

PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN & SOCIEDAD

REVISTA DE INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN

ISSN: 2954-4378

Dossier: Aquí y ahora, una cotidianidad con desbordamientos y crispaciones. Lecturas de la psicología social en tiempos confusos

Vol. 1, núm. 2, julio-diciembre de 2022



Abel Cervantes - *Esconder las heridas*, 2019 Mixta/MDF



Director-Editor responsable

José Jaime Paulín Larracochea
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Editor Asociado

Luis Gregorio Iglesias Sahagún
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Asistente Editorial

Ramsés Jabín Oviedo Pérez
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Comité Editorial

Rolando Javier Salinas García,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Azucena Ochoa Cervantes,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Cintli Carolina Carbajal Valenzuela,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Evelyn Diez-Martínez Day,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Hans Hiram Pacheco García,
Universidad Autónoma de Zacatecas, México
Luis Rodolfo Ibarra Rivas,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
María Xochitl Raquel González Loyola Pérez,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Pedro Alejandro Flores Crespo,
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Consejo Asesor

Carmen Nuria Arvelo Rosales,
Universidad de La Laguna, España



Gaspar Rivera Salgado,
Universidad de California, Estados Unidos de América
José Luis Castilla Vallejo,
Universidad de La Laguna, España
Júpiter Ramos Esquivel,
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Leticia Pons Bonals,
Universidad Intercultural de Chiapas, México
Luis Tamayo Pérez,
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Diseño gráfico

José Abel Cervantes Cortez,
Universidad Autónoma de Querétaro, México
Estefania Elizarraraz Navarro,
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Corrección de estilo y traducción

Soid Lazlo Ruiz Ramírez,
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Psicología, Educación & Sociedad, Vol. 1, No. 2, julio-diciembre 2022, es una revista semestral de publicación continua editada por la Universidad Autónoma de Querétaro a través de la Facultad de Psicología y Educación, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, C.P. 76010, Querétaro, Qro. Tel. (442) 192-12-00 Ext. 6327, <https://revistas.uaq.mx/index.php/psicologia>, psicologiaeducacionysociedad@uaq.mx
Editor responsable: José Jaime Paulín Larracochea, Reserva de Derechos al uso Exclusivo No. 04-2021-101419202300-102, ISSN: 2954-4378, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Ramsés Jabín Oviedo Pérez, Facultad de Psicología y Educación, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, Querétaro, Qro., C.P. 76010, fecha de la última modificación: 16 de diciembre de 2022.



ÍNDICE

Carta Editorial

José Jaime Paulín Larracochea

Dossier

Presentación del dossier: Aquí y ahora, una cotidianidad con desbordamientos y crispaciones.

Lecturas de la psicología social en tiempos confusos

Luis Gregorio Iglesias Sahagún

Escépticos y militantes

Pablo Fernández Christlieb

Psicología a través de una autoetnografía crítica: Instituyendo la educación

Ian Parker

Neoliberalismo, frustraciones e imaginarios. De una sociología crítica a una filosofía política altermundialista

Philippe Corcuff

La nueva subjetivación insurrecta contra el capitalismo patriarcal, colonial y ecocida en su fase neoliberal y neofascista

David Pavón-Cuéllar

Entrevistas

“El niño como método”: una conversación con Erica Burman

Ilana Mountian

Artículo

“El niño como método”: una conversación con Erica Burman

Ilana Mountian



Carta Editorial

La Universidad Autónoma de Querétaro tiene, en su quehacer cotidiano, tres funciones sustantivas: la docencia, extensión e investigación, esta última está expresamente reconocida en la misión de nuestra Facultad de Psicología y Educación: consolidar el liderazgo a nivel local y regional respecto a la enseñanza y la investigación del saber psicológico y educativo.

En el período de septiembre de 2021 al mismo mes de 2022 la Facultad —que cuenta con una matrícula en licenciatura de 1,198 estudiantes, en posgrado de 172 alumnas y alumnos, y una comunidad docente de 141 integrantes— cumplió su tarea en el terreno de la investigación de diversas maneras, por ejemplo: con veintiún libros publicados, nueve programas de posgrado (cuatro de ellos inscritos en el Sistema Nacional de Posgrados del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt), dieciocho profesoras y profesores que participan en el Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt (nueve candidatos, ocho ubicados en el nivel 1 y una más en el nivel 2), veintidós docentes con Perfil Prodep (Programa para el Desarrollo Profesional Docente), seis cuerpos académicos, cuatro centros de investigación, tres cuerpos colegiados y un laboratorio de neuropsicología.

Al listado anterior hay que sumarle —a partir de enero de 2022—, la publicación de esta revista científica y de difusión, *Psicología, Educación & Sociedad*, la cual se convierte en un medio y una ventana más para consolidar y dar a conocer lo que hacen tanto nuestra comunidad de investigadores, docentes, alumnos y egresados, como la amplia comunidad de investigadores, estudiosas y estudiosos de la psicología, educación y las ciencias sociales en México y otras partes del mundo.

Les invitamos a participar en ella y enviar sus artículos para seguir contribuyendo —desde cada uno de nuestros espacios, latitudes y contextos—, a la investigación de frontera que requieren nuestras áreas de conocimiento y la sociedad en general.

Dr. José Jaime Paulín Larracoechea
Director



Aquí y ahora, una cotidianidad con desbordamientos y crispaciones. Lecturas de la psicología social en tiempos confusos.

Presentación

En la marina inglesa existía este viejo brindis: “*Confusion to our enemies!*” La confusión tiene un valor estratégico. No es casualidad. Dispersa voluntades y les prohíbe reunirse de nuevo.

Maintenant

Comité invisible, 2017

La interacción social se haya puesta en liza en estos tiempos de acrecentado desarrollo tecnológico y de compulsión innovadora, tiempos también con afanes reivindicatorios y de resarcimiento. Tiempos proclives a la inclusión y al reconocimiento de las diferencias, pero a la vez erizados de tensión en algunos planos y ocasiones, no sólo entre las diferencias y ‘lo mismo’, lo ‘normal/normativo’, sino también entre algunas de las diferencias emergentes. Tiempos de malabarismos en los que alternan el abandono de lo público con el impulso de lo privado, y el descrédito de la política con la promoción del individuo ‘empresario de sí mismo’. Tiempos, en suma, confusos, en los que la conectividad permanente y la ‘pantalla total’ parecen facilitar el desprecio por la verdad en la forma de *fake news*. Como sugiere la socióloga Eva Illouz (2019), retomando la noción de *bullshit* propuesta por el filósofo Harry Frankfurt (2017):

A quien practica el arte de decir sandeces (*bullshit*) simplemente le tiene sin cuidado la verdad y desprecia tanto los hechos como la historia y la lógica.

El mentiroso miente porque quiere ocultar la verdad; el que dice sandeces, en cambio, no persigue este objetivo. La verdad no le interesa, lo que le interesa es que sus propósitos –verdaderos o falsos– tengan un efecto sobre su auditorio, que ellos le permitan reforzar su estatus o debilitar el de su enemigo.

Estos años iniciales de la tercera década del siglo XXI quedarán registrados en la historia como los de la pandemia de la Covid-19. Con todo, aún con pandemia, las sociedades con las más altas rentas per cápita no conocen tregua en cuanto a la prescripción y puesta en funcionamiento de las sucesivas innovaciones tecnológicas y su inmediata conversión en mercancías. Nos hallamos en un punto incierto de una potente reconversión tecnológica cuya punta de lanza ha sido la codificación digital. No hemos terminado de conocer aún, cabalmente, las consecuencias de esta mutación tecnológica que lleva envolviendo a cada vez más sociedades y trastornando la cultura *mainstream*.

Sin solución de continuidad se ha verificado un rápido desarrollo de las telecomunicaciones, la mecatrónica y la robótica, la nano y biotecnología, la inteligencia artificial, y se viene oyendo, de parte de algunos de los hombres más ricos del mundo, su interés por extender sus negocios más allá de la atmósfera terráquea.

Esta mutación tecnológica es lo que, en muy buena medida, ha fungido como un factor crucial para la acelerada, ostensible y continua reformulación de la cultura. Porque la habilitación social y utilitaria de esas innovaciones tecnológicas ocurre, precisamente, en el paisaje de la vida cotidiana y en el espesor de las relaciones sociales. Nos referimos a la desatada por el establecimiento y la sofisticación de las tecnologías digitales. En particular a la proliferación de los dispositivos y las interfaces dedicadas a la comunicación, hemos de precisar, a la interacción comunicativa, que es una modalidad de interacción social.

La sección temática de este número dos de la revista *Psicología, Educación & Sociedad* reúne cinco trabajos procedentes de diferentes coordenadas y lenguas. Dos de Manchester (Reino Unido), uno de Lyon (Francia), otro de la ciudad de México y uno más de Morelia (México). En cuatro de ellos la autora y autores tienen la formación en psicología; Philippe Corcuff, en cambio se formó en sociología y se desempeña en el terreno de la filosofía y el análisis político. Pero los cinco tienen en común, una disposición crucial para mantener el vigor y buen estado del pensamiento social, pues no aplican teorías y/o métodos como se aplica una inyección (Pablo Fernández *dixit*) o se sigue una receta. Y es que la realidad social no da tregua. Los objetos sociales se hacen y rehacen constantemente, como los devenires subjetivos y los agenciamientos intersubjetivos. La sociedad más que un estado o una entidad es un acontecer, dijo hace más de un siglo Georg Simmel, uno de los fundadores de la sociología y la psicología social. También por eso Tomás Ibáñez (1989) pensaba a la disciplina psicosocial como dispositivo deconstruccionista, y se la figuraba como Penélope, el personaje de la épica griega, quien por las noches deshacía el trabajo que había adelantado en su tejido durante el día.

La psicología social, como disciplina de la sociedad y la cultura, ha de tener una mirada atenta hacia "dentro" de sí misma: a sus prácticas, utillajes y conceptos; y también una mirada atenta hacia "el afuera", a las formas culturales, los procesos colectivos, las interacciones simbólicas y las configuraciones intersubjetivas. De ello presentamos aquí una muestra:

Pablo Fernández Christlieb nos regala un texto en el que ensaya una afortunada recreación del recurso metodológico weberiano de los 'tipos ideales', al que me permito describir como un lúcido relato de etnometodología de las prácticas del conocimiento. Tanto en el campo del homo academicus, el mundo de la universidad, pero con extensiones a través de alusiones al del sindicalista, el operador político y hasta las personas de la calle, los de 'a pie'. Pero entre tanto Fernández Christlieb está también ofreciendo una lección de epistemología de la psicología y de epistemología de la realidad salpicada de afortunados condimentos de filosofía de la ciencia.

De Erica Burman presentamos una conversación/entrevista con Ilana Mountian. En ella conoceremos junto con el interesante bagaje y trayectoria de Burman, algunos de los argumentos maestros del libro que publicó en 2018, *Fanon, Education, Action. Child as Method* (Routledge), publicado en castellano en 2022 como *Fanon y Educación. El "niño como método"* (Ed. Morata.) Un aporte necesario e inteligente sobre lo estratégico del ejercicio autorreflexivo para las prácticas investigadoras en psicología y en otras disciplinas sociales.

Con el trabajo de Ian Parker continuamos en la estela de la autorreflexión sobre la disciplina psicológica. Parker pasa revista de las prácticas que dan contenido y forma a la psicología, apuntando también su inscripción histórica. Así despliega una suerte de ejercicio etnográfico (como titula su colaboración) de la disciplina. Mostrará los modos en que se concierne la psicología y la educación y más aún las formas de gestión al alza en los tiempos del capitalismo postindustrial. La autocrítica disciplinar descarnada lleva a Parker a que, en el cierre de su texto, comparta consideraciones rudas en cuanto a los usos y servicios de la psicología en el mundo contemporáneo. Lo cual, me parece, es de agradecer especialmente por ocurrir en este mundo donde las cirugías plásticas y el recurso al *photo-shop* son tan ordinarios.

De Philippe Corcuff, publicamos un trabajo que apareció en un libro colectivo en edición belga en 2010. Inédito, pues, en castellano, decidimos darlo a conocer en nuestra lengua porque lo encontramos una apuesta ilustrativa de abordaje, como gusta decir el autor, 'transfronterizo', que convoca saberes y haceres de diferentes disciplinas sociales. Pero sobre todo por lo oportuno e interesante del planteamiento de su indagación. Partiendo de la hipótesis de la contradicción capital/individualidad, que Corcuff propuso y ha mantenido hace más de una década, la sitúa en las coordenadas del actual capitalismo y hace una aproximación empírica en torno a la recepción de un producto cultural, en este caso una serie televisiva. Iluminando su exploración con los conceptos de *imaginarios utópicos* y de *frustraciones relativas*, Corcuff sugiere la original propuesta de politizar las intimidades en articulación con una filosofía política y unas prácticas alternativas, como vía para romper el bloqueo que la contradicción capital/individualidad conlleva.

Se completa la sección con un artículo de David Pavón-Cuéllar en el que nos ofrece una diáfana lectura marxista del cuadro que compone sobre la textura que exhibe el capitalismo 'neoliberal' y 'neofascista'. Pero se trata de un cuadro del que formamos parte, no desde la distancia del observador, sino desde la materialidad y la contingencia del actor. Ante la modalidad por defecto, por inercia podríamos decir, de subjetivar el capital, de subjetivarse en él, Pavón-Cuéllar hace una apuesta por la subjetivación contra el capital, apoyándose en las resistencias e insurrecciones de la última década en diferentes partes del mundo. Finalmente, hace un planteamiento interesante poniendo en juego las categorías de igualdad y diferencia en tanto variables políticas de la situación.

Luis Gregorio Iglesias Sahagún
Editor invitado

Referencias bibliográficas

Frankfurt, H. (2017). *De l'art de dire des conneries*. Fayard.

Ibáñez, T. (1989). La psicología social como dispositivo desconstruccionista. En *El conocimiento de la realidad social* (Tomás Ibáñez, coord.) Sendai. Pp. 109-133.

Illouz, E. "Ces mensonges qui nous gouvernent". Artículo publicado en *Courrier International* 1513 del 31 de octubre al 6 de noviembre 2019.



Pablo Fernández Christlieb

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

pablof@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-9130>

Recibido: 29 de marzo de 2022

Aceptado: 5 de julio de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional
Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7405655>

Sección: *Dossier*

Escépticos y militantes

Resumen

Este ensayo plantea que la verdad no es posible toda vez que la realidad no puede ser conocida, sino solamente aproximada. Lo más parecido que se tiene de la realidad es el acto mismo de pensar, toda vez que al mismo tiempo es un objeto y una aproximación: a este objeto y a esta aproximación se le ha denominado metáfora, por lo cual, se concluye, el pensamiento es de sustancia metafórica.

Palabras clave: Conocimiento, Metáfora, Realidad, Verdad.

Skeptics and militants

Abstract

This essay argues that truth is not possible because reality in fact cannot be known but only approached. What is the most similar to reality is the very act of thinking, in as much as it is at the same time an object and an approach: this object and this approach is used to be called metaphor, hence, it is concluded, thought is made of metaphorical substance.

Keywords: Knowledge, Metaphor, Reality, Truth.

La verdad nunca ha sido útil para nadie; es un símbolo que sólo los matemáticos y los filósofos deben perseguir. En las relaciones humanas, la ternura y la mentira valen más que la verdad.

Graham Greene, 1948, *El revés de la trama*. Buenos Aires, Sur, p. 69.

Los escépticos son buenas gentes, es decir, no tienen pasiones, no los asalta ni el amor ni el odio ni la esperanza ni la desilusión, y por eso andan con una cara inocente —o autista— de que no rompen un plato, para que no les vayan a preguntar nada y tengan que contestar que sí o que no, lo cual los hace seguros, es decir, seguro que no van a estorbar ni para ayudar ni para perjudicar. Navegan con bandera blanca y prefieren el anonimato, o sea que son confiables pero no comprometidos: son dignos de toda confianza cuando no hay nada que hacer, pero cuando hay que hacer algo, siempre salen con alguna batea de babas, algún domingo siete, con que me llama mi mamá.

Los escépticos no pueden ser militantes, porque los militantes creen en algo. Los escépticos son muchos, pero como son todos anónimos, ni siquiera se les puede llamar por su nombre; en cambio a los militantes sí, porque siempre enseñan su identificación: feministas, ecologistas, veganos, médicos, políticos, deportistas, psicólogos clínicos, psicólogos comunitarios, *influencers*, *fashionistas*, líderes de opinión, cristianos, marxistas, aventureros, guerrilleros: todos ellos encontraron

algún día la verdad y desde entonces no la sueltan y se dedican a perseguirla.

La verdad

Y los escépticos tienen la razón, aunque eso no les sirve de mucho, porque con eso no se hace nada, excepto una cosa. Y los militantes no tienen la razón, pero eso les importa un rábano, porque entre tanto, excepto una, pueden hacer cualquier cosa. Para juntar las tres palabras en una frase, digamos que la verdad es el conocimiento de la realidad, y para deshacer la frase, digamos que eso no es posible, porque para tener la verdad se necesitaría que el conocimiento se juntara, se pegara, se metiera dentro de la realidad y se volviera lo mismo, se volviera la verdad. Pero el caso es que el conocimiento es como una parábola de la geometría, una asíntota de la realidad, que aunque se le acerque, nunca va a poder ser tocada. Y puesto que nunca va a poder alcanzarse la realidad, pues entonces quién sabe qué sea, pero —por el momento— para los científicos —que son los campeones de la militancia a los que les importaba un rábano la verdad porque según ellos ya la tienen, como ratón atrapado en la ratonera de sus computadoras—, la realidad es la realidad física o el universo, y es sólo una, unívoca, sin que pueda ser de otro modo, y su conocimiento es la matemática, esto es, que las matemáticas pueden describir la naturaleza, la materia y el universo. Este es, sin lugar a dudas, un conocimiento maravilloso, impresionante, asombroso, lleno de belleza y con el cual —militantes que son de su conocimiento— pueden hacer muchas cosas como, por ejemplo

—además de descubrir las órbitas elípticas de los planetas o predecir la materia oscura— hacer toda la tecnología: es mucho, y por eso se pueden permitir el lujo de creer que tienen la verdad y que conocen la realidad; en lo personal, se lo merecen.

Y a los militantes de otras partes les corroe la envidia de que los fisicomatemáticos se crean la realidad con tan buenos resultados que por eso a su conocimiento también le llaman Ciencia: ciencias sociales, ciencias económicas, ciencias políticas, ciencias de la comunicación y hasta ciencias administrativas, e igual crean que ya tienen alguna verdad entre las manos, y siguiendo los mismos métodos que las ciencias duras, con números y mediciones o, dicho de otra manera, con la creencia de que la realidad es objetiva, y la verdad también, y que el conocimiento también debe ser así, objetivo. Pero no son ciencias duras, sino endurecidas. Y si la realidad de la física se puede llamar el universo o la materia, la verdad de las ciencias sociales se suele llamar de muchas maneras, tales como felicidad, amor, justicia, libertad, patria, futuro, socialismo, condición humana, etc., y, acto seguido, militantes que son, se ponen a luchar por alcanzarla.

Ni las ciencias naturales ni las ciencias sociales pueden alcanzar la verdad ni tocar la realidad. En lo que respecta a la física porque, como dicen Javier Bracho, José Luis Abreu y Michael Barot, “la ciencia no ha podido explicar por qué el universo tiene naturaleza matemática y eso es una grave laguna en el conocimiento humano” (2010, p.114), aunque también porque no hay teoría del universo que unifique las cuatro

fuerzas existentes (gravedad, electromagnetismo y las dos fuerzas atómicas, fuerte y débil). En lo que respecta a las ciencias sociales porque, como dice George Herbert Mead, “la vida social es la capacidad de ser varias cosas a la vez” (citado por Stenner, 2017, pp. 22, 267), y esa es la razón por la cual la realidad o la verdad no tienen un solo nombre, sino muchos, y de todos modos, tómesese el que se tome, nunca se va a poder agarrar, porque detrás de todo símbolo no aparece el significado, sino otro símbolo, y otro, y otro: detrás de todo conocimiento no aparece la realidad, sino otro y otro conocimiento, y así, por ejemplo, si se busca la justicia, lo que se encuentra es un juzgado, y detrás del juzgado una señora con una balanza, y detrás, unos libros de leyes, y detrás, una historia de la patria buscando la libertad, y detrás, unos movimientos sociales, y así sucesivamente, pero la justicia de a de veras quién sabe dónde estará. La felicidad, el amor y los demás, son los nombres que se le ponen a lo que no se sabe qué es. Toda verdad se desvanece si uno la profundiza: si insiste en ella deja de ser verdad. Ambas razones se parecen mucho al hueco explicativo con que se topan las neurociencias al tratar de decir cómo es que el cerebro produce el pensamiento; y en efecto, a esto se le podría llamar casi con mayúsculas El Misterio, más difícil que el de la santísima trinidad: el misterio es el hueco que hay, irrellenable, entre el conocimiento y la realidad, o sea que parece que la verdad es un hueco, y son tres, como la trinidad: a) el hueco que hay entre la matemática y la materia, b) el hueco que hay entre el símbolo y el referente, y c) el hueco de la relación entre las

ciencias físicas y las ciencias humanas. A la mejor la única realidad es el misterio.

Es paradójico, pero a los militantes, ya sea de cosas físicas o de causas sociales, en rigor no les interesa la verdad de la realidad, y por eso se la creen a la primera para que ya deje de estorbar y se puedan poner a hacer lo que les urge, mientras que, paradójicamente, los escépticos no creen en nada porque lo único que les interesa es la verdad, ésa que nunca de los nunca van a poder alcanzar. Parece que hasta hoy, lo que más se ha acercado a la realidad son la poesía y la física cuántica, y por eso ninguna de las dos se entienden, y por eso, los físicos cuánticos terminaron siendo medio poetas.

El conocimiento

Los que se creen todo no saben por qué lo hacen; los que no se creen nada saben por lo menos por qué no se lo creen: los escépticos saben que la realidad cultural, histórica, humana, es ambigua, multívoca, equívoca, múltiple, por el simple hecho de que la realidad, en efecto, existe, pero no es de ninguna manera, y por lo tanto puede ser de cualquiera y de todas las maneras que uno quiera. Y por el contrario, la razón por la cual la realidad material y física es de una sola manera, no es porque sea la verdad, sino porque le falta algo, una cosa importantísima, le falta la mitad del mundo: lo que le falta a las ciencias físicas —y por eso están tan tranquilas— es el conocedor, aquél que conoce, es decir que no está incluida dentro de su ciencia la cuestión del conocimiento que hace posible a la ciencia misma, y que tiene que formar parte necesaria de la realidad para que ésta sea

real, porque, como ya lo han dicho muchos, un universo sin un conocedor, sin alguien que invente la palabra universo y que produzca las matemáticas y que descubra las leyes de la materia, un universo así, no existe, porque, a ver, quién dice que sí existe. Habrá quien opine muy obsoletamente que Dios, pero en ese caso Dios sólo sería un señor que se está haciendo tonto a solas gritando *Yo tengo un universo, nada más que nadie lo sabe* (igualito a decir *Es mi novia, nada más que ella no sabe*). El universo, para existir —y Dios también—, necesita al conocimiento, y por lo tanto, el conocimiento es una parte real del universo y de la materia.

Y el conocedor es un ser humano, y vive en una realidad que es humana, cultural, histórica, es decir, hecha por él mismo, inventada por él mismo y a la cual nunca tampoco podrá alcanzar, porque eso equivaldría a alcanzarse a sí mismo, y siempre se le va a escapar, porque tampoco él es de ninguna manera, lo cual hace enormemente interesante la vida, de modo que nosotros los seres humanos para ser interesantes hay que ser desconocidos. De cualquier forma, incluso el conocimiento de las ciencias físicas —las matemáticas, por ejemplo—, es una creación de seres humanos, y por lo tanto es una realidad tan igualmente cultural o histórica como el amor o la felicidad lo cual, entonces, hace que —aunque nadie se lo crea—, resulten ser muy importantes las ciencias humanas, de la cultura, del espíritu. Y nadie se lo cree porque si uno estudia eso no le va a alcanzar para vivir, porque a nadie le pagan por no hacer nada útil, excepto si está en una universidad y si es el siglo xx; si no está en una universidad nadie le paga, y si está en el siglo xxi

no le alcanza para pagar la renta. Lo que pasa es que a los militantes no les interesa el conocimiento sino hacer algo que entre otras cosas les dé para vivir.

En fin, comoquiera el conocimiento es, dicho pronto, lo más cercano que se tiene a la realidad y a la verdad, y que si bien no es ninguna de las dos, lo deja a uno contentado hasta que llegue un nuevo conocimiento. Y es que el conocimiento es una serie de frases, números o dibujos tan bien ordenados que no se desacomodan fácilmente, que se mantienen así por un buen tiempo y que se pueden guardar en libros, fórmulas, memoria, discos duros y lecciones; o dicho de otra manera, es aquel pensamiento que no era efímero ni volátil, como idea suelta, sino que se puede fijar, estabilizar y acumular de manera que se mantenga como está, sin echarse a perder, mientras uno puede ir a recoger más: el conocimiento es un pensamiento duradero. Ésta era la virtud que tenían los libros (los diccionarios, por ejemplo) y las bibliotecas, lo que entraba ahí no podía salir tan fácilmente y valía como conocimiento hasta nuevo aviso, y es la virtud que no tienen las redes sociales y las bases de datos, que al ser tan volátiles, tan modificables, no alcanzan a valer como conocimiento sino a lo más como una serie de ocurrencias al vuelo: por eso hay que anotarles la fecha de captura; no son conocimiento, son pensamientos que podrán eventualmente formar parte del conocimiento, o ser desechados en el proceso, como les sucede a la mayoría. En cualquier caso, no estaría mal defender el conocimiento, es decir, defender los libros, porque al parecer los buscadores estilo

Google no distinguen el conocimiento de lo que es una ocurrencia al pasar ni de lo que es una mercancía, y las mezclan todas y las presentan juntas, de modo que ya no se sabe en qué confiar, lo cual como método de destrucción del conocimiento está resultando bastante eficiente.

El pensamiento

El conocimiento, este acercamiento asintótico que por definición no se puede colmar porque ni siquiera sabe si se está acercando ni a qué se está acercando —dado que la razón humana carece de los recursos para atravesar el misterio—, está hecho de ideas, de ocurrencias, de pensamientos, *insights*, revisiones, retoques, arreglos, correcciones que se van agregando paulatinamente, poco a poco, y que en conjunto constituyen el pensamiento, como si el pensamiento fuera entonces el proceso paciente de construcción del conocimiento. Y en efecto ahí está todo el mundo pensando todo el tiempo —a veces burradas y a veces buenas ideas— y dedicado, como el principal de sus quehaceres, de la mañana a la noche y de la cuna a la tumba, como la única actividad que no se detiene, y que por lo común se ocupa de hacer averiguaciones de diversa calidad, los pasivos escépticos pensando en que no hay nada que hacer y los activos militantes pensando en qué hacer con eso.

Y entonces parece que dentro de la manga —ese lugar de donde se sacan las ideas, si se la voltea al revés—, había otra conclusión, que es la de que —frente a una realidad que no está ni se la espera, que no se encuentra—, lo verdaderamente más cercano que tenemos a la realidad no son los

datos, las informaciones, los conceptos, ni siquiera el conocimiento, sino el propio pensamiento, esto es, el hecho mismo de estar pensando. No es lo que se encuentra lo que está cerca de la realidad, sino el acto de buscar: lo que se busca no se encuentra y lo que se encuentra es la búsqueda. Ciertamente, la única y última realidad que tenemos es el pensamiento, que probablemente no es lo que quiso decir Descartes cuando dijo *Pienso luego existo*, pero le atinó, porque si no pienso, la realidad desaparece. Y entonces el asunto del pensamiento se vuelve crucial. El pensamiento es una realidad sucediendo.

Esto suena a buena noticia, por lo menos para la psicología, porque de repente resulta que esta disciplina o ciencia (por lo común más bien mal vista por todos menos por los psicólogos —y por algunos también—, porque se la pasa inventando trucos y dizque técnicas que todo el mundo le cacha), puede ser una ciencia importante, siempre y cuando se admita que la psicología tiene como objeto de estudio y tarea averiguar qué es el pensamiento, y no temas tan poco convincentes como la conducta, el inconsciente, la motivación, el procesamiento de información o cómo hacer amigos y triunfar en esta vida. Tal vez la falla histórica de la psicología consista en que, en efecto, todas las gentes piensan cosas, y la psicología se pone a averiguar qué cosas piensan las gentes, o sea que, en suma, la psicología también piensa cosas, pero —como se ve—, eso lo hace cualquiera: de lo que se trata, por el contrario, es de pensar al pensamiento mismo, averiguar no qué cosas se piensan, sino qué es el pensamiento, porque eso

es —hechas las cuentas—, toda la realidad que tenemos.

La metáfora

Pero si el pensamiento es la realidad, entonces la asíntota regresa, y el misterio brota de nuevo, y esta vez —por decirlo así—, sobre la mesa, frente a los ojos, ya que en este momento, aunque sea burradas, estamos pensando, porque al pensamiento tampoco —nunca jamás— se le puede alcanzar, toda vez que por principio de cuentas, nunca se detiene ni termina, y siempre le faltará —nunca lo podrá incluir— el pensamiento que en este instante se está pensando mientras se piensa el pensamiento: por ejemplo, el hecho de hablar siempre queda fuera de lo que se dijo. A la mejor es el hueco que siempre surge entre el sujeto y el objeto, que es otra vez el mismo misterio, y quizá también es el encanto de la vida. Y así pues, como en toda asíntota —que es esa línea curva que se va acercando indefinidamente, infinitamente, a una recta, pero que nunca la va a tocar—, para referirse al pensamiento siempre se tendrá que hacer con aproximaciones; para hablar del pensamiento siempre se dirán cosas que se le acercan, pero que nunca lo dicen. Se diría que en el momento en que se está a punto de saber qué es el pensamiento, en ese momento el pensamiento se atasca y ya no puede avanzar más: cuando se está a punto de decirlo, lo siguiente que se aparece es el silencio.

Dentro de la historia del conocimiento, uno de los primeros modelos fueron las tierras de cultivo, porque al tenerlas que distribuir se tenían que medir

y dividir y ordenar, y haciendo esto se asemejaban al pensamiento que lo hacía; y de ahí se pasó a la geometría como modelo, que se sentía mucho más cercana al pensamiento porque era menos material y más precisa, hasta que de ahí brotaron las matemáticas como gran aproximación a lo que era el pensamiento, ya que siendo abstractas, casi parecían puro pensamiento. Hay quien cree todavía estar viendo al pensamiento en la combinación de signos y números. Ciertamente, al pensamiento no se le puede tocar, pero se le puede aproximar con cosas que se le parezcan cada vez más. De igual manera, otra forma de concebir la realidad del pensamiento fue con la invención del reloj, cuyo exacto mecanismo reflejaba al mecanismo del pensamiento que lo había diseñado, y por eso mismo, posteriormente, se tomó a la calculadora como una imagen más cercana al pensamiento, y consecutivamente más tarde era la computadora —intrincada y compleja— lo que se parecía más al pensamiento, al grado de que había quien opinaba que ya estaba pensando hasta que —por último, a la fecha— se encuentra al cerebro, que da la impresión de que se le parece muchísimo al pensamiento y se acerca más a lo que de verdad es la realidad. Pero ni las matemáticas ni el cerebro son el pensamiento, sino sus alegorías; en efecto, parece que averiguar qué es el pensamiento consiste en encontrar imágenes que se le parezcan cada vez más. El arte también es otra de éstas, sobre todo porque —como las matemáticas puras— al no ser de uso práctico, da la sensación de que lo único que se ve ahí es, digamos, la forma que podría tener el pensamiento. Y de la misma manera, el lenguaje

se ha presentado recurrentemente como un objeto tan parecido al pensamiento que en opinión de muchos ya se puede tomar como tal, ya sea por su riquísimo contenido y su maravillosa composición, o porque al hablar se tiene la impresión de que se está escuchando al pensamiento en plena ejecución, o porque con el lenguaje se alcanza a decir todo, excepto qué es el pensamiento. Y los escépticos sólo creen en el pensamiento, ya que es —por definición— inaprehensible.

Si son tan distintos estos ejemplos unos de otros, quiere decir que entonces ninguno es el pensamiento sino solamente sus analogías, es decir, cosas que se le parecen de algún modo; y también quiere decir que entonces se pueden encontrar otras, por ejemplo, una narración o un relato, que es algo que parte de un punto, sigue un camino, se detiene y se desvía, y llega a un destino. Y ciertamente, al pensamiento se le acostumbra equiparar con una dirección, una estructura, un rumbo, un trazado, un mapa; esto es, con algo que se recorre pero que empieza a existir sólo cuando empieza a recorrerse, porque el camino solo no se parece al pensamiento, y nada más caminar tampoco, y por eso, tal vez, el mayor acercamiento sea compararlo con un flujo, con un río, con un cauce, con un viento, porque ahí van unidos la ruta y el movimiento.

Pero, en conclusión, en suma, en sentido estricto, lo más preciso que puede aseverarse es que el pensamiento no es nada sino algo que se le parece, de modo que averiguar qué es el pensamiento consista sólo en acercarse, porque cuando se llega ahí, resulta que ya está en otro

lado; o, si se quiere, se podrá decir lo que fue, pero no lo que es. Y entonces, por lo tanto, eso que no se puede agarrar es tal vez su auténtica sustancia, el hecho de que no se puede decir lo que es, sino siempre algo distinto que se le acerca, y se le acerca tal vez por el hecho de que al decir lo que no es, el pensamiento se está haciendo presente, siempre como otra cosa. De modo que —no hay de otra—, la sustancia del pensamiento es la metáfora. Una metáfora en griego moderno es un autobús de pasajeros, o sea, algo que lo lleva siempre más allá de donde está, siempre a otra parte; y en español una metáfora es una palabra o frase que para decir una cosa nunca dice lo que quiere decir, sino otra cosa que se le parece, y si lo vuelve a intentar, podrá quizá acercarse un poco más, pero de todos modos seguirá diciendo algo distinto.

Entonces, de lo que está hecho el pensamiento no es de estructuras, ni de imágenes, ni de datos, ni de procesamientos, ni de sinapsis, ni de vías, sino de pura sustancia metafórica: su sustancia más genuina es la metáfora, y el estudio o la investigación del pensamiento radica en ir haciendo metáforas que se acerquen cada vez más a lo que es. Se puede hacer la prueba: si de buenas a primeras se le pide a alguien que diga qué es el pensamiento, dirá de entrada que el pensamiento es algo así como quedarse callado mirando algo —muy mala definición—, y seguirá diciendo que, bueno, que es como estar jugando ajedrez o escribiendo la tarea —ya un poco mejor—, y seguirá con que hay que tener presentes todas las jugadas o las palabras aunque ya no del ajedrez sino de todo lo demás, o

sea que el pensamiento ha de ser como un sistema mediante el cual se hacen todas las combinaciones de cosas y de imágenes y de palabras, y así sucesivamente hasta que termine diciendo que quién sabe qué es el pensamiento, aunque sea eso justo lo que está haciendo, porque cada vez que se le ocurre algo piensa más bien que es otra cosa; y sí, eso es exactamente: el pensamiento siempre es otra cosa, a saber, una metáfora que —como autobús griego— lo lleva cada vez más lejos en la búsqueda de algo que no se encuentra. Y las metáforas no alcanzan la verdad, pero entretanto van llenando de cultura la historia.

A los militantes (por ejemplo a los científicos), no les gustan las metáforas porque no son ciertas, ya que son sólo una manera de decir algo que no se sabe, por lo cual recomiendan invariablemente despejar la metáfora, es decir, quitar la metáfora, la ficción, la alegoría, la analogía, para ver qué hay ahí en realidad, algo que sea de verdad y no nada más un cuento, porque a los militantes les gusta luchar por una causa, y para luchar necesitan una cosa, ya que nadie se va a poner a luchar por una metáfora. Luchar por la patria, así en abstracto, es muy difícil porque eso es sólo una idea, y hay que ver qué cosa más concreta se refiere a eso; y sí, quizá lo que encuentra es la bandera, pero eso sigue siendo nada más un símbolo por el que no vale la pena pelearse, y así sucesivamente, la bandera será la metáfora de una batalla, y la batalla la de un territorio, y de un enemigo, y de dos ríos y tres montañas como dice José Emilio Pacheco, o sea que detrás de una cosa siempre hay otra, pero la patria nunca aparece. Y,

ciertamente, si despejan la metáfora (si la quitan para ver qué hay debajo), lo que encuentran es otra metáfora, y debajo de ella hay otra. A la mejor no les gustan las metáforas porque no hay manera de deshacerse de ellas. En cambio, a los escépticos —que no les gusta luchar por nada porque no se creen ni la patria ni ninguna otra cosa—, les gustan mucho las metáforas exactamente por lo mismo, porque no son ciertas, y ésa es toda la verdad.

La universidad

Esto de ser escéptico o militante se nota mucho más con respecto a esta realidad de acá abajo, la humana y cultural, que aquella otra realidad de los confines del cosmos que sólo de tarde en tarde *baja acá abajo*. Y efectivamente, aquí, a los escépticos se los ve dice y dice, calle y calle, en todas las juntas, clases y asambleas, muy participativos mientras no se tenga que hacer nada; y a los militantes se los ve en las protestas, marchas, plantones, escraches, comisiones, huelgas, cocinas comunitarias, siembras de arbolitos, y —si la ocasión se presta—, barricadas.

Y son así aunque no quisieran, porque es que lo hacen por deber, toda vez que —cabe resaltar—, tanto los escépticos como los militantes son unos profesionales de su duda y de su fe, esto es, que para eso viven y también de eso viven, o sea que lo hacen no sólo como estilo de vida sino como trabajo mal o bien pagado en algún pequeño grupo de estudio o de política o en alguna más grande institución de educación o de activismo. En efecto, el escepticismo y la militancia son ambos conocimientos especializados, para los cuales es

requisito estudiar, y no poquito, sino suficiente para que sea una carrera o profesión, que es lo que se llaman estudios superiores y que se aprenden en las universidades (hay algunos a los que el título se lo dan *honoris causa*, como a los literatos y a los sindicalistas).

De hecho, las universidades modernas estuvieron tradicionalmente divididas en universidades para escépticos y universidades para militantes. Las primeras, donde se enseñaba a devanear, a interpretar y a hablar bonito son las que se catalogaban como universidades humboldtianas (de Wilhelm von Humboldt, hermano de Alexander), porque era un modelo educativo romántico y alemán, y también elitista, de clases pudientes, porque para ser escéptico se necesita no tener que preocuparse de qué va a vivir uno, o ser de plano romántico y vivir en un cuchitril o buhardilla como se cuenta de tantos filósofos o poetas. Las segundas son las universidades napoleónicas que, como su nombre lo indica, son francesas e ilustradas, frutos de la Enciclopedia y la Revolución, e instituidas con el objeto de ser resortes de la movilidad social, y de donde salen las universidades tecnológicas y las escuelas e institutos politécnicos, donde se aprendía no nada más a hablar, sino a hacer cosas en todos los ámbitos y a ganarse la vida. En suma, las primeras se dedicaban a las humanidades y las segundas a las ciencias y técnicas.

En los demás países que ya tenían o que fundaron universidades, se siguió uno de los dos modelos (en México, habida cuenta de que también tuvo su Revolución, se siguieron ambos modelos). En los Estados Unidos de América, país cuyo destino

manifiesto no estaba muy interesado ni en la duda eterna ni en las causas sociales, se fundó una corriente filosófica muy interesante denominada pragmatismo, la cual se proponía juntar a los escépticos y a los militantes argumentando que la verdad no es un monumento inamovible e inhumano, sino que es —bien a bien— lo que necesitamos que sea, lo que se adecue o armonice a nuestras condiciones o circunstancias y, por lo tanto, según nos haga falta o lo necesitemos, vamos acomodando y modificando y haciendo y deshaciendo lo que creemos, de modo que hay ciertos grupos o clases o intereses que necesitan que Dios exista o no, que la libertad, la justicia, la felicidad existan, o no, y sean de tal o cual manera, lo que nos posibilita estar de acuerdo con lo que vivimos o vivir de acuerdo con lo que creemos; y entonces, eso escéptico de dudar y descreer de las realidades y eso militante de creer y comprometerse es algo que se vuelve relativo, es decir, que entra en relación el uno con el otro, y la realidad y su conocimiento se van moviendo uno con respecto a otro como si estuvieran bailando juntos.

Los prácticos

Es injusto (pero seamos un poquito injustos, total, son los norteamericanos): no habrá que decir que es el resultado del pragmatismo de tratar de juntar al escepticismo con la militancia, pero en los Estados Unidos empezaron a aparecer unas universidades muy extrañas, tales como una universidad para labores del hogar, una universidad para los sábados, una universidad nocturna, una universidad de contabilidad, una universidad

de vendedores al menudeo, y sucesivamente, universidad de corte de pelo, de deportes, de labor social, de psicología... que no cumplían ni el más mínimo requisito —ni humanístico ni científico, ni escéptico ni militante, ni elitista ni popular— de los modelos tradicionales, excepto del de llamarlas universidades, de donde egresaban por supuesto que no filósofos pragmatistas, sino ciudadanos pragmáticos, o ya dicho mejor, prácticos.

Los prácticos no resultan ser ni escépticos ni militantes ni tampoco una mezcla de los dos, sino un engendro propio del siglo XX o XXI que ni siquiera tiene que fingir que es algo, lo cual —eso de fingir—, era algo que corregía los modales y hacía que la gente, aunque fuera por disimular, tuviera miras más altas. Lo que sucedió fue que, al desembarazarse tanto de la verdad como de la duda —como si ya no hubiera nada en qué creer ni descreer—, y al no necesitar ya, por lo tanto, del conocimiento que se requiere para la militancia o el escepticismo, se les acaba a los prácticos cualquier cosa más o menos estable que obedecer o desobedecer; no obstante —los pragmatistas lo deberían saber— necesitan algún criterio, alguna guía, alguna regla que puedan seguir. Y en estos casos, lo primero que tenga alguna pinta de patrón o de esquema, que parezca ser objetivo, impersonal y válido para todos en diversas situaciones, se asume como criterio de vida; y algo así, dados el momento y el lugar, no podía ser otra cosa que el dinero, que es algo que está reconocido por cualquiera. Y entonces, a falta de otra cosa, el dinero se presenta como sustituto de la verdad de escépticos y militantes, y funciona en

la ocasión como una versión muy desmejorada de la realidad, porque por el momento no hay de otra. Pero este criterio no es el gran dinero del poder ni el capitalismo, sino que —para los prácticos—, es el dinero de poca monta, el de ir la llevando y el de llegar al fin de la quincena, o sea que no comporta ninguna creencia idolátrica ni fascinación obsesiva, sino que funciona como simple criterio diario de racionalidad cotidiana, como cuando alguien justifica que se cambia de trabajo porque aquí pagan más, o no comprar en tal tienda porque es muy cara, o que siempre trata de ahorrar una parte de su sueldo, o está juntando para el enganche de su casa, todo lo cual es completamente sensato. Y se permiten esa pregunta insólita en otras latitudes de cuánto ganas al mes. Este dinero que circula no crece en el trabajo, sino en la frivolidad.

Y sí, parece que es muy práctico ser práctico, porque los prácticos son militantes cuando les conviene y escépticos cuando les conviene, pasando de la computación al misticismo y de la vida interior a la contabilidad con una naturalidad que hasta parece cinismo. En fin, cuando deben y tienen, son muy técnicos: van y vienen, hacen y tornan, se mueven con diligencia y determinación en cualquier medio de transporte, se visten como corresponde al evento, son multitareas, chapurrean el inglés, o sea que también son *multitask*, están al tanto de las noticias y de los espectáculos, van de compras los sábados, manejan su inteligencia emocional, administran su simpatía, y cuando la pasión o la concientización obligan, van a conciertos o a marchas, hacen trampas cuando hay oportunidad, mienten sin maldad y tienen

actividades bancarias. Y por el contrario, cuando pueden y quieren, son muy espirituales: hacen yoga y otras contemplaciones, se interrogan por los enigmas del infinito, meditan sobre el más allá y otros delirios, y dicen frases trascendentes, que todo sucede por algo, que hay un ser supremo, que el amor es lo único importante, que nunca hay que dejar de soñar, que hay que vivir el instante, que hay que perseguir la verdad cueste lo que cueste, que el mundo es vanidad y egoísmo, que todos los puntos de vista son válidos, que el dinero no hace la felicidad, y mientras esperan al autobús o al *valet parking* o al Uber, meditan sobre el tiempo de la eternidad, se acurrucan en su pequeñez bajo las estrellas o se colocan en armonía con la vida que viene en la forma de yogur.

En toda puridad, era más digno ser escéptico o militante, o cuando menos ser romántico o ilustrado, pero la vida, a como está hoy, no da para más. Y lo que es peor, en las últimas fechas ha dado una vuelta de tuerca más, y las universidades que eran reductos elitistas o populares del conocimiento que creía o descreía de la verdad de la realidad, han sido tomadas, invadidas, por el estilo práctico, y se han vuelto patitos, de esos de hule que se ponen en la tina y flotan a la deriva para donde los lleve la corriente del agua y el jabón, en donde las Ciencias ya se hacen con el objeto de comercializarlas, de patentar vacunas o vender computadoras de nueva generación, y las Humanidades se han transformado en administración de marcas culturales y en ramas del turismo internacional —mientras los militantes que quedan se indignan hasta el tuétano, y los escépticos nada más se ríen.

Conflicto de interés

El autor declara que no existe ningún conflicto de interés.

Referencias bibliográficas

- Bracho, J., Abreu León, J.L., Barot, M. (Coords.) (2010). *Matemáticas. Enciclopedia de conocimientos fundamentales*. Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI.
- Stenner, P. (2017). *Liminality and experience. A transdisciplinary approach to the psychosocial*. Macmillan.



Pablo Fernández Christlieb

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

pablof@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5736-9130>

Recibido: 29 de marzo de 2022

Aceptado: 5 de julio de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional
Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7405655>

Sección: *Dossier*

ΨE
Psicología
y Educación

Psicología a través de una autoetnografía crítica: Instituyendo la educación

Resumen

En este artículo examino la psicología como una forma de práctica educacional a través de explorar la experiencia de los estudiantes, los mundos de la investigación y enseñanza psicológica, el surgimiento de movimientos críticos alternativos y el papel que juega la psicología en las prácticas coercitivas de gestión. Se trata de una oportunidad de reflexión crítica sobre el verdadero *modus operandi* de la psicología en su carácter de disciplina académica, qué enseña en la instrucción superior y cómo lucen las comunidades de investigación alrededor del globo, y qué crisis institucionales provoca esta ciencia.

Palabras clave: Autoetnografía, educación, paradigmas, ciencia, cualitativo, discurso.

Psychology Through Critical Auto-Ethnography: Instituting Education

Abstract

In this paper I examine the discipline of psychology as a form of educational practice, exploring the student experience, the world of psychological research, how psychology is taught, how alternative critical movements have emerged inside the discipline, and the role of psychology in coercive management practices. This is an opportunity for critical reflection on how psychology actually operates as an

academic discipline, what teaching in higher education and immersion in research communities around the world looks like, and institutional crises which psychology provokes.

Keywords: *Auto-ethnography, education, paradigms, science, qualitative, discourse.*

1. Introducción

Fui formado como psicólogo y enseñé psicología durante muchos años; compartí con otros los métodos psicológicos de investigación que yo mismo aprendí en mi formación, y siempre traté de cuestionar todo aquello que se me enseñaba e intenté encontrar un modo de inculcar a otros la misma costumbre en su aprendizaje. Comenzaré por describir cuál es el problema, y después escudriñaré tres alternativas que han surgido en años recientes dentro de la propia psicología. No obstante, para poder apreciar la creciente preponderancia de ésta sobre nuestras vidas, es preciso dar un paso atrás y mirar también las instituciones educativas que la alojan. Quiero mostrarles cómo, lo que la psicología es, está ligado con el carácter cambiante de esas instituciones. La psicología es en sí una forma de gestión que embona perfectamente en las prácticas contemporáneas de administración. Ya llegaremos a aquello, a la gestión; por ahora, la educación.

La psicología está plagada de educación: conceptos sobre cómo debería ser y llevarse a cabo permean la disciplina. En suma, la educación se atiende en dos sentidos:

1.1 Contenido

Primero, la disciplina se construye sobre una particular constelación de ideas respecto a la importancia de la educación para el sujeto humano, pero como ya sabemos, éstas son tan contradictorias como la psicología misma. Descripciones y estudios del ser humano como una suerte de materia bruta, que requiere ser sometida a algún tipo de condicionamiento conductual para poder aprender, coexisten con nociones de que la educación ha de apelar a los procesos cognitivos, racionales e innatos que elevan al humano por encima de la naturaleza animal.

Estas concepciones sobre el comportamiento y la cognición sostienen una frágil alianza en los programas de estudios universitarios de pregrado; centran la atención en la motivación, las emociones y la importancia del afecto en nuestra manera de pensar y comportarnos. Además, en los procesos de categorización de las personas para saber qué estilos de aprendizaje son apropiados para cada estructura de personalidad o, lo que es peor, para cada nivel de inteligencia. Se plantea que la pericia del psicólogo/a consiste en la valoración de la inteligencia y la personalidad, así como la evaluación cognitiva y conductual. De tal modo, ese es el contenido de la psicología. Contenido vinculado a la cultura correspondiente y las ideas sobre cómo debe ser la educación. Esas ideas retroalimentan el discurso popular y reafirman ciertas prácticas en las aulas.

1.2 Forma

El segundo aspecto en el cual la psicología está

concernida con la educación es la forma de la disciplina. Es decir, desde su inserción hacia el final del siglo XIX, la psicología no solo ha absorbido y regurgitado las ideas sobre la educación impuestas por la cultura circundante (ese es su contenido en cuanto entidad académica, lo que enseña a estudiantes y catedráticos), sino que también —y esto es fundamental— opera como una forma de educación en sí misma. La psicología, además de prescribir cómo ha de ser la educación, nos educa. Labora como una práctica que instituye cierto modelo de educación y nos incita a creer en él para que funcione. En este sentido, es al mismo tiempo una forma de investigación acerca del ser humano y una forma de educación.

La psicología dicta lo que somos y lo que podemos llegar a ser; especifica qué somos capaces de cambiar y cuáles son los límites de ese cambio. Y de nueva cuenta, al igual que con el contenido, existen contradicciones; cada psicólogo trabaja en su propia práctica y enfatiza diferentes atributos: comportamiento, cognición o el aspecto afectivo de nuestra naturaleza. La mayoría, con gran frecuencia, se aboca a los individuos, y en esto es donde la forma de la práctica refleja el contenido de la psicología.

Ciertamente algunos psicólogos destinan su conocimiento a grupos o sistemas, pero a menudo tratan aquellos dominios de intervención como si fuesen también, en esencia, psicológicos. En otras palabras, el reduccionismo de la psicología implica degradar las explicaciones al nivel del individuo, pero también al de la psicología como tal, al campo que ellos comprenden mejor. Por lo tanto,

ostentan el poder de reconfigurar todo dominio de actividad como si fuese psicológico.

1.3 Método

¿Qué enlaza al contenido y la forma de la psicología como un tipo de conocimiento y cualificación sobre la educación? La respuesta no yace en los diversos modelos del individuo mostrados en los libros de psicología; se encuentra en su método (Rose, 1985). Su método es una manera de practicar que se constituye durante los cursos de licenciatura y programas de entrenamiento profesional como la clave, el contenido necesario e imprescindible de la psicología. Nadie llega lejos en un programa de psicología sin aprender sobre métodos de investigación, cuyo corazón es el experimento en laboratorio.

Este régimen experimental es el que sustenta la integridad de la psicología, la define como una disciplina y le proporciona un estatus al que sus practicantes se aferran con recelo: el de una ciencia. Por eso los psicólogos llaman a la predicción y control de todo aquello que observan en el laboratorio —experimentos que se llenan de hipótesis a comprobar o desmentir— su “método científico”. De hecho, los primeros estudios en psicología, aquellos que los libros de texto atribuyen a Wilhelm Wundt en su laboratorio en Leipzig en 1879, se enfocaban en el significado, y los roles de experimentador y sujeto cambiaban de vez en cuando (Danzinger, 1990). A Wilhelm Wundt, fundador de la psicología moderna, le interesaban más los procesos colectivos que él mismo denominaba psicología popular. Sus ideas

sobre la psicología eran descriptivas y culturales; sin embargo, el “método científico” experimental de laboratorio se fundó sobre un modo de investigación anterior a su institución como parte del contenido de la psicología. Los primeros psicólogos en el sentido que conocemos hoy aparecieron en los departamentos de personal de las corporaciones emergentes, más específicamente en la fábrica de Ford en Detroit.

Aquel fue el contexto en que la predicción y el control tenían sentido. Estos conceptos fueron el núcleo del trabajo de Frederick Taylor y, en consecuencia, del taylorismo, una forma de producción industrial en la cual el comportamiento se fragmenta en pequeñas piezas, se cronometra y después se reintegra de modo que el trabajador pueda reinsertarse como un componente más eficiente del proceso de producción. No obstante, todo aquello era inútil si no se reeducaba al trabajador, si no se le inculcaba la confianza en el conocimiento y la pericia que había recibido por encima de los que él mismo había desarrollado. En resumen, se despoja a la gente de su conocimiento y habilidades, para gobernar sus acciones en aras de una predicción y control más eficientes; a este transcurso se le llama descualificación. En lugar de aprovechar la creatividad de las personas en el trabajo, se les fuerza a aprender aquello que ya sabían, pero ahora separado y enajenado de toda actividad creativa.

Es evidente que los cimientos del método científico en el campo de la psicología comienzan, sobre todo, como una forma de práctica; solo entonces pueden convertirse en parte del contenido

de la disciplina. Nuestro aprendizaje no se detiene ni por un momento, pero la psicología es quien nos dice qué es aprender: tiene un modo particular de educarnos en aquello que ya alguna vez sabíamos (Shotter, 2011).

2. Paradigma

Si concedemos total crédito a la psicología por un momento y tomamos en serio su carácter científico, entonces hemos de cuestionar sobre qué paradigma de investigación recae con la finalidad de reflexionar acerca de su método de experimentación en laboratorio. El historiador y filósofo Thomas Khun, en su obra vanguardista *La estructura de las revoluciones científicas*, afirma que las ciencias se rigen, durante periodos de “ciencia normal”, por un marco dominante específico, suposiciones relacionadas con la naturaleza del objeto de estudio y sobre la mejor manera de estudiarlo (Kuhn, 1962). Dicho marco es el “paradigma científico”, dentro del cual se hacen caber numerosas observaciones anómalas por lo menos hasta que se desate una nueva revolución científica. En ese momento, todas aquellas anomalías se revisan y reinterpretan para incorporarse en un nuevo paradigma, uno que se expande para incluir aquello que antes no enonaba.

2.1 Ciencia

Por ejemplo, en la astronomía, la revolución copernicana destituyó el antiguo marco científico que asumía que todos los planetas orbitaban la Tierra, que ésta era el centro del universo, y que el ser humano era el centro de la creación.

Los nuevos métodos de investigación, junto con el telescopio de Galileo como un novedoso instrumento de observación, despejaron el sendero hacia otro paradigma: todas las anomalías en las observaciones cobraron sentido y pudimos comprender que es la Tierra la que gira en torno al Sol. Vale la pena advertir algunos aspectos de este cambio de paradigma.

En primer lugar, ahora es sencillo obviar el antiguo paradigma debido a su naturaleza anticientífica; no obstante, solo la retrospectiva nos proporciona esa capacidad. Debemos ser un poco más humildes respecto a las afirmaciones que propone nuestro supuestamente más confiable paradigma. En segundo, Galileo tuvo que persuadir a sus colegas de que valía la pena mirar a través de su telescopio; para tal fin, se sirvió de diversos dispositivos retóricos y escribió en italiano, no en latín, con tal de apelar a una audiencia mayor. Quizás el nuevo paradigma es más científico, pero está ligado a una serie de prácticas acientíficas (Feyerabend, 1978).

2.2 Revolución

Esto nos lleva a la primera de las alternativas ante la influyente corriente de investigación experimental de laboratorio en la psicología. Aquí encontramos el argumento de que este método se sostiene sobre la idea de que el ser humano es un objeto cuyo comportamiento es predecible y controlable. Sí, se trata de un paradigma particular, pero, diría el historiador y filósofo Rom Harré, no es científico en absoluto. Hay que desafiarlo y reemplazarlo a través de una revolución científica. El nuevo

paradigma, afirma Harré, ha de tratar a la gente como si fueran seres humanos (Harré y Secord, 1972). Este razonamiento detonó un tremendo salto de la investigación psicológica cuantitativa a la cualitativa.

Esta nueva apología por los métodos psicológicos cualitativos sostenía que el peor error del paradigma anterior no estaba en su práctica deshumanizante, sino en su poca validez científica. El nuevo era capaz de brindar sentido a la actividad reflexiva de los seres humanos dentro de los experimentos en laboratorio. Ahora los sujetos no se comportaban como objetos; en cambio, sospechaban cuáles eran las hipótesis de los experimentadores y se esforzaban por confirmarlas si estaban de buen humor, o de sabotearlas en caso contrario. La investigación cualitativa no considera esa reflexión humana como un problema para el investigador, sino como un recurso. El foco de atención migró hacia las maneras en que la gente genera el significado en los pequeños entornos sociales que habita, ya sea un laboratorio o un salón de clases. ¿Qué roles interpretan las personas y a qué normas se atienen? Y, si queremos averiguarlo, ¿por qué no les preguntamos?

El nuevo paradigma incorporaba una observación detallada de los roles y las normas que rigen la vida social. Argüía que allí es donde se encuentra la psicología, y ese era el modo de estudiarla con una perspectiva fiel a la ciencia, es decir, con una concepción más precisa del objeto de estudio. Aquello abrió la posibilidad de forjar un vínculo con las otras ciencias sociales y desarrollar una forma de etnografía en la cual

se puede aprender del conocimiento popular y conformar el aprendizaje como parte del proceso de investigación (Banister et al., 1994).

A lo largo del proceso, los aprendices de psicología serían capaces de resonar con lo que estudiaban en lugar de respetar una ilusoria distancia científica neutral hacia el mundo y aquellos a quienes nombraban “sujetos” en sus experimentos. Conocí este paradigma nuevo durante mi segundo año en el curso universitario de Psicología, y fue lo que, para bien o para mal, me convenció de quedarme en la carrera y de que valía la pena explorar hacia dónde podríamos llevar el campo de la investigación.

3. Discurso

Aquella primera alternativa a lo que Rom Harré y su séquito consideraban un paradigma fallido de la psicología se caracteriza a veces como el giro hacia el lenguaje en la disciplina. Este último dio pie al surgimiento de la segunda alternativa que deseo describir brevemente: el giro hacia el discurso.

Una de las lecciones extraídas de los debates del paradigma nuevo fue apenas visible: aunque la intención de Harré era introducir una revolución que redimiera a la psicología como una ciencia genuina —y reconocía la investigación cualitativa como la clave metodológica para lograrlo—, había algo más grande en juego dentro de las ciencias sociales. Lo plantearé de la siguiente manera: no es posible generar ciencia con una sola disciplina. A eso me refiero cuando digo que una de las lecciones pasó más bien inadvertida. Las discusiones en

torno a la investigación cualitativa implicaban la apertura a los conceptos de otras ramas de estudio: la sociología, por supuesto, pero también la geografía social y la historia. Eso fue lo que permitió la introducción de la noción de discurso e instigó a los investigadores a reconsiderar que sus acciones dentro de la psicología poseían una estrecha conexión con todo lo que ocurría fuera de ella. En ese trance, comenzaron a entenderse a sí mismos como sujetos dentro del mismo proceso que estudiaban; esta es, en mi opinión, la etapa más destacable del proceso.

3.1 Objeto

El giro hacia el discurso implicó dos cambios significativos. El primero fue la constitución del discurso como un objeto de estudio. El ser humano genera discurso —por supuesto, a eso se refiere el nuevo paradigma—, pero lo hace en condiciones que no son de su elección. El lenguaje estructurado como discurso (el conjunto de declaraciones organizadas para dar forma a los objetos de que hablamos) nos precede; nosotros solo transitamos sobre las vías que el discurso ha dispuesto para dar forma al mundo que describimos y habitamos, y a los roles sociales que somos capaces de asumir; en resumen, la especie de sujeto en que devenimos. El estudio del discurso es aquel de los recursos simbólicos estructurados que la gente emplea para dotarse de sentido.

Jonathan Potter y Margaret Wetherell redactaron una de las obras más influyentes en este campo, titulada *Discourse and Social Psychology* (Discurso y psicología social) (Potter y Wetherell,

1987) cuyas consecuencias trascendieron sobremanera la psicología social: se desarrollaron los estudios en análisis del discurso en numerosos departamentos de psicología, y a la vez, muchos de los fenómenos descritos por la psicología resultaron “reespecificados” como objetos de discurso. Por ejemplo, hablar de enfermedad mental supone recurrir al discurso particular de la aflicción.

3.2 Reflexividad

El segundo aspecto de este doble cambio en el giro hacia el discurso fue una torsión sociohistórica (destacada por el giro lingüístico) de la reflexividad. Dicho de otro modo, el giro hacia el discurso no solo condujo el enfoque de nuestra investigación hacia la manera en que las personas reproducen y transforman el discurso mientras hablan y escriben sobre sí mismas y sobre las cuestiones que los psicólogos creían haber descubierto, sino que además nos orilló a reflexionar acerca del ámbito psicológico en sí. La psicología, en cuanto disciplina, es un conjunto de discursos respecto al sujeto humano, su comportamiento, sus procesos cognitivos internos, sus emociones, su desarrollo y sus modos de aprendizaje. La amplia gama de concepciones de la educación que mencioné antes queda especificada en el discurso.

Por ese motivo establecimos la Discourse Unit en 1990; se trata de una red de grupos de investigación dedicada al discurso. Es patente que esta incrustación reflexiva del investigador en la disciplina justifica el prefijo auto-del tipo particular de perspectiva etnográfica posibilitada por el análisis del discurso. Algunos analistas de

discurso mostraban gran interés en desarrollar un acercamiento propio al lenguaje como parte de la psicología, de modo que fuera legitimado como una forma de investigación cualitativa de rigor teórico y empírico. En cambio, otros apreciábamos que el verdadero valor del surgimiento de esta segunda alternativa era mayor. No solo se apostaba por una psicología más científica —eso afirmaba el nuevo paradigma—, o por una manera de estudiar cómo la gente habla o escribe sobre sí misma —esa fue la vía de mucho del análisis del discurso—; se trataba de afianzar el carácter institucional de la psicología. Esto apela a lo que ahora denominamos perspectiva autoetnográfica y que inscribe al investigador en su labor. Por medio de esta clase de reflexividad, se centra en su sentir y esboza los contornos de las instituciones en que trabaja, a la vez que pueda ponderar el encuadre de las preguntas de investigación y aquello a lo que se le invita a hacerles a otras personas de fuera de la disciplina.

4. Crítica

Esto nos lleva a la tercer alternativa, que está formada por un racimo emergente de recursos teóricos que terminó por cristalizar bajo el nombre de psicología crítica, aunque este término es esquivo y exige suma atención. Si somos descuidados, perderemos también todo lo ganado a lo largo del viaje que emprendimos a través de las tesis del nuevo paradigma cualitativo y el giro hacia el discurso. Para algunos, la psicología crítica es solo una subdisciplina, subordinada a la disciplina que la comprende. E incluso, para algunos

investigadores, nos conmina a la construcción de mejores modelos del sujeto individual, continuando el trabajo de los psicólogos que esperábamos desafiar y desplazar.

Como psicología crítica me refiero al proceso ininterrumpido de crítica interna, un estudio del surgimiento de la psicología como disciplina y de cómo nos involucra. El marco de referencia para esto (que no me atrevería a llamar “paradigma”) surge de un libro revolucionario coescrito por Julian Henriques, Wendy Hollway, Cathy Urwin, Valerie Walkerdine y Couze Venn, titulado *Changing the Subject*¹, cuyo subtítulo reza *Psicología, regulación social y subjetividad* (Henriques et al., 1984). La obra puso en marcha una poderosa combinación de cuatro recursos político-teóricos (aquí, desde luego, rayamos en el terreno de la política) que pusieron en claro a la psicología como un asunto político. La psicología está entrelazada con tecnologías disciplinarias que no solo ofrecen una imagen reducida del individuo —que es el contenido de la psicología—, sino que también impone un buen comportamiento sobre aquellos a quienes pretende adaptar a la sociedad como buenos ciudadanos—esa es la forma de la psicología.

Los cuatro recursos movilizados por *Changing the subject* fueron el marxismo, que conceptualiza al ser humano como un conjunto de relaciones sociales; el feminismo, que expone el aspecto personal-político de la investigación psicológica; el posestructuralismo, mediante el cual se atiende la íntima relación entre discurso y poder, y el psicoanálisis, que, a pesar de todos

sus problemas habla de aquellos aspectos de la subjetividad que los psicólogos intentan y no logran comprender y dominar.

4.1 Subjetividad

Erica Burman (2017) caracterizó alguna vez el psicoanálisis como “el otro reprimido de la psicología”, aquello que la disciplina de la psicología no soporta pensar y por tanto queda excluido reiteradamente; ello es sintomático de un tema más profundo, una problemática que el libro *Changing the subject* nos ayudó a abordar. Se trata de lo que ahora llamamos el “complejo psi”. Cuando discutimos críticamente la psicología, nos referimos a ella como componente de un aparato más vasto de regulación social que especifica y promueve ciertos límites de subjetividad.

El complejo psi incluye a los departamentos académicos de psicología, grupos de investigación, cursos de psicología, así como las combinaciones con otras disciplinas afines, como es la educación. Además, engloba los foros de trabajo social y medicina que instruyen a la gente acerca de su propia psicología, y las instituciones (ya sean escuelas, prisiones, columnas de revistas dedicadas a la consultoría emocional, etcétera) donde la psicología se aboca a invitar, alentar o solicitar a las personas que se piensen como el tipo de seres psicológicos con el que los psicólogos preferirían conversar y trabajar. El complejo psi es una densa red de teorías y prácticas concernientes a la subjetividad que reduce a la gente a su “psicología”.

En este punto, el aspecto autoetnográfico de la investigación en psicología cobra relevancia crítica, porque es necesario conceptualizar cómo la psicología disciplina a la gente —no debemos subestimar este fenómeno— y la exhorta a exponer voluntariamente sus experiencias en términos psicológicos. La psicología funciona porque refleja y reproduce las formas de institución donde las personas ya están reducidas a la categoría de individuos separados y reciben el mismo trato que objetos en tantas esferas de sus vidas. Se siente como que funciona para mucha gente, y también para los psicólogos, porque las personas están configuradas de tal modo que quieren hablar de su ser más íntimo, de su ser psicológico a los profesionales, a los psicólogos de distintos tipos.

A esto me refiero cuando sentencio que el psicoanálisis, uno de los cuatro recursos, es sintomático del problema. Me gusta el psicoanálisis, debo admitirlo, pero no hay escape de este aprieto: el psicoanálisis es parte del problema y opera a menudo como parte del complejo psi. Al igual que la mayoría de los psicólogos casi siempre buscan dejar fuera al psicoanálisis, también quisieran excluir o limitar la investigación cualitativa, o bien aprovecharla para que sus frutos beneficien a la psicología en vez de perjudicarla.

4.2 Investigación

A eso nos enfrentamos, desde la psicología crítica como estudio autoetnográfico de la disciplina y, simultáneamente, de nuestra actividad a su cobijo, de lo que devenimos cuando intentamos seguir sus reglas, no importa que seamos psicólogos

profesionales o académicos. Cuando fundamos la Discourse Unit, nos ceñimos a los cuatro recursos teóricos, pero todo investigador que trabajase con nosotros estaba en libertad de escoger los recursos que le resultasen más útiles, desde la crítica poscolonial hasta la teoría queer. Se podría decir que lo más importante era la forma en que se llevaba a cabo la investigación y no tanto el contenido específico de cada una de las teorías; por tal razón, enfatizamos los elementos reflexivos críticos de investigación. Para desafiar a la psicología convencional y su obsesión con la predicción y el control desde su espuria posición en el paradigma de ciencia de experimentación en laboratorio, debemos de igual forma admitir que la investigación cualitativa no es suficiente.

El nuevo paradigma destacaba la importancia y utilidad de la investigación cualitativa, pero al mismo tiempo, a pesar de todo, tendió la trampa de hacernos pensar que lo único que hace falta es tratar a la gente como seres humanos. La trampa consiste en que la imagen de ser humano pregonada por la psicología incluía modelos humanísticos de personas que supuestamente gozan de autonomía absoluta para hablar, y que deberían hablar para ser libres. Ese es el discurso acerca del sujeto humano que la investigación cualitativa avala en su desmedido descuido crítico. El giro hacia la psicología crítica enfatizó que esta variedad discursiva se incrusta en las relaciones de poder pero, además, que la psicología en cuanto disciplina, se integra en el complejo psi que regula a las personas y las configura como participantes dispuestos a someterse a este aparato de investigación.

5. Gestión

He bosquejado en un par de ocasiones hasta ahora la naturaleza del dilema que enfrentamos, pero podemos delinearla con precisión en este momento si nos alejamos un poco y contemplamos este complejo psi como lo que es: una forma de gestión. Reconozco que solía mofarme de los colegas que prestaban sus servicios en el ámbito de los “estudios críticos de gestión”; ellos, en retribución, hacían cáusticos comentarios sobre la “psicología crítica”; incluso rieron al último cuando yo abandoné mi campo por unos años para inscribirme en una escuela de gestión. Para mi sorpresa (injustificada, dado nuestro ethos laboral interdisciplinario en la Discourse Unit), los debates allí tenían una similitud enigmática con aquellos a los que yo estaba acostumbrado. Esas discusiones condujeron mi atención a elementos que me fueron de ayuda para conferir sentido a mis experiencias en el departamento de psicología de un sitio que sufría una especie de transformación hacia una institución administrativa neoliberal, una en la cual el complejo psi se sentía perfectamente en casa.

El quid de la problemática que nos concierne aquí, del complejo psi y las prácticas neoliberales de gestión contemporáneas, yace precisamente en aquel subtítulo de *Changing the Subject: “Psicología, regulación social y subjetividad”*. Me abocaré a describirlo en términos más bien abstractos con la sencilla finalidad de esclarecer la conexión entre psicología, gestión y educación. Lo abordo con más detalle y desde una narrativa autobiográfica en mi libro *Psychology through Critical Auto-Ethnography: Academic Discipline,*

*Professional Practice and Reflexive History*2 (Parker, 2020).

5.1 Neoliberalismo

Cuando digo “neoliberalismo”, me refiero a la forma actual de gubernamentalidad que el capitalismo contemporáneo emplea para lidiar con las crisis de legitimidad —la manifestación de contradicciones y el desarrollo de movimientos sociales que insisten en la posibilidad de un mundo mejor— mediante el retorno a una especie de estrategia politicoeconómica neutral por defecto. El capitalismo que nació en Europa durante el siglo XIX como producto de la Revolución Industrial se estructuró según los preceptos de la economía liberal clásica.

No es casualidad que la psicología se haya codesarrollado con el capitalismo. La configuración ideológica del mundo capitalista es la de un mercado de bienes, donde la fuerza de trabajo constituye otra mercancía sujeta a la oferta y la demanda, como si las reglas básicas de compraventa garantizaran un contrato de libre voluntad. Los jornaleros eran libres de vender su fuerza de trabajo, y la elección de no hacerlo y que sus familias muriesen de hambre se consideraba, sin embargo, como una opción en igualdad de condiciones. Aquí, “liberal” hace referencia a la ficción de la responsabilidad individual y la buena ciudadanía; mientras el Estado capitalista opera como si no fuese más que el garante y supervisor de la mano oculta, natural e inmutable del mercado, que condiciona el orden social.

En la actualidad, el neoliberalismo se reduce a tres características clave que proveen el sustrato para que el complejo psi incremente su poder de regular la subjetividad:

- Primero, la intensificación de la responsabilidad del individuo. Se angosta el enfoque al nivel del sujeto individual entendido como un competitivo y resiliente administrador de sí mismo. Esta postura desatiende la existencia de la sociedad como tal y sólo considera válida la individualidad de hombres, mujeres y familias.
- En segundo lugar, la abolición de los subsidios sociales. Los progresistas exigían al Estado ofrecer apoyos que operaban, por lo menos, como redes de seguridad. Ahora, en este mundo de ímproba austeridad, a veces el gobierno no tiene más opción que apelar a la caridad de la “alta sociedad”, los bancos de alimentos y otras organizaciones similares, para que resarza los peores infortunios.
- En tercer lugar, mientras se reducen las funciones de bienestar del Estado, se incrementan sus funciones represivas. Con frecuencia este aspecto del neoliberalismo pasa desapercibido, pero generó el primer experimento de economía neoliberal a escala nacional: la dictadura chilena de 1973, auspiciada por los Estados Unidos y encabezada por el general Pinochet, que arrasó con los sindicatos y la oposición política. Al igual que la psicología, esto conforma un fenómeno global (De Vos, 2012).

Existe una peculiaridad de este neoliberalismo contemporáneo que lo caracteriza como “nuevo” respecto al que surgió en el contexto de la primera

Revolución Industrial del siglo XIX. A inicios del siglo XX, una Segunda Revolución introdujo técnicas de manufactura mejoradas cualitativamente con electrificación y transporte ferroviario. La Tercera, tras la Segunda Guerra Mundial, se benefició de la invención del semiconductor y la avanzada tecnología de comunicación —cuya consecuencia más provechosa es el Internet— y dinamizó el proceso de globalización que tuvo su origen en el capitalismo. Entre los diversos intentos por comprender qué hay de nuevo en este modelo, se encuentran los análisis del llamado capitalismo tardío (Mandel, 1974). Este capitalismo tardío, emergido después de la Segunda Guerra recurre a las formas neoliberales de gubernamentalidad para administrar a las clases trabajadoras y para manejar la disidencia.

Estas transformaciones políticoeconómicas dentro del capitalismo como un sistema totalmente globalizado propiciaron el ascenso del sector terciario y el resurgimiento de las mujeres como una parte no solo visible sino necesaria de la fuerza laboral, más aún desde el colapso del bloque soviético en 1989 y la transformación de China en un componente burocrático-estatal hipercapitalista de la economía mundial. Es en ese contexto que la psicología se integra a la ecuación. Con el despertar de la Tercera Revolución Industrial se ha transformado no solo la economía, sino el trabajo mismo. La alienación, la fatiga y el malestar, que ya eran intensas durante las dos primeras revoluciones industriales, también sufrieron una mutación hacia algo que los psicólogos podían identificar con más facilidad, y no es de sorprenderse, pues la

psicología misma, como a continuación veremos, ha acompañado este viaje.

5.2 Trabajo

Una de las series más interesantes de estudios y elaboraciones teóricas referentes a esta transformación del trabajo es de la socióloga feminista Arlie Hochschild. Su tratado de la naturaleza mudable del quehacer en el sector de los servicios es invaluable, pues marcó la pauta para administrar otras áreas de los procesos laborales y apuntaló los análisis recientes de reproducción social —el trabajo con enfoque de género que sostiene la reproducción y el desarrollo de la economía.

A través de sus observaciones de azafatas (1983) demostró cómo la explotación en el sector de servicios se basa en lo que ella llamó trabajo emocional, en el cual fingir una preocupación genuina por el bienestar del cliente también abusa de los estereotipos femeninos. Se aprovechan los cuidados y el apoyo intuitivo para atender las necesidades del espacio laboral; después, los gerentes masculinos imitan estas habilidades y a menudo consiguen retener sus puestos en la alta dirección mientras las mujeres quedan rezagadas a posiciones intermedias, aquellas encargadas de ejercer el trabajo emocional en la gestión: esto es la feminización del trabajo.

He dicho que la psicología viaja a nuestro lado en este trayecto, pero eso no es todo. En el camino, las funciones intuitivas de apoyo y afectuosas se reconfiguran como la materia prima de la psicología como tal; y ésta es la pericia de

mayor eminencia acordada a la disciplina, gobernar aquello que aparenta ser lo más profundamente e intensamente “psicológico” en nosotros.

La psicología como disciplina de gestión conductual aplicada en las fábricas automotrices de Detroit se convirtió propiamente en psicología cuando fue capaz de trabajar en la división del trabajo, específicamente entre operaciones manuales e intelectuales que tan importante fue desde los albores del capitalismo. Esto permitió a la psicología acreditarse como una colección de teorías sobre los presuntos procesos cognitivos y otras del refuerzo comportamental. Las tareas intelectuales se convirtieron en el dominio de especialización de la psicología; sin embargo, se seccionaron en procesos cognitivos racionales instrumentales —estereotipadamente masculinos— y procesos intuitivos, afectivos, emocionales y relacionales —estereotipadamente femeninos. Es así que nuestra “ciencia” de la mente es capaz de sumergirse más allá de la predicción y el control, hacia las zonas más recónditas del self. Tuvo inicio como disciplina allá por 1879 y ahora se inmiscuye en las partes del self que otras no pueden alcanzar.

Tomemos un elemento de este proceso gestor con el que todos estamos familiarizados: la exigencia de que los profesores oferten cursos que sean tanto informativos como entretenidos, que preparen al estudiante para superar sus exámenes y a la vez extraigan de él una evaluación positiva como consumidor en la Encuesta Nacional de Estudiantes. Esta es una configuración de la “experiencia estudiantil” como una forma de psicología.

Nótese que el trabajo emocional se convierte en parte del proceso educativo, de modo que el alumno, si pertenece al currículo de psicología, aprende no solo psicología, sino además sobre su propia psicología. Y aun si se decanta por un curso distinto, terminará por aprender algo sobre la psicología, sobre lo que es ser un sujeto psicológico. Esto es educación en acción, pero no en el buen sentido, y está profundamente generizado (de 'género') para las mujeres que con frecuencia se posicionan en estratos medios de administración, y para los hombres. Esto instituye la educación (Trifonas, 2000).

6. Discusión

¿Dónde quedan las tres alternativas a la psicología tradicional que traté al principio? Lo evidente es que cada una corre el riesgo de operar no como alternativa sino como un fiel vasallo, como un cómplice de la disciplina anfitriona.

Para empezar, la revolución del nuevo paradigma que inició algunos de los desarrollos más interesantes en cuanto a investigación cualitativa falló. Basta con mirar por un instante a los departamentos de psicología actuales para apreciar que todavía predomina el paradigma de la experimentación en laboratorio; la investigación cualitativa juega ahí un papel secundario frente a la cuantitativa, además mucha de la investigación cualitativa se ve obstaculizada por "criterios" de calidad que le son hostiles. Rom Harré, quien falleció en el otoño del 2019, defendió hasta el final que la investigación cualitativa poseía un carácter más científico; pero no consiguió

convencer a los psicólogos de que la "ciencia" con la que ellos imaginaban seguir a las ciencias naturales, estaba decididamente equivocada. Lo que sí consigue hacer la investigación cualitativa, seamos descaradamente honestos al respecto, es dar cobertura a la psicología convencional; un lado suave y atractivo para complementar y agregar un poco de significado a las correlaciones sin sentido de los estudios experimentales. Y en su práctica, hace lo mismo que el trabajo emocional en la práctica de gestión (management): maquilla a las instituciones explotadoras tras una máscara de humanidad.

Por otra parte, el giro hacia el discurso, en varias de sus facetas, operó como siervo leal de la disciplina anfitriona, o incluso como algo peor. Prometió preservar su enfoque solamente sobre lo que los no psicólogos expresan acerca de las actividades que llevan a cabo, es decir, mantener la mirada de investigación fija en los individuos ajenos. Y, a menudo, ha reducido el análisis a lo visible empíricamente, las transcripciones de conversaciones. Solo se da importancia a lo que se dice. Mientras tanto, las formas ostensiblemente más radicales del análisis del discurso, que enfatizan sobre la indeterminación del significado, han desvinculado sus explicaciones relativistas de las diferentes clases de discurso del poder. Y por tanto, el contexto institucional sobre el que opera la psicología queda también liberado. Esto implica un riesgo real de caer en el relativismo posmoderno como la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1984).

Por último, la psicología crítica enfrenta una encrucijada: legitimarse como subdisciplina y compartir algunas cosas interesantes sobre la construcción social de la subjetividad, o dar un paso atrás —como intento hacer aquí— y operar como una forma de autoetnografía crítica de lo que la psicología en tanto disciplina nos está haciendo, en específico, de cómo la psicología sirve de herramienta idónea para las actuales prácticas neoliberales de gestión, pues les brinda teorías prescriptivas de la enseñanza y es en sí misma una variedad de educación. Lamento que esta sea una conclusión tan sombría, pero esta educación no sirve para ilustrar, sino para controlar; nos enseña cuál es nuestro lugar y, en un nivel emocional más profundo, nos dicta quiénes debemos ser.

Referencias bibliográficas

- Banister, P., Burman, E., Parker, I., Taylor, M. y Tindall, C. (1994). *Qualitative Methods in Psychology: A Research Guide*. Open University Press.
- Burman, E. (2017). *Deconstructing Developmental Psychology*, 3a. Edition. Routledge.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*. Cambridge University Press.
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in Times of Globalisation*. Routledge.
- Feyerabend, P. (1978). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Verso.
- Harré, R. y Secord, P. (1972). *The Explanation of Social Behaviour*. Blackwell.
- Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C. y Walkerdine, V. (1984). *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*. Routledge.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialisation of Human Feeling*. University of California Press.
- Jameson, F. (1984). Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, 146, 53–92.
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Mandel, E. (1974). *Late Capitalism*. New Left Books.
- Parker, I. (2020). *Psychology through Critical Auto-Ethnography: Academic Discipline, Professional Practice and Reflexive History*. Routledge.
- Potter, J. y Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. SAGE.
- Rose, N. (1985). *The Psychological Complex*. Routledge.
- Shotter, J. (2011). 'Cognitive psychology, "Taylorism" and the manufacture of unemployment'. En *Critical Psychology: Critical Concepts in Psychology*, Volumen 1, Dominant Models of Psychology and their Limits (ed. I. Parker). Routledge.
- Trifonas, P. P. (ed.) (2000). *Revolutionary Pedagogies: Instituting Education and the Discourse of Theory*. Routledge.



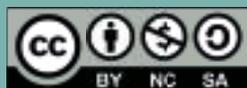
Philippe Corcuff

Instituto de Estudios Políticos de Lyon (Francia)

philippe.corcuff@sciencespo-lyon.fr

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9634-1306>

Texto publicado inicialmente bajo el título "Néocapitalisme, frustrations et imaginaires. D'une sociologie critique a une philosophie politique altermondialiste" en el libro *Affectivité, imaginaire, création sociale* [Gély, R. y Van Eynde, L. [Eds.], 2010, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, pp. 233-254]. Traducción del francés al español: Luis Gregorio Iglesias Sahagún. Se publica por primera vez en español con autorización del autor y la editorial.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7374105>

Sección: *Dossier*

Neoliberalismo, frustraciones e imaginarios. De una sociología crítica a una filosofía política altermondialista

Resumen

El presente texto intenta pasajes entre tres grandes registros intelectuales: 1. La nueva teoría crítica en ciencias sociales; 2. Una indagación sociológica empírica y 3. La filosofía política comprometida en la galaxia altermondialista. Estos pasajes llevarán a poner en relación tres dimensiones: 1. Crítica del neoliberalismo, 2. Intimidaciones contemporáneas y 3. Politización altermondialista. En el curso de estos tránsitos encontraremos la cuestión del imaginario. Lo que aquí va a importar es el recorrido a través de diversas regiones intelectuales, más que las etapas en sí mismas, que han podido ser el objeto en otros textos más detallados. Estos pasajes transfronterizos entre registros intelectuales se inscriben en una epistemología del diálogo entre disciplinas y/o registros, lo cual supone: 1° la autonomía de cada una de las disciplinas y los registros, en tanto que dotadas/os de un lenguaje, instrumentos, debates y de una historia por una parte específicos y que han instrumentado un rigor propio y, 2° una productividad cognoscitiva de los préstamos y las traducciones recíprocas (Cf. Corcuff, 2003). La transferencia de una noción desde un "juego de lenguaje" intelectual a otro (juego de lenguaje intelectual) —para retomar una noción de la segunda filosofía de Ludwig Wittgenstein— apelaría entonces a un desplazamiento del uso, en el marco de una forma "de actividad" y, así, de significación distinta, si es que seguimos la inspiración wittgensteiniana (Cf. Wittgenstein, 2004 parte 1, §23, p. 39). La exposición se desplegará en tres tiempos: 1. Algunos hitos teóricos

para una sociología crítica del neoliberalismo; 2. Elementos de una encuesta sobre la recepción de una serie televisiva; y 3. Pistas en cuanto a una politización de lo íntimo y a una filosofía política alternativa susceptible de servirle de recurso.

Neoliberalism, Frustrations and Imaginary Scenarios From a Critical Sociology to an Alter-Globalization Political Philosophy

Abstract

In this text, passages among three major intellectual registers will be attempted: 1. The new critical theory in social sciences; 2. Sociology empirical investigation; and 3. Political philosophy engaged in the alter-globalization galaxy. These passages will lead us to relate three dimensions: 1. Neoliberalism criticism, 2. Contemporary intimacies, and 3. Alter-globalization politicization. In the course of this journeys, we will find the imaginary matter. Of major significance is the travel across the different intellectual regions, rather than the stages themselves that have been the subject of other deeply detailed texts elsewhere. These cross-border passages among intellectual registers are drawn in a dialogue epistemology among disciplines and/or registers, which assumes: 1° autonomy of each discipline and of each register, equipped with a language, instruments, debates, and a history, somewhat specific, and which have used a self-rigor; and 2° a cognoscitive productivity of reciprocal translations

and loanwords (Cf. Corcuff, 2003). The transfer of a sense from an intellectual "language game" to another (intellectual language game) —to pick up a sense of the second philosophy of Ludwig Wittgenstein— shall appeal to a displacement of use, within the framework in the shape of "activity", hence, a different signification, if we follow the Wittgenstein's inspiration (Cf. Wittgenstein, 2004, part 1, §23, p. 39). The exposition will be displayed in three times: 1. Some theoretical milestones for a neoliberalism sociology criticism; 2. Elements of a survey on the reception of a TV series; and 3. Clues on intimacy politicization plus an alternate political philosophy likely to suffice as a resource.

I. Contradicción capital/individualidad, frustraciones e imaginarios utópicos: pistas teóricas

Esta primera parte se compone de cuatro momentos que giran en torno al concepto de inspiración marxiana de "la contradicción capital/individualidad" (Corcuff, 2006; 2017).

A. Marx y la contradicción capital/individualidad

Hasta finales de los años setenta en los sectores dominantes de la galaxia "marxista" se hizo rutina una lectura "colectivista" de Marx, privilegiando la contradicción capital/trabajo. No cuestionamos aquí la importancia de esta contradicción capital/trabajo, siempre actual en la estructuración de la cuestión social, tanto a escala nacional como internacional, y si bien nuestro interés también apela a Marx, lo hace por un costado a menudo mal conocido, el individualista. Una lectura heterodoxa de Marx, adelantada en 1976

por Michel Henry, reevaluó radicalmente el lugar del individuo y ha sido un estimulante en esta dirección (Henry, 1976; Corcuff y Depraz, 2006).

Por ejemplo, en un texto de juventud como los *Manuscritos de 1844*, Marx apuntala claramente su cuestionamiento del capitalismo sobre “cada una de las relaciones humanas con el mundo: ver, oír, sentir, gustar, tocar, pensar, querer, hacer, amar, en breve, todos los actos de su individualidad” (Marx [1844] 1968, pp. 82-83). Después agrega: “en el lugar de todos los sentidos físicos e intelectuales ha aparecido la alienación pura y simple de los sentidos, el sentido del tener” (Marx, 1968, p.83); es decir, la acumulación de dinero asociada a la propiedad privada. Este Marx, filósofo sensualista, se decanta por la reducción unidimensional de la diversidad de los sentidos humanos bajo la hegemonía del valor de mercado.

También en un texto tardío como el libro 1 del *Capital* (1867) se encuentran inflexiones individualistas, tales como: “En la manufactura, el enriquecimiento del trabajador colectivo y por consiguiente del capital en fuerzas productivas sociales tiene por condición el empobrecimiento del trabajador en fuerzas productivas individuales” (Marx, 1965, p. 905). La división del trabajo en la fábrica capitalista desarrollaría la producción colectiva (desigualmente apropiada) en detrimento de la creatividad individual.

Marx no había abordado el capitalismo, pues, solamente a través de la contradicción capital/trabajo, sino que había trazado en filigrana lo que aquí llamamos *la contradicción capital/individualidad*, contribuyendo así a definir

la cuestión individualista. En interacción con otros factores individualizantes, y no estrictamente capitalistas como: el individualismo democrático, la valorización de intimidades, la declinación de la familia patriarcal, etc., el capitalismo contribuiría a alimentar el individualismo contemporáneo. La lógica capitalista estimularía por un lado los deseos de realización personal; sin embargo, limitaría y mutilaría la individualidad, finalmente, por la mercantilización. Esa lógica haría nacer deseos de realización individual, mismos que no podría satisfacer en el marco de su dinámica de acumulación de capital. Los deseos individuales frustrados y las individualidades ofendidas, apelando por una politización, serían entonces los “enterradores” potenciales del capitalismo, como los asalariados en la contradicción capital/trabajo según la fórmula de Marx y Engels en *El manifiesto comunista* (Marx, 1965, p. 173). Estas potencialidades inscritas en la contradicción capital/trabajo o en la contradicción capital/individualidad podrían actualizarse, o no, a través de una politización en diferentes configuraciones socio-históricas. No habría la garantía de esta politización, pero sí de sus posibilidades. Suscribimos en esto un esquema potencia/acto retomado de Aristóteles.

B. Neoliberalismo y contradicción capital/individualidad

Partiremos de la hipótesis de la emergencia de un neoliberalismo conexionista e individualizador a partir de los años 1980. Dos libros se muestran particularmente útiles para aproximarse a ese

neoliberalismo: *El nuevo espíritu del capitalismo* (1999) de Luc Boltanski y Ève Chiapello e *Imperio* (2000) de Michel Hardt y Antonio Negri. El primero se ubica en el registro de la sociología y el segundo en el de la teoría política, pero ambos nos interesan al menos por dos aspectos.

En primer lugar, proponen una caracterización global de los desplazamientos actuales del capitalismo, en términos por una parte convergentes (con la insistencia sobre el recurso a las redes, a la movilidad, a la flexibilidad, la desterritorialización, en un neoliberalismo cada vez más globalizado y mundializado).

En segundo término, apuntan a la promoción de la autonomía individual en la reorganización en curso de los dispositivos de producción, tanto al interior de la empresa como al exterior; la frontera interior/exterior ha devenido, por lo demás, más borrosa. Recordemos, sin más, los temas de “la implicación personal”, de la valorización de “la personalidad”, y de las “competencias” de cada uno de los autores de proyectos, el nuevo lugar del *manager* en tanto que “animador” sustituyendo la lógica más jerárquica de los antiguos cuadros, el encantamiento de “la movilidad”, incluso del “nomadismo”. Boltanski y Chiapello agregan precisiones sobre las formas de individualización que operan en los nuevos dispositivos de consumo de masas, con una diferenciación más grande de los productos y las clientelas, alimentando la paradoja de la estandarización de las diferencias. Esas transformaciones de los universos productivos y de consumo se presentarían en el neoliberalismo, según Boltanski y Chiapello, como una manera de integrar

“la crítica artista” sesentaiochera en la perspectiva de un relanzamiento de la acumulación del capital. El neoliberalismo acentuaría, pues, la dinámica individualizadora en Occidente, contribuyendo a extenderla más allá en una lógica de globalización.

En este marco neoliberalista, la contradicción capital/individualidad se encontraría exacerbada. El curso neoliberal del capitalismo, al valorizar aún más la figura del individuo y al excitar, tanto en los nuevos dispositivos productivos como de consumo de masas los deseos de individualidad, acrecentaría las frustraciones y las patologías de los individuos contemporáneos. La contradicción capital/individualidad identificaría un conjunto de coacciones asociadas a la lógica neoliberalista, pero también de posibilidades de emancipación, abiertas en función de una politización aleatoria.

La politización eventual de estas posibilidades depende mucho de las instituciones de movilización, que tienen su propia historia y apuestas específicas, y sobre las cuales versan algunos esfuerzos de la sociología política contemporánea. Se pueden ver en esa línea, entre otros, los trabajos de Pierre Bourdieu (2001) sobre lo que él llama “el campo político”, y los de Lilian Mathieu (2007) sobre lo que nombra como “el espacio de los movimientos sociales”. Ahora bien, en cuanto al caso de una politización de la cuestión individualista, tal como ella es balizada por el neoliberalismo, debemos advertir de una inercia histórica del lado de las instituciones de movilización, tanto en Francia como en otros países occidentales. De modo que los partidos, los sindicatos y organizaciones de izquierda, han aprendido, sobre todo, a

politizar la contradicción capital/trabajo en un sentido "colectivista"; pero muy poco a tratar de la individualidad (con excepción de las corrientes anarquistas y libertarias, más a menudo marginales en el seno del movimiento obrero). Los polos dominantes de la galaxia altermundialista han heredado esta historia, esos esquemas mentales, los dispositivos de acción que les están asociados, y así una cierta inercia en cuanto al plan para hacerse cargo de la contradicción capital/individualidad, con todo y los desplazamientos manifiestos hacia nuevas formas de comprometerse más preocupadas de la individualidad (ver Ion, Frangiadakis y Viot 2005).

C. Frustraciones relativas e imaginarios utópicos

Consideraremos la noción de "contradicción del capitalismo" para trazar un marco global de análisis en el que contarán a la vez, a un nivel estructural, tanto las coacciones como las posibilidades emancipatorias. Concebimos esta noción desde el ángulo de lo que Anthony Giddens (1987) en su teoría de la estructuración ha llamado "la dualidad de lo estructural": "lo estructural es siempre, a la vez, constrictivo y habilitante" (Giddens, 1987, p. 226). Pero estas constricciones y estas posibilidades emancipatorias son activadas o neutralizadas en función de coyunturas históricas específicas, de la historia de los conflictos socio-políticos (y de las instituciones que en ellos toman parte) o aún de los trayectos singulares de las personas. Tomamos, pues, cada una de las contradicciones principales del capitalismo como un marco global que define un espacio de lo probable, que en la perspectiva de

la construcción socio-histórica de la realidad social es el producto de una historia y es afectado por las lógicas individuales y colectivas de acción. Es en relación a este marco global que vamos a entrever lo que pasa tanto del lado de las subjetividades individuales como de las luchas políticas.

Podemos abordar los efectos de o las reacciones al marco neoliberalista, y así las formas adoptadas por la contradicción capital/individualidad, a través de dos vertientes asociadas: una vertiente negativa (frustraciones relativas) y una vertiente positiva (imaginarios utópicos):

1. Frustraciones relativas

El ángulo clásico de análisis en sociología respecto a frustraciones relativas (Cf. Corcuff, 2009), de James C. Davies (1978) a Raymond Boudon (1989) y Pierre Bourdieu (1979) nos será útil para aprehender ciertos efectos sociales de la contradicción de la individualidad.

Encontramos en Marx, por lo demás, uno de los orígenes intelectuales de ese tipo de aproximación. Así, indica en el folleto *Trabajo asalariado y capital*: "Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad; y los medimos, consiguientemente en la sociedad y no en los objetos de su satisfacción. Siendo de origen social, nuestras necesidades son siempre relativas" (Marx, 1965, p. 217). Más precisamente, la noción de frustración relativa se refiere a un estado de tensión propia de una satisfacción esperada pero denegada; de ahí que para algunos sociólogos de la movilización se trate de una insatisfacción constitutiva de un potencial de descontento y de

acción colectiva. La frustración aparece *relativa a las expectativas* tal y como ellas son constituidas en un marco socio-histórico dado.

En los últimos años una serie de observaciones sociológicas ha alimentado el análisis de las frustraciones relativas de la individualidad en nuestras sociedades contemporáneas; pueden encontrarse elementos sintéticos y referencias bibliográficas sobre ello en Corcuff (2002) y Corcuff, Lon y Singly (2005). El nuevo “managerismo”, a diferencia de la lógica tayloriana, hace del reconocimiento de las capacidades de cada individuo uno de sus ejes. Sin embargo, sólo son valorizados los aspectos comercializables de la individualidad. Pero la parte inconmensurable de cada singularidad tiende a quedar aplanada por el lenguaje utilitarista “del interés” y aplastada bajo la medida única de “lo que pese” (en dólares, en euros, etcétera). Se acrecientan las patologías propias al sentimiento de no ser reconocido en sus especificidades individuales.

La aspiración a “la autenticidad” es a un tiempo estimulada y socavada. La separación burguesa clásica entre vida privada y vida profesional limita la expresión de su autenticidad en el lugar de trabajo. El *management* neoliberalista pretende remediar eso, mediante un cierto borramiento de esta separación (toda la “personalidad” del asalariado/a se requiere para el servicio del “proyecto de empresa”, se invita a los colegas a pasar sus fines de semana y sus vacaciones juntos, etc.). Pero ello suscita, a la vez, una nueva inquietud en cuanto a “la autenticidad” de las relaciones así generadas (¿es que ésta depende de lo amistoso o de lo instrumental?).

Los sociólogos también han identificado tensiones entre los aspectos liberadores y los aspectos alienantes del individualismo contemporáneo. Por una parte, la individualización emancipa a los individuos frente a las tiranías del *nosotros* (moral tradicional, familia patriarcal, instituciones burocráticas, etcétera), como lo muestran el británico Anthony Giddens o el francés François de Singly. Pero, por otra parte, emergen las nuevas tiranías del *yo*. Con la focalización narcisista sobre su propia imagen, el individuo puede ahogarse en sí mismo, nos dicen los estadounidenses Richard Sennett y Christopher Lasch. Así mismo cada uno tiende a remitirse a su sola responsabilidad personal respecto a sus fracasos escolares, en el mercado de trabajo, en la amistad o en el amor. La carga a menudo es muy pesada de llevar —lo que el francés Alain Ehrenberg llama “la fatiga de ser uno mismo”— y aumenta el menosprecio de sí mismo. Paralelamente aumenta el consumo de antidepresivos. Y en la producción de una imagen positiva de sí mismo, se desarrollan desigualdades simbólicas en interacción con las más clásicas desigualdades sociales, señala el francés Jean-Claude Kaufmann.

2. *Imaginarios utópicos*

Sin embargo, la frustración relativa tiene una vertiente positiva del lado de las expectativas, sirviendo a menudo de patrón, de manera implícita y borrosa, al sentido de las frustraciones. Aquí el concepto de *imaginarios utópicos* resulta heurístico. La noción de imaginario ha sido particularmente explorada, en la encrucijada de la filosofía, las

ciencias sociales y el psicoanálisis por Cornelius Castoriadis. En un primer nivel de las significaciones más corrientes de la palabra, nos dice Castoriadis, lo imaginario remite a “cualquier cosa ‘inventada’ —ya se trate de una invención ‘absoluta’ (‘una historia imaginada en todas sus partes’) o de un desliz, de un desplazamiento del sentido en el que símbolos ya disponibles son investidos de significaciones otras a sus significaciones ‘normales’ o ‘canónicas’ (‘¿Qué te vas a imaginar?’). Dice la mujer al hombre que le recrimina por la sonrisa que intercambié ella con un tercero” (Castoriadis, 1975, p. 90). El imaginario estaría entonces dotado, para Castoriadis, de un poder creador y no solamente de una función reproductiva.

Dejaremos del lado, en tanto sociólogos/as, la toma de posición propiamente ontológica de Castoriadis —el imaginario concebido como uno de los estratos más “profundos” de los psiquismos individuales y de las instituciones colectivas— para sólo mantener, desde una lógica estrictamente sociológica, la idea de una creatividad que manifiesta una cierta autonomía simbólica, sin que ello implique que esté al abrigo de efectos de dominación.

Desde este punto de vista es interesante la distinción introducida por Castoriadis entre un “imaginario instituyente” creador y reconfigurador de las formas existentes, y un “imaginario instituido” cristalizado en las instituciones, entre ellas el lenguaje. En tanto que además Castoriadis toma este par en una tensión ligada, “la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia haciéndose” (*Op. cit.*, p. 171).

Ahora bien, ¿por qué recurrir al concepto más preciso de “imaginario utópico”? En cuanto a *lo utópico*, retengamos las raíces etimológicas de “no lugar” o “en ningún lugar”. Es la aspiración de un “en otra parte” y un “otramente” en relación a situaciones existentes. Miguel Abensour caracteriza al pensamiento de la utopía como “un pensamiento de la diferencia con relación a lo que existe” (Abensour, 2000, p. 98). Paul Ricoeur agrega “imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de los posibles” (Ricoeur, 1986, p. 390). El sentido de lo *en otra parte*, cultivado en un imaginario personal, trabajado él mismo por lo imaginario instituido (particularmente en los estereotipos propios de una sociedad dada), con desfases y ajustes, serviría pues de marco más o menos implícito a las decepciones sentidas.

D. Regreso a las características del concepto de contradicción capital/individualidad

Regresamos sobre algunas características del concepto de contradicción capital/individualidad. Ante todo, se apoya en un pluralismo antropológico (en sentido filosófico): una ambivalencia de los deseos humanos potencialmente caracterizados por una dinámica creadora y por la frustración. Intenta, después, asociar las dimensiones críticas en cuanto al individualismo contemporáneo (la integración de las dificultades, incluidas las patologías que él tiende a generar) y las dimensiones comprensivas (tomar en serio el componente emancipador de los deseos de realización de sí).

Este concepto de la contradicción capital/individualidad integra también las capacidades de las personas para generar los “imaginarios utópicos”. Lo realiza al activar la posibilidad de un más allá, en relación a las lógicas sociales existentes. De este modo no se reduce, de manera *miserabilista* —en el sentido de los análisis sociológicos de Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989)— a los actores, a la frustración y el sufrimiento. Participa pues de los esfuerzos en curso para reconstituir nuevas sociologías críticas (Ver p. ej. Boltanski, 2009; Corcuff, 2012, y Frère, 2015), en particular en la línea de Marx y de Bourdieu, pero integrando los desplazamientos motivados por la consideración de los aportes de una sociología pragmática que recupera recursos fenomenológicos, confirmando a los actores competencias en los cursos de acción situada caracterizados por una incertidumbre relativa; sobre la sociología pragmática y sus recursos fenomenológicos, puede consultarse (Corcuff 2001a y 2001b).

Se trata de un concepto crítico que tiene también dimensiones políticas: 1° se halla adosado a un horizonte emancipador, no capitalista; y 2° trabaja en la posibilidad de una politización. Pero se trata de un concepto principalmente analítico, una herramienta para observar la realidad que no la reduce a una teleología política. Se esfuerza por preservar una autonomía científica, si bien asumiendo sus componentes antropológicos, éticos y políticos.

II. Un trabajo exploratorio sobre la recepción de una serie televisiva: *Ally McBeal*

Entre el mes de octubre de 2001 y el de 2003 se levantaron 110 entrevistas semidirigidas, con la colaboración parcial de los estudiantes de ciencias políticas de Lyon. De ellas, 17 fueron entrevistas colectivas después de la difusión de un episodio y 93 fueron individuales (73 entrevistas con personas participantes en algunas colectivas y 20 con otras personas; se ha trabajado en total con 93 personas). La entrevista concierne a la recepción de una serie de televisión estadounidense que pone en escena a una abogada bostoniana, que ronda los treinta años y está en búsqueda del “príncipe azul”, pero constantemente confrontada con el fracaso amoroso: *Ally McBeal*. Un primer análisis de lo recogido en ese estudio se encuentra en Corcuff (2006).

A. De la utopía amorosa en dos entrevistas a “fans” de *Ally McBeal*

Nos detendremos aquí en los extractos de dos entrevistas. Estas dos mujeres fueron contactadas porque respondieron a un pequeño anuncio que apareció en la revista popular femenina francesa *Femme actuelle*. Las dos tienen alrededor de cuarenta años (Hélène: 43 años y Dominique: 39) en el momento de la entrevista. Ambas son solteras, pero mientras Hélène carece de hijos, Dominique tiene cuatro, de padres diferentes. Por otra parte, sus perfiles sociales y políticos difieren: Hélène es cuadro de publicidad y vota a la derecha; Dominique es trabajadora doméstica y vota a la izquierda.

Hélène (entrevista del 13 de mayo de 2003) se identifica fuertemente al personaje de Ally McBeal bajo la doble consideración de la autonomía profesional y de una vida sentimental insatisfactoria. Como ciertos personajes de la serie considera que lo imaginario es importante en la vida: "Para mí es primordial, eso es, ocupa al menos 70% de mi vida". Lo imaginario reviste para ella una coloración sobre todo afectiva, y se nutre desde la infancia: "Lo imaginario es todo aquello que se vive desde que se es niño, todo, todo eso que tiene relación con lo afectivo, todo todo lo que se ha podido almacenar del cine, los libros, los cuentos y también en la religión". La figura del "príncipe azul" ocupa el centro de este imaginario: "A pesar de todo somos educados con *un día mi príncipe vendrá*, Cenicienta. Eso es, es, es, es muy bello, y es muy fuerte en, en el imaginario". Infancia y "príncipe azul" reenviarían entonces a una búsqueda: "Y es el vínculo con la infancia también porque cuando se es niño se está siempre obligado a avanzar, a cambiar y, bueno, pienso que Ally McBeal no es, no es realmente adulta. Pero digo esto por mí también. Puesto que hay siempre una búsqueda de algo, un querer siempre ir más lejos".

La pendiente de este imaginario habría empujado entonces a Hélène a no inscribir en el tiempo real sus historias de amor, diciéndose que "en aquel, sin embargo, hay cosas que no son colmadas en mi imaginario". Hoy, viviendo sola y viendo su horizonte sentimental bloquearse, Hélène parece lamentarse un poco, ya que "como para Ally McBeal y John Cage¹, está el hecho de que,

a causa del imaginario de grandes proyectos y cosas, ciertamente he pasado al lado de gente que habría sido muy buena para mí". Y, por lo tanto, ella misma no se ve cambiar verdaderamente: "Allí me digo que (sonriendo) hay poco chance de que yo cambie, ¡ah!, no, no, ahí, ahí me digo que eso ha sido así, eh".

Observamos en primer lugar, en el caso de Hélène, que la figura del "príncipe azul" no es sólo un estereotipo tradicional que coloca a la mujer del lado de la sociedad patriarcal, sino que acompaña también el movimiento de su autonomización profesional y afectiva. En esta experiencia en particular, ella "asume la dinámica de autonomía de la mujer sola" para retomar una tendencia más general, señalada por Jean-Claude Kaufmann (1999). Pero Hélène filtra al personaje de Ally McBeal a través de su propio vivir. Ella tiene diez años más que la heroína, y esos años la han tornado más pesimista. La desilusión es acusada con relación a la figura ficcional en la cual ella se reconoce sobre la pantalla. En ese sentimiento de desilusión que mantiene el imaginario, si bien con una distancia crítica y una forma de autoironía, algo así como la esperanza fría (ella dice considerar hoy "la serenidad"), que continúa, con todo, incubándose bajo las cenizas de la experiencia. Como señala Kaufmann, el "príncipe azul" se convierte más y más, en "la figura que consuela otras vidas que no hemos tenido, y con la que escapamos del aburrimiento de una identidad demasiado estabilizada" (Kaufmann, 1999, p. 169). Sin que por lo demás, la esperanza de una otra cosa sea completamente apagada.

¹ Otro personaje un tanto peregrino de la serie.

Dominique (entrevista del 31 de mayo de 2003) ha tenido muchos problemas en la vida. En primer lugar, ella ha estado marcada por una situación social difícil en la infancia, en el seno de una familia numerosa próxima a la pobreza. Ya adulta, ha vivido, sobre todo, de ayudas sociales, y ha trabajado desde hace poco tiempo de manera estable. Conoció a un compañero alcohólico y violento, al que abandonó. También ella ha sido abandonada. A fin de cuentas, tuvo que sacar adelante, casi ella sola, a cuatro hijos. Su hija mayor es la primera en la línea familiar en varias generaciones en sacar el bachillerato. Vivió también algunos años antes una relación pasional de dos o tres meses que desembocó en el desencanto y en una depresión que le duró dos años.

Ella también se identifica con el personaje de Ally McBeal. “Tal vez hay un camino que ha hecho que me haya sentido, puede ser, cerca de ella, en el sentido de cuando se busca alguna cosa en la vida, buscarla hasta encontrarla”. Y precisa: “El lado un poco, utópico del amor. Porque ella busca un poco el amor también, al hombre de su vida, ella hace sus intentos y eso”. Sintiendo desprovista culturalmente, a diferencia de Héléne, la serie le ayuda a verbalizar e intelectualizar sus propias emociones: “Eso traduce un poco mis sentimientos, pero ellos tienen las palabras que, de hecho, yo no tengo”. También, como Héléne, ha estado confrontada a las desilusiones, pero lo sortea con un humor menos pesimista. La búsqueda *mcbealiana* le parece más realizable. Dice: “Pienso que el ideal es eso que ayuda a avanzar teniendo un sentido, en suma, a tener un objetivo; sobre

todo pienso que sirve para tener una meta, para no bajar los brazos. En tanto que está el ideal, se avanza. Se avanza, puede ser que no siempre por el buen camino, pero se avanza. Pero, en cambio, el día que uno pierde sus ilusiones —en fin, yo lo he vivido personalmente—, el día que uno pierde sus ilusiones entonces todo, de hecho, todo se desmorona.

—Hum, hum.

—Todo se desmorona, pero es una muerte para (tener) otra vida, de hecho. Es, es como un nacimiento, eh.”

Se llega a mantener un horizonte utópico a pesar de los fracasos, como el personaje de Ally McBeal, y esto a pesar de choques más fuertes que los encajados por la heroína televisada y en condiciones sociales mucho más constrictivas. A pesar de los fracasos, o a causa de ellos, puede ser, la utopía amorosa aparece como un recurso disponible para, como se dice, “reconstruirse”. Ella forma parte del apuntalamiento de una autonomía y una interioridad personales. Y, además, contra la “depre” que enferma en el vínculo con el pasado, ella ayuda a reinsertarse en una dinámica temporal donde la noción de porvenir tiene aún sentido.

B. Lo íntimo y lo politizable

Hemos podido observar reservas utópicas y críticas en las receptoras de Ally McBeal. Pero estas reservas parecen refugiarse en el dominio sentimental, aunque no sea siempre el caso. Se entrecruzan aquí, sin duda, una tendencia coyuntural —los desencantos sucesivos respecto a las utopías políticas, muy particularmente

planteadas por la izquierda— y una tendencia estructural —la composición plural del movimiento de individualización de nuestras sociedades y de la correlativa valorización de la intimidad en relación a las formas colectivas. Lo utópico (ese “en otra parte”) dependería en nuestras sociedades de la esfera de lo íntimo.

Esta aspiración a un “en otra parte” asume un componente crítico en relación a los valores dominantes de la sociedad neoliberalista, porque apunta idealmente, a un amor desinteresado y “auténtico”, librado del prisma mercado/mercancía. Eso no-político podría entonces considerarse como un “pre-político” politizable, puesto que ya antes ha sido politizado (por ejemplo otra vez recientemente en torno a mayo de 1968) (Corcuff, 2008). La relación con las formas culturales más ordinarias (como las series televisivas) constituirían, entonces, lugares de fertilización de gérmenes utópicos.

Ese “prepolítico” politizable, tendría entonces una carga crítica más acerada de cara a los órdenes sociales dominantes que la de los numerosos discursos políticos rutinizados, institucionalizados y profesionalizados, tan visibles en el campo político. Se puede formular la hipótesis de que los imaginarios utópico-críticos de nuestros contemporáneos, activados en particular, pero no exclusivamente en torno de ideales amorosos, están en relación con esta importante, aunque a menudo mal percibida contradicción del capitalismo: la contradicción capital/individualidad, en cuanto a que esos ideales apuntarían a un “otro lugar” no mercantil.

Pero la utopía amorosa, la búsqueda del “príncipe azul”, ¿no participa ella misma de los estereotipos generados por la dominación masculina, segregando a las mujeres en lo privado, separadas de lo público dominado por los hombres? ¿No participa de los lugares comunes sexistas inscribiendo a las mujeres en una relación de dependencia frente a una figura encantadora “del hombre”? En esto hace falta tomar en cuenta la pluralidad de los órdenes de dominación y sus contradicciones. Esto conlleva diferencias e incluso oposiciones entre los estereotipos del orden del mercado (organizados en torno a la acumulación de dinero) y la búsqueda del “príncipe azul”, que tiene ciertos anclajes del lado del orden patriarcal, pero que es susceptible de alimentar una crítica, precisamente de “la inautenticidad” de las relaciones mercantiles. El “bricolaje” ordinario, caro al historiador Michel de Certeau (1990), aquí en el registro de lo imaginario, no eliminaría a “lo imaginario instituido”, sino que tomaría libertades con él. De algún modo, cómodamente haríamos nuestros los estereotipos dominantes, descomponiendo-recomponiendo diferentes estratos de significación, en resonancias con las experiencias personales. Esto remite a los deslizamientos de sentido de los que hablaba Castoriadis en la cita de más arriba. Las encuestas de recepción de productos televisivos ponen frecuentemente en evidencia tales filtros deformantes del lado de los receptores (ver Grignou, 2003), lo cual no se corresponde con los discursos demasiado homogeneizadores y miserabilistas, que presuponen una “alienación” generalizada de

los consumidores de las “industrias culturales” (en la estela de la teoría crítica de Theodor Adorno y Max Horkheimer), ni con una total eficacia de “la propaganda” mediática (en la perspectiva de los escritos políticos de Noam Chomsky).

Cuando el filósofo Mathieu Potte-Bonneville aborda el tratamiento de la subjetivación —de la emergencia frágil de una subjetividad— en el último Foucault, nos señala que ésta reviste un “carácter a la vez libre y vinculado” (Potte-Bonneville, 2004, p. 228). Es decir, que Foucault no habría olvidado la crítica a las normas opresivas de sus primeros trabajos, sino que habría esbozado una articulación entre los dos. De modo que cuando Foucault analiza la acentuación de “la cultura de sí” en el curso de los dos primeros siglos de nuestra era, en relación con una serie de modificaciones de normas sociales, escribe: “Ella constituiría en relación a ellas, una respuesta original en la forma de una nueva estilística de la existencia” (Foucault, 1984, p. 97). “La respuesta a” se antoja más compleja que “el dominio de” o “lo determinado por” (en el sentido causal) de una sociología crítica como la desarrollada por Pierre Bourdieu (Cf. Corcuff, 2002), sin abolir por eso la constricción social. De modo que un utillaje simbólico y narrativo como el que gira en torno a la búsqueda del “príncipe azul” aparecería, según la fórmula ya citada de Giddens, “constrictiva y habilitante a la vez”. Es posible concebir así constricciones sociales a las cuales se puede “responder” con una autonomización subjetiva, a través, particularmente, de un imaginario personal. Lo que Jean-Claude Kaufmann (1997) llama “el pequeño cine” de las

personas ordinarias, que él retoma a partir de sus ensoñaciones cotidianas en el curso de las labores domésticas.

III. Politización de lo íntimo y filosofía política altermundialista

Se trataría de volver a las fuerzas anticapitalistas, y hoy más particularmente a las fuerzas altermundialistas, a inventar un lenguaje político renovado, dispositivos y mediaciones a fin de politizar los deseos de realización de sí, estimulados/decepcionados por el neoliberalismo. Eso supondría apoyarse en las capacidades imaginarias de las personas, y no quedarse, de manera miserabilista, al nivel, aunque importante, de la frustración y del sufrimiento. Esto incita a un ensanchamiento del anticapitalismo para tratar a la vez la cuestión social (estructurada fuertemente por la contradicción capital/trabajo) y la cuestión individualista (trabajada por la contradicción capital/individualidad). Esta politización anticapitalista de lo íntimo necesitaría, entre otras cosas, la vertiente positiva de una filosofía política alternativa. Esta filosofía política tendría que tomar en cuenta, especialmente, las relaciones entre una lógica de justicia social (como respuesta a la contradicción capital/trabajo) y una lógica de realización/florecimiento de las individualidades singulares (como respuesta a la contradicción capital/individualidad). Nosotros le daremos el nombre provisorio y paradójico de *social-democracia libertaria*.

Una concepción de la justicia social supone en general una medida común. Desde la

perspectiva de una repartición equitativa de los recursos hace falta entonces hacer *conmensurables* a las personas y las actividades. Aprehensibles a partir de criterios comunes en el seno de un mismo espacio. Esta visión de la justicia la heredamos de Platón y Aristóteles y la encontramos en teóricos contemporáneos de la justicia como John Rawls. Es la que llamaríamos la cara social-demócrata del problema.

Pero si dejamos las cosas ahí, olvidaríamos aquello que tiende a escapar de la medida común, es decir, *lo inconmensurable*, la individualidad singular. Ahora bien, los teóricos anarquistas (Stirner, Proudhon, Bakunin, etc.) han insistido con frecuencia en los riesgos de aplastamiento de la singularidad individual por los marcos colectivos de medida. Esto nos remite, entonces, al componente *libertario* del problema.

En el cruzamiento de la tradición judía y la fenomenología, Emmanuel Lévinas es justamente un filósofo de la singularidad de cara al prójimo (al otro). De modo que insiste en el hecho de que no se puede *comprender* completamente al prójimo (a los otros) nunca, en el doble sentido de la palabra: el de conocerlo totalmente y el de englobarlo, ya que hay algo en los otros que escapa a nuestros afanes totalizadores. Justamente la unicidad irreductible de su rostro. La singularidad del rostro del otro es, un poco, como un agujero en la bañera "del ser", que nos impide aprisionarlo dentro de nuestras categorías totalizadoras. Pero Lévinas, esbozando algo así como una filosofía política (Cf. Corcuff, 2001), ha sugerido una pista también en cuanto a la puesta en relación de las dos dimensiones (la parte

libertaria de lo inconmensurable/la parte *social-demócrata* de lo conmensurable). Así, escribió en *Ética e infinito*, un libro de conversaciones: "¿Cómo sucede que haya justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, quien condiciona las leyes e instaura la justicia. Si estoy sólo con el otro, le debo todo, pero hay un tercero [...]. Hay, por consiguiente, que pesar, pensar y juzgar comparando lo incomparable" (Levinas, 1990, p. 84). El filósofo francés, por tanto, ha comenzado a señalar la necesaria como irreconciliable tensión entre el carácter inconmensurable de la singularidad del otro, por una parte, y el espacio común de medida y de justicia, provisto de instituciones, por otra parte. Es lo que él llama "comparar lo incomparable".

Una perspectiva no caracteriza a la sociedad emancipada como un marco "armonioso" (según una expresión de inspiración religiosa) o como una superación de las contradicciones sociales (según una cierta visión del "comunismo" inspirada en la filosofía dialéctica de Hegel). Pero la fórmula "comparar lo incomparable", asume y afronta una dinámica infinita de contradicciones entre la lógica de la individualidad y la lógica de la justicia social. Es lo que el socialista libertario Pierre-Joseph Proudhon llamaba un "equilibrio de los contrarios" (Proudhon, 1997; cf., también Corcuff, 2016) a diferencia del vocabulario de "la síntesis" heredado por los progresistas de Hegel.

A guisa de conclusión y de apertura

Desde finales de los años 1990 las movilizaciones

altermundialistas trazaron, en nombre de una justicia social mundial, nuevas posibilidades para las solidaridades internacionales, situándose al mismo nivel que la globalización neoliberalista. Al mismo tiempo se mostraron más respetuosas de las expresiones personales y su diversidad, y esto desde la negativa a la tendencia de la uniformización mercantil. La doble coordenada de la galaxia altermundialista, "el mundo no es una mercancía" y "otros mundos son posibles", podría así desembocar en una *cuestión existencial*, dotando a la crítica emancipatoria de un componente *espiritual*, esto es, poniendo la cuestión del sentido de la existencia humana en tonalidades no necesariamente religiosas.

A esto nos invitan los trabajos en filosofía de la economía del belga Christian Arnsperger (2005), poniendo en evidencia la medida en la que el capitalismo, a la vez, provee de desigualdades sociales y distorsiona el sentido para los individuos. Según Arnsperger, en el corazón de los daños causados por el capitalismo sobre nuestras individualidades habría una negación de la *finitud humana*; es decir, de los límites corporales y mortales de cada ser humano. La carrera sin fin (interminable) del consumismo mantendría nuestras angustias en un esfuerzo vano por colmar nuestras brechas existenciales. Y el capitalismo nos haría desiguales en este maratón de final frustrante: los privilegiados buscarían negar imaginariamente su finitud a expensas de los otros, con la explotación de los otros.

Otro mundo posible sería entonces también en una dimensión espiritual, un mundo no neoliberalista

que ofrecería posibilidades más compartidas, permitiendo a todos sus miembros asumir su finitud, aligerar el peso de su finitud respectiva, a fin de que cada uno pueda asumirse como mortal. El defecto de los estimulantes análisis de Arnsperger concierne a sus bases antropológicas (en sentido filosófico) demasiado unilaterales. Su crítica del capitalismo se despliega sobre el fondo de la angustia humana, la que aparece primero en su "antropología existencial" en la que se postulan "las raíces profundas del ser-en-el-mundo humano en relación con la denegación de la muerte" (Arnsperger, 2005, p. 96) y por lo tanto una "angustia existencial compartida" (Arnsperger, 2005, p. 100). Es peligroso apoyar nuestras investigaciones en pre-caracterizaciones exclusivas de la condición humana, y da igual que sean pesimistas u optimistas.

Si ya es difícil considerar una crítica sociológica del mundo tal como está o una filosofía política del mundo tal como este podría ser, sin supuestos antropológicos, la prudencia incita al pluralismo y a "la equilibración de los contrarios", retomando la fórmula de Proudhon. Haría falta también poder poner en tensión dos polos en los presupuestos antropológicos involucrados, tanto por nuestras críticas del orden neoliberalista como por la filosofía política de un mundo no neoliberalista que está por inventar, después de los impases autoritarios y totalitarios del siglo xx: el polo de la antropología pesimista de los deseos humanos frustrantes, activo en Émile Durkheim (más cercana a la de Arnsperger) y el de la antropología optimista del despliegue de los deseos humanos creativos

presente en Marx (ver Corcuff, 2007, para una comparativa Marx/Durkheim bajo el ángulo de sus antropologías filosóficas respectivas).

En otro registro, esta vez propiamente artístico, la rapera altermundialista Keny Arkana se muestra igualmente interpelada por la dimensión existencial/espiritual sin que ello conlleve un privilegio antropológico a la angustia en relación con la creatividad. En su canción "Los caminos de regreso"², ella parte de una constante pesimista: "Nos construimos nuestras propias prisiones/ encerrados en las fortalezas de nuestro ego". Pero ella lanza igualmente: "La revolución total no es más que una meta, es un camino, es una búsqueda" y añade: "La verdadera revolución será el cambio de nuestro ser".

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2000). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Sens et Tonka.
- Arnsperger, C. (2005). *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*. Cerf.
- Boltanski, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Gallimard.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard. (N. del T. Hay traducción al castellano, en Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal)
- Boudon, R. (1989). *Effets pervers et ordre social*. PUF.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Minuit.

- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.
- Corcuff, P. (2001a). Usage sociologique de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au Carrefour de la sociologie et de la philosophie. En J. Benoist y B. Karsenti (dir.), *Phénoménologie et sociologie*. PUF.
- Corcuff, P. (2001b). Le fil Merleau-Ponty: L'ordinaire, de la phénoménologie à la sociologie de l'action. En J.-L. Marie, P. Dujardin y R. Balme (dir.), *L'ordinaire. Modes d'accès et pertinence pour les sciences sociales et humaines*. L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2001c). Levinas, E., 1906-1995: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974. En F. Châtelet, O. Duhamel y E. Pisier (dir.). *Dictionnaire des oeuvres politiques*. PUF.
- Corcuff, P. (2002a). *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité*. Armand Colin.
- Corcuff, P. (2002b). *Bourdieu autrement*. Textuel.
- Corcuff, P. (2003). Pour une épistémologie de la fragilité. Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières. En *Revue européenne des sciences sociales*, 127, pp. 233-244.
- Corcuff, P. (2006a). Individualité et contradictions du néoliberalismo. En *SociologieS* (revista científica internacional en línea, editada por la Asociación Internacional de Sociólogos de

² Extraída del álbum *Désobéissance*, 2008, distribuido por Because, París.

- Lengua Francesa), 2006, <http://sociologies.revues.org/document462.html>
- Corcuff, P. (2006b). De l'imaginaire utopique dans les cultures ordinaires. Pistes à partir d'une enquête sur la série télévisée *Ally McBeal*. En C. Gautier y S. Laugier (dir.), *L'ordinaire et le politique*. PUF.
- Corcuff, P. (2007). Stirner, Marx, Durkheim et Simmel face à la question individualiste: entre sociologie et anthropologies philosophiques. En L. Amri (dir.) (2007). *Les changements sociaux en Tunisie, 1950-2000*. L'Harmattan.
- Corcuff, P. (2008). Mélancolies de Mai 68. En *Projet*, 304, pp. 28-35 (www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/010708/melancolies-de-mai-68).
- Corcuff, P. (2009). Frustrations relatives. En O. Filleulle, L. Mathieu y C. Pèchu (dir.) (2009) *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Presses de Sciences-po.
- Corcuff, P. (2012). *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs*. La Découverte.
- Corcuff, P. (2015). ¿Qué ha pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas. En *Cultura y Representaciones Sociales* (UNAM), 9 (18), pp. 63-79, <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/359>
- Corcuff, P. (2016). Antinomias y analogías como instrumentos transversales en Sociología: a partir de Proudhon y de Passeron. *Cultura y Representaciones Sociales* (UNAM), 10 (20), pp. 42-58, <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/342>
- Corcuff, P. (2017). La individualidad como uno de los ejes de renovación crítica. Entre sociología y filosofía política. *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, Sociología (Universidad de Buenos Aires, Argentina), 7 (7), pp. 210-227. <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/2600/2220>
- Corcuff, P. (2019). De la posible renovación de la teoría crítica en Francia. En *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de la República, Uruguay), 32 (44), pp. 61-80, <http://cienciassociales.edu.uy/departamentodesociologia/wp-content/uploads/sites/3/2018/10/03-CORCUFF1.pdf>
- Corcuff, P., Ion, J. y de Singly, F. (2005). *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*. Textuel.
- Corcuff, P. y Depraz, N. (2006). Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au coeur de la critique de l'économie politique, (entretien inédit de M. Henry avec P. Corcuff et N. Depraz de juin 1996). En *ContreTemps*, 16, pp. 159-170 (Tomado del sitio de reflexiones libertarias Grand Angle, 13 de septiembre de 2013, <http://www.grand-angle-libertaire.net/michel-henry-un-marx-meconnu-la-subjectivite-individuelle-au-coeur-de-la-critique-de-leconomie-politique/>).

- Davies, J.C. (1978). Vers une théorie de la Révolution. En P. Birnbaum y F. Chazel. *Sociologie politique. Textes*. Armand Colin.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Gallimard
- Foucault, M. (1984). *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*. Gallimard.
- Frère, B. (dir.) (2015). *Le tournant de la théorie critique*. Desclée de Brouwer.
- Giddens, A. (1987). *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. PUF.
- Grignon, C. y Passeron, J.-C. (1989). *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Gallimard/Seuil.
- Hardt, M. et Negri, A. (2000). *Empire. Exils*. (N. de T. Hay traducción al castellano, en Hardt, M. et Negri, A. (2005). *Imperio*. Paidós ibérica)
- Henry, M. (1976). Marx, 2 tomos: *Une philosophie de la réalité* (tomo 1) y *Une philosophie de l'économie* (tomo 2). Gallimard.
- Ion, J., Frangiadakis, S. y Viot, P. (2005). *Militer aujourd'hui*. Autrement.
- Kauffman, J.-C. (1997). *Le coeur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*. Nathan.
- Kaufmann, J.-C. (1999). *La femme seule et le Prince charmant. Enquête sur la vie en solo*. Nathan.
- Le Grignou, B. (2003). *Du côté du public. Usages et réceptions de la télévision*. Economica.
- Levinas, E. (1990). *Éthique et infini*. LGF/Le Livre de Poche.
- Marx, K. (1965). *Le Capital, Livre I, en Oeuvres I*. Gallimard.
- Marx, K. y Engels F. (1965). *Le Manifeste communiste, en Oeuvres I*, edición por M. Rubel. Gallimard.
- Marx, K. (1968). *Manuscrits de 1844, en Oeuvres II*. Gallimard.
- Mathieu, L. (2007). L'espace des mouvements sociaux, *Politix*, 77, pp. 131-151.
- Potte-Bonneville, M. (2004). *Michel Foucault. L'inquiétude de l'histoire*. PUF.
- Proudhon, P.-J. (1997). *Théorie de la propriété*. L'Harmattan.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil.
- Wittgenstein, L. (2004). *Recherches philosophiques*. Gallimard.



David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

david.pavon@umich.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1610-6531>

Recibido: 20 de marzo de 2022

Aceptado: 28 de junio de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7327698>

Sección: *Dossier*

PE
Psicología
y Educación

La nueva subjetivación insurrecta contra el capitalismo patriarcal, colonial y ecocida en su fase neoliberal y neofascista

Resumen

Recientes acciones colectivas impulsan formas de subjetivación insurrecta que son a la vez anticapitalistas, antipatriarcales, anticoloniales y anti-ecocidas. Es así como emergen sujetos cuya oposición al sistema los enfrenta orgánicamente al capitalismo, al machismo, a la homofobia y a otras formas de sexismo, al racismo cultural o biológico y a la devastación global de la naturaleza. Los sujetos insurrectos responden al giro neoliberal y neofascista de un sistema capitalista que revela descaradamente su funcionamiento explotador y opresor, clasista y elitista, pero también racista, colonial y heteropatriarcal, así como devastador, mortífero, ecocida. El presente artículo discute este descaro, lo compara con el del capitalismo industrial que posibilitó los descubrimientos de Marx y Engels, considera las implicaciones subjetivas de la nueva exacerbación de las desigualdades, analiza la actual radicalización y polarización de las sociedades, reflexiona sobre la blanquitud simbólica neocolonial, racista y xenófoba, y profundiza en la manifestación emocional del capital subjetivado en la pasión por lo muerto y contra lo vivo.

Palabras clave: Capitalismo, Insurrección, Neofascismo, Neoliberalismo, Subjetivación.

The new insurgent subjectivation against patriarchal, colonial and ecocidal capitalism in its neoliberal and neo-fascist phase

Abstract

Recent collective actions promote forms of insurgent subjectivation that are at once anti-capitalist, anti-patriarchal, anti-colonial and anti-ecocidal.

This is how subjects emerge whose opposition to the system organically confronts them with capitalism, machismo, homophobia and other forms of sexism, cultural or biological racism and the global devastation of nature. The insurgent subjects respond to the neoliberal and neo-fascist turn of a capitalist system that brazenly reveals a functioning that is exploitative and oppressive, classist and elitist, but also racist, colonial and heteropatriarchal, as well as devastating, deadly, ecocidal. This article discusses this revelation, compares it with that of industrial capitalism that made the discoveries of Marx and Engels possible, considers the subjective implications of the new exacerbation of inequalities, analyses the current radicalization and polarization of societies, reflects on the neo-colonial, racist and xenophobic symbolic whiteness, and delves into the emotional manifestation of capital subjectified in the passion for the dead and against the living.

Keywords: Capitalism, Insurrection, Neo-fascism, Neoliberalism, Subjectivation.

Descaro del capitalismo industrial

Hay momentos de la historia en los que todo parece

aclararse. Es como si de pronto se encendiera una luz y descubriéramos atónitos que nos encontramos en otro lugar del que imaginábamos. El mundo imaginado se despeja como la bruma y cede su lugar al mundo real que aparece de manera súbita y sorpresiva.

La situación a la que me refiero sucedió a mediados del siglo XIX y contribuyó a desencadenar la efervescencia revolucionaria de aquella época. También estuvo en el origen de muchos de los descubrimientos de Karl Marx y Friedrich Engels. Una gran parte de lo que descubrieron fue lo que su mundo les descubrió al transparentarse ante ellos.

Marx y Engels, con su honestidad acostumbrada, reconocieron lo que le debían a su momento histórico marcado por el avance del capitalismo industrial y de la sociedad burguesa. Este avance, como nos lo explican en la *Ideología alemana*, "destruyó donde pudo la ideología, la religión, la moral, etc., y, donde no pudo, las convirtió en mentira palpable" (Marx y Engels, 1846, p. 52). De pronto la mentira se delató como tal, como la mentira que era, y exhibió su verdad a quienes quisieran verla.

Es como si la sociedad capitalista empezara, con su desvergüenza, la crítica de la ideología que luego se continuó en la tradición marxista. Marx, Engels y sus seguidores, en efecto, únicamente prosiguen el movimiento histórico de revelación por el que todo parece aclararse a mediados del siglo XIX. Este movimiento se describe en el *Manifiesto comunista* como un proceso por el que se desgarró el velo de ideología con el que se disimulaba

la explotación. Pasamos así de “la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas” a una “explotación abierta, descarada, directa y brutal” como la que será denunciada en el marxismo (Marx y Engels, 1848, p. 120).

El Capital de Marx (1867) profundiza y sistematiza el impúdico desnudamiento de la explotación en esos tiempos que Eric Hobsbawm (1975) describió como “la era del capital”. El descaro del capitalismo industrial es el que lo aclara todo a mediados del siglo XIX. Es el que permite descubrir la expoliación, la enajenación y la deshumanización que aún se mantenían encubiertas en épocas anteriores, en el feudalismo y en el incipiente capitalismo de tipo mercantilista y manufacturero.

El pasado se aclaró en el presente de Marx. Su tiempo de claridad fue como el último capítulo de una larga novela policiaca, el desenlace en el que nuestro astuto detective Marx resolvió el crimen perfecto del sistema capitalista, gracias no sólo a su habilidad, sino al descaro del capitalismo al perpetrar los crímenes de la gran industria. Este imprudente descaro fue aquello por lo que el capital se delató hace ya casi doscientos años, desencadenando así, en parte gracias a Marx y Engels, una ola de furiosas luchas populares que pusieron límites al sistema capitalista.

Descaro del capitalismo neoliberal y neofascista

Los pueblos insurrectos y revolucionarios obligaron al capitalismo a moderarse y disimularse, a volverse discreto y hacer concesiones, como única vía de supervivencia en un ambiente hostil y agitado.

Fueron los tiempos del keynesianismo, el Estado de Bienestar y las políticas redistributivas en el contexto de la Guerra Fría, el socialismo real, los partidos comunistas, el sindicalismo triunfante, los grandes movimientos de masas y la proliferación de las guerrillas latinoamericanas (Obinger y Schmitt, 2011; Pedrosa, 2011). Esta lucha de clases planetaria fue ciertamente esperanzadora, pero terminó con una estrepitosa y arrolladora victoria del capital de la que no hemos conseguido recuperarnos (Schram, 2015; Giroux, 2015; Plehwe, 2016).

La victoria del capital que aún sufrimos, que aún cierra nuestro horizonte, fue decidida por la fuerza y marcada por dos actos criminales altamente simbólicos: el inicial, el ataque de 1973 contra el Palacio de la Moneda en Santiago de Chile, y el final, el otro ataque de 1993 contra la Casa Blanca del Parlamento Ruso en Moscú (Klein, 2007). Sabemos que ambos ataques fueron acompañados por una brutal represión contra las personas. Esto era previsible, pues los ataques fueron contra la democracia, contra la voluntad popular, contra los pueblos, contra los mayoritarios, contra los de abajo, y a favor de unos cuantos, a favor de los de arriba, a favor de su dinero, a favor del capital.

Ahora, después del fragor de las batallas, el capital victorioso puede al fin perder la compostura, entregarse a sus excesos y delatarse una vez más. Es como si, tras dejar atrás la amenaza comunista, el capitalismo volviera confiadamente a mostrarse como lo que es, perdiendo toda cautela, todo recato. El capital recobra un poder abierto y

absoluto sobre gobiernos reducidos una vez más a sus funciones policiales y administrativas a favor de los sectores dominantes.

La riqueza de la sociedad, convertida en presupuesto estatal, se transfiere sin disimulo de los programas sociales a los rescates bancarios y los apoyos a inversionistas. Lo privado gana terreno sobre lo público en todas las esferas de la sociedad. Los derechos ceden su lugar a los privilegios. Las exenciones de impuestos para los ricos dejan de ser la excepción para convertirse en la regla, mientras que la recaudación en las clases populares tiende a ser cada vez mayor, lo cual, por cierto, se ha evidenciado en la reforma tributaria que fue el detonante de recientes protestas en Colombia (Hernández Mora, 2021, 28 de abril).

Todo contribuye a profundizar el abismo entre los de arriba y los de abajo. Los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Es la tendencia y se cumple de manera implacable, pase lo que pase, incluso cuando se trata de tragedias. La pandemia de coronavirus, por ejemplo, sumió a un centenar de millones de personas en la extrema pobreza, pero aumentó en un 24% la fortuna de las veinte personas más acaudaladas en el mundo (Pérez y Aranda, 2020, 31 de diciembre).

Al final, como lo demuestran diversos indicadores, hemos regresado a los extremos decimonónicos de injusticia generalizada, explotación salvaje, desigualdades abismales, vertiginosa concentración de la riqueza y ostentación de la opulencia colindando con la mayor miseria (Navarro, 2007; Piketty, 2013).

Es el mismo descarado de hace doscientos años. Es también la misma claridad, la misma revelación.

Recordemos que el capitalismo industrial del siglo XIX fue revelador por ser descarado. El descarado y su efecto de revelación han sido aún mayores en el capitalismo neoliberal de finales del siglo XX. Hoy en día, con el giro neofascista y autoritario del mismo neoliberalismo, el capital parece descararse aún más.

Estamos una vez más en una época de obscena claridad. Todo se aclara gracias a la desvergüenza del capital y de sus portavoces, gracias a la impudicia de nuestros gobernantes y de los empresarios que los gobiernan, gracias al cinismo que ya denunciaran primero Peter Sloterdijk (1983) y luego Slavoj Žižek (1989) hace más de tres décadas. La política se ha vuelto cada vez más cínica, lo que no quiere decir que sea cada vez más verdadera, pues el cinismo ha llegado al extremo de atravesar la verdad, superarla, dejarla atrás.

Estamos en la post-verdad (McIntyre, 2018). Ya ni siquiera existe un criterio de verdad que limite el tono de los discursos políticos. El cinismo es tan grande que se miente despreocupadamente, desvergonzadamente, sin el esfuerzo de ocultar que se miente, sin que la verdad importe de ningún modo.

Ciertamente los neoliberales Margaret Thatcher y Ronald Reagan ya eran bastante cínicos, pero su cinismo no es nada comparado con el de Álvaro Uribe en Colombia o el de Boris Johnson en el Reino Unido. El mismo cinismo se acentuará todavía más entre ultraderechistas y

neofascistas como Donald Trump, Jair Bolsonaro, Viktor Orbán en Hungría o Narendra Modi en India. Estos líderes, con sus personalidades y actitudes tan características, no son más que expresiones particularmente exitosas de lo mismo que se manifiesta en miles de políticos o periodistas y en millones de seres anónimos que pululan en las redes sociales y que replican una y otra vez el mismo cinismo.

Si hemos llegado a lo que se manifiesta en Jair Bolsonaro y en millones de seres análogos, es porque antes pasamos por aquello que se desplegaba en Thatcher y en Reagan, así como en Pinochet, Salinas, Yeltsin, Menem, Fujimori y tantos otros. También estamos donde estamos porque partimos de aquello a lo que se referían Marx y Engels, entre 1846 y 1848, al referirse a la impudicia capitalista. Es un mismo camino el que nos condujo desde el capitalismo industrial hasta el neoliberal y finalmente al neofascista más o menos encubierto y a sus innumerables expresiones microfascistas. El neofascismo exagera el cinismo neoliberal que ya es por sí mismo una exacerbación del cinismo capitalista industrial.

Colonialidad, heteropatriarcado y ecocidio

Es el mismo capital el que avanza y se confía cada vez más, el que se vuelve cada vez más cínico y descarado, cada vez más excesivo y obsceno, cada vez más insolente y arrogante, primero en el capitalismo industrial y luego en el neoliberal y por último en el neofascista. Hemos llegado así finalmente al punto de mayor transparencia en el que mejor podemos apreciar todo lo que es el

sistema capitalista. Es el mismo capitalismo, tan seguro de sí mismo, el que se ha desnudado ante nosotros a través del neofascismo y ha dejado ya de ocultarnos su despiadado juego explotador y opresor, clasista y elitista, pero también racista, colonial y heteropatriarcal, así como devastador, mortífero, ecocida.

Escuchemos con atención a los neofascistas. Nos están diciendo algo muy importante. Lo que habla sin ambages por su boca es el capital dispuesto a confesarnos todo lo que es.

Lo primero que nos confiesa el capital a través de los neofascistas es su mentira constitutiva. El capital no deja de mentir: simula intercambios equitativos que siempre son inequitativos; pretende producir mercancías para satisfacerlos y solamente las produce para venderlas y enriquecerse; nos hace creer que produce riqueza y solo destruye la riqueza de nuestras vidas y del mundo para acumular más y más dinero. Para mentir, el capital se esfuerza en parecer sincero a través de la sinceridad forzada característica de sus empresarios y sus políticos. Esta sinceridad se trasciende a sí misma en el cinismo neofascista con su post-verdad en la que el capital nos confiesa, paradójicamente, lo mentiroso que es. La confesión es muy efectiva. Es como si el capital nos dijera por la boca del neofascista: "Soy tan sincero que no me preocupa mostrarte que te miento y por eso debes creer en mí". Este cinismo de la post-verdad es algo también distintivo del capitalismo que opera en la publicidad y en la industria cultural y que ahora podemos descubrir a través de los neofascistas. Bolsonaro es como un mal actor de Hollywood que debe actuar mal,

siempre igual, sin esforzarse en ser otro de quien es, para enamorar así a sus fans al convencerlos de su sinceridad.

Lo segundo que el capital nos confiesa en el neofascismo es bastante obvio, es la incompatibilidad del capitalismo con la democracia, la justicia y la igualdad. Esta incompatibilidad se pone de manifiesto en el clasismo y elitismo de los neofascistas, en su pasión por las desigualdades sociales o nacionales o raciales, en su reivindicación de la jerarquía y de la autoridad, en su desprecio por los derechos, en su defensa de los privilegios, en su "plutofilia", su adoración por los ricos, y en su "aporofobia", su aversión hacia los pobres (Cortina, 2017; Terradillos, 2020).

Además de confirmar un funcionamiento socioeconómico bien conocido, los neofascistas evidencian, en tercer lugar, algo menos obvio relativo a las determinaciones culturales, sexuales e ideológicas del sistema capitalista. La determinación heteropatriarcal del capitalismo, por ejemplo, se revela en el sexismo, la misoginia, el machismo y la homofobia de Bolsonaro y los demás exponentes del neofascismo. El racismo, la xenofobia y la occidentalofilia de estos mismos personajes, tan patente en el golpe de Estado de noviembre de 2019 en Bolivia, nos descubre la colonialidad inherente al sistema capitalista con su fundamental sesgo cultural que Bolívar Echeverría (2007, 2014) designó con el término de "blanquitud". Por último, el carácter devastador y mortífero del capital, su operación básica de transmutación de todo lo vivo en dinero muerto, es lo que se manifiesta de manera desvergonzada en medidas ecocidas

como aquellas con las que Trump contribuyó al calentamiento global o aquellas otras con las que Bolsonaro está poniendo en peligro el Amazonas, el pulmón del planeta.

No es casualidad que los mayores enemigos del medio ambiente sean los más entusiastas partidarios del capitalismo salvaje neoliberal. Tampoco es casual que estos mismos aliados incondicionales del capital sean abiertamente racistas, así como desvergonzadamente sexistas, misóginos, machistas y homófobos. Deben ser todo lo que son, y serlo en exceso y sin recato, para constituir adecuadas subjetivaciones del capital en su fase neoliberal y neofascista. En esta fase caracterizada por el descaro y la desmesura, el capitalismo sólo puede realizarse plenamente a través de sujetos que no tengan límites y que no retrocedan ante nada.

La subjetividad neoliberal y neofascista nos permite conocer algunos de los aspectos más fundamentales del capital subjetivado en ella. Estos aspectos, que a veces pasan desapercibidos en la realidad objetiva, se traicionan así en sus eslabones subjetivos. Las opciones de los sujetos de la derecha y la ultraderecha nos dicen mucho sobre la relación destructiva y explotadora que el capital establece con lo salvaguardado por la naturaleza, por las mujeres y por otras culturas.

Las culturas que resisten contra la modernidad occidental capitalista son desvalorizadas, marginadas e incluso anuladas a través de formas etnocéntricas, racistas y xenófobas de subjetivación del capital. De igual modo, el capital no deja de subjetivarse a través de aquellos hijos del patriarcado, perfectos

capitalistas, que se entregan a su asertividad, su egoísmo, su posesividad, su violencia y su competitividad mientras confinan y explotan en las mujeres aquellos otros atributos humanos, como el cuidado, la generosidad, el sentido comunitario y la capacidad de auto-sacrificio, que resultan indispensables para la reproducción de la vida, pero sumamente peligrosos para la reproducción del mismo capital. Por último, para poder seguir expandiéndose y acumulándose cada vez más, el capital necesita subjetivarse a través de especistas y ecocidas a los que no les importa extinguir a las demás especies y destruir el planeta simplemente por su afán de lucro, es decir, para interpretar el papel subjetivo con el que realizan el proceso capitalista objetivo de transmutación de lo vivo en más y más dinero muerto.

Necrofilia

Como ya lo comenté, el capital subjetivado por famosos líderes ecocidas, machistas y sexistas como Trump o Bolsonaro es el mismo que se vuelve masa de millones y millones de exponentes anónimos de la nueva derecha y ultraderecha. Me refiero a esos seres que proliferan en las redes sociales y que manifiestan descaradamente su adhesión al capitalismo y su animadversión o su desprecio hacia pobres, desempleados, obreros, comunistas, anarquistas, feministas, mujeres, lesbianas, homosexuales, indígenas, migrantes, negros, africanos, chinos y hasta bosques y animales. Con la dudosa excepción de los embriones humanos, todo lo vivo es desdeñado u odiado por esta gente que solo parece valorizar abstracciones muertas, inertes,

inanimadas, como el dinero, las mercancías, las marcas, la divinidad, la blancura de la piel o las banderas y pasaportes de países ricos.

La pasión por lo muerto y contra lo vivo es una elocuente manifestación emocional del capital subjetivado. Así como el capital es un proceso de transmutación de la vida en más y más dinero muerto, así la subjetivación del capital da lugar a esa necrofilia que es tan característica de la derecha y que se torna explícita en la reveladora ultraderecha. Una de las mejores personificaciones actuales de la necrofilia capitalista es el expresidente colombiano Álvaro Uribe con sus retribuciones a cambio de cadáveres (Moreno Castillejo, 2016). Otra formulación aún más clara y paradójica de la misma necrofilia es la vieja consigna franquista de "¡viva la muerte!" forjada por José Millán-Astray (Rojas, 1995).

Clamar algo como "¡viva la muerte!" no es tan sólo celebrar la muerte o el fin de la vida o incluso la aniquilación de lo vivo. Es también expresar un extraño deseo de vida para lo muerto, para lo inerte, como lo es la bandera, la divinidad, el dinero, el capital. Es como querer que algo tan muerto como el capital siga estando tan vivo como lo está por vivir de nuestras vidas. Es, entonces, como un voto de que aquello que Marx (1867) se representa como el "vampiro" del capital siga viviendo al absorber la "sangre viva" (p. 179). Es, por consiguiente, una defensa de nuestra condición de zombis, de muertos vivos y vivívoros, a la que se nos reduce en el capitalismo.

¿Acaso no somos como zombis cuando nuestra vida entera se ve subsumida y alienada

en el proceso capitalista, explotada como fuerza de trabajo y de consumo del capital, convertida en capital del capital, fracción variable del capital, vida con la que vive el capital muerto? Esto es lo que subyace a la experiencia de sólo vivir para trabajar y consumir, es decir, para producir y realizar el plusvalor del que se nutre el capital o bien para contribuir a reproducir las condiciones de su producción y realización. Es lo que hacemos casi todo el tiempo, en casi todo lo que hacemos, casi todo siendo provechoso para el capitalismo, casi todo estando subsumido en el proceso capitalista, lo mismo cuando cumplimos nuestras obligaciones, desempeñando funciones productivas o reproductivas en el sistema, que cuando satisfacemos nuestras necesidades o deseos en alimentos, comunicaciones, viajes, pasatiempos, aprendizajes y lo demás que vivimos al generar dividendos.

Subjetivar el capital o subjetivarse contra él

En casi todo lo que hacemos, operamos como engranes del capital, momentos de su existencia, ocasiones para su realización, eslabones de su proceso productivo y reproductivo, apéndices de sus máquinas y mecanismos de su mecánica. Todo esto es lo que somos al insertarnos en el sistema capitalista y al hacer aquí lo que nos corresponde. ¿Qué nos corresponde? Ser funcionales, reproducir el sistema, pensar el pensamiento único y actuar en consecuencia, posibilitar así la acumulación del capital, producir y realizar el plusvalor, ganar dinero y gastarlo, vender y comprar, vendernos y revendernos, trabajar y consumir, consumirnos y endeudarnos.

Lo que nos corresponde a cada momento, al ocupar nuestro lugar en el sistema capitalista, es aceptar las condiciones que se nos imponen y hacer lo que se espera de nosotros. Es obedecer y no cuestionar, someternos al poder y no desafiarlo, circular por las calles y no bloquearlas, transportarnos y no manifestarnos, ir de compras y no a las protestas, generar ganancias y no pérdidas para los empresarios. Lo que nos corresponde así es adaptarnos y no importunar, ceder y no resistirnos a la seducción publicitaria, percibirlo todo a través de los filtros mediáticos y nunca desconfiar de ellos, sostener y no subvertir el orden establecido, reproducir y no interrumpir el proceso capitalista, subjetivar el capital y no subjetivarnos contra el capital.

El capitalismo y el anticapitalismo son las únicas dos posibilidades concretas de subjetivación en el campo de batalla en el que nos encontramos. En este campo de lucha de clases, no hay manera de ser un sujeto neutral. Nuestra subjetividad misma se constituye a favor o en contra del sistema capitalista, lo que no significa, desde luego, que tal constitución tenga un carácter monolítico, integral, o permanente, definitivo.

No es ni totalmente ni para siempre que un sujeto se constituye a favor o en contra del capital. Esta constitución ocurre a cada momento y solo involucra ciertos aspectos o facetas del sujeto, lo que suscita en él profundas tensiones, contradicciones y divisiones. Por otro lado, el sujeto no tiene ocasión de posicionarse desde fuera y de modo libre y consciente ante el sistema capitalista, sino que se encuentra ya dentro del sistema y es aquí

donde se le imponen sus posiciones, las cuales, al ser inmanentes al sistema, suelen ser inconscientes para él. Estas posiciones, por lo mismo, no lo son con respecto al sistema en bloque, sino sólo ante ciertas expresiones sistémicas puntuales que afectan esferas limitadas, como la sexual o la económica laboral, y que solo revelan dispositivos precisos del sistema que pueden aparecer como sólo especistas o coloniales o heteropatriarcales, disimulando sus vínculos internos con los demás dispositivos.

Lo interesante del actual capitalismo neoliberal y neofascista es precisamente su revelación de los vínculos internos estructurales por los que el capital está inextricablemente unido con su fundamento heteropatriarcal, con su desenvolvimiento colonial y con sus tendencias intrínsecas especistas y ecocidas. Esto favorece que haya nuevas formas de subjetivación insurrecta que sean a la vez, al mismo tiempo y por el mismo gesto, anticapitalistas, antipatriarcales, anticoloniales y antiecocidas. Lo que se favorece, en otras palabras, es el surgimiento de sujetos cuya oposición al sistema los enfrenta orgánicamente y no sólo simultáneamente al capitalismo, al machismo, a la homofobia y a otras formas de sexismo, al racismo cultural o biológico y a la devastación global de la naturaleza.

Radicalidad a la izquierda

La referida subjetivación es un signo de nuestra época. Desde hace varios años la vemos ganar cada vez más terreno. Tras aparecer en la izquierda radical y determinar su modelo de subjetividad, la vemos imponerse en la gigantesca insurrección

que ha convulsionado al mundo entero tras la crisis económica de 2008. Este proceso hace que la insurrección mundial sea vista frecuentemente como una movilización de la izquierda radical, aun cuando no lo sea en su conjunto, pues bien sabemos que ha sido tan espontánea como diversa, que sólo ha sido acompañada y no dirigida ni encuadrada por las tradicionales organizaciones radicales de izquierda y que a veces ha sorprendido por su moderación o ha degenerado en formas ultraderechistas de neofascismo y de fundamentalismo religioso.

A pesar de todo, podemos afirmar que la insurrección mundial ha sido *también* una insurrección de la izquierda radical. Entiéndase: no ha sido sólo eso, pero ha sido *también* eso. Lo ha sido por coincidir en sus ideales y demandas con las organizaciones de izquierda radical y por sublevarse contra la derecha y contra la moderación y derechización de la izquierda en varios gobiernos. Lo ha sido también por ser de abajo y popular, por ser horizontal y radicalmente democrática, por denunciar los privilegios y oponerse a las élites privilegiadas y, asimismo, lo que aquí más nos interesa, por favorecer la subjetivación anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial y antiecocida. Esta subjetivación está produciendo en las calles de Chile y Colombia, entre mantas, pintas, consignas y bombas molotov, a un sujeto que representa fielmente lo que hoy se considera ser de izquierda y serlo además de modo radical.

Hay que pensar aquí la radicalidad, tal como la entiende Marx (1843), en su estricto

sentido etimológico. Ser radical en una lucha no significa necesariamente luchar de modo extremo, intolerante o violento, sino simplemente ir a la raíz de aquello contra lo que se lucha. Es, ahora mismo, ir a la raíz de aquello contra lo que se ha levantado insurrección mundial. Y la raíz es aquí el capitalismo neoliberal y neofascista, pero es también lo que se revela en la transparencia de este capitalismo descarado. Es también el heteropatriarcado, la colonialidad y el ecocidio generalizado (ver Pavón-Cuellar, 2020a).

Las raíces mortíferas, coloniales y patriarcales del capitalismo

No es verdad que el combate antiecocida, anticolonial y antipatriarcal se ande por las ramas. No es verdad que se distraiga con pequeños problemas superestructurales y que eluda la raíz, la infraestructura o base de lo que sufrimos, que es el capitalismo. Desde luego que el sistema capitalista es la raíz pivotante o fusiforme de lo que sufrimos, pero esta raíz primaria, por así decir, tiene sus propias raíces que no se distinguen de ella misma. Estas raíces están en el heteropatriarcado, la colonialidad y el ecocidio.

Una raíz del capitalismo está en la operación mortífera ecocida que está devastando la naturaleza y que nos hace asistir impotentes al fin del mundo (Broszimmer, 2002; Whyte, 2020). Esta operación es quizás la más grave y al mismo tiempo la más fundamental y elemental del capitalismo. Es, primero, la aniquilación de todo lo vivo dentro y fuera de nosotros, la destrucción lucrativa de nuestra existencia y de la naturaleza,

de la riqueza biológica de los bosques y de la intensidad vital de nuestras propias experiencias. Es, después, la reducción de todo lo vivo a materias primas y a fuerza de trabajo y de consumo para su posterior explotación y transmutación en más y más dinero muerto y en lo que resta de la operación, más y más residuos contaminantes. Algunos de estos residuos ensucian los ríos y lagos, recubren los océanos, ensombrecen los cielos, sobrecalientan el planeta e intoxican y enferman nuestros cuerpos. Otros residuos tóxicos y patógenos son los ideológicos, los que enturbian, envenenan y destruyen las mentes, produciendo ahí cánceres y otros disfuncionamientos comparables a los de nuestros cuerpos. Es verdad que no sabemos casi nada sobre nuestra naturaleza, excepto que está siendo aniquilada por el capital.

Otra raíz del sistema capitalista es la colonialidad (Marx, 1867; Quijano, 2019). Es, por un lado, el origen cultural europeo del capitalismo, su filiación grecorromana y judeocristiana, su ética protestante calvinista, su constitución ideológica noroccidental, su blanquitud esencial y su eje moderno anglosajón, británico y estadounidense. Es, por otro lado, la gestación del capitalismo en las minas de oro y plata del Nuevo Mundo, su nacimiento y renacimiento en la acumulación primitiva impuesta en el mundo entero, su desarrollo a través del comercio colonial de esclavos y de otras mercancías, su división internacional del trabajo, su concentración en Europa y Estados Unidos, su explotación del norte para explotar al sur, su necesidad de una periferia colonizada en la que se produce el plusvalor que se realiza en el

centro, su expansión incesante para conseguir sus materias primas, para colocar sus productos y para fabricarlos con fuerza de trabajo a bajo costo.

Otra raíz más del capitalismo es el heteropatriarcado (Engels, 1884; Hartmann, 1976; Pavón-Cuellar y Capulín Arellano, 2019). Es, en primer lugar, el origen patriarcal de la sociedad de clases, la apropiación privada primigenia de la compañera, la mujer como primera víctima de la explotación, la esclavización y la cosificación. Es, en segundo lugar, la división entre el trabajo masculino remunerado y el femenino esclavizado, entre el productivo y el reproductivo, entre la explotación y la reproducción de la fuerza de trabajo. Es, en tercer lugar, la escisión de la subjetividad entre lo masculinizado y lo feminizado: entre la violencia y el cuidado, entre la posesividad y la generosidad, entre la asertividad y la resignación, entre la actividad y la pasividad, entre la posesión y lo poseído, entre la explotación y lo explotado, entre la competencia y aquello por lo que compete.

Lo humano, lo blanco y lo masculino subsumidos en el capital

No es casualidad que el varón se vea identificado con los mismos rasgos del capital que se asocian con las potencias coloniales y con la humanidad en su relación con las demás especies. Tanto lo humano como lo blanco-europeo y lo masculino adquieren los rasgos del buen capitalista: asertivo, posesivo y competitivo; egoísta, calculador y previsor; astuto, racional y estratégico; frío, impasible y despiadado. Curiosamente, estos rasgos de personalidad son tan característicos del humano en su relación con

los animales como del hombre ante las mujeres, el estadounidense o el europeo ante los demás pueblos y el capitalista ante sus trabajadores.

Es como si se tratara siempre de una misma persona.

Es como si hubiese algo acentuadamente humano, masculino y blanco en las personificaciones del capitalismo (Haraway, 1995). No es que el capitalista esté intrínsecamente blanqueado, masculinizado y humanizado. Es más bien que la humanidad, la masculinidad y la cultura blanca y europea-estadounidense han terminado confundándose con el capital, parecen haberse reducido totalmente a lo que él es, se han subsumido así realmente en él.

El capitalismo refuerza y consolida su poder al fundarlo y situarlo en las posiciones de poder ya existentes. Al mismo tiempo, estas posiciones se ven también reforzadas y consolidadas al asociarse con el capital. De ahí que los jefes y caciques de otros pueblos aceptaran aliarse al capital europeo en el colonialismo. De ahí también que la figura tan equívoca del hombre, síntesis del humano y del varón, pueda llegar a representar los intereses del capitalismo lo mismo ante los demás seres vivos que ante las personas del sexo opuesto. Esto hace que la insurrección anticapitalista exija hoy en día una subjetivación insurrecta contra aquello a lo que se han visto simbólicamente reducidas la humanidad, la masculinidad y la herencia blanca occidental.

El nuevo militante anticapitalista sabe muy bien que no debe subjetivarse contra la blancura física de la piel ni contra la rica civilización europea, sino contra la blanquitud simbólica neocolonial, racista y xenófoba, con la que el capitalismo tiñe amplios sectores gubernamentales,

empresariales y sociales de Brasil, Chile, México, Bolivia o Colombia, y no sólo de la Unión Europea, el Reino Unido, Estados Unidos e Israel. De igual modo, la subjetivación insurrecta no es contra la humanidad, sino contra eso devastador en lo que se ha convertido la especie humana identificada con lo muerto, con el capital, y dissociada con respecto a lo vivo, a las demás especies vistas únicamente como consumibles o descartables. Por último, el sujeto de la insurrección mundial es de algún modo consciente que el problema no es el sexo biológico masculino, sino eso machista, feminicida y homófobo a lo que se ve reducida la masculinidad en la sociedad capitalista.

Polarización y radicalización

Lo que digo es bien sabido o al menos intuido entre muchos de quienes han participado en la insurrección mundial. Muchos de ellos han ido comprendiendo que formar parte de esa insurrección y ser quienes han sido en ella significa de algún modo indigenizarse y feminizarse, luchar en su interior y en su exterior contra el heteropatriarcado, contra la colonialidad y contra el especismo, y no sólo contra el sistema capitalista. O, mejor dicho: su oposición al capitalismo les exige de modo apremiante, insistente y contundente, que se posicionen también abiertamente contra las expresiones ecocidas, machistas, homófobas, racistas y xenófobas del mismo capitalismo en su fase neoliberal y neofascista.

Exacerbándose y descarándose en el neoliberalismo y el neofascismo, el sistema capitalista nos ha revelado todo lo que es y a lo que debemos oponernos al oponernos a él. Todo

esto es lo que se agrega y se anuda en las actuales formas de subjetivación del capital en la derecha y especialmente en la derecha inequívoca, la consecuente, la ultraderecha. Encontramos aquí, en el extremo derecho del espectro político, al otro producto subjetivo de nuestra época en la que todo parece aclararse.

La claridad suscita posiciones extremas. La polarización política es uno de los efectos subjetivos de la revelación objetiva del capital que se vuelve cínico y descarado. Su cinismo y su descarar irritan lógicamente a los anticapitalistas, los enfurecen y así los radicalizan, al tiempo que envalentonan a los derechistas, les dan seguridad y así los empujan hacia posiciones extremas. Estas posiciones derivan directamente del capital cínico y descarado. Como hemos visto, el mayor cinismo y el mayor descarar del capital son precisamente lo que encontramos en la ultraderecha neoliberal y neofascista.

Entre la igualdad y la desigualdad

El ultraderechista de nuestra época es el que defiende furiosamente su capitalismo salvaje con su libre mercado, pero también su religión, su heterosexualidad, su virilidad y su familia tradicional, así como los privilegios ligados a su especie, a su raza, a su nacionalidad, a su clase dominante y a su género masculino.

Además de proceder así defensivamente, el mismo ultraderechista, recordemos, es el que dirige ofensivamente su odio hacia feministas, abortistas, mujeres, homosexuales, ateos, musulmanes, inmigrantes, indígenas, negros, pobres y militantes

de izquierda. Todas estas opciones defensivas y ofensivas del sujeto de la ultraderecha tienen un solo denominador común, a saber, todas ellas presuponen una misma creencia en la desigualdad entre clases, naciones, nacionalidades, regiones, culturas, formas de vida, preferencias sexuales, costumbres, creencias, razas o incluso sexos o especies (ver Pavón-Cuellar, 2020b).

La derecha neoliberal y especialmente la ultraderecha neofascista conciben siempre las diferencias como desigualdades, ya sea en una escala de valor inferior o superior, o bien en escalas jerárquicas de riqueza, poder o derechos negados o concedidos como privilegios. Lo justo aquí es que los ricos y los ciudadanos de un país tengan derechos o poderes que se niegan a pobres y a inmigrantes. En la misma lógica de la desigualdad, puede llegar a considerarse que hay ciertas religiones, razas o culturas que son mejores que otras, que han dado más a la humanidad, que son más racionales o más democráticas o más respetuosas de los derechos humanos, lo que las hace merecedoras de más consideración, riqueza o bienestar.

Un europeo se juzga más competente que un africano. Un varón se ve como alguien más capaz, más ecuánime o más razonable que una mujer. Un conciudadano es considerado más confiable que un inmigrante. Un rico es concebido como alguien que ha merecido su riqueza por ser más trabajador o inteligente que los pobres, por estar mejor educado que ellos o incluso por venir de una mejor familia o por tener un mejor apellido. Los seres son así vistos como desiguales: son más o

menos, mejores o peores, con mayor o menor valía o virtud o capacidad, con mayor o menor mérito, y, por lo tanto, deben tener más o menos derechos o poderes o riquezas.

Ahora bien, así como la derecha y la ultraderecha son opciones por la desigualdad en todas sus formas, así la izquierda es una opción por la igualdad, lo cual, por cierto, ha sido reconocido por quienes más han pensado en el tema, como Jean Lapoultre (1981) y Norberto Bobbio (1996). Ambos y otros nos muestran cómo el igualitarismo resulta indisociable de la izquierda. Esto viene a confirmar la tendencia dominante izquierdista radical de la actual insurrección mundial con su efecto masivo de subjetivación igualitaria: una subjetivación insurrecta contra la desigualdad fáctica y jurídica entre pobres y ricos, entre los de arriba y los de abajo, entre las élites privilegiadas y las masas maltratadas, pero también entre hombres y mujeres, entre heterosexuales y homosexuales, entre conciudadanos e inmigrantes, entre blancos y negros o indígenas, y entre los seres humanos y los demás seres vivos animales y vegetales amenazados por la humanidad.

El rechazo de cualquier desigualdad es un punto crucial en el que vemos coincidir a los diversos movimientos que han confluído en la gran insurrección de los últimos años: movimientos ecologistas y ambientalistas, animalistas y anti-especistas, feministas y militantes del movimiento LGBTTTI, antirracistas y anticoloniales, indígenas y afros, comunistas y anticapitalistas, anarquistas y tantos otros. Estos movimientos engendraron a sujetos que aspiran a establecer relaciones

horizontales entre sí. Tal aspiración es correlativa de un contundente rechazo hacia la verticalidad cínicamente aceptada, promovida y agravada en el capitalismo neoliberal y neofascista.

La diferencia

Sabemos que el avance del neoliberalismo y ahora del neofascismo se ha traducido en un vertiginoso proceso de verticalización de nuestras sociedades. Este proceso ha revertido la redistribución de la riqueza que se dio en los tiempos de los regímenes socialistas y benefactores. Diversos estudiosos, entre ellos Thomas Piketty (2013), nos muestran cómo nuestra generación alcanza niveles de extrema desigualdad que no se conocían desde el siglo XIX. Como ya lo sugerí al principio, esto es también lo que hace que vivamos una vez más en un momento en el que todo parece aclararse.

La claridad vuelve a ser por los excesos del capitalismo. Es el mismo sistema capitalista el que se está excediendo. Sin embargo, en el capitalismo, el exceso es el producto final. Es la plusvalía por la que se produce todo lo demás. Lo normal es lo anormal. El funcionamiento del capitalismo es él mismo un disfuncionamiento. Es destrucción, desequilibrio, desigualdad.

La agudización de la desigualdad ha sido una consecuencia directa de la exacerbación de la despiadada lógica del capital en su fase neoliberal y ahora neofascista. Esta lógica no sólo agudiza necesariamente la desigualdad por ser una lógica de acumulación, concentración y explotación, sino también por ser una lógica de cuantificación en la que se reduce la dimensión horizontal de

las diferencias cualitativas entre las cosas y las personas a una escala vertical de desigualdades cuantitativas expresables en términos de más o menos, de más o menos caro, de mayor o menor valor, de mayor o menor precio o salario. Como lo han mostrado Marx y sus seguidores, el capital impone semejante cuantificación y reducción de lo diferente a lo desigual porque tiende a sacrificar el valor de uso, el valor cualitativo intrínseco de las cosas y las personas, en beneficio de su valor de cambio, resultante de su valoración cuantitativa económica y mercantil en los términos del equivalente universal del dinero.

Digamos que el capitalismo, al hacer que todo pueda comprarse, lo reduce todo a su precio que puede ser mayor o menor. Esto hace que todo se distribuya en una única dimensión vertical en la que tanto las cosas como las personas están siempre unas por encima de las otras. Es así como llegamos a la verticalidad unidimensional, como diría Marcuse (1964), en la que sólo hay desigualdad y ya no diferencia alguna entre lo que somos unos y otros.

¿Cómo no entender que aquello que nos hace diferentes haya sido insistentemente reivindicado por la insurrección mundial que vivimos desde la crisis de 2008? La reivindicación de la diferencia es paradójicamente una reivindicación de la igualdad. Es la reivindicación de la dimensión horizontal de las diferencias cualitativas entre las especies, las culturas, los sexos o las preferencias sexuales contra el capitalismo neoliberal y neofascista con su escala vertical en la que sólo hay desigualdad, es decir, opciones mejores y peores, así como personas más o menos valiosas que merecen tener

más o menos poder, más o menos derechos, más o menos riqueza.

Los excesos neoliberales y neofascistas del capitalismo han convertido el mundo en un gran mercado en el que todos somos desiguales, todos somos lo que indica nuestro precio, todos valemos más o menos en función de nuestra clase, nuestra especie, nuestro sexo, nuestro color de piel, nuestra nacionalidad o nuestra cultura. Es también contra esta verticalización que luchan los sujetos insurrectos en el mundo entero. Su insurrección es también contra las desigualdades y por ello mismo es también una insurrección por sus diferencias. Esta insurrección los está subjetivando, en efecto, como seres diferentes, pero iguales, tan radicalmente iguales como sólo pueden serlo sujetos irreductiblemente diferentes.

Los sujetos se están diferenciando al constituirse a través de su insurrección. La subjetivación es aquí también una diferenciación. Esta diferenciación podría ser un criterio para distinguir la actual izquierda radical con respecto a la ultraderecha masificadora que intenta disolver las diferencias en desigualdades.

Contra las masas homogéneas y conservadoras, hemos visto a las multitudes tan diversas y coloridas, negras y rojas y violetas y verdes. Las hemos visto en Brasil, Chile y Bolivia, Líbano y Francia. Las estamos viendo ahora mismo en Colombia. Seguramente las continuaremos viendo en otros lugares.

Referencias bibliográficas

- Bobbio, N. (1996). *Derecha e izquierda: razones y significados de una distinción política*. Taurus.
- Brosimmer, F. J. (2002). *Ecocide: A short history of the mass extinction of species*. Pluto Press.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Paidós.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la blanquitud. *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, 21, 15-32.
- Echeverría, B. (2014). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Colofón, 2011.
- Giroux, H. A. (2015). *Against the terror of neoliberalism: Politics beyond the age of greed*. Routledge.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hartmann, H. (1976). Capitalism, patriarchy, and job segregation by sex. *Signs: Journal of women in Culture and Society*, 1(3), 137-169.
- Hernández Mora, S. (2021, 28 de abril). Colombia protesta contra la reforma tributaria. *El Mundo*. En <https://www.elmundo.es/>
- Hobsbawm, E. (1975). *La era del capital, 1848-1875*. Paidós, 2019.
- Klein, N. (2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. MacMillan.
- Laponce, J. A. (1981). *Left and Right. The Topography*

- of *Political Perceptions*. University of Toronto Press.
- Marcuse, H. (1964). *El hombre unidimensional*. Planeta, 2014.
- Marx, K. (1843). En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En *Escritos de juventud* (pp. 491-502). FCE, 1987.
- Marx, K. (1867). *El Capital I*. FCE, 2008.
- Marx, K. y F. Engels (1846). *La ideología alemana*. Akal, 2014.
- Marx, K. y Engels, F. (1848). El manifiesto comunista. En *Textos escogidos* (pp. 99-140). Progreso, 1979.
- McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
- Moreno Castillejo, Á. E. (2016). *Los falsos positivos en el marco del discurso de la Seguridad Democrática*. Tesis Doctoral. Universidad del Rosario.
- Navarro, V. (2007). Neoliberalism as a class ideology; or, the political causes of the growth of inequalities. *International Journal of Health Services*, 37(1), 47-62.
- Obinger, H., & Schmitt, C. (2011). Guns and butter? Regime competition and the welfare state during the Cold War. *World Politics*, 63(2), 246-270.
- Pavón-Cuellar, D. (2020a). A esquerda radical e sua resistência contra a direitização: o caso de Maria de Jesús Patricio no México. En Hur, D. U. & Sabucedo, J. M. (Eds), *Psicología dos extremismos políticos* (pp. 264-290). Ed. Vozes.
- Pavón-Cuellar, D. (2020b). La violencia en la ultraderecha latinoamericana. La opción por la desigualdad y lo real del capitalismo. En V. F. Falletti, E. M. Juárez Salazar y R. Delgado Deciga (coords), *Política y violencia: aproximaciones desde la psicología social* (pp. 43-58). Terracota y UAM-X.
- Pavón-Cuellar, D y Capulín Arellano, M. C. L. (2019). Capitalismo, patriarcado y explotación sexual: explotar el alma para explotar el cuerpo. En M. Alcalá (coord.), *El frenesí sádico de la infamia* (pp. 65-88). UMSNH.
- Pedrosa, F. (2011). Entre la espada y la pared. La construcción de discursos alternativos durante la guerra fría (1945-1965). *Sociedad y Discurso*, 19, 1-25.
- Pérez, G. R. y Aranda, J. L. (2020, 31 de diciembre). La pandemia dispara las fortunas de los más ricos del planeta. *El País*. En <https://elpais.com/economia/2020-12-31/la-pandemia-dispara-las-fortunas-de-los-mas-ricos-del-planeta.html>
- Piketty, T. (2013). *Le capital au XXIe siècle*. Seuil.
- Plehwe, D. (2016). Neoliberal hegemony. En *Handbook of Neoliberalism* (pp. 89-100). Routledge.
- Quijano, A. (2019). Colonialidad del poder, raza y capitalismo. *Debates en Sociología*, 49, 165-180.
- Rojas, C. (1995). *¡Muera la inteligencia! ¡Viva la muerte!* Salamanca, 1936. Planeta.
- Schram, S. F. (2015). *The return of ordinary capitalism: Neoliberalism, precarity, occupy*. Oxford University Press.

- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica de la razón cínica*. Siruela, 2003.
- Terradillos, J. (2020). *Aporofobia y Plutofilia. La deriva jánica de la política criminal contemporánea*. Bosch.
- Whyte, D. (2020). *Ecocide*. Manchester University Press.
- Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso, 2008.



Ilana Mountian

Universidad de São Paulo (Brasil)

imountian@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4793-5386>

Traducción: L. Gregorio Iglesias Sahagún.



Esta obra está bajo una licencia internacional
Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7308804>

Sección: Reseñas y entrevistas

“El niño como método”: una conversación con Erica Burman

En esta entrevista realizada en agosto de 2019, Erica Burman (nacida en 1960) nos habla de su trabajo *Fanon, Education, Action: Child as Method* (Routledge, 2019), cuyo aporte permite destacar una gama de aspectos con perspectiva de investigación crítica. La psicóloga por la Universidad de Sussex y profesora de educación en la Universidad de Manchester aborda su trayectoria y la interdisciplinariedad de sus estudios. A través de la conversación irá puntualizando cuestiones críticas para la metodología, la política del método y el papel de la teoría, y comentará sobre el debate entre Fanon y Mannoni. Erica Burman destaca la relevancia de la interseccionalidad y de mantener una perspectiva crítica, desde los discursos sobre el niño y la infancia. *Fanon, Education, Action: Child as Method* provee una visión analítica para estudiar cómo el tropo del niño revela, también, las relaciones sociales que están en juego.

Tu trabajo ha sido muy influyente en diversas áreas. Provisto con perspectivas feministas, aproximaciones analíticas del discurso y como analista de grupo, ofrece importantes perspectivas para la investigación y las metodologías críticas, valiosas tanto para estudiantes como para investigadores. He pensado que podríamos comenzar hablando sobre tu último trabajo *Child as Method*, que contiene recursos y desafíos para investigadores y pensadores críticos.

Es agradable ser invitada a hablar amplia y abiertamente, pero habría cierta dificultad si no describimos antes qué es *Child as Method*. Trataré de explicar a dónde me ha llevado la extraña mezcla de mis posiciones y trayectoria.

Comencé con una psicología crítica del desarrollo al tiempo que establecimos¹ la Discourse Unit. Nos adentramos en los marcos críticos que estábamos empleando para formular críticas a la psicología, y para contribuir con, y evaluar, la psicología crítica en general.

Con ese bagaje también me interesé en el psicoanálisis, pero de una manera más práctica, así que me formé como analista de grupo; de modo que tengo esta combinación de posiciones y recursos: como psicoterapeuta, practicante crítica de la salud mental y activista en cierto sentido, así como una especie de psicóloga del desarrollo anti-desarrollo. Además, como feminista, enseñé estudios de la mujer y de género, estructuré e impartí un curso de maestría durante muchos años. Todo esto sucedió de forma que me es imposible separar unas ídoles de otras.

La relación entre el cambio personal y el social —entre otras cosas— me llevó últimamente a Child as Method. Mientras hacía algunas intervenciones en la psicología del desarrollo, los estudios de la infancia terminaron por aparecer. A la vez, surgían debates feministas en torno a la interseccionalidad; y como una conexión más con las críticas a la psicología del desarrollo, me vinculé a las discusiones en estudios de los desarrollos económico, internacional y transnacional, así como en teoría poscolonial.

En parte, Child as Method viene de mi compromiso con ésta última y el trabajo de Frantz Fanon (1925-1961) como revolucionario. Él fue psiquiatra —con lo cual tengo algunas reservas—, pero también trabajó de manera práctica con la relación entre cambio individual, social y político, al igual que el manejo del conflicto a nivel intrapsíquico, interpersonal y político. Y ahora, desde que tengo base en un instituto de educación, mi narrativa —creo profundamente— concierne a la influencia recíproca que existe entre las emociones y la capacidad de cambio (ahí van incluidas la disposición de aprender a cambiar y la de hacer cambios individuales, sociales y políticos). En suma, Fanon me ha provisto de un discreto y variado corpus de escritos o un foro donde se pueden explorar vías alternas de pensamiento acerca del niño y la niñez.

Asimismo, Child as Method surge de mis lecturas de algunos enfoques poscoloniales que eran entonces nuevos, libros como Asia as Method (Chen, 2010) y Border as Method (Mezzadra y Neilson, 2013). En el libro Asia as Method, la de Fanon figura como una perspectiva teórica poscolonial clave, que ofrece recursos para reconfigurar, por vías no esencialistas, la relación entre invasores y oprimidos en la condición poscolonial. Si bien ya estaba yo interesada en el trabajo de Fanon, Asia as Method despertó en mí estas cuestiones; además, sus conceptualizaciones del niño y la infancia me inspiraron para formular Child as Method.

Volviendo a la psicología del desarrollo y los estudios de la niñez, mi enfoque atraviesa muchas vertientes en cuanto a teorías críticas, más allá del modelo social. Actualmente, destacan nuevos enfoques materialistas del tipo de Karen Barad, o las aproximaciones de tipo deleuziano y las de Donna Haraway. Yo planteo Child as Method como una intervención entre los científicos sociales de la niñez, los estudios

¹ Nota del traductor: El plural incluye puntualmente a Ian Parker, psicólogo y psicoanalista británico, impulsor de perspectivas críticas y comprometidas en psicología. La Discourse Unit de la Universidad de Manchester (Inglaterra) es la unidad para la investigación teórica y cualitativa sobre la reproducción y transformación del lenguaje, la subjetividad y la práctica.

de la niñez y la psicología del desarrollo para decir que ciertamente podemos tratarlos, al niño y la niñez como tópicos por derecho propio. Pero en realidad, también tenemos que considerarlos como una arena para contender cuestiones sociales y políticas de modo más general. Así pues, se puede estudiar a los niños para informar ideas sobre relaciones internacionales, política o teoría poscolonial.

No se trata sólo de niños: esa intervención es una relación de ida y vuelta, en realidad se interpela a los ejes más amplios de las relaciones sociales.

Yo estudio las conceptualizaciones de la niñez disponibles en Fanon como una manera de ilustrar lo previamente mencionado en mi libro *Fanon, education, action: Child as method*. Algunos de sus escritos están formulados para provocar un pensamiento más crítico, y otros se salen del canon de nuestras concepciones dominantes de niñez, porque él estaba involucrado en la práctica inmediata de la lucha revolucionaria. Considero que ofrecen recursos significativos para comprender cómo pensamos acerca de la niñez. En ellos, los análisis psicoanalíticos entran en juego porque él era un practicante del psicoanálisis y porque, como parte del legado de la Ilustración de Europa occidental, el niño se ha vuelto central para las ideas de interioridad y subjetividad, y ha sido investido considerablemente de afecto y emoción. Y, en tanto que este bagaje cultural se ha globalizado, la infancia y la niñez requieren profundo pensamiento crítico.

Has mencionado múltiples aspectos importantes para la investigación crítica, y resulta muy perspicaz considerar a la niñez, también, como una herramienta para pensar sobre las sociedades, sobre las relaciones de poder y, en cualquier caso, sobre las ideas que una sociedad tiene de sí misma. ¿Puedes hablar un poco más sobre eso, y sobre cómo piensas que podemos utilizar este paradigma de análisis de relaciones sociales en otros campos de investigación?

Primero, hay una parte de la pregunta acerca de la metodología que no respondí. Así como el análisis del discurso no es una técnica o un método en sí mismo, sino que se halla conectado a una estructura analítica más amplia, estos marcos llamados “tal asunto como método”, como en “la frontera como método”, “niño como método”, “Asia como método”, obviamente no constituyen métodos en el estrecho sentido tecnicista, que los psicólogos ansían aplicar, sino que se trata de paradigmas, o bien —para retomar un término que has utilizado— de marcos analíticos. Éstos estructuran las maneras de hacer preguntas, y a su vez la investigación y las sucesivas interrogaciones. En consecuencia, sobre la marcha se tendrá que recurrir a otras metodologías según convenga.

Tengo un estudiante de doctorado trabajando en un contexto chino, orientándose con *Asia as Method* en una investigación empírica muy práctica, en jardines de niños, con lo cual nos enfrentamos todo el tiempo a esta cuestión: ¿cómo aplicar “Asia como método” de manera directa? Y pienso que lo llevamos bastante bien (Zhou, Burman y Miles, 2021). Uno de los mensajes clave aquí es el de resistir a la reificación y tecnificación del método y, por lo tanto, apropiarse de esa terminología de “niño como método”. De

igual modo, Sabah Siddiqui presenta lo que llamó Ghost as Method (Siddiqui, 2017) y otra estudiante mía, Mandy Pierlejewski, está empleando el Double as Method (Pierlejewski, 2020). En cierto sentido, estamos difundiendo este método de organización en torno a tropos analíticos que, aunque específicos en sus dominios particulares de investigación, nos ayudan a explorar otros aspectos bastante interesantes, incluido el de romper la abstracción del discurso sobre los métodos.

La formulación de un problema —hemos dicho siempre en la Disourse Unit— exige su propio método, teorías e ideas; cada uno se aborda y analiza desde una síntesis particular entre teoría crítica y enfoques metodológicos. Si bien esto puede parecer demasiado específico, lo que vertebra estos enfoques como método, es el planteamiento de que existe una línea de indagación que revela un panorama más amplio, constelaciones de macrorrelaciones-sociales que se trazan de maneras diversas y ofrecen nuevas contribuciones tanto en la teoría como en la práctica.

Desde El niño como método el enfoque ofrece formas de entender la gama de modelos de la infancia que hay en circulación. Cada uno posee su propio peso, énfasis y valor, pero cada uno acarrea sus consecuencias a las relaciones sociales, no sólo en cómo tratamos a los niños, sino en cómo nos comprendemos a nosotros mismos. Así que, en mi libro, uno de los capítulos clave trata el papel de los niños en nuestro imaginario social y cultural, que parece resguardar el dominio de las interrogantes que rehusamos de interrogarnos críticamente. Debido a esto, me aproximé al ensayo de Mannoni *Lo sé bien, pero de todas maneras* (2003), porque pienso que, con el fin de proteger a la niñez, nos cerramos a hacernos cargo conscientemente de las cuestiones que desaprobamos. He aplicado eso —y aquí sí entra Fanon— al problema del racismo. Y este es un ejemplo práctico sobre los niños y la infancia: debemos discernir qué está en juego en las relaciones de las personas con la niñez para entender cómo es que puede funcionar el racismo y por qué es tan difícil desafiarlo.

¿Puedes decirnos algo más sobre las relaciones entre la dificultad de desafiar al racismo y proteger a los niños?

A menudo veo u oigo algo que realmente me molesta, de modo que creo en la investigación apasionada en ese sentido. Mi provocación fue el contexto británico en los últimos años: lo del voto para salir de Europa, el Brexit y todo eso. Y, por supuesto, tras la votación —con una mayoría muy pequeña— para abandonar Europa y tras lo cual seguimos esperando para saber qué sucede en este momento, hubo un aumento enorme de ataques homofóbicos y racistas. Y como feminista antirracista estoy realmente conmocionada y preocupada por eso. Hablo de ataques directos, especialmente ataques misóginos contra minorías étnicas que portaban el hiyab o el burka. Al mismo tiempo teníamos una amplia cobertura de los medios, así que la gente, la clase media, los políticos y los medios metropolitanos estaban sorprendidos por los resultados del referéndum.

Se propusieron múltiples interpretaciones, por ejemplo, la alienación de la política dominante, es decir, el hecho de que nuestros políticos sean tan elitistas, privilegiados y poco empáticos. Esto es parte de la compleja cuestión de la demagogia de los líderes en el mundo, que nos ha empujado hacia la derecha incluso en Brasil. La preocupación al respecto era tal, que los medios globales realizaron entrevistas en las zonas y áreas que votaron para salir de Europa para ahondar en las razones de la decisión.

Me tocó escuchar algunos de esos programas por la radio mientras caminaba hacia el trabajo; en algunas entrevistas, la gente parecía reiterar la frase de Mannoni: “Lo sé bien, pero de todos modos” (Je sais bien mais quand même). Este es el ensayo que Žižek y otra gente han tomado como clave para analizar el funcionamiento de la ideología. Lo que escuchaba yo en esos relatos eran afirmaciones como “Esos inmigrantes están tomando nuestros trabajos” o “Los inmigrantes no pagan nada”. Y el entrevistador replicaba: “Pero, ¿ustedes saben que los solicitantes de asilo no tienen permiso de trabajar?” Y los entrevistados contestaban “Sí, sí, lo sé, pero de todos modos” y seguían con su línea de argumentación. Y en tanto continuaban con sus disquisiciones, iban emergiendo todo tipo de ideas sobre los niños y la niñez, en el sentido de “Tengo que proteger a mis hijos” o “Mis hijos dicen esto”. Tras escucharlos, comprendí que se utiliza a la niñez como excusa para repudiar ideas y otros modos de pensar. Por ejemplo, “No podemos hablar abiertamente sobre diferentes tipos de sexualidades porque, ya sabes, no debes mencionar a las lesbianas delante de los niños”, etcétera. Es muy ordinario.

Es muy ordinario...

Esto, de hecho, es a menudo evidente, pero yo lo miro desde mis propias preocupaciones sobre el racismo: lo difícil y frustrante que es desafiar las ideas racistas de la gente y encontrar que se rehúsan a admitir la contradicción de sus palabras. Hace falta otro tipo de teoría: conceptos de la psicología cognoscitiva tradicional, como los de estereotipo y prejuicio, o ideas como suministrar a la gente la información “correcta” sencillamente son inútiles. Es otra cosa, pienso que se requiere una versión más psicoanalítica.

Sí, y sobre todo cuando —como en el ejemplo que das— no se trata sólo de información.

Exactamente, tienen la información, pero se las arreglan para descartarla o la asimilan por fragmentos. Esto es ilógico, es una contradicción. El entrevistador se encontraba con eso constantemente, así que está muy difícil, porque eso puede provocar la patologización de la clase trabajadora, especialmente en los principales medios de comunicación. Porque aquí tenemos el privilegio de contar con los medios, que visitan zonas pobres que han sufrido una terrible desindustrialización y documentan que esa gente estará mucho peor materialmente si salimos de Europa. La salida de Europa es directamente contraria a sus intereses económicos. Y sólo dicen cosas como “Queremos de nuevo nuestra soberanía”, ese tipo de tópicos patriotas, ya sabes. Entonces el entrevistador dice “Eres un camionero y conduces por Europa, ¿qué

significará para ti dejar Europa?”. La respuesta es “Sí, supongo que será mucho más difícil, pero, de todos modos, al menos recuperaremos nuestra soberanía”.

Luego tenemos el racismo; es una suerte de “al dos por uno” que se favorece con eso. Ese tipo de razonamientos se repetían en esos programas. No es sólo la clase obrera, porque también muchas áreas acaudaladas votaron por irse. Por tanto, debemos renunciar al viejo estereotipo patologizador que culpa a la estúpida clase trabajadora, sin educación y mal informada. En cualquier caso, muchos de ellos no están mal informados, por supuesto. En un capítulo de mi libro trato de desentrañar algo del desprecio hacia la clase proletaria manifestado en algunos programas de los medios. Además, en su ensayo, Mannoni incluye su propio ejemplo de esto, ya que toda su teoría se basa en una muy dudosa pieza de investigación colonial. Así que esto tiene varias capas.

Quería preguntarte un poco más sobre el enfoque de Mannoni y los debates con Fanon. Pero antes de esto, cuando hablabas de estas reivindicaciones de soberanía y puntos de vista patrióticos, cuando dijiste patriótico, vino a mi mente ‘patriarcal’, así que me pregunto si podemos ver vínculos aquí entre estos términos, como podemos verlos en otras cosas. ¿Cómo ves esa relación con el género y los discursos patriarcales?

Sabemos, y probablemente suscribimos ideas de la relación entre nacionalismo y patriarcado, y cómo esto da la pauta para el nexo del Estado-nación con la familia patriarcal. Anne McClintock (1995) habló de eso y del colonialismo obviamente; así como ahora, en la respuesta a la inminente ruina del imperio, el trazado de los límites se estrecha más alrededor de unidades locales. Brasil parece ser un ejemplo extremo; es inquietante [...] el cierre de tantos proyectos radicales, creativos y realmente interesantes, e iniciativas de organización política y cultural.

En el Reino Unido lo que estamos viendo con el desplazamiento a la derecha, es precisamente una reactivación y consolidación de esos discursos. Estamos otra vez librando las tradicionales batallas acerca del aborto que hace tiempo dejaron de ser un problema. Queda claro que hay una movilización tratando de poner esto en cuestión nuevamente, así que estos temas, como muchos otros, son inestables. Pero de modo más general, hay presunciones muy neoliberales acerca de la igualdad de género que persiguen aumentar la edad de jubilación de las mujeres. Supuestamente, es “igualar”, pero es una forma de “nivelar hacia arriba” (para utilizar la nueva frase Tory) con lo que la situación de todos empeora. Entonces, las mujeres han perdido su estatus especial para jubilarse antes [...] Se les demanda ser económicamente activas, lo que también está transformando las relaciones de género en formas interseccionales complejas.

En todo el mundo, las mujeres pertenecientes a minorías, las mujeres de clase obrera siempre han trabajado; a menudo tienen acceso a más trabajos remunerados que los hombres y ciertamente ese es el caso aquí en Reino Unido. Mi interés sobre el género emana de la intersección con la raza, donde los

tropos racistas se intensifican contra las mujeres “minorizadas”. Boris Johnson comentó que las mujeres con hiyab parecían buzones —¡lo hizo! Sí, ¿qué se puede decir?—. Es deshumanizar, ¡literalmente objetualizar! Es insultante, racista e islamofóbico, y declaraciones terribles de este tipo incluso divierten a algunas personas. Ante el hecho de que las mujeres musulmanas sean atacadas físicamente por vestir el hiyab, tienes que preguntarte ¿qué pasa con la estructura de las relaciones de género y los posicionamientos racializados, para que todo el foco sea lo que visten las mujeres?

Hay que entender las relaciones entre género y raza; el alboroto sobre el velo o el hiyab —ya sabes, la demanda de que se lo quiten— es algo muy irónico, porque es algo relacional: en un ambiente de confianza es posible que prefieran quitárselo. No lo llevan en casa con su familia; depende del público. Estas cosas están literalmente —¡llana, esta es tu área! (2019)— reificadas y fetichizadas, abstraídas del contexto y, como tal, la relacionalidad de lo que está pasando se olvida. Entonces sí, hay siempre un análisis feminista ahí, como debe haberlo en torno a los refugiados, la inmigración, el trabajo, etcétera.

Volviendo al debate de Mannoni y Fanon, ¿podrías decir un poco más sobre sus enfoques?

Me alertó sobre Mannoni mi lectura de *Piel negra, máscaras blancas*; ahí Fanon lo ataca, por supuesto con razón. Mannoni fue un administrador colonial en Madagascar y escribió *Próspero y Calibán. Psicología de la colonización*, libro profundamente problemático donde plantea que la relación entre colonizador y colonizado puede entenderse psicoanalíticamente, en términos del complejo de dependencia de los colonizados y el de inferioridad de los colonizadores. Se apoya en Adler y gente así. Fanon toma esa parte maravillosamente, porque su escritura es directa y está formulada para desafiar a la psiquiatría colonial y a la etnopsiquiatría. Dice, con un poco de sarcasmo, que hemos de tomar en serio los planteamientos de Mannoni, porque al menos implican la necesidad de pensar de una manera más compleja y psicoanalítica sobre estas relaciones. Mannoni, por su parte, regresó a Francia de Madagascar y se formó como analista lacaniano. Escribió un libro interesante acerca de Freud (Mannoni, 1969); más tarde, se publicó una entrevista donde reflexiona sobre su propia historia y posicionamiento titulada *The decolonisation of myself* (Mannoni, 1966). Es decir, obviamente era consciente de las críticas y respondió a algunas de ellas. Pero lo que retomo para mi análisis es que Fanon piensa que Mannoni toca un tema trascendente —incluso si lo aborda de manera equivocada—. Entonces trato de leerlos uno al lado del otro para ofrecer una crítica anticolonial al etnocentrismo y el racismo que hay en el ensayo de Mannoni, sin demeritar por completo su obra.

Incluso en su ensayo aparece el “sé bien, pero de todos modos”; de hecho, debe estar ahí si crees que las estructuras de racialización son culturales y omnipresentes, y de hecho la misoginia también está ahí. Es un ensayo fascinante, porque Mannoni exhibe todos estos tipos de discriminación. Y presenta el ejemplo clínico del malentendido con su analizante²: en primer lugar, hay relaciones de clase y de género, porque

² Nota del corrector: En el ensayo, Mannoni relata la ocasión en que confundió a uno de sus analizantes con su amigo poeta negro debido a un enredo telefónico.

él acusa a los sirvientes o a su esposa de darle (lo que él oye como) un mensaje falso. Y luego, porque Mannoni lo tomó por otra persona—un poeta negro—, el analizante piensa que le están invitando a beber algo. Tenemos incluso aspectos de la racialización, porque el ejemplo sólo funciona bajo la presunción de que el cliente no podría ser negro; y más allá de eso, ¡jendosa o atribuye la confusión a su esposa! “Mi esposa pensó que era verdad”. Ahí está todo, clase, raza y género trabajando interseccionalmente. Sólo necesitas los recursos analíticos para descifrar estas cosas, y las encuentras en todas partes.

Lo cual es algo difícil de hacer, es decir, abordar el trabajo de Mannoni con esas complejidades y contradicciones y dar cuenta de ellas. En este punto de tu análisis, cuando lees este ejemplo, estás exponiendo y deconstruyendo muchas de esas relaciones, ¿qué dirías...?, cuando leemos críticamente por ejemplo estos extractos, ¿cómo analizar estas relaciones? Desde tu trayectoria como feminista y tu trabajo con el análisis del discurso y el psicoanálisis ¿cuáles herramientas considerarías importantes para una lectura crítica de este tipo de trabajo?

Es difícil hablar en general, pero puedo decir que esas teorías sustentan mi postura intelectual y política, aunque podrían haber sido otras. Si lees el ensayo de Mannoni, lo que llama la atención es cómo atraviesa la raza, la clase y el género, así como los planteamientos del psicoanálisis. Definitivamente, hay materia del colonialismo, porque él funda su argumento en un trabajo etnográfico en el área de Arizona, Estados Unidos, que tomó de un libro sobre la cultura Hopi, que sería “bien conocido por el público lector francés” de ese momento. Me pareció obvio que se requiere ese marco para pensar críticamente sobre el colonialismo, por lo que leí el libro original *Sun Chief* (Talayevsa, 1942). Descubrí que el ejemplo en que Mannoni basa su análisis es uno de un trauma trivial comparado con todos los que se describen en la obra. Es un escrito colaborativo, y se puede hacer un estudio completo sobre este tipo de antropología colonial o poscolonial, y la relación entre los etnógrafos estadounidenses y los nativos americanos.

Pero es posible un análisis completamente diferente de este “incidente traumático”, que funda el análisis de Mannoni en *Lo sé bien*, pero de todos modos. ¿Eso desenreda el elaborado conjunto de argumentos? Bueno, esa pregunta despierta otra: ¿dónde se encuentra el psicoanálisis en relación con la cultura europea y sus historias de colonialismo? Básicamente, se trata de un conjunto mayor de debates a considerar. Entonces, hablo específicamente, porque considero muy difícil hacerlo en términos generales.

Por ejemplo, cuando enseño sobre análisis del discurso, me siento siempre obligada a precisar que es sólo mi particular trayectoria biográfica en ese enfoque. Hay infinidad de rutas hacia él, y todas podrían ser útiles, y ofrecer perspectivas valiosas. Yo las elijo en función de lo que realmente sean capaces de producir.

Un enfoque crítico de investigación sigue siendo un asunto importante. Veo que algunos investigadores pueden utilizar a Foucault de manera acrítica, dejando de lado todo el análisis sobre las relaciones de poder, y esto puede ocurrir con cualquier teoría, también con el psicoanálisis lacaniano. Reproducir, pues, los mismos discursos, pero utilizando autores críticos, como Foucault. Otro asunto que encuentro particularmente difícil, para estudiantes e investigadores en general, es incluir el género en las relaciones de interseccionalidad porque, primero ¿cómo considerar las relaciones de poder en el análisis? Segundo, cuando hablamos de género la gente piensa en las mujeres o en cuestiones lgbt, excluyendo a los hombres y sin considerar las relaciones sociales. Así que no se tienen en cuenta las relaciones estructurales importantes que, en realidad, también construyen los modos en que la gente piensa sobre el género. Y la otra cuestión es sobre las dificultades de incluir y analizar estas relaciones interseccionales en las que las categorías sociales sean realmente consideradas en su dinámica.

Es cierto, reconozco ese problema. Desafortunadamente, no hay garantías de criticidad en la teoría, más bien es la perspectiva que le das y cómo la usas. Encontramos eso enseñando a trabajar el análisis de discurso, e incluso antes, con el trabajo cualitativo, porque mucho de éste era originalmente para documentar, hacer una cierta intervención crítica en la representación dominante y selectiva de los aparatos de producción del conocimiento cuantitativo. Pues sí, no hay nada esencial en la criticidad de la metodología y no deberíamos fiarnos de ninguna teoría o enfoque en particular como garantes de ello. Y eso vale incluso para los enfoques de interseccionalidad, que han sido tan importantes.

He indagado respecto a los debates que se han registrado desde hace tiempo en América Latina. Pero, no hay rastros del psicoanálisis ni la teoría de la interseccionalidad en términos del pensamiento feminista en las discusiones sobre el mestizaje, el cruce de fronteras y el colonialismo, lo cual es interesante. Claro, puedo ver que hay críticas y, por supuesto, grandes discusiones sobre interseccionalidad, la mayoría de las cuales, para mí, no entienden lo que la gente está tratando de hacer con la noción. Me refiero a que la perspectiva de interseccionalidad siempre se forjó a través del activismo informado y para hacer una intervención, mientras que la gente la interpreta de otros modos y hace cosas diferentes con ella. Algunas son mejores que otras, ya sea acción intercategorial, intracategorial, métodos o marcos de experiencia o de estructura. Los debates son cuantiosos.

María Lugones, por ejemplo, afirma que el marco mismo de la interseccionalidad supone la pureza de las categorías que trata de reunir. Supongo que potencialmente es así, pero, aunque la interseccionalidad es una iniciativa liderada originalmente por feministas negras estadounidenses, no funciona exactamente igual en todos lados, porque las intersecciones ocurren de diferente manera según el lugar. Al final, la interseccionalidad tal vez se agotará y se reducirá al análisis de factores o algo tan desprovisto del filo político que la inspiró que valdrá la pena dejarla de lado, y algo nuevo surgirá en su lugar. Creo que las iniciativas críticas terminan por perder su ímpetu inicial, y cuando eso sucede uno tiene que ir a otra cosa para mantener ese tipo de enfoque.

Sí, creo que hay que mantener el enfoque y, como dijiste, debemos tener en cuenta el contexto social para ver las ideas sobre la interseccionalidad, pues en cada contexto el género y la raza requieren estrategias diferentes también. Es un reto dar cuenta de la complejidad del fenómeno que estamos viendo.

Hay una crítica de la teoría de la interseccionalidad que reconozco, pero con la que luchó: ¿somos todos igualmente interseccionales? Acaso en algún sentido debemos serlo, pero, si se trata de explorar los privilegios, relaciones de poder, y cómo se movilizan y reorganizan las posiciones estructurales e identitarias para ser preeminentes en ciertos contextos, entonces es necesaria una agenda de investigación que favorezca a los oprimidos. Me es incierto si uno debe abstenerse de aplicar la teoría interseccional a los opresores, aunque no es lo mismo; es como cuando en los debates anteriores a la teoría de la interseccionalidad, en el paso de los estudios de las mujeres a los estudios de género, se decía que necesitamos estudiar las masculinidades. Si sólo nos fijamos en quienes están sujetos a los efectos del patriarcado y las relaciones patriarcales, entonces corremos el riesgo de reificar las relaciones de victimización y convertir a las personas en víctimas. Para ver cómo se establecen y dan esos procesos, necesitamos estudiar también a los poderosos. Pero creo que hay un riesgo en la teoría de la interseccionalidad, así como en cualquier otro enfoque crítico, que es el proceso de radicalización. Así que debemos estar alertas y tener claro los motivos del trabajo que llevamos a cabo. Y es difícil, porque en el mundo académico neoliberal hay una tendencia a estar fijo en un sitio o asociado con algún tipo de ideas, y eso te impide seguir adelante. La gente que llega a trabajar contigo puede encasillarte fácilmente, en lugar de pensar en los proyectos ético-políticos más amplios. Esa no ha sido mi experiencia afortunadamente; he colaborado con multitud de investigadores de interesantes marcos e ideas propios. Sin embargo, sí he percibido esa suerte de impulso a tratarme como “alguien que hace este tipo de trabajo con este tipo de teorías”, cuando en realidad mi pensamiento puede estar en muchos otros sitios. Siempre está esa dinámica institucional que es parte del mercado de la academia, que quiere determinarte de maneras particulares. Son extracciones de plusvalía, supongo.

La producción de modelos y paradigmas que sean fácilmente aplicables, y mucha gente en realidad quiere eso, así que ¿cómo hacemos nosotros el análisis de discurso, en tanto que es caso por caso que se hace el análisis?

Sí, entonces estamos en otro debate sobre pedagogías de la incomodidad. Somos estudiantes, no clientes.

Muchas gracias por la entrevista.

Referencias bibliográficas

- Burman, E. (2019). *Fanon, education, action: Child as method*. Routledge. (Hay edición en castellano: Burman, E. (2022). *Fanon y educación: El niño como método*. Ed. Morata) [N. del T.]
- Chen, K. H. (2010). *Asia as method: towards deimperialization*. Duke University Press.
- Mannoni, O. (1966). The decolonisation of myself. *Race*, 7(4), 327-335.
- Mannoni, O. (1969). *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*. Seuil.
- Mannoni, O. (2003). I know well, but all the same. In M. A. Rothenberg, D. A. Foster and S. Žižek (Eds), *Perversion and the Social Relation* (pp. 9-33), trans. G.M. Goshgarian. Durham, NC: Duke University Press. (Publicado primero en Mannoni, O. (1969). *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène* (pp. 9-33). Seuil).
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. Routledge
- Mezzadra, S. & Neilson, B. (2013). *Border as Method*. Duke University Press.
- Mountian, I. (2019). *Relações fetichizadas: a produção do Outro nas relações coloniais*. *Teoría y crítica de la psicología*, 13(1), 205-220.
- Pierlejewski, M. (2020). The data-doppelganger and the cyborg-self: Theorising the datafication of education. *Pedagogy, Culture & Society*, 28(3), 463-475.
- Pierlejewski, M. (2021). 'I feel like two different teachers': the split self of teacher subjectivity. *Pedagogy, Culture & Society*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/14681366.2021.1924845>
- Siddiqui, S. (2017). *Ghost as method and the shuffling symptom*. Texto presentado en la British Psychological Society Psychology of Women and Equalities Section, Windsor, Julio.
- Talayevsa, D. C. (1942). *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*. Ed. L. Simmons. New Haven: Yale University Press. (Publicado en francés en 1959 como *Soleil Hopi*, trans. G. Mayoux, Plon).
- Zhou, L., Burman, E. & Miles, S. (2021). A Study of 'Learning through Play' in Mainland China, Hong Kong and Singapore Kindergartens Using Asia as Method. In N. J. Yelland, L. Peters, N. Fairchild, M. Tesar, and M. S. Pérez (Eds.) *The sage Handbook of Global Childhoods* (pp. 70-83). sage.

