *Para comprender a Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fontcuberta, Joan

(2015). *El beso de Judas. Fotografía y verdad.* Barcelona: Gustavo Gili.

(2016). *La furia de las imágenes*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Frisby, David (1985). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: La balsa de la medusa.

Gouldner, Alvin (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza.

Johnson – Hanks, Jennifer (2002). "On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctures" en *American Anthropologist* 104 (3): 865 – 880.

Laboratorio Audiovisual de Investigación Social (LAIS), (2014). *Tejedores de imágenes. Propuestas metodológicas de investigación y gestión del patrimonio fotográfico y audiovisual.* México: Instituto Mora, Conacyt, Conaculta, Fonca.

Lara, Luis Fernando (director), (2009). *Diccionario del español usual en México*. México: El Colegio de México.

Langellier, Kristin & Peterson, Eric (1993). "Las historias de familia como estrategias de control social" en Dennis Mumby (compilador), *Narrativa y control social.* Buenos Aires: Amorrortu, pp. 71 – 106.

Lindner, Burkhardt (2014). "Alegoría" en Michael Opis & Erdmut Wizisla (editores). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta. pp. 17 – 82.

Lipovetsky, Gilles (2016). *De la ligereza*. Barcelona: Anagrama.

Machado, Antonio (1975). *Poesías completas*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

Mateo, José M. (2014). *José Revueltas. Iconografía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Michelet, Jules (2022). *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la edad media*. Madrid: Akal.

Opitz, Michael & Wizisla, Erdmut, editores (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Proust, Marcel (2005). *A la busca del tiempo perdido*. 3 vols. Madrid: Valdemar.

Ramos, Ricardo (2001). *Narrativas contadas, narrativas vividas. Un enfoque sistémico de la terapia narrativa*. Barcelona: Paidós.

Sennett, Richard (2010). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Madrid: Alianza editorial.

Spiegelman, Art

(2015). *Maus*. México: Literatura Random House.

(2012). *Meta Maus*. Barcelona: Reservoir Books.

Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Barcelona: Paidos.

Fotografías

F1 y F2. "Miguel Hernández García en el circo argentino. Iguala, Guerrero, 1943". Acervo fotográfico familiar del proyecto *Nómadas de la modernidad* (en adelante AFN)/Linaje HG/ F59 y F60.

F3. "Miguel Hernández García. Foto de estudio. Ciudad de México, 1944". AFN/Linaje HG/F7.

Cita recomendada

Hernández Madrid, M. J. (2024). El álbum fotográfico familiar. Una propuesta metodológica basada en la obra de Walter Benjamin para estudiar las representaciones sociales de una familia mexicana en el siglo XX. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 63-75.

Recepción / Received: 3 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

MIRADAS CRUZADAS: EL CHOQUE DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES COLECTIVOS POR LA PRESENCIA DE VOLUNTARIOS DEL CUERPO DE PAZ EN CHILE, 1969-1971

Crossed gazes: the clash of collective social imaginaries due to the presence of Peace Corps volunteers in Chile, 1969-1971

Wladimir González Romero[a]

[a] Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. *wladimir.gonzalez@usach.cl*

Resumen

El presente artículo analiza las dificultades que enfrentaron una pareja de voluntarios del Cuerpo de Paz en Chile durante los últimos años del gobierno de Eduardo Frei Montalva y el inicio del gobierno de Salvador Allende. A través de una prospección documental de fuentes primarias —publicaciones periódicas y entrevistas— y secundarias, nacionales y estadounidenses. Analizándose como un episodio, si bien local, al mismo tiempo con implicaciones globales en el marco de la Guerra Fría en Chile, evidenciando las dificultades y desencuentros de los voluntarios para desarrollar su trabajo en el proceso de autoconstrucción de viviendas sociales en una población de la zona norponiente de la ciudad de Santiago, en el límite suburbano. Esto se debió a las marcadas diferencias entre los imaginarios sociales colectivos producidos, en primer lugar, la imagen producida desde Estados Unidos; segundo, la imagen retratada por la prensa nacional y tercero, la imagen que buscaban transmitir los propios voluntarios durante su estadía.

Palabras clave: Guerra Fría, voluntarios, Cuerpo de Paz, imaginario social colectivo, autoconstrucción de viviendas.

Abstract

This article analyzes the difficulties encountered by a couple of Peace Corps volunteers in Chile during the last years of Eduardo Frei Montalva's government and the beginning of Salvador Allende's government. Through a documentary survey of primary sources - periodicals and interviews - and secondary sources, national and American. This episode is analyzed as a local history with global implications, in the framework of the Cold War in Chile, showing the difficulties and disagreements

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

of the volunteers to develop their work in the process of self-construction of social housing in a population of the northwest area of the city of Santiago, in the suburban limit. This was due to the marked differences between the collective social imaginaries produced by, first, the image produced from the United States, the image portrayed by the national press and finally, the image that the volunteers themselves sought to transmit during their stay.

Keywords: Cold War, volunteers, Peace Corps, collective social imaginary, self-built housing.

Introducción

En julio de 1969 Dan y Ann Diliberti llegan a Chile para cumplir con su labor como voluntarios del Cuerpo de Paz. Programa creado en 1961 por el aquel entonces presidente John Kennedy, para promover la ayuda y la cooperación internacional. El objetivo principal del Cuerpo de Paz era enviar mano de obra voluntaria y calificada en ayuda de los países en vías de desarrollo, buscando promover en el extranjero una mejor comprensión de la población y la sociedad estadounidense, asimismo, promover en el pueblo estadounidense una comprensión más amplia de otros pueblos. Este programa tuvo implicancias globales y su participación en cada nación dependía de la solicitud de esta (Ango, 2012).

A lo largo de este artículo se analizará el contexto del nacimiento del Cuerpo de Paz, sus objetivos y su participación en el Tercer Mundo. En el contexto de la Guerra Fría se entenderá este proceso no como el resultado de una relación interestatal, mucho menos como la tradicional mirada de la fácil intervención estadounidense. Se coincide claramente en que, luego de los sucesos castrenses en Cuba, Estados Unidos reorientará su mirada hacia el sur, implementará políticas sociales y de integración exclusivas para el subcontinente, como la Alianza para el Progreso y el Cuerpo de Paz[1]. Este último, si bien funcionó a escala global, lo hizo también con mucha atención en la región. En Chile, principalmente durante el gobierno de Frei Montalva, pues, la administración democratacristiana compartía los mismos criterios que desde la Casa Blanca buscan impulsar.

A través de la revisión de distintas perspectivas de construcción de imaginarios sociales, sumado a las experiencias en Chile del Cuerpo de Paz. Se analizará la situación particular de una pareja de voluntarios del Cuerpo de Paz en una población de la zona norponiente de Santiago, entre los años 1969 y 1971. Considerando cómo en su paso por suelo chileno se cruzan tres imágenes a su alrededor. Primero, a través de la publicidad generada y dirigida desde Estados Unidos, la imagen creada por la prensa nacional vinculada a la izquierda y finalmente, la más difícil, la imagen que ellos transmitirán.

El Cuerpo de Paz

La revolución cubana transformó la dinámica de la Guerra Fría en América Latina, la amenaza del comunismo era una realidad. Estados Unidos ya no podía seguir ignorando al resto del continente. Por lo tanto, a la luz de los hechos pensó en dar un giro a su imagen continental buscando evitar la influencia cubana, ya no por la fuerza, sino más bien, a través del apoyo a gobiernos progresistas para que consolidaran sus democracias y así no dar espacio al ejemplo castrista para salir del subdesarrollo (Katz, 2004). El presidente John Kennedy y el experto de la Casa Blanca en temas latinoamericanos —posterior embajador en Chile— Ralph Dungan vieron en Eduardo Frei Montalva la confluencia de sus intereses e ideas para Chile, un líder reformista, democrático y antimarxista, por lo tanto, la ayuda

[1] También somos conscientes que la presencia y participación política de la izquierda en el subcontinente no se supedita a la revolución cubana. Pues, existen antecedentes políticos previos a 1959, como se revisarán más adelante.

no tardó en llegar. Con el apoyo no solo de Estados Unidos, sino también de los partidos homólogos en Europa y algunas de sus casas reales, el Partido democratacristiano comenzó su paso arrollador en las elecciones municipales de 1963, la elección presidencial de 1964 y la elección parlamentaria de 1965 (Magasich, 2017; Purcell & Casals, 2015). Consiguiendo mayoría en la Cámara de Diputados, más no así en el Senado, lo cual significaría muchos dolores de cabeza para el naciente gobierno.

El Cuerpo de Paz responderá a distintos factores de Estados Unidos, entre los que se destacan: la firme creencia de la superioridad norteamericana hacia el resto del tercer mundo. El desarrollo de las ciencias sociales tras la Segunda Guerra Mundial, trabajando propuestas de desarrollo y modernidad, por lo cual no resulta muy sorprendente que el entrenamiento de los voluntarios se realizara en instituciones académicas. Muchos cientistas sociales estadounidenses pregonaban que la modernidad se veía reflejada en los Estados Unidos y que esta podía difundirse hacia sociedades más atrasadas a través de su presencia. Con lo cual se aseguraba la estabilidad y seguridad en el mundo (Aguirre, 1966). Asimismo, fueron estas mismas instituciones, "espacios en disputa", donde se enfrentaron simbólicamente las ideas de modernidad entre la transformación social y la democracia. Tanto en Estados Unidos como en Sudamérica, las Universidades tuvieron un rol fundamental en la formación y discusión sobre el rol y presencia de los voluntarios del Cuerpo de Paz. Lo académico rebasó los límites de las aulas y facultades, pasando al espacio de las políticas públicas, con la participación de sociólogos, antropólogos y economistas,

> no extraña entonces la alta sintonía entre las universidades y el Departamento de Estado ni la decisión de dejar en manos de estas instituciones la tarea de entrenar a los voluntarios por un par de meses antes de ser enviados a sus voluntariados de desarrollo comunitario (Purcell & Casals, 2015: 3).

Esto a su vez, generó momentos de mucha tensión y hasta la expulsión de voluntarios de espacios universitarios en Perú, así como también resistencia por parte de estudiantes estadounidenses (Purcell & Casals, 2015). En viajes realizados por Sudamérica, Richard Nixon y Dwight Eisenhower tuvieron negativas y convulsionadas experiencias con estudiantes de Argentina, Uruguay y Perú, demostrando que el subcontinente no estaba tan manso como ellos pensaban. Aquí confluyeron el rechazo estudiantil a la prepotencia estadounidense transformándose en fuertes manifestaciones que terminaron con la salida de los representantes estadounidenses de los lugares donde se presentaban. Estos antecedentes, a juicio de Claudio Aguirre, mostraron a la potencia del norte la necesidad de generar una nueva forma de relacionarse con el resto del mundo en disputa y el Cuerpo de Paz fue esa expresión para el Tercer mundo (1966). Asimismo, convirtió a Latinoamérica en la región con más presencia de voluntarios, contando con cerca de 20.000 entre 1961 y 1970 (Purcell & Casals, 2015). Como una herramienta para contrastar la mala imagen mundial estadounidense, los voluntarios iban, respondiendo a motivaciones particulares, en ayuda de las naciones subdesarrolladas, aumentando la mano de obra calificada para poder avanzar hacia el desarrollo. La planificación del trabajo a realizar estaba focalizada según la realidad social, política y económica del país anfitrión, contando siempre con el visto bueno del gobierno local. Los voluntarios vivirían, comerían, se vestirían y hablarían el mismo idioma de las personas con las cuales vivían por un periodo de dos años, no percibiendo un sueldo, pues no eran agentes ni funcionarios del Estado. Mostrando con ello, una cara de cooperación, preocupación y ayuda por parte de los norteamericanos. Tratando de desmarcarse de la imagen que se habían construido tras las invasiones a Cuba, Nicaragua, Vietnam, entre otras (Aguirre, 1966; Purcell & Casals, 2015). Los propósitos fundamentales del Cuerpo de Paz según las declaraciones del subdirector en Chile, Buster Lewis, eran:

1) "Asistir a los otros pueblos para que estén en condiciones de satisfacer sus necesidades de mano de obra capacitada";
2) "Promover una mayor y mejor comprensión de los Estados Unidos por parte de dichos pueblos"; y

3) "Promover una mayor y mejor comprensión de los pueblos de otros países por parte de los ciudadanos norteamericanos" (Carmona, 1967: 3).

Sobre su formación, los voluntarios eran instruidos en instituciones académicas, realizando trabajos comunitarios en Washington y otras ciudades a modo de entrenamiento. La idea era que se prepararan trabajando en lugares similares a los que irían a desarrollar el voluntariado, donde, además de conocer más cercanamente la realidad de la pobreza, se relacionaran con el idioma debido a la presencia de inmigrantes. Cuando no era posible realizar estos trabajos en terreno se recreaban espacios o barrios con pequeñas y simples casas de madera, de modo que los jóvenes se acostumbraran al contexto de los lugares donde realizarían su voluntariado. Es posible señalar que la formación de los jóvenes y sus visiones sobre el trabajo comunitario no correspondió completamente a la Universidad que los entrenó y los cientistas sociales en su interior. Aunque sí fueron preparados en materias teóricas, para que pudiesen relacionarse, reconocer e identificar las necesidades particulares del territorio con la finalidad de ser capaces de proponer soluciones a través de la autoorganización. La formación no fue uniforme, no había criterios únicos y alineados, pero en lo que sí coincidían era en el paradigma de la autoayuda como meta final. Estas se hicieron mucho más protagónicas luego de que el presidente norteamericano Lyndon Johnson declarara la Guerra Internacional contra la Pobreza en su campaña presidencial de 1964 (Purcell, 2023).

Según Augusto Carmona, el trabajo del Cuerpo de Paz en vez de ayudar a salir a las naciones del subdesarrollo, lo único que hace es enseñar a las personas a soportarlo mejor, pues, la única forma de acabar con el subdesarrollo es terminar con las estructuras que lo mantienen. Como iniciativa estadounidense, esta desarrolla una función útil a perpetuar el imperialismo. Debido a su aporte en la provisión y mejoramiento de la mano de obra, para industrias, el desarrollo comunitario a través del desarrollo de cooperativas, a diferencia de los aportes de los países socialistas, que constaban en grandes proyectos de inversiones básicas (1967).

El Cuerpo de Paz en Chile

Los primeros voluntarios llegan a Chile el año de 1961, durante el gobierno de Jorge Alessandri, si bien no estaba convencido de fomentar la participación de los voluntarios, la presión estadounidense fue determinante para que esto ocurra, fueron en total 45 personas. Durante la administración Alessandri llegaron alrededor de 100 voluntarios, los que se multiplicarían por seis durante el periodo presidencial de Frei, cuyos planteamientos en cuanto a integración y participación social eran mucho más acordes a la línea del Cuerpo de Paz. Durante la década de 1960, Chile fue el cuarto país que más voluntarios recibió, por detrás de Colombia, Brasil y Perú. Kennedy le dio más importancia a la presencia y al trabajo de los voluntarios en Latinoamérica que en otros sectores del tercer mundo, y así se lo hizo saber al director del Cuerpo de Paz en 1962. El trabajo de los voluntarios era complementario al de la Alianza para el Progreso, pues, ambas constituían el intento estadounidense por frenar el avance del comunismo. La Alianza en lo estructural, los voluntarios en la ejecución. Pero según lo expresado por Purcell, nunca expresan esta importancia de manera explícita, por las otras políticas internacionales de carácter invasivo (Purcell, 2014).

La necesidad de frenar el influjo de la revolución cubana se expresa en sectores considerados influenciables, para que no se movilicen en la búsqueda de conseguir la solución a su precariedad. Por lo tanto, los voluntarios deben entrar en las comunidades para cambiar el foco de atención y así comenzaban el trabajo comunitario, fomentando el trabajo colaborativo como la solución de sus carencias. Los lugares donde más se desempeñaron fueron: poblaciones, centros de madres, comunidades indígenas, bibliotecas, escuelas, universidades, cooperativas agrícolas, entre otras. Mismos ejes que la administración Frei se propuso profundizar a través de su Promoción Popular, enfocada en la participación sociopolítica para la solución de las necesidades de

los más necesitados y que terminará como estrategia para la contención del comunismo. La llegada y presencia de estadounidenses claramente fue notada y comentada. Hacia 1966, la Corporación de Servicios Habitacionales del Ministerio de Vivienda y Urbanismo, propone a las Juntas de Vecinos, bajo la administración de la Promoción Popular, que los voluntarios estén en las labores administrativas en conjunto (Aguirre, 1966).

Para el gobierno liderado por Frei el desarrollo de la comunidad era esencial, donde se destaca a nivel urbano el programa de autoconstrucción, actividad física, salud, nutrición, trabajo en Juntas de Vecinos y Centros de Madres, entre otros. Entre agosto y octubre llegarán 15 voluntarios para un plan piloto de autoconstrucción de la vivienda, dirigido por la Corporación de Servicios Habitacionales (CORHABIT), donde cada voluntario trabaja en una cuadrilla a cargo de un ingeniero de CORHABIT. Cerca de dos tercios de los voluntarios trabaja en función a las necesidades de la Promoción Popular, ya sea en Juntas de Vecinos, Centros de Madres en la ciudad, o con la Corporación de la Reforma Agraria (CORA) en el campo. La organización de todo lo referente a los voluntarios corre por cuenta de la Oficina de Planificación Nacional (ODEPLAN), ellos coordinan y distribuyen la ayuda y los voluntarios para evitar desórdenes en los pedidos. Además de servir como oficina organizadora, ODEPLAN también pretendía mostrar que el trabajo de los voluntarios no es intervencionismo político de parte de Estados Unidos. Si no todo lo contrario, el trabajo de los voluntarios se realiza en función de las necesidades del país solicitante. Siendo una organización independiente de la misión económica y el cuerpo diplomático de los Estados Unidos, los voluntarios del Cuerpo de Paz solo van donde se les solicite (Carmona, 1967).

Imaginario social colectivo

A continuación, nos referiremos a distintos acercamientos teóricos para comprender los voluntarios del Cuerpo de Paz. Posteriormente, se analizarán elementos de propaganda del Cuerpo de Paz, sus funciones y finalidades. Uno de los teóricos pioneros en cuanto al análisis de la formación del imaginario social es Cornelius Castoriadis, quien distingue entre lo instituido y lo instituyente. Funcionando siempre en una relación constante, lo instituido se entiende como, las formas de pensamiento y acción que ya están establecidas en la sociedad y que son transmitidas de generación en generación. Estas formas instituidas incluyen las normas, valores, creencias, prácticas y estructuras sociales que conforman la vida social y que son aceptadas y reproducidas por los individuos y grupos sociales. Sin embargo, también puede ser limitante social, ya que puede restringir la capacidad de la sociedad para imaginar y crear nuevos modelos de pensamiento y acción. Por lo tanto, el autor propone la idea del imaginario social instituyente como una forma de superar las limitaciones del instituido y permitir la creación de nuevas formas de vida y organización política. El imaginario social instituyente es planteado como la capacidad de la sociedad para imaginar y crear nuevas formas de organización y acción colectiva (1997).

Ignacio Riffo-Pavón, por su parte, nos dice que los imaginarios sociales son arquitecturas compartidas socialmente, de una sociedad particular. En el contexto de la construcción del mensaje político, los imaginarios sociales pueden ser utilizados para apelar a un profundo nivel sociocultural y crear un armazón argumentativo que conecte con las creencias y valores de la sociedad. Así, se puede utilizar para crear un mensaje político efectivo (2022). Para el caso chileno en cuanto a la formación de imaginario hacia la imagen del extranjero. Contamos con los aportes de Manuel Baeza y Grace Silva, quienes a través de la revisión de leyes promulgadas a través de la historia de Chile nos construyen un camino a través del cual se ha instituido o institucionalizado una mirada hacia el extranjero. Primero, contextualizado en la necesidad de contar con mano de obra extranjera para capitalizar las tierras arrebatas a la población indígena hacia la segunda mitad del siglo XIX. Un segundo momento se da en el incipiente proceso de industrialización nacional hacia la primera mitad del siglo XX, para llegar a finales del siglo, desde la

década de 1970, generando así *imaginarios sociales dominantes*. Los autores dicen que la configuración de un imaginario social dominante es el resultado de una pugna de significaciones entre las elites de nuestra sociedad. Así, la sociedad puede ser vista como un escenario en el cual compiten productores de distintos imaginarios sociales, donde se termina validando provisoriamente a uno de ellos (2009).

En función de la prensa, Rodrigo Browne, Víctor Silva y Ricardo Baessolo realizan una importante investigación sobre cómo ha sido representado el otro en la prensa nacional. Apelando principalmente a la imagen de peruanos, bolivianos en lo que llaman periodismo intercultural. Al respecto, mencionan que los medios de comunicación pueden construir una realidad aparente e ilusoria, manipulando y distorsionando una realidad objetiva o realizando un simulacro de la realidad social. El proceso de construcción de la realidad depende totalmente de la práctica productiva de un periodismo legitimado para construir estas realidades sociales, gracias al proceso de institucionalización de las prácticas y los roles en un juego donde los individuos participan, reconociendo su vida cotidiana en ellos mismos (2010: 89). En cuanto a lo extranjero, los autores destacan la utilización de estereotipos, los cuales hacen mucho más fácil la asimilación de la imagen del otro, los estereotipos peyorativos son una forma fácil de conectar socialmente, pues, en la mayoría de los casos, los estereotipos son percepciones en gran parte compartidas. Un estereotipo peyorativo, como es el caso de la diferencia peruana y boliviana en Chile es difícil de olvidar, ya que ofrece fáciles explicaciones a cuestiones complejas de asimilar, sobre todo en cuanto a fenómenos socio-culturales. Por lo mismo, los estereotipos peyorativos pueden afectar la percepción que las sociedades tienen de las culturas representadas en los medios de comunicación, contribuyendo a la creación de prejuicios y discriminación (2010).

Un último aspecto sobre la construcción de imaginarios sociales se considerará desde la utilización de elementos publicitarios. Así, según las autoras Alicia Elizundia y Myriam Álvarez, la publicidad construye una versión simplificada de la realidad a través de mensajes cortos y repetitivos, lo que contribuye a construir o reforzar en el imaginario social estereotipos de diferente índole. Asimismo, por su finalidad pragmática tiene un alto poder de persuasión, lo que se considera como control de las representaciones sociales. En la construcción y socialización de los imaginarios, el rol del discurso es fundamental. Para ello, se debe tener presente que los discursos son interpretados como elementos que guardan una relación coherente con los modelos mentales que la ciudadanía tiene sobre los acontecimientos o los hechos (2021).

Como ha podido apreciarse, los enfoques sobre construcción de imaginarios sociales responden a medios a través de los cuales se generan colectivamente ideas o imágenes. Asimismo, se genera una relación, pues, a la hora de construir estos imaginarios se considera el foco de la sociedad, para aclarar este punto, en casos específicos, se debe tomar en consideración a la sociedad cuando se realiza esta construcción de imagen. En el caso de lo retratado por Baeza y Silva (2009), la imagen del extranjero va a responder a la necesidad que el Estado, a través de canales oficiales desarrollará. Para el caso de Ignacio Riffo-Pavón (2022), se aprecia que se juega con la noción del imaginario colectivo en función de la creación de un mensaje político, para poder conectar con las creencias y valores sociales para que estos hagan sentido. Pero creo necesario puntualizar en el caso de lo expuesto por Browne, Silva y Baessolo (2010) en conjunto con lo explicado por Elizundia y Álvarez (2021), pues vemos la construcción del imaginario social a través de la utilización de estereotipos, y la utilización de mensajes cortos y repetitivos para instaurar una idea cercana de lo ya conocido, para que posteriormente no sea refutado. Pues, como vimos, los estereotipos negativos son una forma fácil de conectar con el grueso de la sociedad, porque en la mayoría de los casos, estos son percepciones compartidas socialmente y hacen sentido.

Dan Y Ann Diliberti

Dan Diliberti y su esposa Ann llegaron a Chile en julio de 1969, luego de haber terminado sus estudios universitarios. Él recuerda haber hecho el intento previamente de inscribirse como voluntario, pero le dijeron que debía estudiar antes de ser aceptado, siendo un seguidor del presidente John Kennedy, cumplió y luego de terminar sus estudios en Ciencia Política, postuló nuevamente (Diliberti, 2011). Por su parte, Ann conoció el trabajo del Cuerpo de Paz por un primo suyo, aunque al comienzo no tenía mucha intención de postular, con el tiempo, y habiendo terminado sus estudios postularon con Dan. Se casaron al poco tiempo de esto y dos semanas después comenzarían su viaje junto a otra veintena de parejas y unos 10 voluntarios solteros (Diliberti, 2010).

Conocían algo de Chile debido a su formación universitaria, principalmente Dan. No tenían preferencia del país en el cual realizar su labor, pero sabían que querían hacerlo en Latinoamérica. Llegando a Chile pensaron que la población local sería indígena, pues, en el trayecto hicieron escala en varios países de Sudamérica. Pero al aterrizar se sorprendieron al encontrar una sociedad muy heterogénea. Cumplieron su entrenamiento durante tres meses en una escuela de la comuna de Maipú[2]. Al respecto Dan dice lo siguiente:

> Aprendimos sus técnicas de construcción y su idioma, y aprendimos a decir palabrotas en español, que es esencial en una obra. Y fui. Me asignaron a un proyecto de viviendas de autoayuda en el que la gente construía sus propias casas en las afueras de Santiago. Eran proyectos que se hacían en todo Chile (Diliberti, 2011: 3-4)[3].

En los recuerdos de Ann, el entrenamiento para ella y su esposo fue muy diferenciado, mientras que él era preparado en labores de construcción de distinta índole, ella y las otras mujeres realizaron variadas actividades, donde se ponía mucha atención al español, lo que fue un desafío para ella, pues tenía conocimientos solamente de francés (Diliberti, 2010)[4]. También pasaron por situaciones no muy alentadoras, además de las sospechas de espionaje, se suma el rechazo en un proyecto habitacional. Antes de asignar voluntarios, según recuerda Dan la oficina del Cuerpo de Paz en Chile debía realizar gestiones previas para asegurar la presencia y recibimiento. Cuando fueron asignados habló con el trabajador social y este dijo:

> oh, ¿vas a estar aquí? Y yo dije, sí. Y el director dijo, oh, ¿vas a estar aquí? Y yo dije, pareces sorprendido. Dijeron, bueno, en realidad no nos dijeron que ibas a venir. Les pregunté si querían un voluntario. Y me dijeron que sí. Y yo dije, ¿y ustedes dijeron que sí? Dijeron que no, dijimos que no (Diliberti, 2011: 7-8).

Así, a pesar del incómodo momento, mantenían firme la idea de realizar su voluntariado. Durante su formación recordó que un proyecto quería un voluntario y no podía conseguirlo, por lo cual habló en la oficina y le dijeron:

> ¿Por qué no vas allí y hablas con ellos? Así que fui y hablé con el director del proyecto, que estaba muy interesado en que un voluntario trabajara con él. sí que me incorporé a este proyecto y la verdad es que salió muy bien (Diliberti, 2011: 8).

El proyecto referido era la población Cerro Colorado, en la comuna de Renca, comenzada a edificarse en la zona norponiente de Santiago, un proyecto habitacional desarrollado con base en la autoconstrucción de viviendas[5]. Luis Agurto,

[2] Este episodio fue muy bien retratado en Soto, Javiera. Espía se ofrece. Acusaciones de intervencionismo contra Estados Unidos en Chile, 1964-1970. Acto Editores. 2016. Santiago. pp. 102-103.

[3] La traducción de la entrevista es responsabilidad del autor.

[4] Dan coincide en este punto, indica que mientras él tenía bien clara su tarea en la instrucción sobre construcción de viviendas. Ann, trabajaba con el asistente social, en la escuela, siempre con gente, pero no era algo definido o estructurado como su labor.

[5] El proceso de autoconstrucción de viviendas desarrollado durante el gobierno de Frei Montalva constaba de un sistema de turnos. En primera instancia vespertina, considerando que los futuros pobladores trabajaban du-

vecino fundador de la población Cerro Colorado que compartió con la pareja, recuerda su trabajo, al poco tiempo de instalarse en la población empezaron a hacer varios talleres. Como Dan estaba entrenado para la construcción de viviendas, ayudaba en la autoconstrucción. Por su parte Ann hacía talleres de repostería, pintura y dibujo, muchos niños y sus madres participaban de ellos (González). Ann, recuerda el trabajo con mujeres, niños y niñas en la improvisada sede que tenía el centro de madres, realizando talleres que pudieran serles útiles posteriormente como fuente de ingresos. Con los niños realizó actividades de pintura y distintos juegos (Diliberti, 2010).

Dan, rememora su trabajo a la par con los hombres en la autoconstrucción, estaba a cargo de una de las cuadrillas, durante las jornadas de la tarde. Posteriormente, por necesidad del proyecto y su disposición, también se desempeñó durante la jornada diurna, acompañando y trabajando las horas correspondientes de las familias de madres solteras y en situación de viudez. En algún momento esto le trajo alguna conversación áspera con el encargado del proyecto, pero lograron llevar bien su doble turno. El desencuentro ocurrió, según recuerda, porque el encargado pensaba que Dan trabajaba más para hacerlo ver mal frente al resto. Además, otro elemento importante que recuerda, es que, al convivir en las mismas casas y condiciones que sus pares chilenos. Los pobladores sintieron mucha cercanía con él durante la autoconstrucción. Asimismo, concuerdan en verse sorprendidos por distintas situaciones de carácter cotidiano como afeitarse, esto fue algo llamativo para los niños, porque Dan tenía una máquina eléctrica, lo cual no era común de observar en la población (Diliberti, 2011). Ann también rememora momentos divertidos que pasó con Dan en su casa de la población, tuvieron la ocurrencia de criar pollos para tener huevos frescos. Aunque, al comienzo su situación no fue alentadora, posteriormente lo recuerdan con humor. En particular, Dan evoca un importante consejo de otro voluntario en Chile:

> No te límites a hacer algo, quédate ahí. Y decía que muchos de los cambios en las otras dos partes de la experiencia de los voluntarios del Cuerpo de Paz, de aprender sobre otros países y de que ellos aprendan sobre los estadounidenses, no ocurren necesariamente sólo trabajando, aunque en mi sitio sí ocurría, sino también cuando estás sentado hablando y contando historias y la gente llega a conocerte como estadounidense, como ser humano, no sólo como una persona, un forastero (Diliberti, 2011: 12-13).

Finalmente, tras dos años en la población, Dan y Ann cumplieron con el tiempo de su voluntariado y regresaron a Estados Unidos. En su retorno, el matrimonio siguió con sus estudios de maestría. Lo aprendido en términos técnicos, pero más aún en lo social marcó mucho su vida, Dan ocupó distintos cargos políticos y sociales en Milwaukee, llegando a ser el Tesorero del Condado. Ann siguió aprendiendo español y se desempeñó en educación, tienen tres hijas las cuales también han aprendido español. Y la mayor, como ellos, trabajó voluntariamente en labores de construcción. Su paso por la población fue corto, pero muy intenso, cambió por completo sus vidas como ambos coindicen. Han venido a Chile en ocasiones, precisamente a la población, siendo recibidos por vecinos con los cuales convivieron, muchos de ellos siendo muy jóvenes en el momento que realizaban su voluntariado (Diliberti, 2010). Pese a las sospechas de espionaje por parte de los sectores contra el imperialismo norteamericano, demostraron que de espías no tuvieron nada con distintas perspectivas, a Dan eso no le agradaba, mientras que Ann se lo tomaba con humor.

rante el día. Así, con la asesoría y acompañamiento de profesionales del Ministerio de la Vivienda y Urbanismo, los pobladores se organizaban en cuadrillas trabajando por horas. Este sistema se aplicó para la población que no podía acceder a una vivienda por sus propios medios, por lo que, a través de su trabajo compensaba su poca capacidad de pago. Este sistema ahorró mucho en cuanto a construcción y amplió el sistema de acceso. Para mayor profundidad de la historia de la población Cerro Colorado, se recomienda la lectura de Wladimir González, Desde la autoconstrucción al despojo. Historia de la población Cerro Colorado de Renca, (Inédito).

Miradas cruzadas, acusaciones de espionaje estadounidense en forma de voluntarios

Como se mencionó, los voluntarios del Cuerpo de Paz se insertaban en las poblaciones y comunidades urbanas o rurales, para trabajar en distintas materias de desarrollo comunitario, esto se fomentaba impulsando la instrucción, investigaciones o proyectos locales. Lo cual les valió la constante desconfianza de las personas cercanas o vinculadas directamente a la izquierda. ¿Voluntarios de buena fe o espías encubiertos de misioneros? La visión de la política exterior estadounidense en este contexto siempre estuvo en el centro de atención de los protagonistas de este período. Las violentas irrupciones estadounidenses en Centroamérica hacían difícil creer en sus buenas intenciones, pero en este contexto se destapa el Plan Camelot en 1965[6].

En medio del caldeado momento político en que esto ocurrió, parte de los parlamentarios chilenos expresaron una gran antipatía hacia la política exterior estadounidense, si bien la amenaza concreta de espionaje por parte del país del norte se detuvo a tiempo, para muchos esto no era suficiente, es más, el diputado del Partido Radical Osvaldo Basso reclamaba la poca reacción del gobierno democratacristiano al respecto, añadiendo que además del reclamo formal no se hizo nada. Los constantes préstamos y la presencia de los voluntarios del Cuerpo de Paz en Chile era algo de lo cual también debían preocuparse, porque estos voluntarios jugaron un rol en la elección de Frei como presidente, interviniendo en favor del presidente electo, recomendándolo a campesinos y obreros, lo mismo en la elección parlamentaria un año después. Complementa esta idea mencionando que lamenta la no inclusión del accionar de los voluntarios en la investigación, lo mismo añaden parlamentarios de los partidos Comunista y Socialista, tratándolos de espías chicos y generando las condiciones para mantener las relaciones y el imperialismo (Soto, 2016).

El año 1967 comienza a circular una carta en rechazo del bombardeo estadounidense a Vietnam, 92 de los 442 voluntarios residentes en Chile adhieren. Esto genera la respuesta y reacción estadounidense, el mensaje fue publicado y reproducido en todo el mundo el 15 de junio de 1967, "El cuerpo de Paz advirtió a sus miembros que se abstengan de participar en actividades políticas o de lo contrario presenten su renuncia" (Labarca, 1968: 217). Al difundirse la noticia se les pide a quienes la firmaron que se retractaran, ante lo cual Bruce Murray, profesor de música de la Universidad de Concepción se niega, publica otra carta en el diario 'El Sur' de Concepción, dejando en claro que solo apela a la libertad de expresión. Posteriormente, este profesor es cesado de sus funciones y regresado a Estados Unidos (Labarca, 1968; Purcell & Casals, 2015). De regreso a su país, el voluntario es expulsado del Cuerpo de Paz, acusado de intromisión en asuntos políticos internos del país receptor. Aun así, el director de la Escuela de Música de la universidad envía un contrato formal a Murray como profesor, pero cuando el voluntario se disponía a viajar fue arrestado por negarse a realizar el servicio militar, argumentando "su abogado defendería ante los tribunales su derecho a rechazar el servicio militar por razones morales", prefería ir a la cárcel antes que a la guerra en Vietnam (Labarca, 1968: 221).

En septiembre de 1968, en una ramada de Linares, se desarrolló una pelea entre un voluntario y un chileno, a la cual no se le dio mayor importancia por parte del representante de la institución en Chile, argumentando que sería solo un episodio entre personas ebrias. Mientras que la prensa de izquierda escribió que el norteamericano lanzó golpes de karate, además de manifestar insultos y

[6] Este fue un proyecto aplicado desde la sociología que buscaba, a través de encuestas, medir y tratar de pronosticar las causas del descontento que lleva al desarrollo de insurgencias y procesos revolucionarios en el Tercer Mundo. Tratando de anticiparse, buscando los medios para contener los focos revolucionarios. Para una explicación más detallada sobre el Plan, se recomienda la lectura de Javiera Soto (2016). *Espía se ofrece. Acusaciones de intervencionismo contra Estados Unidos en Chile*, 1964-1970. Santiago: Acto Editores, capítulos I y II.

alegando la generosa ayuda de los estadounidenses con los pueblos del tercer mundo. El diputado comunista Luis Figueroa realizó dos acusaciones sobre recopilación de información del país por parte de los voluntarios ante la Cámara de Diputados, las que posteriormente no pudo comprobar. En este clima de desconfianza, en 1969 surge otro rumor que involucra al Cuerpo de Paz, se dice que en la Escuela "Rinconada de Maipú", perteneciente al Ministerio de Educación, se estaría realizando preparación paramilitar y acondicionamiento a la realidad chilena. Lo cual fue desmentido categóricamente por tres profesores de lenguaje de los voluntarios. Sí, se comprobó la ocupación del recinto por la institución, pero, era para la preparación de 65 nuevos voluntarios, en materias de autoconstrucción de vivienda, técnicas para el sector agropecuario, adaptación al ambiente chileno e idioma (Soto, 2016)[7]. Claramente es muy difícil asegurar la presencia de espías o que todos los voluntarios lo fueran, es posible que hayan existido algunos. Sin embargo, lo que sí se ha podido comprobar, es que, a pesar de su formación y preparación, los voluntarios no estaban "adoctrinados". Algunos tenían ideas anticomunistas, otros lo hicieron por la aventura (Ango, 2012). En cartas escritas a sus familiares se pueden reconocer muchas de las ideas o posturas de los voluntarios (Purcell, 2014).

Según el periodista Claudio Aguirre, una de las principales referencias para desconfiar de la buena voluntad y pensar en una segunda intención subterránea por parte de esta iniciativa voluntaria, es que el primer jefe del Cuerpo de Paz, Robert Sargent Shriver, cuñado del presidente Kennedy, había formado parte del Servicio secreto de la Armada estadounidense y luego se desempeñó en la CIA. Estos antecedentes fueron suficientes para desconfiar del Cuerpo de Paz, "en la India se lo denunció abiertamente como un 'caballo de Troya de los EE. UU.'. En Nigeria, se les expulsó por sus manifestaciones de contenido racista, y el Congreso Nacional Africano de Taganyca protestó contra el espionaje que significaban los Peace Corps." (1966:11). En Latinoamérica la situación no se mostró de la misma forma, en un informe del 8 de diciembre de 1964 se da a conocer que hay 3.976 voluntarios en la región, Colombia y Brasil fueron las naciones que más voluntarios recibieron, 690 y 608 respectivamente. Aguirre divide en dos tipos a los voluntarios, los primeros, jóvenes universitarios inocentes, que se ofrecen para llevar al resto del mundo el mensaje de paz, desarrollo y democracia. Percibiendo un sueldo de 100 dólares mensuales, parte de un proyecto manejado desde las sombras. El otro tipo, son descritos prácticamente como agentes, entrenados en materias de espionaje, recibiendo un entrenamiento durante 12 semanas en la Universidad de Nuevo México, donde aprendían a codificar y cifrar mensajes, radiotransmisión, interrogatorio, encuestas, entrenamiento físico debiendo mantenerse con los brazos atados a la espalda y las rodillas fijas en el pecho por 90 minutos. Según un artículo publicado en el *New York Herald Tribune* (1966).

Más allá del trabajo de los voluntarios, este proyecto, también contaba con personal diplomático, técnico y administrativo. El cual se instalaba en todos los países donde comenzaban a trabajar los voluntarios. Hacia 1966 se puede hacer una correlación en cuanto al presupuesto, partiendo con uno no mayor a $1.200.000 de dólares, aumentando a más de $3.000.000 millones anuales. La ampliación de acción, necesidades y gastos correspondientes marcan gastos por 9,9 millones de dólares entre 1961 y 1965 (Aguirre, 1966: 11). Además de recibir el reconocimiento de organismos internacionales enfocados en 'labores de desarrollo'. Contando con las comodidades y equipos necesarios para movilizarse y comunicarse constantemente con el extranjero. Así también, laboratorios fotográficos, cinematográficos, centros de salud, todo gracias a las facilidades diplomáticas (Purcell, 2014).

Los voluntarios, por lo tanto, aunque no de manera explícita, eran los soldados de la potencia capitalista en la Guerra Fría, pues, sin la necesidad de las armas, estaban peleando la guerra ideológica y por

[7] En particular, esta fue la experiencia formativa de Dan y Ann Diliberti, ellos formaban parte del grupo de voluntarios que fueron entrenados en la mencionada escuela.

el desarrollo contra el bloque soviético y contra la influencia cubana. Llevando el progreso, el desarrollo y la libertad de su sociedad, reflejada en los jóvenes que llegaban a transformar la situación, el territorio y la vida de las personas necesitadas del Tercer Mundo. Entre los años 1961 y 1970, Chile recibió un total de 2.155 voluntarios del Cuerpo de Paz. Asimismo, es necesario destacar la resistencia hacia la presencia y acción de los voluntarios; estudiantes de las universidades de Concepción, Austral y la UTE se movilizaron por la sospechosa presencia de los estadounidenses exigiendo su expulsión (Aguirre, 1966; Purcell & Casals, 2015; Labarca, 1968). Asimismo, en la Universidad de Huamanga en Perú. Los estudiantes sostuvieron una huelga para forzar la salida de cuatro Profesores que pertenecían al Cuerpo de Paz (Purcell & Casals, 2015)[8].

Imagen creada por Estados Unidos

Como se ha podido apreciar, el contexto de Guerra Fría, la historia reciente de Estados Unidos, más la politización de la sociedad chilena, han configurado esta imagen de espías estadounidense sobre los hombros de los voluntarios. Aquello contrasta mucho con los planes ideados desde el norte. En Estados Unidos se contrató la agencia de publicidad *Advertising Council*, más conocida como *Ad Council*[9], para construir minuciosamente la imagen del Cuerpo de Paz. Instaló la mirada de la amenaza del comunismo y su ubicación en el lado opuesto de la historia, el de los malos. En una mirada teleológica posicionó a los voluntarios en el otro, como los buenos, quienes se preparaban e iban a hacer el bien.

En una muy interesante mirada sobre la imagen del héroe de la democracia, la profesora de Periodismo de la *American University of Washington*, Wendy Melillo[10] investigó cómo se utilizó la figura del heroísmo en la búsqueda de jóvenes voluntarios para inscribirse en el Cuerpo de Paz con la intención subterránea de frenar el avance comunista. Subterránea, porque según la autora, en el discurso público nunca se hace mención de la lucha contra el comunismo como finalidades del Cuerpo de Paz, en lo que denomina *bridging language*, 'lenguaje puente' o 'lenguaje de enlace'. En él, "el Gobierno estadounidense disfraza la propaganda en imágenes y lenguaje que se presentan a los ciudadanos estadounidenses como publicidad de servicio público" (2020:146). Los documentos internos del *Ad Council* y del gobierno federal reflejan la preocupación por la amenaza comunista que precedió al lanzamiento de la campaña de Cuerpo de Paz en la década de 1960. Hacia finales de la década de 1950,

> el entonces senador Kennedy envió una copia de la novela de William Lederer y Eugene Burdick de 1958, The Ugly American, a cada miembro del Senado. La novela lanzaba una terrible advertencia: Estados Unidos ya no podía comunicarse con los menos privilegiados y, como consecuencia, estaba perdiendo la Guerra Fría (Melillo, 2020: 149)[11].

Bajo el miedo provocado por la novela, la cual relataba cómo los diplomáticos estadounidenses

[8] Para tener una mayor comprensión de los sucesos ocurridos en las universidades, el despliegue de la manifestación en el caso de la Universidad de Concepción, también se encuentra lo ocurrido con el profesor de música Murray. La descripción de este suceso, más la carta del docente, pueden ser consultadas en Labarca, E. (1968). Chile invadido. Reportaje a la intromisión extranjera. Santiago: Editora Austral, pp-217-212. Sobre el caso de las universidades chilenas: Purcell, F. & Casals, M. (2015). Espacios en disputa: El Cuerpo de Paz y las universidades sudamericanas durante la Guerra Fría en la década de 1960. Historia Unisinos. Vol. 19, N°1, pp. 6-9 y para el caso peruano pp. 4-6.

[9] Organización sin fines de lucro estadounidense encargada de la producción, distribución y promoción de publicidad para distintos tipos de organizaciones como agencias de gobierno.

[10] Wendy Melillo, profesora asociada de Periodismo en la Facultad de Comunicación de la American University, centra su investigación en cómo las organizaciones utilizan la comunicación estratégica para influir en los ciudadanos estadounidenses. Agradezco mucho a la autora por su disposición de responder mi solicitud y buena voluntad de haberme compartido amablemente este artículo.

[11] Las traducciones de este artículo son responsabilidad del autor.

vivían como reyes en el Tercer Mundo, generando malestar y resistencia, allanaba el camino al comunismo, por no preocuparse y empatizar con la vida de los residentes. Idearon que los representantes de la potencia debían vivir, comer y relacionarse en la misma línea que los locales. En un informe interno de julio de 1961 del Comité Ejecutivo y del Comité de Exploración de la Información en el Extranjero, se pidió un estudio de la organización y las técnicas de la propaganda comunista, y se propuso crear un plan a largo plazo para cambiar la actitud del pueblo estadounidense hacia dicha propaganda. Asimismo, los documentos de planificación interna de la agencia previos al lanzamiento de la campaña del Cuerpo de Paz utilizaban un lenguaje directo para mostrar que el propósito del Cuerpo de Paz era frenar o detener al comunismo, mientras que se conseguía apoyo mundial para el sistema democrático de Estados Unidos. Sin embargo, en los anuncios del Cuerpo de Paz dirigidos al exterior, el lenguaje y las imágenes utilizados eran más indirectos y estaban codificados para crear un significado contextual basado en mitos sobre el héroe, la conquista de la frontera, la aventura y la renovación, como expondremos a continuación:

> se expresaba en los comunicados de prensa de la campaña como una asociación internacional para promover la paz en la que los voluntarios pueden convertirse en héroes comprometidos en una gran aventura en nombre de su país y de sus propios intereses individuales (2020: 155).
>
> El arquetipo del héroe está presente en la primera convocatoria de voluntarios de la campaña del Cuerpo de Paz de 1961. Los anuncios estaban envueltos en un lenguaje que hablaba de la lucha heroica contra preocupaciones más honorables como el bienestar humano (2020: 156).

La campaña del Cuerpo de Paz presentaba el modo de vida democrático de Estados Unidos como una forma más noble de servicio público, llamando a héroes aventureros a llevar los valores estadounidenses a los países en desarrollo. A cambio, los voluntarios dan sentido a sus vidas, marcando la diferencia en el mundo. La campaña utilizó un lenguaje que no gritaba los peligros del comunismo de forma directa, sino que infundía los mensajes con el arquetipo del héroe y el mito de la frontera que están entretejidos en la cultura y la ideología estadounidense. Para los jóvenes estadounidenses de los años sesenta, el Cuerpo de Paz parecía la aventura de sus vidas (Mellillo, 2020). La campaña fue necesaria, pues, según se veía, el mensaje lanzado por el presidente Kennedy no había sido comprendido a cabalidad, y se temía que no muchos jóvenes se inscribieran, considerando el ambiente político estadounidense de la década de los sesenta, contracultura y los movimientos sociales.

A continuación, se analizarán tres imágenes a modo de graficar parte de la campaña realizada para fomentar la participación voluntaria de jóvenes a inscribirse en el Cuerpo de Paz, considerando el ejemplo empleado por la autora. Los mensajes que se buscan transmitir a través de las grafías contienen una imagen que apela a lo más profundo del ser humano, en posición de la ayuda humanitaria en la lucha contra el subdesarrollo. Lo cual, también da cuenta de la percepción estadounidense de sí mismos como sociedad y cómo veían al resto del mundo.

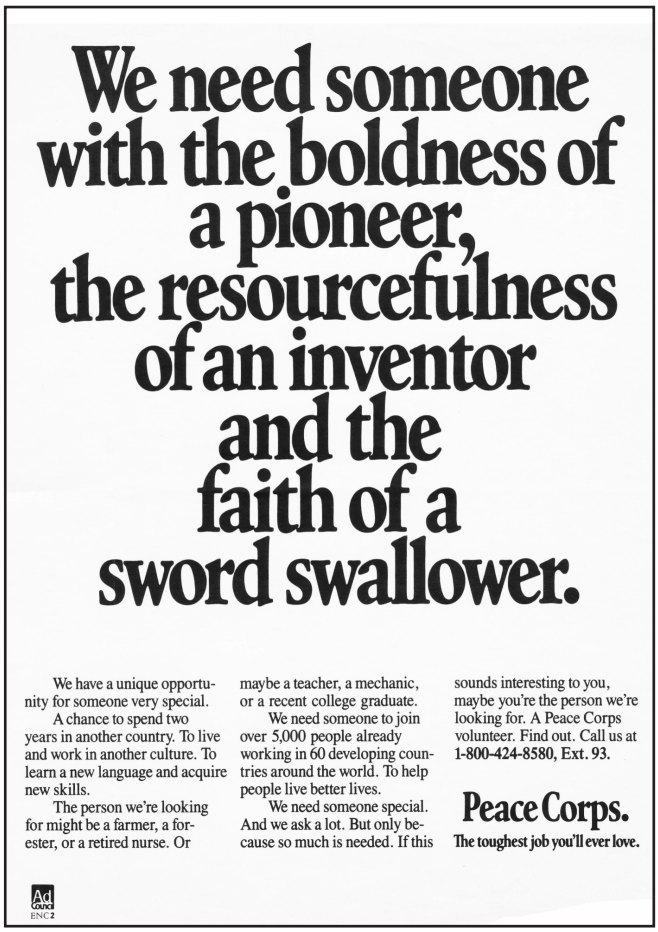
La imagen N°1, en pocas palabras, exponiendo explícitamente la idea sobre la línea de la vida. Lleva a pensar al espectador sobre la incidencia que se puede llegar a lograr dependiendo de los objetivos, proyecciones que la persona tenga, y de si, directamente piensa o hace algo con su vida. El mensaje de la imagen dice lo siguiente: “Esta es la línea de tu vida. Si tú no estás haciendo nada con tu vida, no importa que tan larga sea”.

Imagen N°1. Podemos apreciar en la imagen una mano que nos indica la línea de la vida.

Disponible en: https://twitter.com/PeaceCorps/status/1123971339902169090/photo/1

En la imagen, la N°2, vemos el llamado a una persona especial donde se pide mucho, porque la recompensa será aún más grande. Precisamente la imagen dice: "Necesitamos a alguien con la audacia de un pionero, el ingenio de un inventor y la fe de un Tragador de espadas. Tenemos una oportunidad única para alguien muy especial. Una oportunidad de pasar dos años en otro país. Vivir y trabajar en otra cultura. Aprender un nuevo idioma y adquirir nuevas habilidades. La persona que buscamos podría ser un agricultor, un forestal o una enfermera jubilada. O tal vez un maestro, un mecánico o un recién graduado universitario. Necesitamos que alguien se una a las más de 5.000 personas que ya trabajan en 60 países en desarrollo de todo el mundo. Ayudar a las personas a vivir una vida mejor. Necesitamos a alguien especial. Y pedimos mucho. Pero solo porque se necesita mucho. Si esto te parece interesante, quizás seas la persona que estamos buscando. Un voluntario del Cuerpo de Paz. Descúbrelo".

Imagen N°2. En esta imagen apreciamos un llamado a cualquiera, todos pueden ser parte de este viaje o de esta aventura, para ayudar a llevar una vida mejor a quienes lo necesitan.

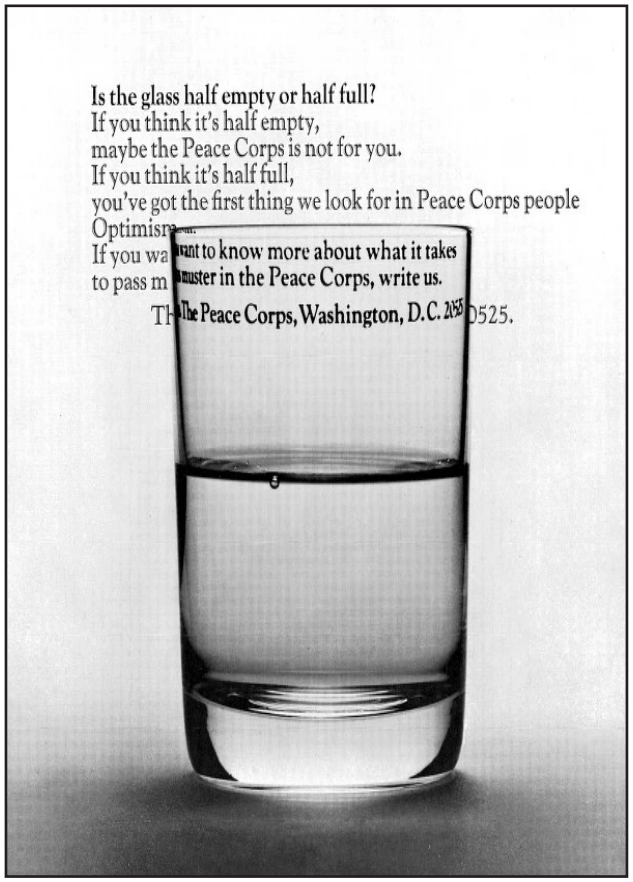


Disponible en: https://partnersforpeace.wordpress.com/tag/vintage-peace-corps-ad/

La última imagen, la N°3, apela al posicionamiento o a la perspectiva de cada persona, para poner a pensar en cómo se ven las cosas y dependiendo de si la persona es apta o no para ser voluntaria. Al respecto la imagen dice lo siguiente: "¿El vaso está medio vacío o medio lleno? Si crees que está medio vacío,

tal vez el Cuerpo de Paz no sea para ti. Si crees que está medio lleno, Tienes lo primero que buscamos en la gente del Cuerpo de Paz El optimismo. Si quieres saber más sobre lo que se necesita para pasar a ser parte del Cuerpo de Paz, escríbenos".

Imagen N°3. Esta imagen lleva al clásico cuestionamiento de las perspectivas de la vida. Donde vemos un vaso con agua hasta la mitad.



Disponible en: https://partnersforpeace.wordpress.com/tag/vintage-peace-corps-ad/

Imagen creada por la prensa nacional

Como se mencionó al comienzo de este apartado, los voluntarios en Chile tuvieron una imagen completamente negativa. La prensa de izquierda, viviendo completamente el contexto de Guerra Fría, sumado a su posición respecto del imperialismo estadounidense, tildó automáticamente a los voluntarios como espías. Pero si se considera esto, sumado a las experiencias de Dan y Ann, no había una postura exclusiva por parte de los voluntarios, considerando que pertenecían al mismo programa y tuvieron formaciones similares. Aun así, las situaciones reseñadas sobre los conflictos en la Universidad de Concepción, Austral y la Universidad Técnica avivaron mucho la conflictividad hacia los voluntarios estadounidenses.

Al respecto, como se adelantó en el apartado anterior, en 1968 el redactor político del diario comunista 'El siglo', Eduardo Labarca, luego de dos años de investigación, publicó su libro 'Chile invadido. Reportaje a la intromisión extranjera'. Donde expone como los destinos de Chile han sido controlados desde afuera durante su historia. Primero por españoles, luego por ingleses y posteriormente por los estadounidenses. Expone distintas operaciones de espionaje de la CIA. Y cómo la política y las finanzas estadounidenses fueron penetrando en Chile, no solo desde el espectro político conservador, sino también entre radicales y democratacristianos, influyendo en la política y economía nacional. Asimismo, la penetración logística e ideológica hacia las Fuerzas Armadas siendo instruidas en distintos establecimientos dentro y fuera de Estados Unidos, en el movimiento sindical, estudiantil y campesino. Asimismo, su participación en la elección presidencial de 1964, además de la incidencia del sacerdote jesuita y sociólogo Roger Vekemans, uno de los principales ideólogos del programa Revolución en Libertad del gobierno de Eduardo Frei. Como también de la inteligencia alemana (Labarca, 1968).

El reportaje elaborado por Claudio Aguirre constituye una fuente imprescindible para la comprensión de un sector de la opinión pública, como también considerando que fue publicado dos años antes que el texto de Eduardo Labarca. A través de la revista 'Política Latinoamericana' (PLAN), que estuvo en circulación desde 1966 hasta 1973, planteándose como elemento de discusión crítica de la realidad latinoamericana. Situación similar a la expuesta por Augusto Carmona desde la revista de izquierda 'Punto Final' en circulación desde 1965 y

clausurada el 11 de septiembre de 1973, siendo esta una fuente mucho más cercana temporal y espacial a los eventos narrados. Estas son fuentes imprescindibles para el acercamiento nacional hacia el imaginario local, en relación con la presencia y participación de los voluntarios, su relación con Estados Unidos y sus planes interamericanos. Como se aprecia, si bien constituye en cuerpo documental acotado, es parte de la documentación disponible sobre Cuerpo de Paz en Chile.

Para finalizar con la exposición mediática sobre los voluntarios se realizará un breve repaso por distintos medios de prensa abordando una noticia particular. Cabe destacar como elemento articulador la manifestación realizada por los voluntarios frente al Consulado de Estados Unidos el 15 de noviembre de 1969, protestando por el cese de la guerra contra Vietnam. Este acontecimiento es relevante, pues, como se mencionó, los voluntarios no podían manifestar públicamente su posición política. Por lo tanto, realizaron esta manifestación pública sin mencionar que eran parte de Cuerpo de Paz y la opinión de los medios no expresa una imagen negativa sobre sus protagonistas.

'El Diario Ilustrado', de tendencia conservadora, informará que los residentes estadounidenses protestaron pacífica y silenciosamente frente al Consulado estadounidense, pidiendo la retirada de Vietnam (1969: 6). Por su parte, el diario 'La Nación', medio oficialista, transmite de forma meramente informativa la movilización de los estadounidenses presentes, no se ocupa un lenguaje o palabras distintivas, tampoco se realiza un comentario, simplemente se cubre la noticia, claramente expresando la actitud crítica por parte de los manifestantes (1969: 10). Desde la izquierda, el diario del Partido Comunista 'El siglo' fue más explícito al retratar la protesta, haciendo referencia inmediata a la manifestación como *miting*, con expresiones como Consulado yanqui, admitiendo que presenciar esta situación generó "un verdadero impacto" (1969: 5). Situación similar a la pronunciada por 'Clarín', medio del Partido Socialista, donde directamente titulan "*Yankee go home*", frase utilizada de manera despectiva hacia lo relativo a Estados Unidos. Así, además de destacar la presencia estadounidense en la manifestación, también tuvieron variados comentarios hacia ellos (1969: 3).

En común, los medios citados, hacen referencia a la manifestación, exponen la situación particular de quienes hablan, aludiendo a la entrega de una carta al Consulado haciendo explícita la negativa sobre la guerra, las personas muertas y las diferencias entre el poderío de la potencia del norte y la nación agrícola, como refieren los manifestantes a Vietnam. Aquí, también es necesario expresar la clara diferencia narrativa en la forma en la que informan los medios, y principalmente los de izquierda. Donde no se ocupan expresiones descalificativas, ni mucho menos aparecen nuevamente a la luz las imágenes de espionaje, como tampoco las sospechas sobre la presencia ni participación estadounidense en suelo nacional.

Imagen transmitida por los voluntarios

Tomando en consideración lo expuesto hasta ahora, la manifestación frente al Consulado estadounidense y las experiencias de Dan y Ann en su trabajo en la población Cerro Colorado. Se puede exponer lo siguiente sobre la imagen transmitida por los voluntarios en el siguiente cuadro considerando 7 categorías: comenzando con sus aspiraciones para ser voluntario, pasando por la formación académica y entrenamiento; hasta sus primeras impresiones en suelo chileno; su reacción ante las acusaciones de espionaje; su trabajo en terreno y reflexiones luego de terminar su servicio[12].

[12] Para mayor claridad, se recomienda revisar el apartado 'Dan Y Ann Diliberti' del presente artículo.

	Dan Diliberti	Ann Diliberti
Aspiraciones para ser voluntario	Joven idealista inspirado por Kennedy. Idea de contribuir al cambio.	No tener clara una finalidad y vivir una aventura.
Formación académica	Estudios internacionales	Docencia
Entrenamiento como voluntario	Construcción – español	Diversas labores sociales y de hogar - español
Primera impresión	Sorpresa	Sorpresa
Acusación de espionaje	Molestia – no da mayor atención – precaución	No da mayor atención – precaución – humor
Trabajo	Construcción de viviendas	Asistente social – talleres
Reflexión final	Vino a enseñar y ayudar – terminó aprendiendo mucho más.	Ayudar - terminó aprendiendo mucho más.

Conclusiones

Es innegable que la participación de los voluntarios del cuerpo de Paz no pasó inadvertida en Chile. La situación política del país, marcada por el constante ascenso de la izquierda hacia finales de la década de 1960, concordante a la constante caída de la popularidad y el alcance de las políticas de la Revolución en Libertad, fueron significativas. Para quienes compartieron con los voluntarios, su presencia marcó un antes y un después, como también, no se puede negar la importancia que tuvieron en la labor desarrollada. Si bien muchos de ellos llegaron a suelo nacional con una etiqueta puesta, invisible para ellos, la situación vivida resultó de dulce y agraz. Los voluntarios tuvieron suertes dispares, aunque fueron entrenados en conjunto, no existió una postura única en lo político y lo social, atribuyéndose a los siguientes factores: la opinión y perspectiva tanto social y política de cada voluntario, esto porque si bien se trató de una institución única, el contingente de voluntarios provenía de distintos puntos del país, de distintas universidades y egresados de distintas carreras universitarias, la forma en la que transmitieron sus objetivos y cómo se difundieron, donde destaca la filantropía y la aventura, más que la situación política y el contexto global.

También se puede abordar a través de la multiplicidad de imaginarios sociales construidos, esto cruzado no solo por la imagen generada desde Estados Unidos sobre ellos, sus objetivos y labor, sino también desde Chile, con un marcado tinte de crítica y escepticismo por las aspiraciones norteamericanas, sin considerar la voluntad, postura y objetivos de cada voluntario en su trabajo. Durante su estadía los voluntarios cargaban con distintas posturas sociopolíticas, existían las pronorteamericanas y otras también críticas, lo que contribuyó a esta difícil relación con la población residente. Pudiendo también explicar las manifestaciones a favor de su salida del país, así como las de quienes los apoyaron y agradecieron su aporte. Se puede asegurar, más allá del alcance de este estudio de caso, que la situación política en Chile, el cambio en la postura estadounidense tras la Revolución cubana contribuyó a las distintas relaciones que se desarrollaron hacia los voluntarios del Cuerpo de Paz. Destacando la diferencia claramente expresada cuando se conoce

la procedencia y con ello se entiende o asocia accionar del ciudadano estadounidense, cuando se sabía que eran representantes del Cuerpo de Paz, más allá de no ser embajadores o presentarse como colaboradores políticos, se veían automáticamente como espías por la prensa. Las acusaciones de espionaje reflejaron un punto importante del acontecer político de Chile, las suspicacias y reticencias de la izquierda, sumada a la explícita colaboración del gobierno democratacristiano con el gobierno estadounidense. Esto solo contribuyó a las acusaciones por parte de la izquierda como colaboradores del imperialismo.

Referencias:

Aguirre, C. (1966). ¿Quién tiene miedo a... los Cuerpos de Paz? *Revista Política Latinoamericana Nueva*, Año 1, N°8, 11.

Ango, J. D. (2012). An un-American foreign policy: the Peace Corps overseas, 1961-71. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 498-504.

Baeza, M. & Silva, G. (2009). Imaginarios sociales del Otro: el personaje del forastero en Chile (de 1845 a nuestros días). *Sociedad Hoy, n°17*, 29-38.

Browne, R., & Silva, V. &. Baessolo, R. (2010). Periodismo intercultural: Representación peruana y boliviana en la prensa chilena. *Comunicar, vol. XVIII, n°35*, 85-93.

Carmona, A. (1967). 382 Espías "voluntarios". Historia de los Cuerpos de Paz en Chile. *Punto Final. Documentos. Suplemento a la edición N°32*, pp. 1-16.

Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*. Nº 35, 1-9.

Clarín. (16 de noviembre de 1969). "Yankee go home": dijeron gringos que están en Chile. *Clarín*, pág. 3.

Diliberti, A. (7 de December de 2010). Returned Peace Corps Volunteer Collection. (P. Kinsley, Entrevistador)

Diliberti, D. (1 de February de 2011). Returned Peace Corps Volunteer Collection. (P. Kinsley, Entrevistador)

El Diario Ilustrado. (16 de noviembre de 1969). Retirada de Vietnam piden los americanos residentes en Chile. *El Diario Ilustrado, Año LXVIII, N°320*, pág. 1 y 6.

El Siglo. (16 de noviembre de 1969). Norteamericanos residentes hicieron un miting de protesta ante el Consulado. *El Siglo, Año XXX*, pág. 1 y 5.

Elizundia, A. & Álvarez, M. (2021). Publicidad y construcción de un imaginario social: Representación del género femenino en televisión ecuatoriana. *Revista de Ciencias Sociales (RCS). FCES – LUZ, Vol. XXVII, No. 1*, 241-254.

González, W. *Desde la autoconstrucción al despojo. Historia de la población Cerro Colorado de Renca*, (*Inédito*). Santiago.

Katz, F. (2004). La Guerra Fría en América Latina. En D. Spenser, *Espejos de la Guerra Fría: México, América Central y el Caribe* (págs. 11-30). México D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrua.

La Nación. (16 de noviembre de 1969). Por terminación de la guerra: desfilaron residentes americanos. *La Nación, Año LIII, N°18.971*, pág. 1 y 10.

Labarca, E. (1968). *Chile invadido. Reportaje a la intromisión extranjera*. Santiago: Editora Austral.

Magasich, J. (2017). Frei, una figura continental alternativa a Fidel Castro. *Le Monde diplomatique, Año XVIII, N°191*, 12.

Melillo, W. (2020). Democracy's Adventure Hero on a New Frontier: Bridging Language in the Ad Council's Peace Corps Campaign, 1961–1970. *Journalism History*, 46:2, 145-164.

Purcell, F. (2014). Guerra Fría, motivaciones y espacio de interacción. El caso del Cuerpo de Paz de Estados Unidos en Chile, 1961-1970. En T. H. Riquelme, *Chile y la Guerra Fría global* (págs. 71-88). Santiago: Ril Editores.

Purcell, F. (2023). Una guerra contra la pobreza. Voluntarios del Cuerpo de Paz, interacciones y desarrollo comunitario en Sudamérica en los años sesenta. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Purcell, F. & Casals, M. (2015). Espacios en disputa: El Cuerpo de Paz y las universidades sudamericanas durante la Guerra Fría en la década de 1960. *Historia Unisinos*. *Vol.* 19, N°1, 1-11.

Riffo-Pavón, I. (2022). La construcción del mensaje político a partir de los imaginarios sociales y el framing. *Atenea*, *525*, 45-63.

Soto, J. (2016). *Espía se ofrece. Acusaciones de intervencionismo contra Estados Unidos en Chile 1964-1970*. Santiago: Acto Editores.

Cita recomendada

González Romero, W. (2024). Miradas cruzadas: el choque de los imaginarios sociales colectivos por la presencia de voluntarios del Cuerpo de Paz en Chile, 1969-1971. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 76-93.

Recepción / Received: 5 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS Y SU REPRESENTACIÓN SOCIAL EN EL GOBIERNO DE ANDRÉS MANUEL LÓPEZ OBRADOR EN MÉXICO

Religious symbols and their social representation in the government of Andrés Manuel López Obrador in Mexico

Raúl Romero Ruiz[a], Josué Rafael Tinoco Amador[b] y Osusbel Olivares[c]

[a] Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México. *roldanromero@xanum.uam.mx*
[b] Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México. *josue@doctor.com*
[c] Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, México. *osus14@gmail.com*

Resumen

De acuerdo con el Instituto Nacional Electoral (INE) en la elección presidencial del 2018, el 53.19 % de los mexicanos votaron por Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Si tomamos en cuenta que en esa elección presidencial solo el 64.24 % de la población ejerció su derecho al voto, se puede observar que el 82 % de la población total voto por AMLO. ¿Qué significó para la sociedad mexicana votar por él?, ¿cuáles fueron los elementos sociales que ocasionaron que la gente favoreciera a un candidato de la llamada "izquierda" en México? Nos proponemos partir de dos ejes centrales: lo político y lo religioso. Ante una propuesta de gobierno diferente, Andrés Manuel López Obrador se presentó como un defensor de las ideas de Benito Juárez, quien fuera un presidente que separó los poderes de la Iglesia y el Estado para consolidar un gobierno Laico en México. A pesar de que en la mayoría de sus discursos públicos AMLO —antes de llegar a la presidencia en 2018— mostró simpatía por seguir separando a lo religioso de lo político, la figura de Andrés Manuel López Obrador ha estado rodeada por los símbolos religiosos que lo convirtieron en un Mesías de la democracia que une la figura presidencial en un *Salvador*.

En varias ocasiones las declaraciones hechas por el actual presidente, que lo relacionan con el mundo de lo religioso, nos permiten mostrar que los símbolos religiosos se encuentran más presentes que nunca en la esfera de la política mexicana.

Palabras clave: símbolos religiosos, representaciones sociales, mesías, política y religión.

Autor para la correspondencia

osus14@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

According to the National Electoral Institute (INE) in the 2018 presidential election, 53.19 % of Mexicans voted for Andres Manuel Lopez Obrador (AMLO). If we take into account that in that presidential election only 64.24 % of the population exercised their right to vote, it can be observed that 82 % of the total population voted for AMLO. What did it mean for Mexican society to vote for him, what were the social elements that caused people to favor a candidate of the so-called "left" in Mexico? We propose to start from two central axes: the political and the religious. Faced with a different government proposal, Andrés Manuel López Obrador presented himself as a defender of the ideas of Benito Juárez, who was a president who separated the powers of the Church and the State to consolidate a secular government in Mexico. Despite the fact that in most of his public speeches AMLO —before becoming president in 2018— showed sympathy for continuing to separate the religious from the political, the figure of Andrés Manuel López Obrador has been surrounded by religious symbols that turned him into a Messiah of democracy that unites the presidential figure in a Savior.

On several occasions the statements made by the current president relate him to the religious world allow us to show that religious symbols are more present than ever in the sphere of Mexican politics.

Keywords: religious symbols, social representations, messiahs, politics and religion.

El "mundo de la política" y la relación con las imágenes religiosas México en la construcción de un cambio

En los últimos tres sexenios que abarcan del periodo de 2000 al 2018, México ha tenido una relación visible con los símbolos religiosos. En los sexenios gobernados por el Partido de Acción Nacional (Vicente Fox Quezada de 2000-2006 y el periodo presidencial de Felipe Calderón 2006-2012) (PAN) sucedieron tres actos que muestran una cercanía con los símbolos religiosos y los gobernantes. El sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) del Partido Revolucionario Institucional (PRI) también mostró simpatía por los símbolos religiosos. Por último, el candidato y actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, ha mostrado también su simpatía por algunos grupos religiosos, quienes lo acompañaron en su cierre de campaña y lo han acompañado en su gestión como presidente.

El caso particular de la figura presidencial de Andrés Manuel permite observar que se convirtió en un candidato con *dones especiales*, casi *mágicos*. Sus simpatizantes y votantes le otorgaron una serie de características divinas que solo puede poseer un líder carismático (Weber, 1993 [1922]). La travesía que acompañó su candidatura hasta convertirse en presidente, lo llevó a sufrir un verdadero calvario.

A medida que avanzaba su campaña se adherían más simpatizantes a su causa, quienes veían en Andrés Manuel un líder con características semejantes a las de Jesucristo. Así que a pesar de que en la constitución de México en el artículo 59 se señala la secularización de poderes, en la práctica y en los eventos públicos que involucran actos políticos, los gobernantes han dejado ver su adhesión a grupos religiosos.

La riqueza cultural y múltiple que caracteriza a México está marcada por discordancias y más cuando se trata de temas relacionados con la Iglesia y el Estado. Por un lado, la Constitución que rige al Estado mexicano establece a México como un país laico. Sin embargo, uno de los rasgos culturales de la población mexicana tiene otro sentido que se expresa en la religiosidad y la cultura católica, que de acuerdo con el censo de 2020, el 77.7 % de los mexicanos se consideran católicos. La Constitución Mexicana establece en su art. 52 la separación de la Iglesia con el Estado, este mandato constitucional ha mantenido a la Iglesia Católica separada de la

vida pública y de las decisiones políticas del país. A pesar de que en el marco jurídico legal se establece la laicización como un mecanismo de separación entre la Iglesia y Estado, en las actividades políticas que sostuvo el candidato Andrés Manuel, los símbolos religiosos se hacían presentes en la vida pública del aspirante presidencial.

En México ha existido una lucha por separar y mantener alejada a la Iglesia de la vida política. En la realidad las expresiones de religiosidad persisten y dominan las representaciones colectivas del catolicismo en México. Los símbolos religiosos, particularmente los generados en la región católica, siguen presentes. La creación de símbolos y la importancia en las sociedades permite la creación de *estructuras culturales* donde se plasma el sentido de una sociedad en el tiempo. Estos símbolos son históricamente transmitidos y representados. A través de ellos se heredan y expresan formas *simbólicas* que dan sentido a la cultura de una sociedad (Geertz, 2003). De esta manera, los símbolos religiosos son una expresión del *ethos*[1] que se manifiesta en el sentir y actuar de las personas, quienes toman de estos símbolos religiosos elementos que rigen su vida como modelos llenos de virtudes que deben de seguir los creyentes en su vida diaria.

Así, la religión puede ser entendida como un sistema de símbolos duraderos que permiten establecer estados de ánimo y motivaciones en la vida de los creyentes (Malinowski, 1985). Los actos sobrenaturales, que no pueden explicarse de forma racional, son abordados por la religión. Así, a través de los *ritos* y *ceremonias* se trata de explicar y dar razón a los hechos *sobrenaturales*, como una forma de proporcionar *esperanza* y dar certezas a lo desconocido. Sin duda alguna, la importancia que tiene la religión no puede quedar reducida al orden que se establece en las sociedades, es preciso reconocer el papel que juega en el ámbito de la política (Weber,1992). En el caso de México, la separación entre el Estado y la religión tiene su origen en tiempos de la Reforma (1858-1860).

Las leyes establecieron que la religión no tenía cabida en los asuntos políticos. Sin embargo, en la práctica el país seguía fuertemente influenciado por el pensamiento religioso y el dominio de la Iglesia. Después de las Reformas liberales, en México, donde se establecía un rechazo de los emblemas religiosos, en la práctica las cosas eran diferentes. (Florescano: 2005:76) Por ejemplo, el calendario, se encontraba dividido en dos tipos de festividad, por un lado, se encontraban las festividades cívicas y, por otro lado, se encontraban las fiestas religiosas.

Tuvieron que pasar más de 150 años para que en México se llevaran a cabo cambios jurídicos relacionados con el ámbito religioso. En 1991, el diputado federal José Inés Palafox sometió a consideración la reforma al artículo 14 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

La legislatura a cargo del gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari aprobó las modificaciones que permitieron restablecer las relaciones con el Vaticano, y a las asociaciones religiosas manifestarse públicamente (sin ser propietarios de los medios de comunicación) por último, se reconocía el derecho a votar de los sacerdotes (Ley de Asociaciones religiosas y culto público; 1992).

Las elecciones del 2000 marcaron un cambio, México había sido gobernado por un solo Partido Político, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) sin embargo, estas elecciones modificaron la situación política, en dos sentidos. La caída de un régimen unipartidista y la llegada de un nuevo partido al poder que además mostraba abiertamente su preferencia religiosa. El Partido Acción Nacional (PAN) no solo se convertiría en el primer partido diferente en el poder en México, sino que en varios actos políticos se utilizaban símbolos religiosos. Nuevamente, se unía la religión y la política. El símbolo de la Virgen de Guadalupe, que ha caracterizado al pueblo

[1] El *Ethos* se compone de aspectos cognitivo y existenciales sobre la visión del mundo, es decir un pueblo -o sociedad- tienen una manera significativa de interpretar la realidad donde el papel de la afectividad juega un papel central en la concepción de la vida que se traduce de manera práctica en la realización de ritos y ceremonias (Geertz; 2003: 118).

mexicano como guadalupano resurgía con fuerza, como lo había hecho al inicio de la Guerra de Independencia en 1810.

Los símbolos religiosos en la esfera de la política

La religión es un aparato ideológico que colabora con las estructuras sociales, por lo que tiene un papel dentro del cambio social[2]. Pierre Bourdieu (1971) considera a la religión como una estructura de poder donde convergen el campo las estructuras mentales y de dominación que se establecen a través de los sistemas simbólicos que dominan a las culturas. La importancia de la religión se ha extendido —como bien lo había anticipado Max Weber— a otras esferas, como la política (Beltrán, 2006). En el caso de México, la historia política muestra cómo el poder simbólico se traslada a otros ámbitos y toma fuerza en la vida de los creyentes.

En el caso de México, los símbolos religiosos y los aspectos ritualistas que encarna la sociedad mexicana se conmemoran a través de un calendario que conjunta una serie de festividades religiosas y de fiestas cívicas, donde la conmemoración de la Guerra de Independencia[3] muestra claramente la relación que existe entre los símbolos religiosos y cívicos.

Esta división de conmemoraciones marca la separación entre dos expresiones representadas, por un lado, por el Estado (política) y, por otro, por el aspecto religioso. En el caso de México existen dos celebraciones que ocupan un lugar privilegiado dentro de las festividades del país; una de ellas, es la celebración del 15 de septiembre y la otra es el 12 de diciembre. En la primera celebración se conmemora la Independencia del país y la segunda corresponde a la aparición de la Virgen de Guadalupe en México. Ambas celebraciones permiten dar cuenta de la división de un calendario cívico y religioso que aún prevalece en nuestros días en un país donde el 77.7 % de su población se considera católica (INEGI,2020).

La figura de la Virgen de Guadalupe es un símbolo religioso que se ha utilizado en varios sucesos que han marcado la vida política de México. Durante la guerra de Independencia de 1810, el cura Miguel Hidalgo llamó al pueblo a levantarse en armas en contra de la opresión de la corona española, al repique de las campanas de la iglesia y con el estandarte de la Virgen de Guadalupe el pueblo mexicano emprendía el primer paso para lograr consolidarse en un estado libre y soberano. Al grito de "*¡Viva la Virgen de Guadalupe!, ¡Muera el mal gobierno!*", dio inicio la Independencia y se fortaleció el culto a la Virgen de Guadalupe. Señala Meier: "Hidalgo debe haberse dado cuenta que, al poner a la Virgen de Guadalupe como símbolo de su causa, estaba agrupando siglos de esperanzas y deseos confusos y enfrentándolos a siglos de yugo español. *Las masas indígenas necesitaban un símbolo*" (Meier, 1974: 471) (*subrayado nuestro*).

El símbolo religioso de la Virgen de Guadalupe, con el paso del tiempo, se ha consolidado como un elemento que da identidad a un grupo de mexicanos que se consideran *guadalupanos y católicos*. Durante el 2000, el candidato a la presidencia Vicente Fox Quezada, del Partido Acción Nacional (PAN), consiguió evocar en los mexicanos un sentimiento nacionalista y religioso a través de la imagen de la Virgen de Guadalupe. La imagen de la virgen se convirtió en un elemento que unía al pasado con el presente, además de apelar al pensamiento religioso de los mexicanos. La postura de este nuevo candidato presidencial marcó un antes y

[2] De acuerdo con Max Weber fue el protestantismo quien introdujo el nuevo sistema capitalista de su época.

[3] La guerra de Independencia marca la ruptura de más de 500 años de conquista española, durante los años de dominio español se impuso una religión diferente a la que profesaban los pueblos prehispánicos. Esta nueva religión era completamente diferente, la Virgen de Guadalupe se convirtió en uno de los símbolos religiosos que conservó similitudes con la religión que habían extinguido. Las semejanzas con Tonantzin madre de los mexicas y la Virgen de Guadalupe una figura religiosa con características indígenas como tés morena y cabello de color negro, se convirtieron en factores que asemejaban rasgos del pueblo también conquistado religiosamente.

un después. La peculiar manera de expresarse y actuar de Vicente Fox en público era algo que a los mexicanos les pareció novedoso. La separación existente entre la religión y el Estado que se había mantenido en los gobiernos priistas —por más de 70 años— nuevamente se expresaba de manera pública como un símbolo religioso que unía la vida política con la religión. (Pensado, 2017). Sin embargo, el cierre de campaña presidencial de ese año fue sorpresivo: los medios de comunicación mostraban la imagen del candidato Vicente Fox con un estandarte de la Virgen de Guadalupe (así como la imagen que Hidalgo utilizó cuando llamó a la guerra de independencia).

A través de este acto, Fox iniciaba las manifestaciones públicas que mostraban las preferencias religiosas de un candidato a la presidencia. En el 2000, Fox se convirtió en el presidente de México para el periodo 2000-2006, dando un giro a un gobierno de alternancia e inicio a las manifestaciones religiosas entre los líderes políticos.

En el segundo año de su gobierno, en 2002 Fox, recibió al Papa Juan Pablo II quien visitaba México para canonizar a Juan Diego y dos mártires de origen oaxaqueño, Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles; la portada de los principales periódicos y revistas habían colocado en su primera plana la imagen del presidente de México, Vicente Fox, inclinando la cabeza —en forma de reverencia— y dando un beso al anillo que portaba el Papa. Esta imagen fue muy polémica, ponía a un jefe de Estado *laico* al servicio de la *Iglesia católica* (CORAT, 2020).

Al término del sexenio de Vicente Fox, en el año 2006, las cosas tomaban otro tinte. Andrés Manuel se había convertido en uno de los candidatos preferidos por la población mexicana. Esto ocasionó que las elecciones de 2006 fueran completamente reñidas por dos partidos, el PAN y el PRD (El País, 2006). En esta ocasión el PAN apostaba por su candidato Felipe Calderón Hinojosa, mientras que el PRD apoyó la candidatura de Andrés Manuel. El proceso de la elección presidencial dio por ganador a Felipe Calderón con 14,98 millones de votos, quien ganó la presidencia de México por un margen de 0.56 sobre Andrés Manuel, quien obtuvo 14,74 millones de votos (INE, 2006).

Esta situación provocó una serie de movimientos y manifestaciones por parte de los simpatizantes del candidato perredista que llevó a tomar la avenida de Reforma por 47 días (El financiero, 2018). Andrés Manuel se proclamaba como vencedor de la contienda electoral y declaraba el fraude del que había sido objeto, a la voz de *voto por voto, casilla por casilla* comenzó un movimiento que marcaría el comienzo de la carrera política a la presidencia de Andrés Manuel López Obrador como un candidato que había sido víctima de las injusticias políticas y que lo convertía en un mártir de la historia de este nuevo siglo.

El sexenio calderonista no fue distinto al de Fox en lo que respecta a la relación del Estado y la Iglesia, los permisos otorgados por los gobiernos panistas a la iglesia católica para transmitir actos religiosos en los medios de comunicación aumentaron significativamente. De acuerdo con el Sexto Informe de Gobierno 2012, se otorgaron 163 mil 867 permisos para que la Iglesia pudiera transmitir programas religiosos tanto en la TV como en la radio. El apoyo que se brindó a la iglesia no fue con lo único con que se benefició.

La adquisición e inscripción de inmuebles al inicio del sexenio era de 1, 487 bienes, a finales de este sexenio la Iglesia había duplicado su riqueza (Informe de Gobierno, 2012).

En 2012, a finales del sexenio de Calderón, una nueva visita papal mostraba la relación cercana del gobierno panista con la Iglesia Católica, en esta ocasión era el Papa Benedicto XVI quien visitaba el Estado de Guanajuato. Si bien en esta ocasión el representante del Estado no besó el anillo papal, el gesto de inclinación de cabeza de Calderón ante la presencia del Papa fue claramente expuesto por los diarios de circulación en México. Esta visita tuvo lugar el 2 de marzo a solo cinco meses de que se llevaran a cabo las elecciones presidenciales

en México (BBC, 2012). La presencia de los tres candidatos a la presidencia del país, Enrique Peña Nieto (candidato de la coalición del PRI y del Partido Verde Ecologista de México, PVEM), Josefina Vázquez Mota (PAN) y Andrés Manuel López Obrador (candidato de la coalición del PRD, Partido del Trabajo, PT y de Movimiento Ciudadano MC) a la celebración eucarística dominical que dirigió el Papa Benedicto XVI en el Parque Bicentenario en el Estado de Guanajuato, marcaba la relación cercana que el gobierno panista había mantenido durante dos sexenios con la Iglesia (Meyer, 2015).

Un Mesías en el poder
El fatalismo artificial y la culpa en la figura presidencial de AMLO

La idea del sufrimiento proviene propiamente de la *religión*, la dualidad que estableció Emile Durkheim en su obra de 1912, "*Las formas elementales de la vida religiosa*" (1968), planteaba la manera de ver el mundo a través de la dualidad entre lo *sagrado* y lo *profano*. Para Durkheim el mundo de lo *sagrado* se refiere a las cosas que tienen cualidades distintas a otros objetos, estas cualidades se las han dado los propios seres humanos quienes han rodeado de tabúes o restricciones estos objetos otorgándoles un carácter diferente. Así dice Durkheim "Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras" (Durkheim, 1968: 81). Esta dualidad rige gran parte de las "creencias" que constituyen un componente esencial en la conformación del comportamiento de los sujetos sociales, unidad que resulta igual y en algunas ocasiones más importante que el denominado *pensamiento lógico-racional.* En efecto, por mucho tiempo, la psicología tuvo como aspiración y tarea explicar el comportamiento del hombre racional, descalificando o minimizando con ello al denominado sentido común (Moscovici, 1986; Guimelli, 2000). Este tipo de pensamiento fue considerado por mucho tiempo como un pensamiento "erróneo", "errático", desinformado, *supersticioso* e inacabado, cuando no podía explicar sucesos recurría a las creencias mágicas o religiosas para entender lo que sucedía (Frayzer; 1951/ 1922). Ha sido hasta muy recientemente que se le ha reconocido como componente de un proceso más amplio, y formando parte de un sistema de pensamiento social. Como su nombre lo indica, dicho sistema es construido socialmente, por lo tanto, se encuentra anclado a las formas *culturales y políticas de una sociedad, a su ideología o ideologías* que debe interpretarse desde el propio sistema de símbolos (Moscovici, 2000, Geertz: 1973 [2003]).

En este contexto, se propuso trabajar en torno a una premisa que ha permeado el pensamiento social en México hasta convertirse en una creencia que goza de gran popularidad, lo mismo entre intelectuales y políticos, que entre la población en general y que aunado a la religión católica que profesan el 78.6 % de la población mexicana (INEGI, 2020) permite comprender la relación entre la figura de los líderes políticos y la religión (Béjar Navarro, 1979; Bartra, 1987). Según dicha premisa el destino de los mexicanos está marcado por la fatalidad (entendida en palabras de Le Bon), *la melancolía y el conformismo*, destino que constituye sin duda un componente polémico en los procesos de socialización y sociabilidad e inherente, en consecuencia, a los procesos de aprendizaje. Karl Marx (1847) afirma que la religión es un sistema de *alieneación* que permite la dominación social a partir de argumentos religiosos como el sufrimiento, que legitima la dominación de una clase social frente a los otros. Es así como la idea del *fatalismo* se adapta con el sistema religioso y permite mantener la creencia, además que para el caso de México es preciso sumar una premisa histórica que permite comprender mejor la idea del *fatalismo vs. sufrimiento*. México es una nación que fue conquistada. A partir de este evento se forjó el carácter de los habitantes de estas tierras de sufrimiento y dominación (Bartra:1987). De ahí que sea importante interrogarnos en qué medida esta premisa ha sido forjada y utilizada por AMLO.

Según Le Bon, l*a fatalidad artificial* se construye históricamente, y una tarea de la psicología política es la de develar dicha naturaleza (Le Bon,

1912). Para Norbert Lechner (1998), las sociedades latinoamericanas cuentan con relatos que explican su origen y realidad a partir de códigos anclados en la desigualdad, códigos que privilegian la "sumisión a la autoridad", y que explican la fragilidad democrática de nuestras sociedades (Norbert, 1998).

De esta manera el fatalismo, permite la comprensión de la existencia humana, donde el destino de las personas está predeterminado y no hay modo de escapar de él. Por lo que a los seres humanos no les queda más opción que acatar su destino, y someterse a las normas sociales que le corresponde. El fatalismo pone de manifiesto una peculiar relación de sentido que establecen las personas consigo mismas y con los hechos de su existencia, dando como resultado un comportamiento de conformismo y resignación ante cualquier circunstancia. Ahora bien, de este modo considerado, el fatalismo implica por lo menos tres vertientes: *ideas*, *sentimientos y comportamientos*.

Para ejemplificar mejor la idea anterior retomemos lo señalado por Béjar y Bartra, el hecho de que Andrés Manuel perdiera la elección de 2006 con un margen del 1 % de diferencia creaba un sentimiento de *fatalidad y culpa*.

El sistema social mexicano está permeado por una serie de valores y sentimientos propios lleno de estereotipos de pecado que justifica a la sociedad mexicana como sumisa, que acepta su condición de inferioridad marcada por la conquista y el exterminio al que fue sometida la cultura de los pueblos prehispánicos. Ante esta situación histórica, la elección de 2006, donde AMLO perdió la presidencia, lo convertiría en un *líder carismático* muy semejante a *Cristo*. Andrés Manuel se convertiría en una figura presidencial capaz de vencer a los malos, y de proclamarse como alguien digno de gobernar a México. Además, si a esta situación agregamos el slogan de la campaña política "*la esperanza de México*" se había creado la fórmula perfecta Religión y política.

Es cierto que Andrés Manuel[4] no utilizó ninguna figura religiosa visible, pero no hacía falta: en la memoria de los mexicanos se encontraba muy presente el recuerdo de cómo había perdido las elecciones y que siempre se habló de un *fraude*; convirtiendo a AMLO en una figura "religiosa" que permitía hacer la comparación con Cristo quien había sido capaz de vencer a la muerte. Andrés Manuel había sido capaz de romper con ese destino *fatal*, por supuesto que eso no lo puede lograr cualquier persona "normal" este cambio solo lo puede obtener alguien con poderes *mágico-religiosos* —si ustedes nos lo permiten celestiales— que puede vencer al *mal*. Así que cuando fue el cierre de campaña del candidato de Morena, se unieron los elementos que daban sentido al pensamiento político y religioso que acontecía en la esfera política en México.

La participación política de los alumnos universitarios en el caso de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

El voto como la primera expresión a favor de AMLO

Ante esta ola que se hacía presente a favor de Andrés Manuel López Obrador era preciso indagar cuál sería el papel que jugarían los jóvenes en las elecciones de 2018. Por lo que se decidió realizar, en un primer momento, con un enfoque cuantitativo, una encuesta previo a las elecciones del domingo 1 de julio. Principalmente, porque para muchos de estos jóvenes era la primera vez que participarían en una elección presidencial. Esto permitiría conocer si el fatalismo, la culpa y el factor religioso

[4] Como ya lo hemos descrito en el documento el estandarte de la Virgen de Guadalupe ha sido un símbolo recurrente para llamar a levantarse en armas y luchar para conseguir la Independencia de México – como lo fue con el cura Miguel Hidalgo - y que Fox repitiera la fórmula dos siglos después es una muestra de la alianza entre el mundo de la política y la religión.

que caracteriza a un *líder carismático* en la gente permanecía y de qué forma se expresaba en el ejercicio democrático de los jóvenes.

Nos enfocamos en hacer un análisis del fenómeno electoral en jóvenes, principalmente universitarios, que participaban por primera vez en la vida política de México. A continuación, presentamos la metodología y los resultados de los estudios sobre AMLO y MORENA en los estudiantes de primer ingreso de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa (UAM-I).

Utilizando como referente el enfoque estructural de aproximación a la teoría de las Representaciones Sociales[5], se diseñaron dos instrumentos cuya diferencia esencial era el término inductor: para indagar sobre la concepción del líder carismático y la creación de un nuevo partido político en la contienda nacional. También se indagó sobre la "decisión de su voto".

Instrumento

Se diseñaron dos instrumentos iguales, con la variación en el término inductor, en el primer caso colocamos la palabra AMLO y el segundo instrumento la palabra MORENA. Las instrucciones consistieron en solicitarles a los encuestados cinco evocaciones, acto seguido se les pidió que otorgaran una valoración (positiva o negativa) a cada uno de los términos que habían escrito, Finalmente se le pedía que nos ayudaran otorgando una jerarquía a cada uno de los términos señalados.

Muestra

Durante los meses de mayo y julio del 2018, se encuestó a 130 estudiantes de nivel licenciatura de cinco licenciaturas de ciencias sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I) (véase tabla 1).

Tabla 1. Muestra de nivel licenciatura entrevistada.

Licenciatura	AMLO	MORENA
Psicología Social	30	30
Geografía Humana	30	30
Antropología Social	20	20
Administración	20	20
Sociología	30	30
TOTAL	130	130

Se eligieron estas licenciaturas debido a que en ellas se encontraban los alumnos que cumplían con el requisito de votar por primera vez en una elección Federal. La selección de los grupos de las licenciaturas obedeció a que los alumnos participantes eran de nuevo ingreso, esto nos permitió, realizar un cuestionario en el primer apartado contaba con dos preguntas de carácter nominal que consistieron en conocer si sus papás participarían en la elección de 2018 Así cómo indagar acerca de su preferencia electoral las respuestas que se obtuvieron. Fue que no solo los padres de los 130 alumnos acudirían a votar, sino que también sus abuelos, tíos acudirían a emitir su voto. y sin que nosotros preguntáramos por quién votarían, abiertamente el 90 % de los alumnos expresaron votarían por AMLO, el otro 10 % respondió MORENA.

A partir de las respuestas proporcionadas por los estudiantes en la asociación libre, se obtuvieron 1300 términos -650 por cada cuestionario-. Con las palabras se elaboró una lista que contenía los

[5] La teoría de la Representaciones Sociales RS es elabora por Serge Moscovici en 1961, quien retoma la idea de representaciones colectivas de Durkheim para elaborar la noción de RS, para aplicarla a la comprensión de los fenómenos sociales en específico. Las RS tiene la virtud de comprender al mundo, dado su carácter de organización y comunicación del conocimiento permitiendo la adaptación del individuo en su contexto físico y sociocultural. De acuerdo con Moscovici surgen de los desacuerdos entre los grupos de un mismo contexto social en función de la experiencia /relación que tienen con un objeto de esta manera los componentes de las RS provienen de las *informaciones y actitudes*, así como de la relación que los sujetos mantienen con estos elementos permiten la creación del campo representacional.

términos asociados a la palabra MORENA y a Andrés Manuel López Obrador respectivamente, y que fueron evocadas por los alumnos, entonces se procedió al análisis de prototipicidad (Vergés, 1992, 1994).

De la lista de términos obtenidos y de la categorización se organizó un conjunto de elementos en torno a un prototipo, para cada caso. Es importante mencionar que ninguno de los términos evocados tuvo una mención menor a diez. De acuerdo con el rango de aparición, según la importancia otorgada a cada palabra, este obtuvo una valencia de 3.0 para cada uno de los estudios. Una vez obtenidos estos datos se cruzaron los dos indicadores (frecuencia y rango de importancia para obtener nuestros resultados).

Esquema 2. Prototipo de Vergés.

Frecuencia	Rango promedio	
	Débil	Fuerte
Fuerte	Núcleo central	Periférico 1
Débil	Periférico 2	Periférico 3

Modelo Prototípico de Representación Social de Pierre Vergés.

Tabla 2. Análisis lexicográfico: prototipo de la representación de MORENA Rango promedio.

		IMPORTANCIA	
		Alta ≤ 3.1	Baja >3.1
FRECUENCIA	Alta ≥ **20**	**Virgen de Guadalupe 197 – 3.1** **Pobreza 158 – 3.1** **Indígena 134 – 3.2**	Partido político 80 – 3.0 AMLO 45 – 3.5
	Baja **< 20**	Mujer 20 – 3.3	Raza 16 – 3.4

Los resultados ubican en el primer cuadrante aspectos de orden genérico: Virgen de Guadalupe, Pobreza e indígena. Mientras en el segundo cuadrante se encuentran aspectos específicos que se refieren a la política como: Partido político. Como puede observarse, las palabras empleadas para describir a MORENA se encuentran asociadas al discurso e ideología que maneja el actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador. Los cuadrantes 3 y 4 están compuestos por las palabras mujer y raza que dan cuenta de la relación que existe con el pasado histórico y de la relación con la culpa y fatalidad que permea el pensamiento social de los mexicanos.

Tabla 3. Análisis lexicográfico: prototipo de la representación de AMLO.

FRECUENCIA	IMPORTANCIA: Alta ≤ 3.1	IMPORTANCIA: Baja >3.1
Alta ≥ **20**	**Gente del pueblo 205 – 3.1** **El Mesías 132 – 3.2** **Luchador 56 – 3.1**	Honesto 130 – 3.0 Justo 58 – 3.5 Respeto 32 – 3.5
Baja **< 20**	Cambio 19 – 3.3	Esperanza 18 – 3.4 MORENA 14 – 3.4

Para el caso del inductor AMLO, en el primer cuadrante se encuentran palabras como: gente del pueblo, el mesías, luchador, con lo que podemos decir que son factores característicos a la imagen de AMLO. En el cuadrante 2 las palabras: honesto, justo y respeto dan cuenta de aspectos genéricos que caracterizan a un líder, mientras que en los cuadrantes 3 y 4 aparecieron palabras Esperanza y MORENA que se utilizaron en la campaña política de Andrés Manuel, los resultados muestran a una figura altamente valorada y respetada en el pensamiento de los estudiantes.

Los resultados nos muestran una descripción específica y altamente valorada cuando se trata del inductor AMLO, mientras que para el caso del inductor MORENA se recurre a factores que dan sentido al pasado histórico que se ha acuñado en los términos de la culpa y que caracterizan a la sociedad mexicana.

Las preguntas abiertas fueron construidas para indagar sobre la decisión de su voto, es decir, les preguntamos que si en ese momento fueran las elecciones por quién votarían y que nos explicaran el porqué de su decisión. La respuesta fue contundente los, 130 alumnos nos dijeron que votarían por Andrés Manuel, porque les parecía una persona honesta (60 %), un luchador (30 %) un mártir (10 %) (véase gráfico 1).

Gráfico 1. Características hacia la figura de Andrés Manuel López Obrador.

La elección del 1 de julio favoreció al candidato Andrés Manuel López Obrador, quien con el 53.17 % (30 millones de votos) a su favor se convirtió en el presidente de México (INE,2018). La toma de protesta se dio en una ceremonia inusual, por primera vez la plancha del Zócalo capitalino se llenó de miles de simpatizantes que esperaban ansiosamente la llegada del presidente. En una ceremonia donde estuvo presente un grupo de representantes de los 68 pueblos indígenas, se realizó un ritual de purificación donde se le otorgó el bastón de mando con la siguiente frase "Aquí está el bastón de mando, el símbolo con el que usted conducirá a nuestro pueblo. Queremos recordarle que deseamos ser tomados en cuenta en sus planes

de estos 6 años" (BBC, 2018). Este acto encierra con la concepción religiosa y política del presidente Andrés Manual López Obrador. Los elementos simbólicos y religiosos estaban presentes en ese momento, la plancha del Zócalo es un lugar donde se sitúa el mito de origen que da sentido a los mexicanos, el bastón de mando de manos de un indígena revivía la memoria del pasado en el presente otorgando un carácter religioso a un evento político.

Consideraciones finales

Este documento pone mayor énfasis a la búsqueda de un mejor presente donde la *justicia*, *el amor*, *la paz y la felicidad* sean las principales emociones que existan entre la población mexicana. Donde la *esperanza* no sea solo un anhelo, sino una realidad, esta última emoción está completamente ligada con el slogan del partido de MORENA y por supuesto con las aspiraciones de los creyentes religiosos a trascender a una vida mejor. A medida que se avanza en la lectura del documento se puede dividir en dos partes la lectura, entre las frases que se relacionan —nuevamente— con el mundo religioso, el *bien y el mal*, o como lo había planteado Durkheim (2013) lo *sagrado y lo profano*. Y las que permiten observar la relación de la política con la religión, el Mesías que supera las fatalidades y asciende al poder, el *elegido* que recibe el bastón de mando como símbolo de energía mística y poder supraterrenal; este documento solo es una prueba de que en los comienzos de la llamada 4T l*a religión* parecía estar más presente que nunca en el nuevo gobierno y que los ideales de Benito Juárez comenzaban a desdibujarse en un México encabezado por Andrés Manuel López Obrador que proclamaba a los "cuatro vientos" que su gobierno sería un gobierno de amor al prójimo donde se dieran "*abrazos y no balazos*".

Los símbolos han estado presentes en la historia de México. Y en particular, símbolos religiosos nos han acompañado en los inicios prehispánicos, durante la Conquista, el Virreinato, la Independencia, La Revolución y el México moderno. La figura de la Virgen de Guadalupe se consolidó a raíz de la lucha de Independencia, siendo considerada por Iturbide como "la protectora de la nueva e independiente nación mexicana. Finalmente, había triunfado María Insurgente" (Meier, 1974: 482).

A pesar de la posterior lucha y búsqueda de un Estado Laico, la religión ha estado presente en la mayoría de los diferentes gobiernos presidenciales y está más presente que nunca en el gobierno de AMLO, como se ha demostrado a lo largo de su periodo presidencial, su acercamiento con grupos religiosos.

Hemos presentado la percepción de una muestra de universitarios, quienes por un lado, reportan cómo la imagen del partido político de MORENA —que fundó Andrés Manuel López Obrador— está fuertemente asociado con símbolos religiosos e indígenas que nos remiten a un pasado marcado por las imágenes religiosas; y por el otro, como en la figura de Mesías que muestra la asociación que existe entre el bien y el mal entre lo sagrado y lo profano, entre Andrés Manuel Obrador y la corrupción. Sin duda, la asociación que existe entre el mundo de la religión y la política en la actualidad permite dar cuenta que la embestidura de Andrés Manuel une los elementos de un hombre masa (Moscovici,1983) un líder que es capaz de hacer lo imposible, posible.

Las formas de reestructuración del pensamiento político, de los usos y referentes a lo religioso son evidentes como estrategia de gobierno. En un país cuyos referentes históricos han sido las creencias y símbolos religiosos, es importante reflexionar sobre su impacto en la transformación de la identidad nacional y del tipo de Estado Laico que se construye.

Bibliografía

Bartra, R (1987) La jaula de la melancolía. México: Grijalbo

BBC (2012) Benedicto XVI en México, un viaje con polémica electoral. Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/03/120324_papa_visita_mexico_polemica_rg

Béjar Navarro, 1979 El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales, México: UNAM

Beltrán, M. (2006) De microempresas religiosas a multinacionales de la fe. Bogotá: Bonaventuriana.

Bourdieu, P. (1971) Genèse et structure du champ religieux, *Revue française de sociologie* (12) 295-334.

Bravo-Ahuja, M. (2013) Resultados electorales y perspectivas 2012: Reposicionamientos partidistas. *Estudios políticos* (28) 11-32.

BBC (2018). Tomo de protesta de AMLO. Andrés Manuel López Obrador saca su parte más indigenista en la fiesta del Zócalo. Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-46410722

CORAT (2020) Las cinco visitas de Juan Pablo II a México. Recuperado de: https://corat.mx/las-cinco-visitas-de-juan-pablo-ii-a-mexico/

CEDE (2018) México: política, sociedad y cambio. Escenarios. Recuperado de: http://cede.org.mx/web2016/wp-content/uploads/2019/09/isa-GIMX1812p.pdf

Díaz, Capitolina & Navarro, Pablo. (1995). "Análisis de contenido" en libro Delgado, J. y Gutiérrez, J. (1995) *Métodos y Técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Editorial SINTESIS. Psicología

Durkheim, E. (1968) Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires: Schapire

Durkheim, E. (2013). Las formas elementales de la vida religiosa. México: FCE

Frayzer, J. (1951) La rama dorada. España: FCE [1922]

Florescano, E. (2005). Patria y nación en la época de Porfirio Díaz. *Signos históricos*,13. Pp. 153-187.

El financiero (2018) Hoy se cumplen 12 años del inicio del plantón de AMLO en paseo de la Reforma. Recuperado de: https://www.elfinanciero.com.mx/nacional/hoy-se-cumplen-12-anos-del-inicio-del-planton-de-amlo-en-paseo-de-la-reforma

El País (2006). La apretada victoria de Calderón en México deja un país dividido en dos. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2006/07/07/internacional/1152223202_850215.html

Espinoza, R, y Navarrete, JO. (2016). MORENA en la reconfiguración del sistema de partidos en México, *Estudios políticos* (37),81-109.

Geertz, C. (2003) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa

Gobierno de México (2017). Visita del papa Francisco a México. Recuperado de: https://embamex.sre.gob.mx/vaticano/index.php/l-comunicados/175-visita-del-papa-francisco-a-mexico

Guimelli, Ch. (2004) El *pensamiento social*. México: Coyoacán.

INEGI (2020) Censos y conteos de Población y Vivienda. Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/temas/religion/

Informe de Gobierno (2012) Sexto Informe de gobierno. Recuperado de: https://datos.gob.mx/busca/dataset/sexto-informe-de-gobierno

INE (2018). Cómputos MX, 2018. Recuperado de: https://computos2018.ine.mx/#/presidencia/nacional/1/1/1/1

Halbwachs, M. (1950). La mémoire collective. París: PUF.

Le Bon, G. (1912) La psicología política y la defensa social. Madrid: Librería Gutenberg de José Ruiz.

----------. (1995) Psicología de las masas. Madrid: Morata

Lechner, N. (1998) Nuestros miedos, Perfiles Latinoamericanos, 7(13), diciembre, 179-198.

Malinowski, B. (1985) Magia, ciencia y religión. Barcelona: Planeta

Martínez- Gil, J. (2014) Historia del partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) *Revista de derecho estasiológico "idelología y militancia"* (4), 195-217.

Meier, M. (1974). María Insurgente. Historia Mexicana, 23(3), 466-482. Recuperado de https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3306/2648

Mejía, F. (2002) Atenco: un día después, Proceso 1341, 14 de julio.

MORENA (2014). Declaración de principios de MORENA. Recuperado de: https://morena.si/wp-content/uploads/2014/12/declaracion-de-principios-de-morena1.pdf

Moscovici, S. (1961) El psicoanálisis, su imagen y su público, Buenos Aires: Huemul.

----------. (1985) Influencia manifiesta e influencia oculta en la comunicación. *Revista mexicana de Sociología*, Vol.45, No,2. https://www.jstor.org/stable/3540265

----------. (1986) (comp.). *Psicología Social II*. Pensamiento y vida social. Psicología y problemas sociales. Barcelona: Paidos.

----------. (2000) Pensée stigmatique et pensée symbolique. Deux formes élémentaires de la pensée sociale. In Gargnier, C. (Dir) *Les formes de la pensée sociale*. France: PUF.

----------. (2013) La era de las multitudes. México: FCE.

Ornelas, J. (2006). La política de combate a la pobreza en México, 1982-2005. Papeles de población, 12(47), 86-114. Recuperado desde http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252006000100005&lng=es&tlng=es.

Pensado, Jaime M. (2017). Rogelio Hernández Rodríguez, Historia mínima del Partido Revolucionario Institucional. Historia mexicana, 67(2), 1038-1046. https://doi.org/10.24201/hm.v67i2.3489

Rouquette, M.-L. (1988). La psychologie politique. Paris: PUF.

Vergès, P. (1992). L'évocation de l'argent: une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation, Bulletin de psychologie, XLV(405), 203-209.

Vergès, P. (1994). Approche du noyau central: propriétés quantitatives et structurales, in C. Guimelli, ed. Structures et transformations des représentations sociales, (pp. 233-253), Genève : Université de Lausanne et de Genève.

Weber, M. (2014) Economía y Sociedad. México: FCE. (publicada originalmente en alemán, Wirtschaft und Gesellschaft, en 1922)

Weber, M. (1992) La ética protestante y el espíritu capitalista. Barcelona: Península. (publicada originalmente en alemán, Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus, en 1905).

Cita recomendada

Romero Ruiz, R; Tinoco Amador, J. R. y Olivares, O. (2024). Los símbolos religiosos y su representación social en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador en México. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 94-106.

Recepción / Received: 2 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

IMAGINARIOS DE LA NATURALEZA DESDE PARQUES URBANOS: RELEVANCIA DEL TRABAJO SOMÁTICO Y LA DIFERENCIACIÓN SOCIO ESPACIAL

Imaginaries of nature from urban parks: relevance of somatic work and socio-spatial differentiation

Miguel Angel Aguilar D.[a]

[a] Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Ciudad de México, México. *mad@xanum.uam.mx*

Resumen

El texto indaga sobre los imaginarios de la naturaleza en usuarios de dos parques en la Ciudad de México, al tiempo que se exploran las dimensiones sensoriales más relevantes en estos espacios. Se busca conocer la relación entre imaginarios y dimensiones sensibles y sensoriales en el contacto con la naturaleza y áreas verdes. Se realizó un trabajo de campo de corte etnográfico en parques ubicados en dos áreas contrastantes en la Ciudad de México: uno en un área central y consolidada, y el otro de reciente creación, en el área oriente de la ciudad con condiciones de vida menos favorables. Los parques cuentan con un diseño particular, lo cual hace que sensorialmente generen experiencias distintas. Con todo, a partir de las entrevistas es posible reconocer elementos semejantes en su descripción: lo verde como relajamiento y tranquilidad, corporalización de la naturaleza, valor de la sinestesia en el desplazamiento de elementos sensoriales. La naturaleza se relata desde atributos positivos y protectores, se muestra un acendrado egocentrismo humano en su descripción. El texto finaliza con una discusión sobre el papel de la localización socioespacial de los parques y los entornos sensoriales que se producen a partir de acciones, o no, de política urbana.

Palabras clave: imaginarios sociales; imaginarios de la naturaleza; trabajo somático; diferenciación socio espacial; perspectiva sensorial.

Abstract

This paper explores the nature imaginaries among users of two parks in Mexico City, while also examining the most relevant sensory dimensions in these spaces. The goal is to understand the relationship between imaginaries and sensory dimensions in the interaction with nature and green areas. An ethnographic fieldwork was conducted in parks located in two contrasting areas of Mexico City: one in a central and consolidated zone, and the other recently created in the eastern area of the

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

city with less favorable living conditions. The parks have distinctive designs that create different sensory experiences. Nevertheless, interviews reveal similar elements in their description: green associated with relaxation and tranquility, embodiment of nature in the sensory experience, and the value of synesthesia in the perception of sensory elements. Nature is depicted with positive and protective attributes, highlighting a pronounced human egocentrism in its description. The text concludes with a discussion on the role of the socio-spatial location of parks and the sensory environments that arise from actions, or the lack thereof, in urban policy.

Keywords: Social imaginaries; nature imaginaries; somatic work; socio-spatial differentiation; sensory perspective.

Introducción

En los últimos años, en el contexto de la pandemia por COVID-19, el contacto con el espacio urbano cambió de manera significativa. La casa se configuró como lugar de refugio, al tiempo que los medios de transporte colectivos y espacios públicos concurridos adquirieron una connotación de riesgo y vulnerabilidad. Los habitantes de la ciudad practicamos la sospecha ante la posibilidad del contagio en los encuentros y las relaciones interpersonales. Ante esta reducción de espacios transitables y vividos, otras dimensiones de los espacios cotidianos fueron exploradas de una manera intensa y se les añadieron nuevas capas de significados. Las áreas verdes y los parques en las ciudades fueron vistos como pequeñas islas que permitieron salir de casa sin experimentar el mismo riesgo que en los espacios cerrados. Los espacios verdes ocuparon también un lugar importante en la experiencia de lo local: el pasto en el camino, arbustos formando una senda, calles arboladas, flores en matorrales, añadieron una textura de placer y reconocimiento en los tránsitos cotidianos. Surgía la idea de libertad, una manera estimulante y segura de salir de casa.

Ese conjunto de valoraciones de lo verde y la naturaleza condujo a preguntas sobre su dimensión imaginaria y el lugar socio espacial desde el cual se configuraban. En un parque urbano, en mayor o menor medida, está presente el mundo vegetal en árboles, follaje, pastos, agua, sendas que permiten un acercamiento a estos elementos. En espacios vividos localmente (pensando en zonas residenciales con usos de suelo diversos) la presencia de lo verde puede ser más o menos intensa, generando así un paisaje urbano diverso con un conjunto de sensaciones particulares al ser recorrido.

En este trabajo interesa poner en juego dos dimensiones analíticas para explorar formas diversas de estar y valorar los espacios verdes, a partir de dos casos de estudio en parques de la Ciudad de México. Por un lado, se desarrollará la perspectiva de los imaginarios sociales sobre la naturaleza y cómo estos guían y actualizan el diseño de los espacios y la experiencia de los usuarios. Por otro lado, se explorará el postulado de que la dimensión sensorial en estos espacios no es ajena a los imaginarios de la naturaleza, ya que percibir algo e interpretarlo de cierta manera se encuentra enmarcado en la organización simbólica del mundo natural, que en la situación de investigación toma como referente el parque y las áreas verdes. Texturas, sensaciones, olores, son elementos constitutivos de imaginarios sobre la naturaleza; interactúan intensamente con las sensaciones que se despliegan en los parques. Interesa entonces abordar cómo la dimensión sensorial de lo verde recrea y actualiza imaginarios de la naturaleza y lo natural. Por otro lado, también se busca explorar la relación entre el diseño y uso de los parques y el imaginario de la naturaleza en la ciudad.

El texto inicia con una revisión de aquellos temas clave que se relacionan con los imaginarios sociales, para de ahí abordar particularmente los

imaginarios de la naturaleza. A continuación, se plantean los conceptos de orden sensorial y trabajo somático. Posteriormente, se expone la estrategia metodológica seguida, para finalizar con la presentación y análisis.

1. Imaginarios sociales e imaginarios de la naturaleza

El interés en este trabajo sobre lo verde y la naturaleza se encuentra enmarcado en la teoría de los imaginarios sociales. Esta perspectiva teórica se ha gestado desde campos disciplinarios heterogéneos, es un punto de convergencia entre filosofía, antropología, sociología, entre otras disciplinas. En esta teoría se encuentran preocupaciones sobre el papel de la imagen y la iconografía en la formación de lo social (Durand, 1971), el proceso de conformación de marcos simbólicos que guían el mundo social (Castoriadis, 1985), la relevancia de poéticas y ensoñaciones (Bachelard, 2003), entre otros tópicos. Es una teoría que adquiere diversos énfasis, de acuerdo con las perspectivas conceptuales y ámbitos de reflexión particulares de los que parten diversos autores, sin que se pueda hablar de la existencia de una teoría unificada, se trata más bien de un conjunto de aproximaciones conceptuales agrupadas en torno a la relevancia creativa de lo simbólico. Siguiendo a Vergara (2001) es posible proponer que

> Las teorías de lo imaginario enfatizan la capacidad creativa de la imaginación, la que no solamente se vincula a la ficción o al arte sino a todas las actividades del quehacer humano, incluida la ciencia y la construcción de la realidad (p. 15).

Este es un punto recurrente en diversas aproximaciones al tema, la actividad imaginaria que se ubica en el terreno de lo que está más allá de lo existente y que, sin embargo, se vuelve una posibilidad, al configurar de una manera inédita elementos presentes en el mundo social, sean simbólicos, materiales e icónicos.

En una nítida formulación, Castoriadis (1985) propone que "lo imaginario no refiere a algo, es decir, no representa porque no re-envía a nada real, a nada racional" (p. 201). Si el imaginario no cumple un papel de poner en otros términos o lenguajes un evento u objeto ya existente, se entiende entonces el peso que tiene la creatividad en su elaboración. No se trata ya de "decir" algo de una nueva manera, sino de elaborarlo a partir de materiales simbólicos indeterminados siguiendo una lógica propia guiada por un sentido en constante transformación.

La idea del imaginario radical, presente en Castoriadis, se alimenta también de una fuerte valoración de la creatividad, al definirlo como "la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni que fue", a partir de un material socio histórico múltiple (p. 493). Aquí revelaría el imaginario la capacidad de significar a partir de imágenes, significantes, que parten de un impulso interpretativo no consolidado y que, con el tiempo, puede adoptar pautas reconocibles.

Uno de los rasgos distintivos del imaginario es su carácter como marco o conjuntos de esquemas de significación que estructuran la interpretación del mundo (Girola y de Alba, 2018). Esto remite a la capacidad de los imaginarios de articularse como redes simbólicas que dotan de sentido y guían la acción en eventos de la vida cotidiana y en relación con las estructuras institucionalizadas de la sociedad. Son entonces la gran matriz de sentido dentro de la cual ocurre lo social a diferentes niveles, desde lo macro a lo micro.

En la medida en la que se reconocen las jerarquías y desigualdades sociales es posible hablar de diversos imaginarios configurados desde su relación con el poder. Para Backzo (1999, citado en Vergara, 2001) el control en la reproducción y difusión de imaginarios resulta crucial para establecer el sentido de acontecimientos que, sin su relación con esta construcción simbólica, carecerían de fuerza evocadora. Desde posiciones de poder se podría orientar y privilegiar tal o cual interpretación preferente de eventos en busca de un efecto determinado. Con todo, generar un efecto de comprensión, apelando a dimensiones imaginarias de lo social, supondría un profundo conocimiento de los resortes simbólicos (referentes, significados

y su relación oblicua) que han generado una visión particular de lo social.

En relación con el principio de jerarquización de lo simbólico, producido socialmente, es posible señalar la existencia, siguiendo a Baeza (2003), de imaginarios dominantes e imaginarios dominados. Unos estarían extendidos socialmente y forman parte de las estrategias naturalizadas de comprender el mundo, y los otros remiten a elaboraciones desde posiciones sociales subordinadas de poder y acción social. La posibilidad de resistencia desde los imaginarios dominados es importante en la medida en la que configura una dinámica simbólica de uso y combinatarias de otros referentes, que cuestionen la legitimidad de lo dominante, al tiempo que articulan nuevos lenguajes y otras formas de hacer sentido.

Siguiendo a Lidia Girola (2007 y 2012) se tiene que los imaginarios sociales poseen la característica de ser conjuntos simbólicos de significación, al tiempo que configuran esquemas de interpretación de lo real. Es decir, a partir del material simbólico presente a nivel social, lo imaginario sería la fuerza que mueve la asignación de sentidos a eventos y situaciones en toda escala. El proceso de ensamblar interpretaciones no solo tiene que ver con la coherencia explícita de significantes —esto se trata de esto, aquello de esto otro—, sino de la fuerza de impulsos vitales, de horizontes de lo aún no existente y la formación de matrices de comprensión, como lo pueden ser los mitos. En otra escala, para Lindón (2008), en la vida cotidiana se conforma "un patrimonio de ideas e imágenes mentales acumuladas, recreadas y tejidas en una trama", a través de diálogos e interacciones (p.41). Es así como la apelación y la constitución de lo imaginario se nutre tanto de grandes marcos de sentido, como de prácticas habituales que descansan en lo común.

En relación con la ciudad, se habla de imaginarios urbanos al tomar la perspectiva de los actores involucrados en su vida diaria, en la producción y reproducción de modos de vida, los significados de espacios y las condiciones que los hacen posibles (Vera, 2019). En su conformación participa la fuerza creativa que permite idear nuevas maneras de estar en común, articulando formas materiales y sociales. Estos imaginarios se refieren a múltiples esferas de la vida social y se alimentan de experiencias cotidianas, agendas mediáticas, historias metropolitanas y locales, se focalizan en aspectos problemáticos de la vida en la urbe (violencias, desigualdades, temáticas de género, movilidad) y recrean espacios a los que se dota de complejas valoraciones simbólicas (ver Aguilar, Nieto y Cinco, 2001).

Para la realización de este trabajo resultan pertinentes los aportes de Bernard Debarbieux (2012) con relación a la naturaleza e imaginarios. Su aproximación propone al imaginario tanto como una forma de experiencia sensible y sensorial, al ser parte de un sistema de conocimientos, y como elemento producido socialmente, a través de convenciones y normas. Así, interesan tanto los procesos de conformación del imaginario, y su relación con procesos, y constricciones sociales que le dan una forma particular. De manera sintética, Debarbieux propone considerar a los imaginarios de la naturaleza

> como un conjunto de imágenes que interactúan una con otras, imágenes que merecen ser captadas desde el punto de vista de su resonancia psíquica y poética inmediata, en el sentido de Bachelard o Durand, como también desde el punto de vista de los sistemas de los conocimientos que construyen visiones globalizantes del mundo (p. 144).

La experiencia sensorial de la naturaleza se encontraría ligada a este conjunto de imágenes que generan, al mismo tiempo que son generadas por asociaciones, ecos, reverberaciones; imágenes que no se agotan en su presencia inmediata, más bien son desencadenantes de sensaciones y sentidos que pertenecen al dominio del imaginario dominante. La referencia a Bachelard (2003) no es gratuita, apela a la idea de que hay una dimensión de deseo y simbolización previa a la experiencia directa: "se sueña antes de contemplar. Antes de ser un espectáculo consciente todo paisaje es una experiencia onírica" (p. 13). Más que adoptar de facto la epistemología psicoanalítica interesa explorar la dimensión significante de la relación con la naturaleza.

Volviendo con Debarbieux (2012) un punto a considerar es el impulso para ordenar la naturaleza, deslindar el espacio que no está supeditado a las necesidades humanas de aquel que sí lo está. De ahí que, lo no controlable se encuentra en oposición a la regulación urbana. Un paso más allá en este imaginario de lo natural es crear espacios, en donde se alberga a la naturaleza (parques y bosques urbanos), pero desde un ánimo de ordenamiento y control. El imaginario se traslada al diseño y acondicionamiento de estos espacios, lo mismo que los principios cognitivos y prácticos que rigen su uso. No se trata de un principio mecánico de objetivación de imaginarios dominantes, en todo esto hay mucho de disputas y co-creaciones, de estructuras de sentidos que provienen de diversas fuentes, que se ensamblan o repelan. La naturaleza en la ciudad se ordena y se constriñe ante un principio de regulación utilitario.

Por otro lado, una tarea relevante sería no solo comprender qué es aquello que constituye el imaginario de la naturaleza, sino generar modos de reflexión que conduzcan a una relación con ella que no parta, como veremos más adelante en la exposición de la información recabada, de la predominancia de las necesidades y perspectivas humanas al momento de caracterizar este vínculo; algo que podríamos llamar egocentrismo humano. En relación con esto, Solares (2021) se cuestiona si "¿es posible el cultivo de un imaginario capaz de orientar nuestra experiencia sensible y afectiva, consciente y racional, de las relaciones ahora desgarradas, entre hombre y naturaleza?" (p.24), y que esto conduzca a pensar a la naturaleza como sujeto de derechos con lo que esto implica de descentramiento de la perspectiva humana. Esta tarea se revela como crucial para entender cómo la dimensión simbólica presente en el pensamiento humano es capaz de no solo de guiar la configuración de elementos materiales en nuestro entorno, sino de establecer nuevos vínculos con el mundo natural a nuestro alrededor.

Otro punto que interesa en este trabajo es profundizar en la dimensión sensorial del imaginario de lo verde. La aproximación sensorial, en las ciencias sociales, es un campo en desarrollo (ver Howes y Classen, 2014a). Un concepto que conjunta elementos relevantes de esta aproximación es el de trabajo somático. Con base en Vannini et al. (2012), el término somático

> se refiere al rango de experiencias y actividades reflexivas, lingüísticas y no lingüísticas, a través de las cuales los individuos interpretan, crean, extinguen, mantienen, interrumpen, y/o comunican sensaciones somáticas, que son congruentes con nociones personales, interpersonales, y/o culturales, de moral, estética o deseabilidad lógica (p. 19).

Si bien este es un concepto que involucra muchas dimensiones, resulta pertinente para la aproximación que se busca desarrollar. El núcleo del concepto está en las sensaciones somáticas y la manera en que a través de algún tipo de reflexividad se encuentran organizadas e interpretadas socialmente. Habitualmente el análisis de las sensaciones se ha encontrado ubicado en el campo de la psicología individual, en donde interesa analizar cómo se generan a partir de estímulos del mundo exterior o desde el propio cuerpo (Vannini et al., 2012). Este enfoque pone el acento en las sensaciones que, a través de prácticas sociales reflexivas pueden ser moldeadas y adquirir un valor particular, en un proceso que se encuentra en relación con la historia y el establecimiento de hábitos sociales. Igualmente, esto lleva a definir al trabajo somático como un proceso, a través del cual la percepción somática es interpretada reflexivamente (Waskul y Vannini, 2008).

Ubicar a las sensaciones en un contexto supra individual implica reconocer su capacidad para ser identificadas, nombradas e interpretadas de manera común en el mundo social. Interesa plantear en este texto la intersección del trabajo somático con los imaginarios de la naturaleza, a partir del reconocimiento del papel que juega en estos la experiencia sensible y sensorial, ya señalada por Debarbieux (2012). Diseñadores y usuarios poseen un imaginario sobre aquello que constituye un parque y lo que en él se experimenta: desde este patrimonio simbólico hay una orientación hacia

cierto tipo de diagramación del espacio, el arbolado y las especies vegetales que lo conformarán, lo mismo que el mobiliario y el tipo de señalización que se encontrará. Los visitantes aportan modos de ver y estar en las áreas verdes, derivados de experiencias y expectativas. Los imaginarios no funcionan de manera mecánica, causal o de mera representación de una idea en el plano material, poseen un rango amplio de indeterminaciones que surgen de diversas fuentes, pero reconocibles en el plano de la intersubjetividad de la situación. El imaginario social es un recurso de creación e interpretación del mundo sensorial, así el parque estará para el visitante en el diseño apropiado a valores culturales, o bien, en la sensación propicia para la evocación de una relación con la naturaleza.

La relación entre parques e imaginarios abre la posibilidad de comprender modos de experiencia y simbolización de un mundo sensorial que está anclado a lenguajes y normas propias de una situación cultural, en principio delimitada, como lo es la del paseo, tiempo libre y contemplación del entorno natural. Situación que la Organización Mundial de la Salud (2016) asocia fuertemente con el bienestar y la salud mental, desarrollados en entornos que para algunos autores (Larrucea y Reyes Magaña, 2020) pueden ser considerados como parte del patrimonio de la ciudad. Los imaginarios, vinculados con los espacios públicos verdes, son posibles analizarlos en un contexto socio-político, en donde la posibilidad de apropiarse de espacios se encuentra limitada por procesos de privatización y autoexclusión, con lo cual, los apegos a los lugares son interrumpidos y transformados por procesos de mercantilización (Lisi et al., 2016).

2. Aproximación metodológica

Para abordar empíricamente el tema de los imaginarios sociales sobre lo verde y su configuración, en relación con el trabajo somático, se diseñó una aproximación metodológica de corte etnográfico en la que se recabó información en dos parques, a través de 42 entrevistas totales, observación sistemática y empleo de imágenes fotográficas. La guía de entrevista contiene tópicos sobre: usos, preferencias, sensorialidades, área de residencia e historias sobre su contacto con parques. A través de visitas de campo, se buscó tener información sobre límites, acceso, zonas interiores y actividades en diversas áreas. Se puso énfasis en las atmósferas sensoriales presentes en los parques. La generación de material fotográfico siguió el mismo principio: documentar espacios, atmósferas, actividades y visitantes.

Un punto importante, en el diseño de la recolección de la información, consistió en llevar a cabo el trabajo de campo en dos parques con ubicación socioespacial diversa en la ciudad. Uno de ellos en la alcaldía Benito Juárez, con una localización central y alta calidad de vida: Parque de los Venados; el otro en el oriente de la ciudad en la alcaldía Iztapalapa, ampliamente poblada y con menores índices de calidad de vida, respecto al caso anterior: Parque Lineal Vicente Guerrero. En cada parque se realizaron recorridos con el objetivo de tener un acercamiento en estos espacios: a los elementos sensoriales distintivos, provenientes de su configuración y diseño (mayor o menor arbolado, materiales), y diversas actividades realizadas.

En la etnografía sensorial (ver Pink, 2015) el propio cuerpo, como dispositivo de investigación, ocupa un lugar relevante. Quien escribe esto: hombre, color de piel moreno claro, 65 años de edad al momento del trabajo de campo, profesor universitario, a través de desplazamientos, con una atención flotante sobre lo que ocurría alrededor, tomó notas breves y fotografías en los dos parques y participó en interacciones con los usuarios del parque. Más tarde esas notas, combinación de sensaciones e intuiciones sobre la forma de organizarlas, se ampliaron como un diario de campo.

Hablar del cuerpo como instrumento de investigación supone, según Sabido (2021), tomar en cuenta la co-presencia frente a otros, en determinada situación, y el estar atentos a coordinaciones, ajustes en posturas y gestos, expectativas y acuerdos efímeros. Otra forma de pensar en la co-presencia tiene que ver con el caminar junto a otra persona, esto hace posible compartir el horizonte visual y los estímulos sensoriales alrededor. Lee e Ingold (2006)

refieren esta situación como "atuning", el estar en sintonía con la otra personas y el espacio recorrido y compartido. El ritmo compartido y el "estar ahí" con una disposición perceptual que busca los puntos de contacto entre personas, actividades y material sensorial es un momento metodológico relevante en la etnografía sensorial.

Convendría ahora realizar una mínima semblanza comparativa de los elementos de infraestructura en las alcaldías, en que se encuentran los casos de estudio, para tener así una visión sobre sus características respecto a la dotación de espacios verdes.

Cuadro 1. Porcentaje de manzanas con todas sus vialidades con cobertura de alumbrado público, banquetas y árboles.

	Alcaldía Benito Juárez	Alcaldía Iztapalapa
Alumbrado	88%	70%
Banquetas	88%	58%
Árboles	82%	38%

Nota: Elaboración a partir de Consejo de evaluación del desarrollo social de la ciudad de México (2020, p. 92).

En relación con el cuadro anterior, se pueden apreciar diferencias respecto a los elementos de infraestructura en ambos alcaldías, particularmente, contrastantes en la existencia de árboles en las manzanas, lo cual señala paisajes urbanos dispares.

Proponer dos casos de estudio, en parques ubicados en localizaciones socio espaciales contrastantes, implica situar la experiencia de ese parque en un contexto espacial, social y biográfico particular. Se puede subrayar que se trata de un abordaje *en* y *desde* el parque, ya que ese es el punto en el que se sitúa la persona, al tiempo que ese lugar sirve como punto de referencia inmediato, para generar evaluaciones e imágenes sobre el entorno natural. En la exposición y análisis de la información recabada, cada localización tomará relevancia particular.

El Parque de los Venados, en la alcaldía Benito Juárez, cuenta con 18 prados en 95 mil metros cuadrados y un arbolado denso, consolidado y desarrollado. Fue inaugurado en 1957, se encuentra en un área urbana central, rodeado de viviendas y servicios (Wikipedia, 2023). El Parque Lineal Vicente Guerrero, en la alcaldía Iztapalapa, fue inaugurado en el año 2020, colinda con un Conjunto Habitacional del mismo nombre, en una zona urbana de uso predominantemente habitacional. Es un parque ubicado en el área central, un camellón, del Anillo Periférico Oriente, en uno de sus extremos se encuentra un espacio sociocultural amplio llamado Barco Utopía.

3. Del espacio y orden sensorial a acercamientos respecto a la naturaleza

En este apartado se expone la información recopilada, a partir de la etnografía sensorial, entrevistas y material fotográfico. Se busca enfatizar la idea de trabajo somático, a partir de ubicar las normas y preceptos que señalan la forma "correcta" de estar en un espacio verde y aquellas que remiten a la forma pertinente de interpretarlo. Se parte desde una descripción con énfasis sensorial en ambos parques, posteriormente, se presenta temáticamente la información recabada en las entrevistas y se intercala con fotografías con un pie de foto que resalta algún aspecto relevante.

3.1. Parque sensorial

A continuación se busca realizar una descripción sensible de ambos parques que vincule de manera fluida elementos conceptuales y teóricos, al tiempo que se recupera la idea de Debarbieux sobre el imaginario, como forma de experiencia sensible y sensorial.

Parque de los Venados.

- Recorrido un día entre semana, alrededor de las 4 de la tarde. Llovió la noche anterior, el verde de prados y hojas se ve más limpio, acentúa su presencia. La predominancia del color verde

remite a la idea del paseo y del caminar. Se mezclan los sonidos del parque con los del afuera: cantos de aves, sirenas de ambulancias, motocicletas, ladridos dispersos, no hay un solo sonido, sino una mezcla persistente. El parque como una isla de sensaciones. Parecería que el color verde es colonizado por sonidos de autos, venta ambulante, músicos y, sin embargo, persiste su dominio. Al llegar al parque hay un caminar sobre lo que primero ha sido visto y anticipado: lo fresco, el silencio de los andadores, la sombra y el follaje. Un trabajo somático en donde el espacio verde se compone de múltiples elementos sensoriales acumulados, en experiencias previas y sentidos preferentes, imaginarios. Lo verde, como principio interpretativo del lugar, remite a atmósferas y un orden de actividades.

- El parque se mueve, el viento hace que en el piso la sombra de las ramas de los árboles dibuje formas imprevistas. El área de juegos infantiles se encuentra rodeada por una barda, se concentran ahí las voces y el movimiento de los niños. En el extremo opuesto al de los juegos infantiles se encuentran 2 canchas de basquetbol, cercadas por tubos. Voces de jóvenes y tres pelotas botando al mismo tiempo, música de rap sale de una bocina llevada por los jugadores. Combinaciones auditivas, ritmos para cuerpos y objetos.

Foto1. Parque de los venados. Se puede observar la altura de los árboles como señal de su antigüedad.

Cerca de ahí, de un pequeño local, sale un olor a hamburguesas con queso al carbón, 60 pesos. Alcanzo a mirar a un hombre de aspecto descuidado, se asoma al interior de un bote de basura, más adelante lo vuelvo a ver haciendo lo mismo en otros botes. Se camina con lentitud en el espacio amplio del parque, las pisadas en los andadores no resuenan, aunque los corredores anticipan su presencia con el sonido de la pisada amortiguado por el calzado deportivo (suosh, suosh) sobre diversas superficies, asfalto, piedra tezontle. Aves, aviones, alarmas de autos.

Hay contacto interpersonal; de la mano pasan parejas, adultos y niños. Pasan perros, algunos con correa y otros sin ella, como si la mirada y la voz fueran eficaces en la sujeción.

En el parque hay una actividad consistente generada en el caminar, correr, pasear perros, jugar, desarrollar alguna actividad; sea en patines, o en pequeños autos eléctricos, en bailes de zumba o reuniones en círculo de grupos de uniformados boy scouts. En todo esto, el cuerpo es un dispositivo para generar experiencias sensoriales hacia lo común, es productor activo de sonidos, sensaciones corporales que se conectan y afectan lo circundante. El parque, como figura simbólica, supone la posibilidad de una corporalidad que se intersecta con la dimensión vegetal en constante movimiento. En las fuentes, el agua es un espejo y los cuerpos pueden verse como reflejos de los sonidos alrededor; se mueven, tienen un ritmo y cadencia que no es azarosa.

- En la señalización del parque se presentan leyendas como “sé amable, respeta, cuida el parque, sé feliz”, que remiten a un orden social y sensorial de armonía con la naturaleza, una suerte de imaginario de la concordia bucólica. Aquí se revela un poder de enunciación sobre la experiencia, hay una autoridad administrativa que nombra en imperativo la experiencia.

Foto 2. Este tipo de señalética muestra una normativa idealizada de los usos e imaginarios dominantes sobre el parque.

Foto 3. El parque está organizado a partir de un trazo muy claro que organiza el desplazamiento.

Parque Lineal Vicente Guerrero

- El Parque Lineal Vicente Guerrero está ubicado a la mitad de una amplia vialidad urbana importante como es el Periférico Oriente. En su diseño interno, hay un sendero claramente marcado por un recorrido y con espacios para actividades deportivas infantiles realizadas en "islas", ubicadas a lo largo del trazado. Se accede al parque a través de puentes peatonales, con lo que se evita atravesar a pie la avenida principal. El arbolado se encuentra en los extremos del sendero principal y, en el interior, se encuentran macizos de plantas, flores y prados. El sonido de los autos, que pasan por la avenida, es constante durante la mayor parte del día. Esto da la sensación de estar expuesto al exterior, hay un interior visual, más no auditivo. En algunas zonas hay olores de agua estancada, ya que las coladeras no funcionan bien.

- En los diferentes espacios se desarrollan actividades específicas: juegos infantiles, convivencia en palapas, frontones, muchas personas con mascotas. En las áreas verdes jóvenes practican coreografías para fiestas de quince años y otros ejercicios de artes marciales. El parque muestra un mantenimiento adecuado en sus múltiples áreas; en la zona de los frontones, los murales con motivos nacionalistas no muestran pintas o grafitis de ningún tipo; el pasto es continuamente regado, de manera tal que, su color verde se mantiene consistente.

- Los sonidos se pierden rápidamente al no haber algún tipo de barrera natural o personal que los contengan. La sensación predominante es estar expuesto, a pesar de estar adentro. Al mismo tiempo, al ser un parque con un diseño muy claro surge la impresión de que la actividad primordial está en el ver, más que en el hacer, a pesar de las áreas destinadas para juegos infantiles o convivencia. Se puede estar durante un cierto tiempo, media hora aproximadamente, sentado y caminando en un área en particular, o bien se camina a lo largo en toda su extensión, esto con la idea de hacer ejercicio y tener un cambio de aire.

Foto 4. Al estar el parque al paralelo del Periférico Oriente el sonido de coches y autobuses es constante; una atmósfera auditiva que contrasta con lo verde.

- La señalización traza las áreas principales del parque, no es intrusiva y contiene el logotipo del gobierno de la ciudad. Las mamparas contienen mensajes sobre el programa de sembrando parques y admoniciones cívicas del tipo "recuerda recoger las heces de tu mascota".

3.2. Accesibilidad a los parques, preferencias, e imágenes de la naturaleza

- Como ya se señaló anteriormente, se realizaron 22 entrevistas en el Parque de los Venados y 25 entrevistas en el Parque Lineal Vicente Guerrero. En esta sección se expone y analizan las principales tendencias de las respuestas. Como estrategia de presentación de la información, sobre cada tema se presentará la información de ambos parques. Para hacer más fluida la redacción el Parque de los Venados será identificado como PV y el Parque Lineal Vicente Guerrero como PLVG. El orden de exposición tiene que ver con la antigüedad del parque, comenzamos por el que tiene mayor antigüedad.

- En el caso PV su ubicación, en una alcaldía central y cercana a zonas residenciales, hace que los usuarios lleguen caminando, en transporte público o en auto. Las personas que caminan hacia el parque acuden frecuentemente dada la cercanía y, para otros visitantes, es parte ya de una rutina familiar acudir una vez por semana o cada quince días.

- Algo notable en este parque es, dada su antigüedad, su fuerte relación con recuerdos de visitas en la infancia. Estas visitas ahora se realizan con los hijos o sobrinos y crean así un vínculo de continuidad familiar con el lugar. El parque vinculado con la biografía individual y familiar es sumamente relevante, a partir de apropiaciones a través del tiempo y de la creación de un fuerte sentido del lugar.

- Ya en el parque, las pautas de actividades a realizar y el tiempo en el que esto se desarrolla son muy variables. El acceso a la zona infantil es constante durante todo el día, en el transcurso de la semana y los fines de semana. Las personas que se ejercitan corriendo son más visibles en las mañana y en las tardes/ noches. La actividad en un auditorio al aire libre se concentra en la mañana con actividades aeróbicas. A su vez, el paseo con los perros es constante durante todo el día. Igualmente, solitarios y parejas son presencias consistentes que ocupan bancas y se mueven en andadores interiores y en el borde exterior.

- Por otra parte, el acceso al PLVG es principalmente caminando desde las amplias zonas habitacionales que lo rodean, y, eventualmente, en auto o transporte público, para quienes vienen de otras colonias del oriente de la ciudad. Este parque es, primordialmente, visitado por vecinos de la alcaldía Iztapalapa, en el oriente de la ciudad, según las entrevistas realizadas. A este parque los visitantes llegan después de un traslado promedio de 10 o 15 minutos.

- Las pautas de visita son con amigos, familia o bien en solitario. Las personas hacen ejercicio, caminan, están en el área de frontones y pasean con los perros. Al medio día, entre semana, los jóvenes de una escuela cercana pasean, se sientan y acuestan en el pasto, otros ensayan

un baile para la fiesta de una quinceañera. En las tardes hay también talleres de patinaje en ruedas. Los domingos son habituales las familias descansando en el pasto y realizando un picnic en el área de mesas.

- El diseño del parque marca con claridad las áreas del pasto, plantas y árboles, las sendas para caminadores y deportistas, lo mismo que la zona de convivencia familiar, juegos infantiles y frontones. Las actividades se encuentran claramente localizadas en las zonas previstas para su realización, igualmente, la relativa escasez de arbolado dota a este parque de una gran visibilidad sobre lo que ocurre en él. Hay aquí un elemento de seguridad vinculado con la transparencia, que abordaremos más tarde.

- Ambos parques se revelan como espacios urbanos muy ligados a una sociabilidad específica: la del tiempo/espacio libre y placentero, vinculados con actividades para las infancias, en lugares de acceso gratuito y sin control de ingreso. La frecuentación, a través del tiempo de este espacio, crea apegos y recuerdos que vinculan espacios y biografías afectivas en una atmósfera sensorial particular. En ambos parques estos atributos están marcados, también, a través de señalizaciones y elementos gráficos por la instancia encargada de la gestión del parque: la alcaldía.

- La oferta heterogénea de actividades y aquello que los visitantes gustan de realizar revela cómo se articulan los elementos materiales del parque con los deseos sobre lo posible en este espacio. Las menciones sobre lo que gusta hacer tienen mucha semejanza en ambos parques, son un conjunto de actividades y sensaciones que remiten a la idea de tranquilidad y la manera en la que se experimenta el cuerpo, lo cual hace pensar en la fuerza de las imágenes e imaginarios de lo verde en la ciudad, en dónde este se sitúa como un antónimo de la vida urbana.

- Tanto en el PV como en el PLVG se habla de la realización específica de actividades lúdicas y deportivas: caminar, correr, pasear con la familia, la novia o el novio, el perro, ir a los juegos infantiles o tomar algún taller, como el de patinar. A la par de esto, se mencionan actividades más contemplativas como "llegar sola y respirar aire fresco", quitarse el estrés, "sentir la brisa haciendo nada", escuchar música y caminar, y "estar acostada en el pasto, como que lo quieres abrazar".

- En el PV, los otros visitantes son descritos de manera predominante a partir de un conjunto de atributos, entre los cuales destacan, el ser tranquilos, amables, gente correcta, que no consume alcohol, ni incurre en vandalismo, personas respetuosas que vienen de buenas y, que, comparten sonrisas. Por el contrario, las descripciones negativas refieren a personas que no respetan, tiran basura, no recogen las heces de los perros y tienen actitudes necias ("una vez llegó una señora enojada a quitarnos de "su" banca"), y la falta de cuidado para evitar la proliferación de ratas. En el PLVG los atributos positivos y negativos son mencionados casi en la misma proporción. Los visitantes son vistos como personas que forman parte de la comunidad ("la gente que viene al parque es como tú y yo que vive al día"), gente respetuosa, con la que se puede hacer amigos. Muchos aspectos negativos tienen que ver con los perros y heces fecales, conflictos con perros agresivos y sin correa. La civilidad es un tema mencionado recurrentemente como una forma de mantener el parque en el mejor estado posible, dibujando así una tensión entre el estado actual del parque y aquello que atentaría contra su óptima conservación. Las actividades disruptivas se ubican con nitidez: olor a mariguana en el área del frontón. Entre el verde tranquilo y las disrupciones localizadas se tejen imaginarios sobre y en el parque, en donde su ubicación en un orden social y sensorial es fundamental, permiten situar personas y actividades en un ámbito inteligible que da pauta para la acción. Lugares disfrutables o peligrosos son reconocibles en sus rasgos y recreados en imágenes y discursos.

- La idea del paseo en un espacio público en la ciudad es importante para entender el atractivo del parque. El paseo implica salir de casa, desplazarse hacia otro lugar y, sobre todo, involucrarse en actividades lúdicas, no instrumentales, al tiempo que se está en contacto con otras personas. El parque resulta un espacio fundamental para atraer el paseo, al tiempo que muestra la importancia de una ruptura frente a los aspectos vividos como más adversos de la vida urbana. El contacto directo con el aire, el pasto y la brisa, deriva de un imaginario buscado del parque que es el de la estimulación sensorial desde el registro de lo natural vinculado con ensoñaciones placenteras. Es aquí en donde el trabajo somático permite interpretar la sensorialidad desde la reivindicación del cuerpo como dispositivo para conducir a otros espacios. En ambos parques, la actividad y el entorno inmediato se imbrican de manera particular, sea paseo o reposo al aire, pasto, frescura, sensaciones que están presentes en un orden sensorial buscado y reproducido.

Fotos 5 y 6. En el PV el entorno visual es múltiple e incluye a personas populares que deambulan y cobran por foto; en el PLVG el muralismo con motivos folclóricos y locales es frecuente, lo mismo que en otros espacios de la alcaldía.

- El diálogo con los entrevistados sobre lo vivido sensorialmente en el parque condujo hacia referentes que sintetizan experiencia e imaginarios de lo sensorial. Las respuestas son heterogéneas y se ubica un arco que va de lo descriptivo hasta evocaciones y asociaciones personales. Ante las preguntas sobre el olor del parque, en el PV se mencionó: tierra mojada, hierba, pasto recién cortado, oxígeno, algo dulce, también aquellos olores disruptivos como comida (hamburguesas, hot dogs). Los sonidos que se mencionan siguen también la lógica de los olores, en el sentido de ubicarse en el arco discursivo de lo idílico a lo transgresor. Los sonidos de los que se habla son: el silencio (“mi silencio”), canto de pájaros, el viento en las ramas de los árboles, risas, gritos, voces de niños, personas en bicicleta (y el timbre para advertir su presencia) o patines y, finalmente, ruido de autos y ladridos de perros. Se pidió también que imaginaran cuál podría ser el sabor del parque. Es aquí en donde aparece la interpretación sensorial del parque, a partir de menciones a lo fresco (pepino con limón, helado, sabor limón, “algo refrescante, como tomar agua”, sabor café con miel que tomas en el ejercicio, “sabor a café, así, muy rico”). El imaginario del placer desde los sentidos es fundamental en la elaboración de imágenes del parque, imágenes en donde el referente de lo verde organiza asociaciones variadas.

- En el PLVG las referencias a olores y sonidos siguen un patrón semejante, aunque en una jerarquía distinta. Los olores mencionados son, en orden

de relevancia: coladeras, contaminación, gente intoxicándose (fumando mariguana), basura, plantas, lavanda, pasto mojado (sensación a paz), flores, algo fresco. En cuanto a sonidos: carros en el periférico, trailers, pelotas, ladridos, aves, viento soplando, hojas. La ubicación del parque y su exposición a vialidades intensamente utilizadas, marcan claramente las primeras sensaciones evocadas. Con todo, en un segundo plano, se mencionan con nitidez elementos sensoriales que también están presentes en el PV y configuran el imaginario idílico del parque que implica un orden sensorial particular. Los sabores posibles del parque remiten también a la frescura: hierbabuena, limón, algo natural, hierba, agua simple, coctel de frutas.

- En el caso de ambos parques bien puede pensarse que el sabor imaginado es sinestésico, es decir, surge de la relación entre sentidos. Lo visto remite a un sabor: los árboles, el pasto y el follaje verde, convocan la idea de frescura a partir de diversos referentes, la visualidad y la cromática remiten a un espectro de sabores. Hay un elemento de placer en el sabor, no se evocan cosas desagradables que se puedan relacionar con un posible gusto (o disgusto) de lo urbano.

- En los parques preguntamos a los entrevistados qué es la naturaleza. Las respuestas tienden a ser coincidentes, no por esto menos interesantes. En ambos parques, se enfatiza definir la naturaleza mediante la idea de tranquilidad, paz, vida, los árboles, sol, todo lo que rodea, agua y lluvia. Igualmente, se le describe como lo opuesto al estrés y la tensión cotidiana. Esta es la pauta de respuesta más consistente. Otras tendencias enfatizan el cuidado del medioambiente y la educación ambiental. Finalmente, se expresan voces críticas hacia el descuido del entorno natural en la ciudad, como en el caso de la tala de árboles para construir ampliaciones del transporte público en donde "tiran árboles ... ahora sí que fue una matazón de naturaleza".

- Al tener como referente inmediato al parque, para hablar de la naturaleza, ocurre un efecto en donde se le ve como una entidad positiva, incluso podríamos decir "buena", que brinda paz y tranquilidad. La naturaleza se define desde lo humano y desde la experiencia de la ciudad. Son los deseos de los habitantes de la ciudad los que configuran la imagen de la naturaleza como lo opuesto a lo vivido todos los días y le confiere un carácter de alteridad cercana y benefactora. El parque representaría la domesticación de la naturaleza desde la imaginación, fuente de placeres simples y atmósferas benévolas que resguardar.

3. 3. Valoración de espacios verdes locales y miradas cruzadas

- En ambos parques, se indagó sobre la importancia de los espacios verdes en las zonas de residencia de los entrevistados, las respuestas apuntan al efecto de belleza y bienestar creados por ellos. Los atributos que se le asignan a los parques también entran en juego para describir las áreas verdes en las calles o unidades habitacionales en que se vive: tranquilidad, armonía, vida.

- En el caso de los visitantes del Parque Venados, las áreas verdes en la zona residencial cercana se asocian con tranquilidad, mejor calidad de vida, belleza y posibilidad de mejorar ("más verde mi calle sería mejor", "los árboles dan mucha alegría y tranquilidad"). De manera particular, se mencionan a los árboles de jacarandas como fuente de placer visual. También, se valoran prácticas como el que los mismos vecinos pongan y cuiden de plantas y flores frente a sus casas. Por el contrario, la ausencia de lo verde es referida como deprimente, triste u horrible. En los visitantes del Parque Lineal VG, persiste la idea de que lo verde aporta un valor simbólico importante a la calle, pero se menciona también la importancia del mantenimiento y el cuidado de esas áreas, ya que varias de ellas se encuentran descuidadas. Un punto de preocupación consiste en las heces fecales de los perros. La ausencia de verde volvería a la calle triste, aburrida y tétrica.

Por las características del área alrededor del PLVG, la experiencia de la ausencia de lo verde es más común, de aquí que se le describa de manera más enfática. En el contraste de vivir en espacios con áreas verdes, o su ausencia, resulta claro el postulado de D. Howes (2014b), en el sentido de que, un orden sensorial es también un orden social, así el lugar ocupado en la cromática urbana remite a una posición social.

- Un aspecto no contemplado inicialmente, y que, sin embargo, poco a poco se reveló como importante, fue el que podemos llamar como "miradas cruzadas", es decir, la manera en la que se evalúa el parque visitado, a partir de compararlo o relacionarlo con otros parques. Preguntamos sobre la asistencia actual, o en el pasado, a otros parques en la ciudad, se mencionaron tanto los que son un punto de referencia metropolitano, como lo son Chapultepec y diversas áreas de Xochimilco, así como otros a nivel local. Con todo, las personas que vistan el PLVG refieren haber visitado y conocer el PV con lo cual se establecen puntos de referencia para poder evaluar, en la actualidad, su propio parque local y otras áreas verdes en la ciudad central.

- En este proceso de conocimiento y comparación indirecta resultan reveladores testimonios que valoran el PLVG desde su semejanza con otros entornos, no solo verdes sino también sociales. Roberto1, talabartero de 34 años, cuenta que "a pesar de estar en la alcaldía Iztapalapa, como arreglaron aquí, sí, sí te da una sensación de repente de que estás en otra delegación (alcaldía), o sea, como ir, a lo mejor, no sé, Coyoacán ¿no? O sea, a lo mejor quitando los edificios un poco ¿no? Pero sí se ve como de otro estilo de vida, incluso podría decir que hasta como si vivieras en otro país, en esta parte porque está muy bonito, muy cuidado" ... "aquí en este parque se siente el, lo mismo que se sentía en el parque México (ubicado en un barrio central y de moda), pero creo que porque, volvemos a lo mismo, o sea, la manera en que lo construyeron, incluso se ve bien". Rosario, dice que estar en el PLVG es "como estar en otro, en otro lugar, en otra ciudad, no sé, está muy bonito".

- Este efecto de descolocamiento del parque respecto a su localización en Iztapalapa abre distintas líneas de reflexión. La primera de ellas atañe a los derechos en materia de política social, justicia social, de los habitantes de esa alcaldía. El que los habitantes sean objeto de atención, a través de la inserción de un parque de calidad y con un alto cuidado en su mantenimiento, causa esta sensación de estar en otra parte, ya que las condiciones materiales de vida en la alcaldía son de otra naturaleza. El conflicto y la distancia entre diversos órdenes sensoriales, el que se corresponde con un espacio popular o bien un espacio consolidado, se entiende en la comparación con espacios urbanos, que tienen una imagen de alta calidad. Una segunda línea de reflexión tiene que ver con cierta fragilidad de la calidad del parque en el presente. Son continuos los comentarios de que el parque podría decaer, dejar de recibir este mantenimiento, incluso desaparecer. Roberto, el talabartero, señala que "ahorita está (el partido político) Morena aquí en Iztapalapa, me preocuparía que más adelante entrara otro gobierno de otra, pues sí, el que sea, PRI, PAN o el PRD, pero eso es lo que a mí me preocuparía, que ya no dieran los fondos necesarios para estar cuidando aquí y se viniera abajo". Lucía, de 37 años, plantea que "la gente lo siga manteniendo, que no nos lo destruyan y pues los que traemos animales seguir levantando las heces de nuestras mascotas". Minerva, de 42 años, apunta: "estoy muy contenta y muy agradecida que lo hayan hecho y que lo mantengan. Ojalá y no nos lo quiten". Igualmente, se menciona la consciencia que deben tener los vecinos para cuidar el parque ante las amenazas de la acumulación de basura y el grafiti. El parque es pensado como un bien colectivo, que requiere del cuidado común para mantener sus atributos distintivos.

- A diferencia del Parque de los Venados, en donde la existencia y el mantenimiento del parque

[1] Nombre modificado.

no se ponía en relación con ninguna acción del gobierno local o de la ciudad, la creación y el estado actual del Parque Lineal se vincula directamente con la gestión de la alcaldía y del gobierno de la ciudad. Esta relación con actores políticos y administrativos se traduce tanto en la idea de agradecimiento y reconocimiento, así como de fragilidad. Según la perspectiva de los visitantes, al tener el parque fuerte vínculo con tiempos electorales, su existencia a futuro no está del todo garantizada.

- Dicho lo anterior, un pequeño desvío antes de continuar con la argumentación. La realización de algunas obras públicas, que han significado un gran avance en la calidad de vida de los habitantes de la zona sur oriente de la CDMX, han resultado problemáticas. La línea 12 del metro, inaugurada en 2010, la cual cubre las áreas del sur y el oriente de la ciudad, en mayo del 2021 sufrió un accidente. El tramo elevado por el que se desplazaba el convoy de vagones se vino abajo. En el accidente murieron 25 personas y hubo 87 heridos (Villanueva, D., 2021). A partir de esto, se suspendió el servicio de la línea 12 del metro, en las estaciones del oriente de la ciudad que corresponden al tramo elevado. Finalmente, para enero del 2024 todas las estaciones se encuentran ya en funcionamiento. Con posterioridad al accidente, se han realizado importantes obras de infraestructura, prestando atención a la movilidad del área oriente de la ciudad, este es el caso del Cablebús, transporte en la modalidad de teleférico con 7 estaciones. Con todo, la dinámica inversión/accidente crea un sustrato de fragilidad y provisionalidad ante las políticas de mejoramiento de condiciones de vida.

- Más allá de las transformaciones de un servicio o equipamiento específico, un efecto de las políticas de abatimiento de la desigualdad social sucede en las trasnformaciones que viven los ciudadanos en sus condiciones y espacios de vida. Estas transformaciones suponen, en muchos casos, el acceso a entornos materiales, o equipamientos nuevos, o remodelaciones, que ponen en juego un orden sensorial particular. Superficies nuevas, en buen estado, tecnologías diferentes a las habituales, un nuevo sistema de señalización: mirar desde otra perspectiva lo cotidiano, representa la ampliación del universo sensorial y la puesta en marcha de un proceso de valoración de lo nuevo.

- El Parque Lineal VG se siente, para los usuarios, como si se estuviera en un mejor lugar de la ciudad y se teme que deje de estar como ahora, e incluso que se pierda, por cambios políticos y administrativos. La experiencia de equipamientos nuevos que con el paso del tiempo desaparecen, amén de pérdida de vidas humanas y las alteraciones en pautas de movilidad recientes, conforma para los ciudadanos una forma de relación desde la desconfianza con obras públicas y el orden sensorial en el que se insertan. Las políticas para abatir la desigualdad social producen en muchos casos transformaciones de condiciones y espacios de vida en las que se genera el acceso a equipamientos nuevos o remodelados que implican un orden sensorial particular. Reconfigurar lo cotidiano representa la ampliación/alteración del universo sensorial habitual y la puesta en marcha de procesos de valoración de lo nuevo desde referentes y experiencias provenientes del mundo social de los habitantes.

Discusión

En el texto se ha podido documentar características relevantes de los imaginarios dominantes sobre la naturaleza en la ciudad central y en el oriente de esta. En el ámbito urbano, el acceso al parque, en el que se puede estar en contacto con la naturaleza, es vivido sin cuestionarse y se asume como parte de las condiciones de vida. En la periferia oriente de la ciudad, lo verde se encuentra asociado con el disfrute y, de manera paralela, con la sensación de descolocamiento, respecto a condiciones de vida existentes y el orden sensorial que priva en ellas. La fragilidad aparente de la mejora en las condiciones

de vida lleva a peguntarse por la justicia social, en términos sensoriales, en el sentido de quién tiene derecho a qué mundo sensorial y bajo cuáles condiciones. Las condiciones materiales de una nueva obra, o equipamiento, no son neutras respecto al mundo sensorial de quienes habrán de utilizarlas. Exclusión, inclusión, sorpresa, extrañamiento, son algunas posibilidades de relación inscritas en historias y expectativas sociales.

El parque en la alcaldía consolidada, PV, se experimenta como libre de acciones del gobierno local o metropolitano. Muy pocas son las referencias a la policía, el mantenimiento, mejoras o normatividades que lo configuran como un espacio público y de disfrute. Las señalizaciones que refieren a la administración local no son motivo de mención o reflexión. En el caso de la alcaldía en el oriente de la ciudad, el PLVG, sí hay una tendencia marcada a asociar la existencia y condiciones de mantenimiento y uso del parque con la administración local. Las referencias a periodos electorales y búsqueda de apoyo político marcan la articulación de la administración local con la vida cotidiana de los habitantes, debido a las condiciones de vida precarias.

Por otro lado, en ambos casos de estudio se ubican elementos imaginarios que definen a la naturaleza como una entidad positiva, incluso benevolente, cercana a la idea de "madre tierra" que genera bienestar. Hay un egocentrismo desde lo humano, la consideración de un solo punto de vista y experiencia, para referirse a la naturaleza, su capacidad de acción autónoma no es considerada de manera consistente. La asistencia y disfrute del parque, situación a partir de la cual se hicieron las entrevistas y la observación, propiciaron seguramente esta consideración, con todo, desde este contexto de investigación, la descentración de la lógica del disfrute y la contemplación fue difícil de conseguir.

La dimensión sensorial de lo verde actualiza imaginarios de la naturaleza y lo natural, al tiempo en que les añade elementos presentes en la cultura local. El aprecio por los colores sólidos, verde-azul, referencias olfativas a tierra mojada, el sonido de las voces de niños jugando y la textura del pasto bajo el cuerpo se corresponde con el imaginario sensorial que ubica a la naturaleza en el registro de lo amable romantizado. Consistente con esto, son los testimonios que lo señalan como resguardo afectivo en situaciones de crisis personal. Lo sensorial, también, es materia de imaginarios cuando en el parque se superponen referencias de distinta textura simbólica: el agua en el piso o la fuente que reflejan imágenes, al tiempo que las conversaciones mueven las voces de un lugar a otro, a manera de un espejo de sonidos. Este tipo de síntesis, o abducciones, son posibles desde la creatividad en las combinatorias en lo sensorial.

Se puede hablar de un orden sensorial guiado por el imaginario de lo verde, en donde la dimensión simbólica tiende a prevalecer sobre aspectos materiales de la configuración del parque. En ambos casos, las nociones abordadas sobre el verde y la naturaleza prevalecían sobre dimensiones como el diseño del parque, tipo y densidad de la vegetación existente. La materialidad de los parques era escasamente reflexionada, mientras que la dimensión simbólica, acompañada por estilos de señalización, fue marcadamente relevante.

Referencias

Accidente del Metro de la Ciudad de México de 2021. (2023, 4 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Accidente_del_Metro_de_la_Ciudad_de_M%C3%A9xico_de_2021&oldid=150954204.

Aguilar, M.A., Nieto, R., Cinco, M. (2001). Ciudad de presencias: dimensiones evaluativas y sensoriales en las evocaciones de la ciudad de México. En A. Vergara (Coord.). *Imaginarios: horizontes plurales*. Conaculta/INAH.

Bachelard, G. (2003). *El agua y los sueños. Ensayos sobre la imaginación y la materia*. Fondo de Cultura Económica.

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

Castoriadis, C. (1985). *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. I*. Tusquets.

Consejo de evaluación del desarrollo social de la ciudad de México. (2020). *Ciudad de México 2020. Un diagnóstico de la desigualdad socio territorial*. Ciudad de México: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social de la Ciudad de México.

Debarbieux, B. (2012). Los imaginarios de la naturaleza. En A. Lindón y D. Hiernaux (Dirs.). *Geografías de lo imaginario*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa.

Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.

Girola, L., (2007). Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación. *Sociológica*, 22(64), 45-76.

Girola, L., (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En de la Garza, E. y Leyva, G. (eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Fondo de Cultura Económica.

Girola, L. y de Alba, M., (2018). Imaginarios y representaciones sociales. Un estado del arte en México. En Aliaga, F., Maric, M. y Uriber, C. (eds). *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*. Universidad de Santo Tomás.

Howes, D., & Classen, C. (2014a). *Ways of sensing. Understanding the senses in society*. Routledge.

Howes, D. (2014b). El creciente campo de los estudios sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6(15).

Larrucea, A. y Reyes, D. (2020). Espacios verdes públicos y sustentabilidad cultural. En Larrucea, A.; Jiménez Rosas, E.; Meza Aguilar, María del Carmen (Coordinadores). *Espacios verdes públicos. Estudios culturales, sociales y ambientales*, México, UNAM

Lee, J., & Ingold, T. (2006). "Field work on foot: perceiving, routing, socializing". En Coleman, S. y Collins, P. (Eds.), *Locating the field. Space, place and context in anthropology*. Berg.

Lindón, A. (2008). El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad. *Revista Iztapalapa*, (64-65).

Lisi, J., Sikh, A. y Arroyo, J., (2016). *Espacios públicos verdes como constructores de imaginarios sociales*. Universidad Nacional del Litoral.

Parque de los Venados. (2023, 3 de marzo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Parque_de_los_Venados&oldid=149640798.

Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography*. Sage.

Sabido, O. (2021). El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas. En B. Márquez y E. Rodríguez (Eds.), *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*. UNAM.

Solares, B. (2021). *Preámbulo. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica*. En Solares. B. (Ed.), *Imaginarios de la naturaleza*. UNAM.

Waskul, D. & Vannini, P. (2008). Smell, odor and somatic work: sense making and sensory management. *Social Psychology* Quarterly, 71(1), 53-71.

Vannini, P., Waskul, D., & Gottshalck, S. (2012). *The senses in self, society, and culture*. Routledge.

Vera, P. (2019). Imaginarios urbanos: dimensiones, puentes y deslizamientos. En Vera, P., Gravano, A. y Aliaga, F. (Eds.). *Ciudades indescifrables. Imaginarios y representaciones de lo urbano*. UNICEN.

Vergara, A. (2001). Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigati-

vas. En A. Vergara (Coord.). *Imaginarios: horizontes plurales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Villanueva, D. (2021, 7 de mayo). Aseguradora indemnizará al STC, no a las personas, señala la AMIS. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2021/05/07/capital/028n1cap.

World Health Organization (2016). *Urban green spaces and health. A review of evidence*. WHO Regional Office for Europe.

Cita recomendada

Aguilar, M. A. (2024). Imaginarios de la naturaleza desde parques urbanos: relevancia del trabajo somático y la diferenciación socio espacial. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 107-124.

Recepción / Received: 1 de marzo de 2024
Aprobación / Approved: 30 de abril de 2024

OPEN ACCESS

RESEÑA DE LA OBRA DE SONIA ENCINAS *FEMINIDAD SALVAJE: MANIFIESTO DE UNA SEXUALIDAD PROPIA*

Review of the work by Sonia Encinas Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia

Endika Basáñez Barrio[a]

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

Resumen

A lo largo de esta recensión damos lugar a una visión, una crítica de la obra Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia (2022), escrito por la sexóloga y divulgadora feminista de origen español Sonia Encinas.

Abstract

Throughout this review we aim to a offer a critical vision of the work Wild Femininity. Manifesto of one's own sexuality (2022), written by the sexologist and feminist activist of Spanish origin Sonia Encinas.

Introducción

Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia es la primera publicación de la periodista especializada en sexología femenina y de pareja, además de divulgadora activa en redes sociales, Sonia Encinas (Madrid, 1987). La obra se estructura en 10 capítulos que permiten una lectura independiente con títulos tan parlantes *per se* de su contenido como "La educación sexual es poder", "La virginidad no existe" o "Que te follen (bien)". Parte de la premisa de echar abajo los imaginarios interesados sobre la sexualidad de la mujer que se han perpetuado a través del tiempo mediante las aportaciones de fuentes de autoridad (desde informes de Amnistía Internacional o la ONU hasta teorías de nombres propios como Brigitte Vasallo, Betty Dodson o Erika Irusta) y un discurso coherente que analiza y responde a los estigmas y estereotipos que hemos heredado sobre el binomio mujer y sexo. No obstante, su contenido inicial va ampliándose poco a poco hasta abarcar

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

prácticamente la totalidad de las facetas de la biografía femenina y los mecanismos de opresión que operan sobre estas. La obra fue encargada a la madrileña en plena etapa posparto y comienza a ser escrita cuando el bebé ya se ha instalado en su vida para siempre, por lo que, lo que venía a convertirse en un libro de naturaleza sexual y toda la imaginería social, política y religiosa existente en torno a ella, termina por verse atravesado por otros aspectos que van más allá de la sexualidad propiamente dicha, ampliando sus contenidos de forma bien hilada y con gran acierto hacia la maternidad y los cambios corporales y psíquicos que esta le acarrea a la mujer; la conciliación laboral (destacando, además, la sororidad y solidaridad de las que, en su caso, ha podido gozar) o las (nuevas) dependencias emocionales. La nueva condición de madre supone así un mayor abanico de temas a tratar para la escritora, porque no solo escribe sobre lo que ha estudiado desde su vida académica en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), sino que escribe también desde su experiencia propia como sujeto femenino en una sociedad donde ha sido recurrentemente juzgada por su condición de género y en la que, precisamente, cualquier espacio de poder ha sido fuertemente masculinizado, alcanzando incluso los más íntimos como la sexualidad:

> Hace mucho tiempo entendí que ser mujer en este sistema patriarcal es un deporte de riesgo. Que desde pequeñas nos lo pintaron rosa y brillante y nos lo entregaron con un lazo, pero que la feminidad tiene poco dulce y mucha espina. [...] La feminidad es incómoda, nos duele desde niñas. La historia de lo femenino que nos contaron es una trampa para darnos caza y mantenernos a raya (Encinas, 2022: 15).

En efecto, las anécdotas personales son recurrentes a lo largo de la publicación y vienen a incidir en el propósito pedagógico de la obra, ya que Encinas genera una combinación perfecta entre teorías académicas y vivencias personales y subjetivas (aunque hable por ella misma, muchas de sus experiencias también son compartidas por otras mujeres tal y como la periodista ha constatado a lo largo de su vida y, de hecho, continúa constatando en pleno siglo XXI en sus charlas, talleres y seminarios sobre sexualidad). De esta forma, si bien la escritura parte del espacio íntimo y privado que supone su propia biografía, acaba por convertirse en una cosmovisión que abarca la sexualidad (y demás facetas biográficas) del colectivo femenino sobre el que actúan los mismos sistemas de opresión. En este sentido, la propia autora matiza, además, que es consciente de su situación de privilegio como mujer blanca occidental y de la relevancia de la interseccionalidad que agudiza la violencia simbólica sobre muchas otras, pero ello no le ha evitado ser victimizada en un sinfín de situaciones por ser única y exclusivamente mujer. Es de agradecer, no obstante, que en sus páginas Encinas dedique unas líneas al reconocimiento de otras mujeres que, por su identidad, sexualidad disidente, raza, etnia o religión, sufren una mayor discriminación y son sometidas a un mayor juicio sociopolítico (y su correspondiente castigo).

La tipología de controles sobre la sexualidad femenina

Uno de los aspectos en los que la periodista más redunda en prácticamente la totalidad de los diversos capítulos de su obra, si bien con especial detalle en "En el sistema sexualizadas y asexuales", es en los diversos métodos de control que las instituciones y los agentes de poder social, político, religioso y económico han empleado sobre el cuerpo de la mujer (no así, sin embargo, sobre el del hombre). Esto se realiza mediante el análisis de los imaginarios acerca del placer sexual femenino que percuten tanto a nivel individual (sentimiento de culpa) como de forma colectiva (los estereotipos); el examen de la limitación del sexo a la penetración vaginal, pervirtiendo cualquier otra forma de práctica mediante su asociación a desviaciones e incluso patologías médicas; o el estudio de la restringida aceptación del coito como única forma de actividad sexual no culpable (huelga anotar que solo para la mujer) por su vínculo exclusivo con la reproducción humana. En última instancia, todos los estigmas que se han generado y perpetuado acerca de la sexualidad femenina tienen para Encinas una clara influencia del capitalismo que ha

impactado, y continúa haciéndolo de forma feroz, sobre el cuerpo de las mujeres y su capacidad de vivir plenamente su vida sexual sin la necesidad de fines reproductivos:

> La vida en un segundo lugar, detrás de la producción. Y como la producción no tiene fin, la vida sigue a la espera. Aunque es en la vida, en ese espacio de cuidados, donde vamos a encontrarnos con nuestro placer y sexualidad. Solo allí, en la vida no productiva, en la vida lenta, podemos dejarnos invadir por el goce (Encinas, 2022: 29).

Cabe destacar, por su parte, que al capitalismo que opera sobre la vida sexual de la mujer también se ha sumado la influencia de los preceptos propios de la cultura judeocristiana hegemónica en Occidente, en palabras de la periodista: "el placer es culpable, el goce es culpable y el deseo es culpable. Y si se da, debe ser dentro de un contrato que lo permita: el matrimonio". (Encinas, 2022: 31). Y, si todo ello fuera poco para la libertad sexual y el goce de la mujer, también el sistema patriarcal del que venimos hablando con anterioridad también se ha instaurado como un agente de control sobre dicha libertad, lo que la autora identifica como una auténtica amenaza para los cimientos de las sociedades construidas desde la posición de privilegio del hombre y para su entero interés: "Porque una mujer liberada sexualmente es una mujer empoderada que pone en riesgo los privilegios patriarcales" (Encinas, 2022: 24). De forma nada anecdótica, sin embargo, la madrileña subraya cómo el sistema capitalista sí puede dar lugar a la hipersexualización de la mujer y potenciar su corporalidad a su antojo sin el consiguiente juicio moral cuando, eso sí, obtiene un resultado de él, es decir, lo mercantiliza y el resultado es una lucrativa ganancia:

> [...] el erotismo se usa como una herramienta eficaz. Lo erótico como producto, la seducción para propiciar el clic. Eso sí, no utilices esa actitud en beneficio propio, que serás una zorra. Solo el sistema puede echar el lazo a la erótica en pro del capital (Encinas, 2022: 28).

La masturbación como base del autocuidado

Una vez analizados detalladamente los diversos factores que, en su conjunto, han generado de forma interesada toda una imaginería acerca de la libertad sexual de la mujer, connotada negativamente como forma de control (y, en gran medida, su poder de subjetivación en todas las facetas de su vida también), la escritora se propone emplear su obra para ofrecer, desde un claro enfoque pedagógico, cómo vivirla plenamente, libre de culpas individuales o colectivas. Así pues, idea una pirámide del bienestar sexual donde se centra en el autocuidado que comienza por la consciencia de los peligros del sistema neoliberal en que navegamos como base de la plenitud vital del sujeto. Rechaza, por tanto, el cuidado de una misma como forma de capricho o antojo y recalca, de hecho, su urgente necesidad como sustento para una posterior vida sexual plena y satisfactoria. La periodista apunta con minuciosidad a cómo la maquinaria capitalista hegemónica en nuestras sociedades genera enjambres de producción en cadena que acaban por conducir a un estado de cansancio constante —en todas sus acepciones posibles: físicas, psíquicas, emocionales, etc.— que impide el goce sexual o lo relega a un plano muy lejano: "[...] solo cuando nos tenemos en cuenta, cuando nos cuidamos y nos damos mimos podemos encender la luz del placer" (Encinas, 2022: 135). Y, tal y como subraya la madrileña, la masturbación forma parte del autocuidado de una misma, de forma que podamos ascender en la pirámide *a posteriori* y, si así se desea, a otro tipo de relaciones sexuales compartidas, pero partiendo siempre del cuidado individual. De esta forma, la periodista se propone incidir en la relevancia del ejercicio sexual en solitario a lo largo de todas las etapas del individuo como forma de conocerse y quererse, que es la base de su ideario en forma de pirámide; desdibuja su asociación con imaginarios de desviaciones sexuales y desecha la concepción de la masturbación como respuesta a la frustración del sexo en pareja; la práctica sexual en solitario es presentada, simple y llanamente, como ejercicio de autocuidado, incluso si existe una o

varias parejas sexuales, ya que es conocimiento del cuerpo, a través de sus cambios biológicos propios del paso del tiempo, y goce (conceptos íntimamente ligados porque se debe conocer primero qué y cómo nos gusta el sexo para poder disfrutarlo después con otras personas).

Anécdotas como identificación lectora y registro de proximidad

Tal y como adelantaba en el inicio de la recensión, *Feminidad salvaje* se construye sobre una balanza perfecta entre la difusión del conocimiento académico y la biografía sexual de su escritora, lo que favorece el equilibrio grecolatino *docere et delectare*, lo que siempre es de agradecer cuando se tiene en las manos un libro de divulgación del saber. Todos los capítulos de la publicación tienden así a incluir anécdotas propias de las experiencias sexuales de Encinas desde su niñez hasta la edad adulta (así como la de sus amigas, también en todas sus etapas vitales, o pacientes) aunque quizá sería más apropiado aludir a que incluye episodios biográficos, no solo los sexuales, como mujer que habita en un férreo sistema patriarcal. La periodista se vale, además, de un registro claro y sencillo, huyendo de preceptos propios de tratados que parecen estar exclusivamente escritos solo para doctos en la materia. Muy al contrario, la de Madrid hace gala de un registro de proximidad para su lector ideal y, además, evita la corrección política en todo momento porque según la misma "lo que no se nombra, no existe" (2022: 31) y su propósito es acabar con las fuertes connotaciones negativas del discurso sexual de una mujer narrado por una mujer; a modo de ejemplo:

> [...] durante unos años de mi adolescencia dejé de masturbarme porque pensé que hacerlo estaba mal. ¿Cuándo volví a hacerlo? Después de mi primer coito. Antes de aquel encuentro con Novio1 me había montado mil películas sobre cómo sería esa primera vez. En mi imaginario existía la opción de disfrutar como nunca. [...] Así que cada que subía en el ascensor hacia casa de Novio1 sentía que aquello estaba más cerca. Y sentía curiosidad y rechazo a partes igual. [...] Lo que sí tuve claro es que después de aquel fiasco más me valía volver a masturbarme. Porque eso, amigas, eso sí que era disfrutar (Encinas, 2022: 143).

Un libro para todas... y para todos

Feminidad salvaje es, en conclusión, una extensa fuente de conocimiento sobre la naturaleza sexual femenina escrito en clave reivindicativa para desprejuiciar; de hablar al fin con claridad para visibilizar y ocupar espacios negados; de resignificar conceptos sobre mujer y sexo interesadamente hirientes que se han perpetuado a lo largo de las décadas y siglos; pero todo ello a través de una deliciosa lectura escrita para cualquier tipo de lectora, desde quien es conocedora de teorías vinculadas al feminismo así como para quien se proponga hojear la publicación por el placer de la lectura *per se*. El mantenimiento de un registro sencillo y próximo pensado para la diversidad de los ojos de quien lo lee, la perfecta combinación de teorías y experiencias personales de su escritora, así como el cariño y detalle con que está ideado y llevado a cabo —visible ya desde su introducción—, me llevan a recomendar fuertemente su lectura. Cabe resaltar, por último, que la obra no está escrita necesariamente para las mujeres, muy al contrario, su perspectiva es didáctica y amena, se abre a todo aquel que desee leerlo. La obra viene así a reforzar esa falsa idea de que las publicaciones de naturaleza feminista son exclusivamente para mujeres, aunque, bien es cierto, estas se identificarán con mayor profundidad en los episodios biográficos narrados por su autora. Sin embargo, eso no significa que un hombre, como es mi caso, o una persona no binaria, no puedan aprender y gozar a partes iguales de *Feminidad salvaje*. No en vano, escribo esta recensión con la intención de difundir la publicación y recomendar su lectura a todas... y a todos.

En definitiva, la escritora consigue con éxito su propósito de mostrar en sus 230 páginas que "lo femenino es salvaje./ Lo femenino es feroz" (Encinas, 2022: 16) —y de ahí, de hecho, al sugerente título del libro— y que "Hay esperanza. Las cosas están así y no por eso vamos a quedarnos de brazos cruzados. Somos hijas de este sistema y al cuestionarlo le

plantamos cara [...] miles nos hemos deconstruido y tendremos que seguir haciéndolo siempre" (Encinas, 2022: 23). Por mi parte, seguiré atento a la actividad editorial de su autora (*Feminidad salvaje* se halla ya en su segunda edición) al que ya se le suma un cuento infantil *El niño que quería dar abrazos* (2022), así como *Sexo afectivo. Todo lo que debes saber para disfrutar de un sexo consciente desde el primer día* (2023) y propondré el libro en mis clases universitarias, a colegas de profesión y, de forma más personal, a mis amigas y a mis amigos.

Cita recomendada

Basáñez Barrio, E. (2024). Reseña de la obra de Sonia Encinas Feminidad Salvaje: Manifiesto de una sexualidad propia. En: *Imagonautas*, Nº 19 (13), pp. 125-129.