

Inflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Número 11. Enero - junio 2023

Número 11.

Enero - junio 2023



COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES

UDXR

Unidad de Investigación sobre
Representaciones Culturales y Sociales

Directora

María Ana Beatriz Masera Cerutti

Editores

Emiliano José Mendoza Solís

Tania Celina Ruiz Ojeda

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales,
Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 11, enero - junio 2023

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Daniar Chávez, Luciano Concheiro San Vicente, Fabián Herrera León, Sandra Lorenzano, Mario Martínez Salgado, Caterina Camastra, Andrés Ordóñez, Ignacio Silva, Antonio Ziri3n Quijano

Diseño

Amaury Veira Huerta

Asistente editorial

Natalia de la Luz Romero Castellanos

Inflexiones, Año 6, número 11, enero-junio 2023, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, a través de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la Coordinación de Humanidades, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, teléfono: 55 56 23 73 19, URL: <http://inflexiones.unam.mx>, e-mail: inflexiones@humanidades.unam.mx. Editores responsables: Emiliano José Mendoza Solís y Tania Celina Ruiz Ojeda. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo del Título No. 04-2022-042816583300-102, ISSN: 2954-341X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsables de la última actualización de este número: Emiliano José Mendoza Solís y Tania Celina Ruiz Ojeda, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, Antigua Carretera a Pátzcuaro 8701, Ex-Hacienda de San José de la Huerta, 58190, Morelia, Michoacán, teléfono: 55 56 23 73 19. Fecha de la última modificación: 05 de junio de 2023.

El contenido de los textos es responsabilidad de los autores y no refleja forzosamente el punto de vista de los dictaminadores o de los miembros del comité editorial de la revista o de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se autoriza la reproducción de la revista a reserva de citar la fuente exacta y de respetar los derechos de autor.

Índice

Fugas

09. Mario Alberto Sánchez Aguilera, *Lavar los pies del altépetl: los deberes del tlahtoani en los sermones sahumados*
35. Mariela Giacomponello, *Desigualdades de género en las transiciones a la adultez en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, EDER-2019*

Horizonte

Melancolía y crisis de la subjetividad

Coordinación de Emiliano Mendoza Solís

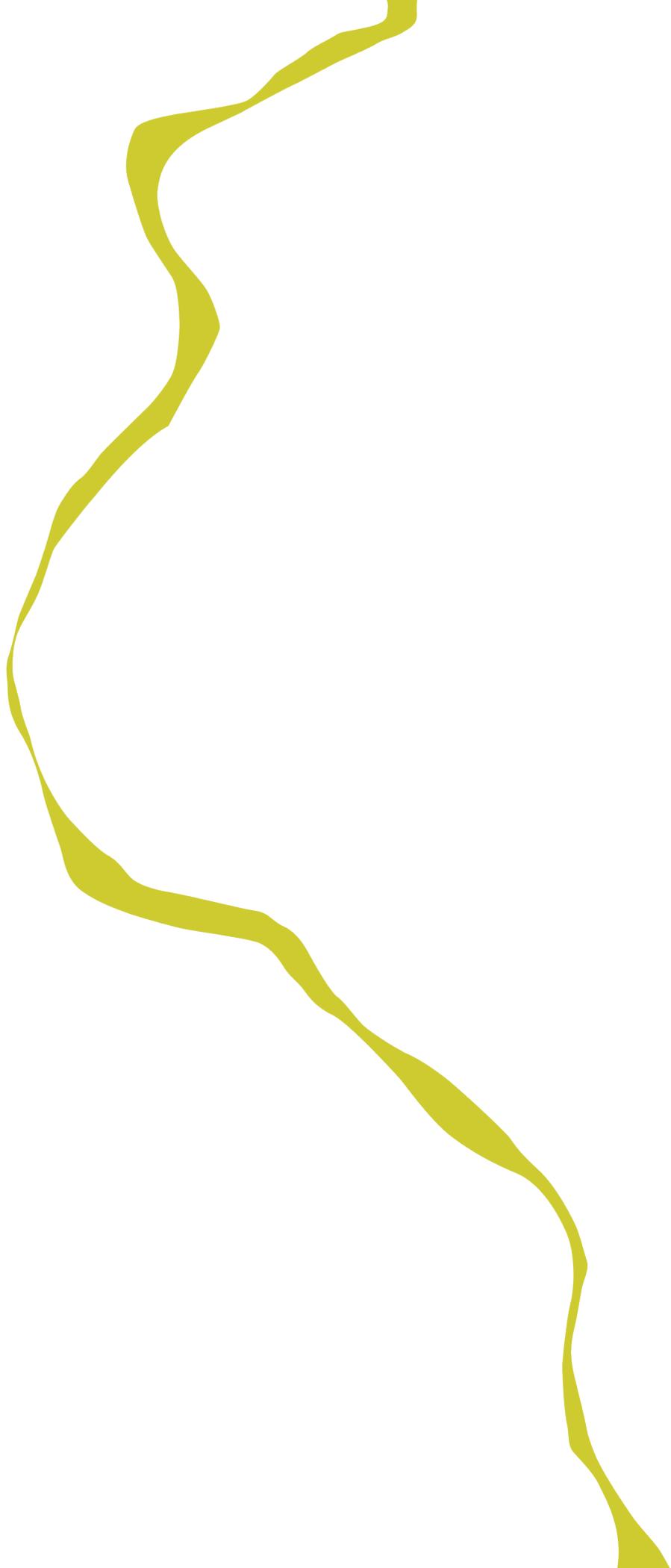
69. Moisés García Hernández, *Pragmática de la narración en Walter Benjamin: el recuerdo involuntario*
97. Rigoberto Hernández Delgado, *Revisitando el debate sobre la cultura del narcisismo: ¿Ocaso del sujeto en el capitalismo tardío?*

Simultáneas

141. Ana Sofía Rodríguez Everaert, Marta Lamas. *Dolor y política: Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*
148. Francisco Goñi, Hermann Broch. *La muerte de Virgilio*

Anamorfosis

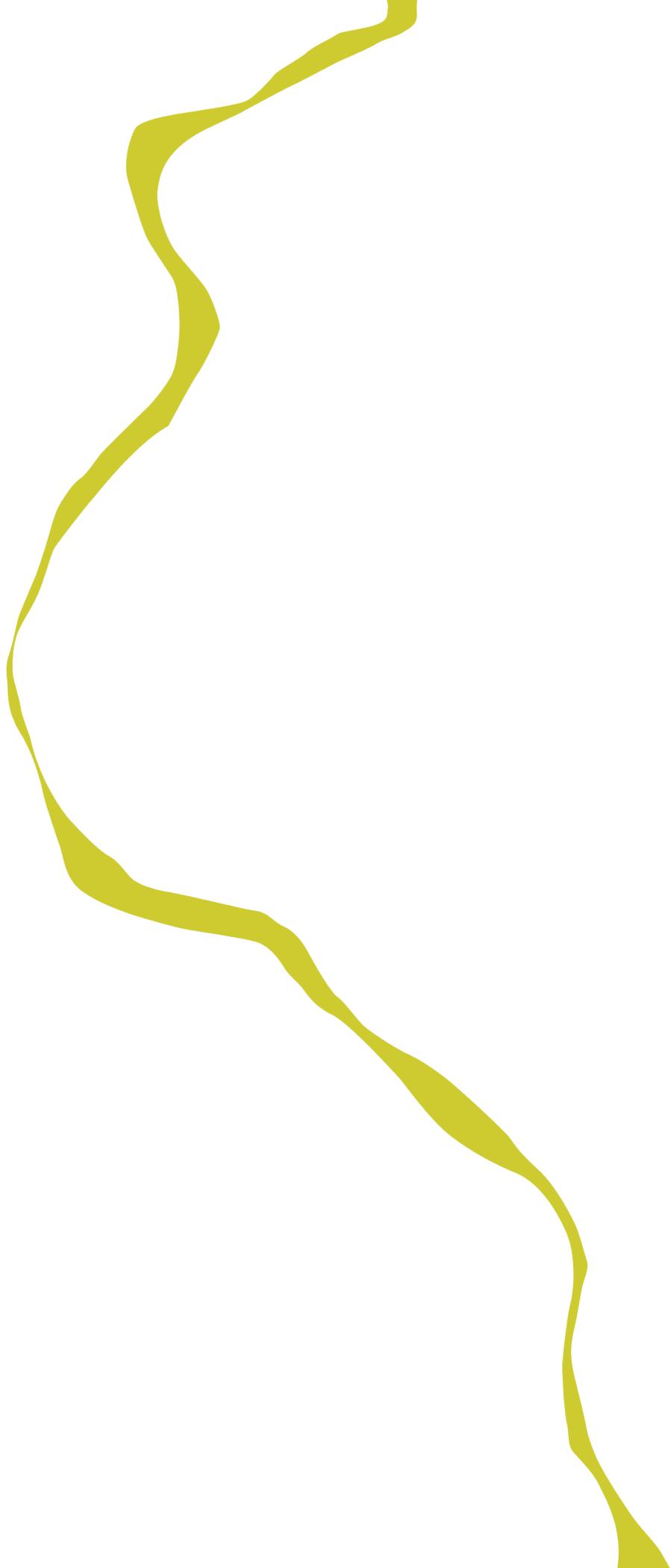
160. Mina Romero, *por Yunúen Sariago*



Fugas

01. Sánchez

02. Giacomponello



01.

“Lavar los pies del *altepetl*”: los deberes del *tlahtoani* en los sermones sahoguntinos¹

“Washing the feet of the *altepetl*”: the duties of the
tlahtoani in the sahoguntine sermons

Mario Alberto Sánchez Aguilera
Instituto de Investigaciones Bibliográficas
Universidad Nacional Autónoma
de México

recepción: 21 de enero 2022
aceptación: 22 de agosto 2022

Resumen

El presente trabajo explora una serie de modelos propuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas en varios sermones del Ms. 1485 de la Colección Ayer de la Newberry Library, con el propósito de amonestar a los gobernantes indígenas. En las siguientes páginas se expone cómo, a partir de la teoría paulina del *Corpus Mysticum*, el predicador debía presentar al *altepetl* como un cuerpo cuya cabeza era el gobernante y las élites; mientras que los macegales constituían sus pies. De esta manera, al instarlos a “lavar los pies del *altepetl*”, metafóricamente se les recomendaba velar por el bienestar de los macegales.

Palabras clave:

altepetl, tlahtoani, Corpus Mysticum, sermones, élites indígenas

Abstract

This paper explores a series of models proposed by fray Bernardino de Sahagún and his indigenous collaborators in various sermons of Ms. Ayer 1485 of the Newberry Library to admonish the indigenous rulers. Following the Pauline theory of the *Corpus Mysticum*, the preacher presented the *altepetl* as a body whose head was the ruler and the elites; while the *macegales* constituted their feet. So, by urging them to “wash the feet of the *altepetl*”, they metaphorically recommended taking care of the well-being of the macegales.

Keywords:

altepetl, tlahtoani, Corpus Mysticum, sermons, indigenous elites

Tras la llegada de los primeros doce franciscanos a la Nueva España en el año de 1524, encabezados por fray Martín de Valencia, este grupo de religiosos urdió diversos métodos para transmitir el cristianismo a los naturales. Durante los primeros años, y mientras los frailes aprendían las lenguas indígenas más habladas, particularmente el náhuatl, los principales canales para la transmisión del cristianismo fueron el “atractor” visual y la ayuda de intérpretes. Por un lado, se elaboraron pinturas en las que se representaban escenas de la Pasión de Cristo, los milagros y las vidas de santos o las penas del infierno; por otro, la parafernalia de las procesiones religiosas y las representaciones teatrales lograron atraer la atención de los naturales y desarrollar en ellos el interés por el cristianismo. Asimismo, los intérpretes, generalmente jovencitos, fueron de gran ayuda en la transmisión de los rudimentos de la fe a través de la enseñanza de la Doctrina Cristiana durante los primeros meses y años de la evangelización. Más tarde, los contados frailes que habían logrado dominar la lengua náhuatl

adoctrinaban a los naturales y predicaban sermones en espacios públicos.

Pero no sería hasta algunos años después de la llegada de estos primeros doce religiosos, que la empresa evangelizadora franciscana experimentaría una especie de segunda etapa, caracterizada por la elaboración de materiales textuales de contenido doctrinal en soportes de estilo europeo y en caracteres alfabéticos, cuya producción requeriría

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto “La conformación de un corpus de textos para la educación del gobernante indígena durante el siglo XVI en la Biblioteca Nacional de México”, bajo la tutoría de la Dra. Marina Garone Gravier, el cual se desarrolló dentro del programa de becas posdoctorales de la UNAM, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas. Asimismo, participa del proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”. Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM por la ayuda brindada, además de los apoyos para las investigaciones mencionadas.

de la especialización en la lengua y la cultura náhuatl. El uso de textos alfabéticos en lenguas indígenas pudo darse gracias al trabajo que durante años llevaron a cabo frailes como Alonso de Molina y Andrés de Olmos en la producción de gramáticas y vocabularios en lengua náhuatl, así como a la colaboración intelectual entre frailes e indígenas al interior de los colegios conventuales, particularmente en el de la Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en el año de 1536.

Este Colegio acogió a los hijos de los antiguos gobernantes indígenas quienes, a su vez, se encontraban en posibilidades de convertirse en gobernadores, ya fuera de sus propios *altepetl* de procedencia o de otros, como fue el caso de don Antonio Valeriano, natural de Azcapotzalco, quien, además de haber sido maestro dentro del Colegio y gobernador de su propio *altepetl*, desempeñó el cargo de juez-gobernador en el *altepetl* de México-Tenochtitlan entre los años de 1570-1605 (Castañeda, 2013: 248). El Colegio de Tlatelolco funcionó como internado, donde los alumnos llevaban una vida religiosa y aprendían latín y artes liberales. Con el tiempo, además de las clases y la asistencia a los oficios religiosos, la convivencia entre frailes e indígenas se convirtió en un diálogo entre intelectuales. Diversos materiales en lenguas indígenas, principalmente en

náhuatl, destinados a la catequesis de los naturales (doctrinas, confesionarios, sermonarios y leccionarios, entre otras obras) fueron producto de la colaboración entre los religiosos y los alumnos del Colegio.²

De este intercambio intelectual entre ellos nacieron innumerables obras, muchas de las cuales han sobrevivido hasta hoy. Por ejemplo, los *Coloquios de la paz y tranquilidad christiana* de fray Juan de Gaona, el *Confesionario* de Molina o el *Sermonario* de fray Juan Bautista, hasta el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* o *Códice de la Cruz-Badiano*, de los indígenas Martín de la Cruz y Juan Badiano, o el *mapa de Upssala*, elaborado por pintores desconocidos, así como un sinnúmero de obras manuscritas como sermonarios, textos meditativos y un muy largo etcétera. Como estas obras fueron también las que toma-

² Fray Bernardino de Sahagún dice haberse ayudado de los estudiantes del Colegio en la elaboración de sus obras. Entre las primeras destacan sus sermones y su traducción de los evangelios y otras lecturas bíblicas, obra a la que él solía referirse como *Postilla* (Sahagún, 2002: 931). Por su parte, fray Juan Bautista menciona a todos los intelectuales indígenas que los ayudaron a él y a otros franciscanos en la elaboración de obras en lengua náhuatl durante el siglo XVI (Bautista, 1606: Prólogo).

ron vida dentro del proyecto de Bernardino de Sahagún y de intelectuales indígenas educados en el Colegio de Tlatelolco, entre los que se encontraban don Antonio Valeriano y Martín Jacobita. El trabajo de Sahagún y su círculo es tan vasto, que hoy día no se han explorado a fondo todas sus obras. Tal es el caso de un conjunto de sermones elaborado en el año de 1540 y que son, posiblemente, los primeros textos en lengua náhuatl elaborados por el fraile.

Los sermones de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas

Los confesionarios, doctrinas, leccionarios, sermonarios y muchos otros materiales para la evangelización en lengua náhuatl, elaborados entre frailes e intelectuales indígenas dentro del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, se produjeron bajo circunstancias muy específicas y presentan características similares en diversos niveles, desde el tipo de registro de la lengua, hasta las percepciones que se tienen de la vida y la sociedad indígena. En términos generales, estas obras, y particularmente los sermonarios, se distinguen por los siguientes aspectos:

- Al haberse compuesto en un ambiente “académico”, presentan un registro

del náhuatl conocido como “náhuatl de iglesia, de evangelización, o doctrinal”, producto del ejercicio intelectual entre frailes e indígenas letrados y que se usó, en mayor medida, en ámbitos religiosos.

- Al ser resultado de un diálogo entre frailes e indígenas, dentro de un entorno de constante intercambio cultural, muestran una visión “compartida” de una cristiandad nativa en construcción.
- Reflejan la visión de ciertos frailes (los inmiscuidos en el proceso) y de un grupo muy reducido de indígenas, es decir, aquellos que pertenecieron a las élites intelectuales. De esta manera, las referencias a las costumbres, las creencias y las prácticas religiosas indígenas del siglo XVI que vemos en ellos suponen la visión e interpretación que los grupos privilegiados tuvieron de su entorno social.
- Se elaboraron para consulta, uso y aprovechamiento, en primer lugar, de los frailes y de un grupo reducido de indígenas, entre los que se cuentan los integrantes de las mencionadas élites intelectuales y los “indios de Iglesia” o *teopantlaca*.
- Los destinatarios finales, es decir, los indígenas del grueso de la población, tuvieron acceso a estos materiales solamente por intermediación de los frailes o de los *teopantlaca*.

El sermón fue un recurso de gran alcance; un solo fraile que dominara la lengua náhuatl y el *ars praedicandi*, o el arte de la predicación, tenía la capacidad de declarar la exégesis del Evangelio ante un centenar de indígenas en tan solo algunos minutos, de manera clara y concisa. En la praxis, los versículos de cada perícopa³ podían ser utilizados para amonestar y adoctrinar tanto a un macegual o a una joven casadera como a un *tlahtoani*, siempre que el predicador lograra vincular la enseñanza bíblica con el contexto indígena y, sobre todo, encontrar las palabras adecuadas dentro de la lengua náhuatl para hacerse entender. Entre otras cosas, los sermones movían emociones, enseñaban el modo del buen vivir cristiano, condenaban prácticas de antaño, anunciaban condenas eternas, prometían placeres celestiales e intentaban que el oyente se identificara con los personajes que se ponían de ejemplo en el sermón.

Persiguiendo tales objetivos, en el año de 1540, fray Bernardino de Sahagún, junto con un selecto grupo de indígenas educados en el Colegio de Tlatelolco, comenzó a elaborar una serie de sermones en lengua náhuatl que estuvieran “a la medida e la capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo venusto y llano fácil de entender para todos los que le oyeren altos y baxos principales y macegoales hombres y mugeres”.⁴

Una copia de este conjunto de sermones, elaborada posiblemente en el año de 1548, se encuentra hoy en la Colección Edward Ayer de la Newberry Library (Chicago, Il), bajo la signatura Ms. 1485. Se trata de un volumen en folio mayor, firmado por fray Bernardino de Sahagún, que contiene 57 sermones para los domingos y principales fiestas del año litúrgico, y siete sermones de santos, todos realizados por la mano de un mismo copista. Además, el manuscrito presenta muchas anotaciones marginales que fueron insertadas en fechas posteriores a su primera copia; unas, las correspondientes a la mano de fray Bernardino, datan del año de 1563, mientras que otras tantas corresponden a personajes y fechas desconocidos (Sahagún, 2022: 83-86). En este sermonario se aborda un sinfín de tópicos, tanto cristianos como propios de la cultura indígena, algunos con el propósito de impactar en los padres y madres de fa-

³ La perícopa constituye un fragmento o pasaje del evangelio dispuesto para una determinada ocasión festiva. Por ejemplo, la perícopa para el primer domingo de Adviento comprendía los versículos 25-33, del capítulo XXI del Evangelio de Lucas.

⁴ Ms. 1485, col. Ayer: 3. Una versión digital de este manuscrito, cuya paginación aquí sigo, pues el ms. carece de foliación, puede consultarse en el sitio de la Biblioteca Digital Mundial en la siguiente liga: <https://www.wdl.org/en/item/15018/view/1/1/>.

milia y otros, en los gobernantes y miembros de la élite indígena.

Los sermones del Ms. 1485 de la Colección Ayer fueron elaborados sobre la base del sermón europeo, pues presentan varios elementos retóricos propios del género (como la *exortatio* o exhortación, el *exemplum* o ejemplo y la *comparatio* o comparación, entre otros [Sánchez, 2019: 254]). Sin embargo, estos elementos fueron acoplados a las necesidades de los frailes y a las exigencias del cristianismo que se estaban gestando entre los indígenas. En este tenor, el exordio⁵ de cada sermón presenta una amonestación dirigida a diferentes miembros de la sociedad indígena que tuvieran entre sus deberes el educar a otros o velar por su bienestar, pretendiendo así impactar en la educación de los hijos, tanto de los maceguales como de los miembros de las élites.

La predicación-educación a las élites gobernantes

Más allá de los objetivos obvios de un sermón, como el adoctrinamiento de los fieles, estos textos también pretendían impactar en las costumbres y las relaciones sociales de los naturales, de tal suerte que el asunto de las relaciones entre maceguales y prin-

cipales (ya fueran indígenas o españoles), así como los comportamientos entre jerarquías, se convirtieron en un tópico bastante recurrente en los púlpitos. Diversos tipos de personas se encuentran representados en los sermones, a partir de personajes paradigmáticos: los pecadores en los nivitas y los sodomitas; los idólatras en los medos, los persas y los especialistas rituales indígenas; los envidiosos en los judíos y los fariseos; los perezosos en los cerdos; los buenos gobernantes en David y Salomón; los malos gobernantes en Mahoma.

Como ya lo he mencionado, el Ms. 1485 de la Colección Ayer fue elaborado por fray Bernardino y un grupo de indígenas que habían sido educados en el Colegio de Tlatelolco, donde, entre otras cosas, se les instruyeron en las formas del buen gobierno. Esto con el fin de que en algún momento impartieran justicia en sus propios *altepetl* a la luz de los modelos europeos de la época, entre los que se encontraba, en una primera instancia, el propuesto por Erasmo en lo tocante a la educación y comportamiento del príncipe cristiano

⁵ La *exortatio*, exhortación o exordio, es la parte inicial de un sermón en la que se presenta el tema (cita bíblica rectora) para la ocasión festiva o el domingo, según sea el caso, y se introduce al público por medio de un tópico derivado.

(Pollnitz, 2017: 126).⁶ En este sentido debe resaltarse, de nueva cuenta, que los artífices de estos sermones presentan su visión fundada en los paradigmas cristianos europeos sobre “los siervos” para describir lo que debía ser un buen macegual, de cómo debía dirigirse a sus superiores en la escala jerárquica y viceversa.

Para dar cuenta del deber principal del gobernante, tal y como parece haber sido entendido y presentado por Sahagún y sus colaboradores indígenas, echaré mano de una metáfora a la que ellos mismos recurren en uno de sus sermones y que expondré con detalle más adelante: “lavar los pies del *altepetl*” se sustenta en el pasaje bíblico de “el lavatorio de pies”, y en estos sermones se traduce bajo la idea de “abogar por/servir a los maceguals o gente del común”. Aunque la relación pies-maceguals aparece de manera explícita en un solo sermón del volumen, a lo largo del manuscrito es evidente que el deber principal del *tlahtoani* es velar por el bienestar de sus súbditos. Así, la metáfora está presente, de manera disimulada, toda vez que en los sermones se hace referencia a la figura del *tlahtoani* en tanto salvaguarda de su pueblo.

Altepetl* y maceguals: el deber primordial de los *tlahtoqhueh

Un aspecto común en los sermones es la presencia de los *exempla*⁷ o ejemplos como parte del aparato retórico del discurso y es precisamente a partir de este recurso que Sahagún y sus colaboradores no solo pretendieron evangelizar a los gobernantes, sino también encaminar su comportamiento hacia las aptitudes de lo que en aquel entonces se concebía idóneo para un buen gobernante cristiano. Así, dichos sermones contenían lo que se debía y no hacer, y se presentaban las hazañas de los reyes devotos y piadosos de la Antigüedad para que se miraran en ese espejo. Para este fin existieron numerosos compendios de *exempla* a los que el predicador solía recurrir para elaborar sus sermones, aunque lo más común era acudir, siempre que así lo permitiera el caso, a la Sagrada Escritura (Valadés, 2003: 297), trayendo a cuento las proezas ejemplares de David, de Salomón o hasta del mismo Jesús, en tanto rey del mundo. No obstante,

⁶ Al respecto, se puede consultar más información en Alcántara Rojas, 2022, así como en Sánchez Aguilera, 2022.

⁷ El *exemplum* es un “relato breve considerado verídico, destinado a ser insertado en un sermón para dispensar una lección edificante” (Dehouve, 2010: 27).

te, al tratarse de sermones elaborados en un ambiente de constante intercambio cultural, también es muy común que se presentaran situaciones hipotéticas a manera de ejemplo o de comparación. En esos casos suelen mencionarse elementos propios de la vida que solían llevar los *tlahtohqueh* prehispánicos y que siguieron practicándose durante buena parte del siglo XVI. Estos elementos, combinados con el relato bíblico y con otros aspectos de la vida cotidiana colonial indígena, coadyuvaron a formar nuevos modelos que daban cuenta del contexto indígena para el que fueron elaborados y que, ante todo, lograban que los oyentes se sintieran identificados con ellos.

Por ejemplo, en el exordio de dos sermones para el ciclo de tiempo ordinario, es decir, las Domínicas después de Pentecostés (particularmente en la 2.^a y la 7.^a), se abordan tópicos como el engrimiento o la alcahuetería de algunos *tlahtohqueh*. A fin de exponer el tópico de manera clara, en el sermón se presentan varios ejemplos que mezclan elementos del relato bíblico, correspondiente a la perícopa del día, y elementos de la cultura indígena relacionados a las costumbres de los antiguos gobernantes. Así, el primer sermón toma como referencia de “engrimiento” y “desperdicio” el acto de ofrecer flores, tabaco y tilmas ricamente bordadas, antiguo gesto de respeto entre personajes importantes que daban la

bienvenida a sus pares en la celebración de algún banquete. Según algunas fuentes, este acto no solamente reflejaba una bienvenida respetuosa para una persona, sino que también era símbolo de la guerra (figura 1).

Desta manera se disponian y aparejabuan antiguamente, los que avian de hazer banquete o fiesta [...] Y quando daban las cañas de humo, tomaban la caña en la mano derecha [...] Primeramente, dauan la caña, y hablauan, al que la tomava: diziendole Señor mio, veis aquí, esta caña de perfumes: y el otro la tomava, y ponía entre los dedos, y la començaua a chupar. Esta cortesía, que se hazia: y esta manera de criança, retraya la manera de tomar, y tirar los dardos, que usauan tirar en la guerra, con aquel ayre, y ademan [...] Despues desto, danseles flores: lleva la flor en la mano derecha, que se llama *chimalsuchitl*, y en la izquierda otra que se llama *quauhsuchitl*: y lleva aquella en la mano derecha, porque el que la ha de tomar, tiene frontera su mano yzquierda, y tomala, como si fuese rodela en la mano yzquierda: y la otra que lleva la mano yzquierda, viene enfrente de la mano derecha, y tomala como quien toma espada.⁸

⁸ *Códice florentino*, Lib. IX, cap. VII, ff. 28r-29r. Biblioteca Medicea Laurenziana (Florençia, Italia), Med. Palat. 218-220.



Figura 1. Principales recibiendo ofrendas de *acayotl* (carrizos con tabaco) y flores que simbolizaban insignias de guerra. *Códice florentino*, Lib. IX, cap. VII, f. 28r. Biblioteca Medicea Laurenziana (Florencia, Italia), Med. Palat. 218-220. Imagen de libre acceso, tomada de: <https://www.wdl.org/es/item/10620/view/1/59/>.

Este acto de respeto y con connotaciones rituales alusivas a la guerra, que seguramente siguió practicándose durante el periodo colonial, se insertó al sermón junto con tres referencias bíblicas a los banquetes que en la Antigüedad ofrecieron algunos reyes del Antiguo Testamento como Abraham, Salomón y Baltazar.

Se elabora, pues, un relato ejemplar sustentado en la Sagrada Escritura, pero proyectado a descalificar ciertas costumbres prehispánicas aún presentes en el periodo colonial entre las élites indígenas pues, como puede verse, en el sermón no solo son mentados los *tlahtohqueh*, sino también los *pipiltin*, es decir, los nobles o principales del *altepetl*:

In nican tlalticpac tlatoque in iquac mopantlaçaznequi, quinextiznequi in intenyo ynmauiço, in inteucyo in intlatocayo in innecuiltonol: tecovanotza quincenlalia in altepetlipan tlatoque, pipilti, quintlaqualtia, quintlauhtia, **quinmaca in xochitl in acayetl yn tilmatl**i etc. Auh in iquac otecovanotz intla cequintin mococuxcatlapiquia anoço itla ytech motlamia, ic moyolitlacoa, quitoa, amo vallaznequi, ca amo

nechtlaçotla ic çan no quitelchiua. Inin ca yuh mochiuayan ye uecauh: **abraham fecit grande convivium genesis 21. Salomon grande convivium. 3 Regum 3 capitulo a sur regum hest baltasar daniel 5 capitulo** auh in axcan no ma yuh mochiua. Auh inyca amo qualli ca amo chiualoni, ca nepovaliztli, ca miectlamantli yn oncan çan nenpolivi, ca ymaxca yn motolinia, in icnotlaca, yn macevaltín ca tolinilo etc.⁹

Cuando los *tlahtohqueh* de aquí de la tierra se quieren hacer notar, quieren mostrar su fama, su honra, su señorío, su *tlahtohcayotl*, su opulencia, convidan a un banquete, reúnen en el *altepetl* a los *tlahtohqueh*, a los *pipiltin* [y] les dan de comer, les dan regalos, les dan las flores, los *acayetl*,¹⁰ las **tilmas**, etcétera. Y habiendo invitado a todos al banquete, si algunos inventan estar enfermos o quizá ponen alguna excusa, por ello se ofenden, dice: “No quiere venir, porque no me ama”, por lo que también él lo desprecia. Esto mismo ocurría en el pasado: *Abraham fecit grande convivium. Gé-*

⁹ Ms. 1485, col. Ayer: 141.

¹⁰ El *acayetl* era un carrizo lleno de tabaco. Véase Sahagún, *Códice Florentino*, Lib. VIII, f. 50r. Biblioteca Medicea Laurenziana (Florenzia, Italia). Med. Palat. 218-220. Regalar flores, humo de tabaco y mantas era la manera prehispánica de dar la bienvenida a los gobernantes.

nesis, 21.¹¹ *Salomon grande convivium*. III Reyes, capítulo 3.¹² *A sur regum hest Baltazar, Daniel, capítulo 5*.¹³ Y hoy también sucede lo mismo. Y esto no es bueno, no es digno de hacerse, pues es engreimiento en el que se desperdician muchas pertenencias de los pobres, de los desamparados, de los macegales que son afligidos, etcétera.¹⁴

El sermón prosigue en el mismo tenor, pero ahora el predicador, adelantándose a una situación hipotética en la que el gobernante cuestiona el punto medular del *exemplum*, se dirige directamente a los *tlahtohqueh* y a los *pipiltin* presentes en el momento de declarar el sermón, para hacerles saber su condición de “guardianes” de los bienes de Dios y cómo es menester repartirlos entre los pobres:

Aço tiquitoa tleica in amo chivaloni tecovanotzaliztli yn tetlauhtiliztli? etc. ca çan ic tipapaqui ic titetlacamati, auh inic titetlauhtia ca taxca, ca amo teaxca. tla xiccaqui nopiltzine, in tipilli in titlatoani yn timomati timocuiltonoa, taxcava titlatquiva timomati ca vel tictemacaz yn maxca motlatqui etc. ca amo nopiltze, ca amo taxcava in titlatoani in tipilli etc. ca titlapixqui titlapixcauh yn totecuiyo in ixquich ticpia ca iaxcatzin yn totecuiyo, monavatil in ticcuiz ticpoloz in ixquich motech monequi yvan in ixquich yntech monequi mochan nemi, auh yn occequi ca imaxca yn motolinia etc.

¹¹ Para mostrar las citas bíblicas a las que se refiere Sahagun en sus sermones, se ha recurrido, en los casos del latín, a la versión de la *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (La Sagrada Biblia Clementina Vulgata) disponible aquí: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Hebraeos+10&version=VULGATE>. Por otro lado, para las citas en español, también se ha consultado la edición de Félix Torres, *La Sagrada Biblia traducida de la Vulgata Latina al español*, publicada en 1883 por Montaner y Simón Editores. En este caso la vulgata versa: “*Crevit igitur puer, et ablactatus est: fecitque Abraham grande convivium in die ablactationis ejus*”. (Gen. 21:8) y su correspondencia en español es: “Creció pues el niño, y se le destetó: y en el día en que fue destetado, celebró Abraham un gran convite”.

¹² 3 Re 3:15 “*Igitur evigilavit Salomon, et intellexit quod esset somnium: cunq̄ue venisset Jerusalem, stetit coram arca foederis Domini, et obtulit holocausta, et fecit victimas pacificas, et grande convivium universis famulis suis*” (BSIVC). “Luego que despertó Salomón, conoció la cualidad o *verdad* de aquel sueño; y llegado a Jerusalén, presentóse ante el Arca del Testamento del Señor, y ofreció holocausto y víctimas pacíficas, y dio un gran banquete a todos sus cortesanos”.

¹³ Dn 5:1: “*Baltassar rex fecit grande convivium optimatibus suis mille: et unusquisque secundum suam bibebat aetatem*” (BSIVC). “Dio el rey Baltassar un grande banquete a mil de los grandes de su corte, y cada uno bebía según su edad”.

¹⁴ En todos los casos que aparecen partes del texto en negritas, estas se utilizan para resaltar los aspectos más importantes de cada ejemplo. Todas las traducciones del náhuatl al español son mías, a menos que se indique lo contrario. Las cursivas en la traducción resaltan palabras en otro idioma dentro del texto original en náhuatl, así como términos que se pretenden resaltar, como algunos referentes a la cultura indígena.

[...] **auh in tevatl tinoble. ca titlapixcatzin in dios:** yeica intla çan ticnenpoloa yaxcatzin yn motlatocauh dios, intla tictemaca yntla tictetlauhtia, yn amo yuh quimonequiltia dios, ic titlatzacuiltloz mictlan titlazaloz.¹⁵

Quizá dices: “¿Por qué las invitaciones a banquetes, los regalos, no son dignos de hacerse? etcétera. Con ello nos alegramos, con ello nos hacemos obedecer y con ello regalamos nuestras pertenencias, no las pertenencias de los demás”. ¡Hijo mío, por favor escucha esto! Tú que eres *pilli*, tú que eres *tlahtoani* crees que eres rico, crees que son tus pertenencias, tus bienes, que darás tus pertenencias, tus bienes, etcétera. ¡Pero no, hijo mío! **No son pertenencias de ti que eres *tlahtoani*, de ti que eres *pilli*, etcétera. Tú eres guardián, eres el guardián de Nuestro Señor, guardas todas las pertenencias de Nuestro Señor, tu mandato es que tomes, que gastes todo lo que te es necesario y todo lo que le es necesario a los que viven en tu casa y lo demás son las pertenencias de los pobres, etcétera. [...] Y tú que eres *noble* eres el guardián de Dios, por lo tanto, si sólo desperdicias las pertenencias de tu *tlahtoani* Dios, si se las das a los demás, si se las regalas a los demás, por ello serás castigado, serás arrojado al *mictlan* [infierno], pues Dios no lo quiere así.**

En el otro sermón (7.^a dominica después de Pentecostés), se elabora un relato ejem-

plar siguiendo el mismo procedimiento de usar una cita latina de la Sagrada Escritura para legitimar el discurso y ampliarlo con elementos del contexto indígena. Aquí, nuevamente, se traen a cuento las flores y el tabaco, pero esta vez para hacer una adaptación de la cita latina al contexto indígena, de manera que su traducción al náhuatl resulte en una situación familiar para los oyentes y sin violentar demasiado el relato del texto fuente. Esta amonestación está dirigida a aquellos maceguals que imitan la vida de los “perversos” al simpatizar con gobernantes derrochadores y solapadores que, como en el sermón anterior, dan regalos a los demás y toleran acciones contrarias a las que en aquel entonces se consideraban como buenas costumbres cristianas:

In maceualti in amo mozcaliani in çan yeyo quimocuitlauiya ynnacayo: auh in imanima amo quimocuitlauiya, çan yeyo quitlaçotla in tlalticpac nemiliztli: auh in ilhuicac nemiliztli amo quimocuitlauiya Iehoantin quinnemiliztoça yn tlaveliloque yn motlapoltiani yn quitoque **Venite ergo fruamur bonis quae sunt et utamur creatura tamquam in inventute celeriter etc. Sapiencia 2** Quitoque yn tlaveliloque: tla xioalhuya

¹⁵ Ms. 1485, col. Ayer: 141.

tocnioane ma nican tlalticpac tipapaquica tahauia ca yn ixquichti tlachivalti ma topapaquiliz yn oc totelpuchtian yn ayamo tovevetzi ma titlaoanaca ma cenca qualli vino tictemuca ma cenca qualli xuchilla-caietl tictemucaca: Iehoantini tlaveliloque nacanenque cenca itech momati cenca quitlaçotla in tlatoani in cenca tetlauhtia cenca temalhuia, in ayac quitlatzacuiltia ayac quitolinia intlanellauanaz intlanel momecatitinemiz intlanel cenca tlaueilocatiz.¹⁶

Los maceguales que no son prudentes solamente cuidan de su cuerpo y no cuidan de su *ánima*, solamente aman la vida en la tierra y no cuidan de la vida en el cielo. Aquellos que imitan la vida de los malvados, de los perturbadores, dicen: *Venite ergo fruamur bonis quae sunt et utamur creatura tamquam in inventute celeriter*, etcetera.¹⁷ Sapiencia, 2. Los malvados dicen: “¡Vengan, amigos nuestros! ¡Alegrémonos, gocemos aquí de todas las criaturas sobre la tierra! ¡Alegrémonos más de nuestra juventud, de que aún no es nuestra vejez! ¡Embriaguémonos! ¡Busquemos muy buen vino! ¡Busquemos buenos *acayetl* floridos!”. Aquellos malvados que andan en lo carnal se aficionan mucho, aman mucho al *tlahtoani* que hace muchos regalos, que procura mucho a otros, que no castiga a nadie, que no aflige a nadie, aunque se emborrache, aunque ande amancebado, aunque se haga muy malvado.

Al poner a los *acayetl* floridos (carrizos de tabaco floridos) al mismo nivel del vino, los que participaban de su consumo en contextos rituales, o en los convites de las élites indígenas, adquirirían el estatus de “briagos” y de personas con conductas licenciosas. Aunque aquí se está hablando explícitamente de los maceguales, de manera implícita está presente el hecho de imitar las malas conductas de los *tlahtohqueh*, pues enseguida se presenta un *exemplum* en el que Mahoma es el protagonista. La finalidad de este ejemplo es que los maceguales, representados aquí por los padres y madres de familia, adviertan cuándo están ante un mal *tlahtoani* y adviertan a sus hijos para “guardarse” de él:

Yuhqui catca ce tlatatl yto ca Mahoma quintlauhtiaya quintlaçotlaya quinmocniuhtiaya in tlaueililoque: ipampay cenca miequintin cenca tlaueililoque tlatlacovani itech pachihue ytech omomatque omotlapoliltique, quicauhque in tlaneltoquiliztli, yeuantin yn moteneva morosme, turcos-

¹⁶ Ms. 1485, col. Ayer: 152.

¹⁷ “*Venite ergo, et fruamur bonis quae sunt, et utamur creatura tamquam in iuventute celeriter*” (Sapientia 2:6) “Venid pues, y gocemos de los bienes presentes: apresurémonos a disfrutar de las criaturas, mientras somos jóvenes”.

me. Iehoantin yn iuh nemihi teuhtlatolpan ca ymayoca iz cadqui Hec cogitaverun et erraverunt excecavit enim eos malicia eorum. Ubi supra: quitoznequi Inic oiuh quitoquehi yn tlavelioque cenca motlapololtique oquimixpupuiutili yn intlavelilocayo Ipanpay cenca amotech monequi in antetauan antenanva anquinnotzazque in amopilhuan inic vel mopiazque: intla quittazque aca tlatoani tetlauhti, tetlaçutia amo quintlatzacuiltia in tlatlacouani, amo ytech pachiuizque ca tetlapololtiani teixcuepani.¹⁸

Así era una persona de nombre Mahoma que les hacía regalos, amaba, hacía amistad con los perversos, por ello muchísimos pecadores muy malvados se acercaron a él, se aficionaron a él, se confundieron, dejaron su creencia, son los que se dicen *moros*, *turcos*. En la palabra divina está la afrenta de los que así viven, hela aquí: *Haec cogitaverun et erraverunt excaecavit enim eos malitia eorum*.¹⁹ *Ubi supra*. Quiere decir: “Así es como hablaron los malvados, pero se confundieron mucho, su maldad los engegueció”. Por esto mismo, a ustedes que son padres, a ustedes que son madres, les es muy necesario amonestar a sus hijos, para que puedan guardarse de que si ven a algún *tlahtoani* que da regalos, que ama, que no castiga a los pecadores, no se acerquen a él, pues es perturbador, es hipócrita.

Teniendo en cuenta el carácter oral de estos textos, se debe precisar que, aunque en este sermón son los maceguals a quienes se dirige el predicador, los miembros de la élite indígena (particularmente el *tlahtoani* del *altépetl*) escuchaban el discurso al mismo tiempo, de tal suerte que mientras unos (los maceguals) aprendían a identificar a un mal gobernante, otros (los *tlahtoqueh*) escuchaban todo aquello que perjudicaba el buen desempeño de sus deberes con los demás. Era pues una especie de confrontación moral entre sectores distintos de la población.

Vemos que el mal *tlahtoani*, a fin de mostrar su riqueza, de vanagloriarse, regala flores, carrizos con tabaco y tilmas a sus pares, actuando en general como Mahoma. Asimismo, los maceguals que simpatizan con él son como los “turcos” y los “moros”. Pero en el hipotético caso de que algún gobernante decidiera seguir los consejos presentados en los sermones, hubo también, según la visión de Sahagún y sus colaboradores, algunos

¹⁸ Ms. 1485, col. Ayer: 152.

¹⁹ “*Haec cogitaverunt, et erraverunt: excaecavit enim illos malitia eorum*” (Sapientia 2:21). “Tales cosas idearon los *impíos*, y tanto desatinaron, cegados de su propia malicia”.

tlahtohqueh que, con tal de servir a los maceguals, se volvieron *tiacauh* (valientes guerreros) y aconsejaron a sus hijos a este respecto. En el sermón para la primera dominica de cuaresma, los miembros de la élite indígena son invitados a hacer la guerra para defender su *altepetl* y a los maceguals, pero principalmente son movidos a exhortar a sus hijos para que ejerzan bien su trabajo:

Auh yn nican tlalticpac ca monequi in yaotlatquitl, yvan in yaoquizque yvan in yaoyutl inic topeualozque icaliuazque in tlaveliloque in tlatlacuani. Ca intequiuh ynnavatil intlatlalil in tlatoque yn tetcuti in pipilti yn oncate in tiacava: ic tlaçotlalo ic mauiztililo ca quimpia quinmanavia ynmacevalti in inuicpa tlaveliloque ca yuhquinma yn tepan mochiuh ticate yn macevalti etc. Ipanpa in titlatoani in tipilli in titecutli in titiacauh ticonotzaz yn mopiltzin tiquilhuiz. Notlaçopiltzine inic titecutli inic tipilli ca cenca qualli cenca mauicauhqui cenca xictlaçotla xicmocuitlavi yn motequiuh, ca motequiuh in yaoyotl motlatqui in yaotlatquitl ca motequiuh in tiquinnamiquiz in tiquincuepaz in iyaovan altepetl in quipopoloznequi, ca monavatil in tiquinmanaviz tiquinmaquixtiz macevalti etc. Auh intla vel ticchiuaz motequiuh cenca titlaçotlalo timauiztiloz. Yviny in ticonotzaz mopiltzi in titlatoani in tipilli.²⁰

Y para que los malvados, los pecadores sean apartados, sean combatidos aquí en la tierra, son necesarias las armas de guerra y los guerreros y la guerra. El trabajo, el mandato, la ley de los *tlahtohqueh*, de los *teteuhctin*, de los *pipiltin* es que sean *tiacauh*,²¹ por ello serán amados, por ello serán honrados, pues ellos guardan, protegen a sus maceguals de lo que los malvados hacen con la gente, etcétera. Por esto tú que eres *tlahtoani*, tú que eres *pilli*, tú que eres *tecuhctli*, tú que eres *tiacauh* amonesta a tu hijo, dile: “¡Querido hijo mío!, es muy bueno, es muy maravilloso que seas *tecuhctli*, que seas *pilli*. ¡Ámalo mucho! ¡Cuida tu trabajo! Tu trabajo es la guerra, tus bienes las armas de guerra; tu trabajo es que pelees con ellos, que hagas retroceder a tus enemigos que quieren destruir el *altepetl*; tu mandato es que defiendas, que liberes a los maceguals, etcétera. Y si haces bien tu trabajo serás muy amado, serás honrado”. Esto es con lo que amonestarás a tu hijo tú que eres *tlahtoani*, tú que eres *pilli*.

²⁰ Ms. 1485, col. Ayer: 66.

²¹ *Tiacauh* era un título para aquel guerrero que había logrado capturar en batalla a cinco enemigos sin ayuda de nadie. En el contexto prehispánico se daba este nombre a los guerreros fieros y experimentados.

Nuevamente el deber principal de los miembros de la élite indígena (*tlahtohqueh*, *teteuhctin*, *pipiltin*) es velar por el bien del *altepetl* y de los maceguales. Además, según se lee en el sermón, era deber de los principales el amonestar a sus hijos para que ellos actuaran de la misma manera, llegado el momento de ejercer algún cargo político o civil. En este mismo sentido, en el exordio del sermón para la dominica de sexagésima hay una amonestación dirigida a los *tlahtohqueh*, para que instruyan a sus hijos en el buen cuidado de los maceguales que trabajan la tierra:

In elimiquiliztli in tlalchializtli cenca qualli cenca monequi. Auh in tlalchiuhque in elimicque nouiyan monequi: ca cenca qualli yn intequiuh: cenca mauiztililoni cenca tlaçotlalonni malhuiloni intla ymel intla uel quimocuitlauiya intequiuh. Yeica ca in intlatequipanoliz ic nemi in teopixque in tla-toque yn teteucti etc. Intlacayac elimiquiz intlacayac tlalchiuaz: campa neciz in tlaolli in etl in chiya in chilli, in quiqua tla-toque in teopixque etc. [...] Auh in titlatoani in titeuctli etc. ticnonotzaz yn mopiltzi tiquilhuiz. Notlaçopiltzine cenca monequi tiquintlaçotlaz tiquinmalhuiz yvan tiquinyollaliz yn macevalti in vel quichia intequiuh: ca yeuantin techmaca yn totech monequi impal titlaqua impal tatli, ipampay cenca monequi tlaçotlaloque etc. Auh yn mocniva yn mitztlalchiuilia miecpa xiqui-

mitta xiquinyollali xiquimittiti in quenin vel quichiuazque intequiuh, xiquinnonotza inic amo tlatzivitizque, inic vel quelimiquizque quiyectizque quicencauazque in tlalli.²²

El arado, la preparación de la tierra, es muy buena, es muy necesaria y los que preparan la tierra, los que aran son necesarios por todas partes, pues su trabajo es muy bueno. Si ellos cuidan de su trabajo son muy dignos de ser honrados, muy dignos de ser amados, dignos de ser cuidados, porque los *teopixqueh*, los *tlahtohqueh*, los *teteuctin*, etcétera, viven por su trabajo. Si nadie ara, si nadie prepara la tierra, ¿en dónde se hallará el maíz desgranado, el frijol, la chíca, el chile que comen los *tlahtohqueh*, los *teopixqueh*, etcétera? [...] Y tú que eres *tlahtoani*, tú que eres *tecuhctli*, etcétera, amonesta a tu hijo, dile: “¡Querido hijo mío! es muy necesario que ames, que cuides y que consueles a los maceguales que hacen bien su trabajo, pues ellos nos dan lo que nos es necesario, por ellos comemos, por ellos bebemos, por esto mismo es muy necesario que sean amados, etcétera. Y mira, consuela a tus amigos que siempre preparan la tierra por ti, muéstrales cómo hacer bien su trabajo, amonéstalos para que no sean perezosos, para que aren bien, [para que] limpien, [para que] dispongan la tierra”.

²² Ms. 1485, col. Ayer: 53.

Ahora bien, la idea del *tlahtoani* como defensor de los maceguals y protector del *altepetl* no es un elemento introducido al azar en los sermones, sino que está íntimamente ligado a la idea del buen príncipe cristiano imperante hacia mediados del siglo XVI en la península ibérica, de la que podemos encontrar varios ejemplos en la obra de Erasmo de Rotterdam, la *Educación del príncipe cristiano*. En ella, “el tema fundamental es que el príncipe reina para servir al pueblo, no para servirse a él” (Jiménez, 1996: XXI). De hecho, y con relación a los primeros dos ejemplos que he presentado, en los que el *tlahtoani* fácilmente cae en el “engreimiento” y/o comúnmente da regalos a quienes lo adulan, el mismo Erasmo dedica un capítulo de su obra a “cómo debe un príncipe evitar la adulación”. Además, la obra de Erasmo sienta sus bases en que la educación del príncipe debía estar precedida por la *Philosophia Christi*, donde la figura de Cristo se presenta como arquetipo de la perfección del hombre y, al mismo tiempo, es imagen de una humanidad en la que todos los hombres forman parte de un cuerpo en cuya cabeza está Cristo (Jiménez, 1996: XXIII). Asimismo, en varios sermones sahumantinos se retoma la figura de Cristo a manera de espejo, para que el gobernante observe en él las buenas acciones que debe tener con su pueblo y siga así el ejemplo del hijo de Dios.

Cristo: el ejemplo de los *tlahtoahqueh*

Ya vimos que, según los sermones sahumantinos, el mal gobernante es semejante a Mahoma, en tanto derrochador y solapador, y los turcos y los moros son semejantes a los maceguals que simpatizan con este tipo de gobernantes, situación que evidentemente está asociada a la idea que se tenía en el mundo cristiano de los árabes como infieles. Y es justamente su calidad de infieles lo que los lleva a descuidar a los maceguals y al *altepetl*. Ahora, presentaré su contraparte, es decir, cómo el buen *tlahtoani*, según los sermones sahumantinos, debe seguir el ejemplo de Cristo, en tanto rey del mundo, y procurar tanto a los maceguals como al *altepetl*. Así como en los ejemplos anteriores, en estos sermones el predicador debía dirigirse directamente (quizá señalándolos) a los miembros de la élite indígena, para amonestarlos a seguir el ejemplo de Cristo de diversas maneras. Toda vez que el *tlahtoani* era movido a obrar igual que el hijo de Dios, la amonestación estaba acompañada de una frase imperativa que explicitaba una especie de mandato inherente al gobernante, invitándolo a seguir el ejemplo de Cristo, por medio de una oración compuesta por la forma nominal *ixcuitilli* (ejemplo), y/o su forma verbal *ixcuitia* (tomar/seguir ejemplo).

En el sermón para la 3.^a dominica después de Pentecostés, luego de la frase imperativa que invita a los gobernantes a seguir el ejemplo de Cristo, se le dice al *tlahtoani* que, además de gobernar bien a los macegales, a los pobres y a los desamparados, no debe elegir a los malvados para gobernar y debe cuidar muy bien de los bienes del *altepetl*. Obras todas ellas contrarias a las de los *tlahtohqueh* presentados en los ejemplos anteriores, aquellos parecidos a Mahoma. Aquí, la figura del *tlahtoani* es comparada con la de Cristo en tanto protector de sus ovejas, pues el tema del sermón corresponde a Lucas 15:4 “Quién hay de vosotros que, teniendo cien ovejas, y habiendo perdido una de ellas, no deja las noventa y nueve en la dehesa, y no vaya en busca de la que perdió, hasta encontrarla”. El ejemplo para seguir es, entonces, cuidar de cada uno de los individuos y de las cosas que hay en el *altepetl* que están a su cargo y, si algo llegara a perderse, aquel *tlahtoani*, tal y como lo hizo Jesús en la Sagrada Escritura que sirve de tema a este sermón, debía ir a “buscarlo”:

[...] ca no yvan ipanpa **inic toneixcuitil mochivaz inic ytettzinco titixcuitizque** yn timochinti, occenca yevantin in tlatoque, in teyacana in tepan mani. tla xiccaqui in titlatoani in titepachoa, ca monequi **ytettzinco timixcuitiz yn totecuyo** inic vel ticchiuaz motequiuh: in tiquinpachoa in tiquinyaca-

na cenca tiquinmocuitlauiz, tiquintlaçotlaz tiquinmalhuiz etc. Aço tiquitoa tleyn nicchiuaz: inic vel niquinnocuitlaviz? tla xiccaqui nopiltzine, in yeuantin qualli inyollo, in vel monemitia in vel quimotlaçutilia totecuyo, xiquintlaçotla xiquinyollali, xiquinmocniuhti yvan xiquimixquetza: inic teyacanaque inic mitzpaleuizque etc. Auh in amo qualli inyollo in tlaveliloque amo tiquinmocniuhtiz, can tiquintlatzacuiltiz tiquintlacavaltiz, amo tepachozque amo teyacanaque, intlanel mopiltzin, intlanel moteachcauh etc. Auh yn macevalti yn motolinia in icnotlaca, tiquintlaçotlaz tiquinmalhuiz, tiquimiximatiz tiquinpaccaittaz, tiquinpaccanotzaz tiquinmalhuiz inic amo tolinilozque etc. Auh in iaxca altepetl cenca ticmocuitlaviz inic atle poliuiiz in tlalli in calli, in quaxochtli, aço ichcame anoço pitzome etc. mochi timocuitlauiz ticmalhuiz: auh intla itla poliuiiz tictemoz ticnextiz ipan titlatoz etc.²³

[...] También para que se haga nuestro ejemplo, para que todos nosotros tomemos ejemplo de él, principalmente quienes son *tlahtohqueh*, los que guían a los demás, los que dirigen a los demás. ¡Por favor escucha esto! Es necesario que tú que eres *tlahtoani*, que tú que eres gobernante tomes ejemplo

²³ Ms. 1485, col. Ayer: 146-147.

de **Nuestro Señor** para que puedas hacer tu trabajo. Cuida mucho, ama, trata bien a los que gobiernas, a los que guías, etcétera. Quizá dices: “¿Qué hago para cuidar bien de ellos?” ¡Hijo mío, por favor escucha esto! Ama, consuela, hazte amigo de aquellos que tienen buen corazón, que viven bien, que aman a **Nuestro Señor**, y désígnalos para que guíen, para que te ayuden, etcétera. Y no hagas amistad con los que no tienen buen corazón, con los malvados, solo castígalos, estórbalos, que no gobiernen, que no guíen, aunque se trate de tu hijo, aunque se trate de tu hermano mayor, etcétera. Y ámalos, trátalos bien, reconócelos, míralos alegremente, háblales alegremente, trata bien a los maceguales, a los pobres, a los desamparados, para que no sufran, etcétera. Y cuida mucho las pertenencias del *altepetl*, para que no se pierda nada de las tierras, de las casas, de los linderos, quizá las ovejas o quizá los cerdos, etcétera, ten cuidado de todo, trátalo bien, y si algo se pierde búscalos, consíguelo, defiéndelo, etcétera.

Teniendo en cuenta, como ya se mencionó antes, que este conjunto de sermones fue elaborado por fray Bernardino de Sahagún y un selecto grupo de intelectuales pertenecientes a la élite indígena, resulta obvia la comparación del *tlahtoani* con la figura de Cristo en tanto emperador del mundo. Sabemos que la educación impartida en

el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, lugar donde fue educado este grupo de intelectuales, estuvo influenciada, en cierta medida, por la corriente de pensamiento erasmista (Pollnitz, 2017: 132-133). Asimismo, en su biblioteca había varios libros en latín y castellano pertenecientes al género de los “espejos de príncipes”,²⁴ tratados en los que, al igual que la propuesta erasmista para la educación del príncipe, se invitaba a imitar la figura de los piadosos reyes cristianos, principalmente la de Cristo. Tanto en la *Philosophia Christi* de Erasmo, como en varios espejos de príncipes, el eje principal de las enseñanzas para el gobernante cristiano se basaba en la idea del *Corpus Mysticum* (cuerpo místico de Cristo). Según esta idea afianzada en San Pablo, la Iglesia constituía un cuerpo único, en el que Jesús estaba a la cabeza y los fieles o el pueblo eran los miembros de dicho cuerpo.

Esta idea del *Corpus Mysticum* se replica en el sermón para el jueves de la Cena del Señor, a partir de una metáfora acoplada al pensamiento indígena, donde el *tlahtoani*, en representación de Cristo, encabeza el cuerpo, y las personas de los

²⁴ Al respecto, se puede consultar más información en Alcántara Rojas, 2022 y en Sánchez Aguilera, 2022.

demás estratos sociales constituyen los miembros de ese cuerpo que, en este caso particular, resulta ser el *altepetl*. El tema del sermón corresponde a Juan 13:15, que dice: “Porque ejemplo os he dado, para que pensando lo que yo he hecho con vosotros, así hagáis vosotros también”. Se trata del mandato que dio Jesús a sus discípulos, luego de la última cena, durante el episodio conocido como “el lavatorio”. En el relato bíblico, Jesús les ordena a los apóstoles lavar los pies de los demás; en el sermón, de manera metafórica, el predicador invita a los *tlahtohqueh* a lavar los pies del *altepetl*, es decir, a servir y a velar por el bien de los macegales:

Exemplum enim dedi vobis etc. Inin quimochivilitzino totecuyo occenca yevantin in tlatoque in tepachoa in teyacana ynneixcuitl: inic tetlaoculiliztica quicxipacazque in altepetl. Aço tiquitoa. In altepetl cuix icxe? Ca quemaca nopiltze, ca unca initzonteco, inima, inicxi altepetl. Ca in tlahtoani ytzontecon mochiuhtica in altepetl: in teteucti in pipilti ca ima. Auh in tolteca in tetzotzonque in tlaxinque in tlalchiuhque icxi mochiuhticate in altepetl Auh in tlahtoani, in teteucti in pipilti monequi quicxipacazque in altepetl tetlaoculiliztica quitoznequi In macevalti yn motolinia in icnotlaca inpan tlatozque inic amo tolinilozque tequitica yvan tlatequipanoliztica. No yvan inpan tlatozque inic amo tlatlacol-

tica mocatzavazque intla tlavana anoço tlateotoca yn macevalti. Injusticia in alcaldes quinchipavazque quintlatzacuiltizque: ca tetlaocoliliztli in intlatzacuiltiloca tlatlacovani. No yvan quitoznequi yn motolinia in atle imaxca quintlaocolizque quinmacazque in intech monequi, çan tetlaoculiliztica çan ipaltzinco in dios amo ic quinmotlacavatizque [...] Inin ca amoneixcuitil in antlatoque in anpipilti inic anquicxipacazque altepetl, quitoznequi inic anquitlaocolizque anquinyollalizque inpan antlatozque yn macevalti yn motolinia in icnotlaca, ca icxi in altepetl.

Exemplum enim dedi vobis, etcétera. Esto que hizo Nuestro Señor es el principal ejemplo de aquellos que son *tlahtohqueh*, gobernantes, guías, para que compasivamente laven los pies del *altepetl*. Quizá tú dices: “¿Acaso el *altepetl* tiene pies?” ¡Sí, hijo mío!, allá están las cabezas, las manos, los pies del *altepetl*. El *tlahtoani* constituye la cabeza del *altepetl*, los *tecuhtli*, los *pilli* son sus manos y los artesanos, los canteros, los carpinteros, los labradores constituyen los pies del *altepetl*. Y es necesario que el *tlahtoani*, que los *tecuhtli*, que los *pilli* laven compasivamente los pies del *altepetl*. [Esto] quiere decir que aboguen por los macegales, por los pobres, por los desamparados, para que no se aflijan con el trabajo ni con la labor. Y si los macegales se embriagan o acaso idolatran, para que

no se ensucien con el pecado, los *alcaldes* [deben] abogar por ellos, limpiarlos, castigarlos con su justicia, pues el castigo de los pecadores es compasión. Y también quiere decir que les den lo que les es necesario a los pobres, a los que no tienen nada, [pero] que sea compasivamente, que solo por Dios se compadezcan de ellos, no por hacerlos esclavos. [...] Este es el ejemplo de ustedes que son *tlahtohqueh*, de ustedes que son *pilli*, para que laven los pies del *altepetl*. Quiere decir que los compadezcan, que los consuelen, que aboguen por los maceguales, por los pobres, por los desamparados, pues ellos son los pies del *altepetl*.²⁵

La metáfora del *Corpus Mysticum* reflejada en el *altepetl*, con el *tlahtoani* a la cabeza, además de cumplir la función de reflejar la figura de Cristo en el *tlahtoani* y la de sus discípulos en el *altepetl*, cuyos pies son los maceguales, resulta bastante cercana a la idea que se tenía del macegual en tiempos prehispánicos. Es sabido que en tiempos prehispánicos muchas veces se hacía referencia a los maceguales por medio del difrasismo *in cuitlapalli in atlapalli*: “la cola, las alas”, cuyo sentido refleja “el esquema de un pájaro, pero en prominencia están las partes centrales que le sirven para volar. En este sentido, en el dominio meta los macehuales o el pueblo serán centrales para el funcionamiento de la sociedad” (Montes de Oca, 2013: 98).

En la expresión náhuatl *in cuitapalli in atlapalli*, el macegual es parte de un cuerpo, el de un pájaro, y son ellos quienes hacen, por así decirlo, el trabajo pesado y más desgastante del ave. En el sermón los pies-maceguales ejecutan las labores más pesadas del *altepetl*, como se puede ver en la frase “que aboguen por los maceguales, por los pobres, por los desamparados, para que no se aflijan con el trabajo ni con la labor”. En otro lugar de este mismo sermón el ejemplo se extiende a todos los miembros de la élite indígena, incluidas sus mujeres, las *cihuapipiltin*:

Auh in iquac onoceppa onmotlalitzino in tlaqualoya: quinmolhuili in itlamachtilhua. Vel anquimomachititicate in tlein onochiuh. Ca in amevantin inic annechnotza annechilhuia totemachticatzine, totecuiyoe, tlatoanie. Auh ynin vel anquitoa ca nelli ca nitemachtiani, nitlatoani in onamechicixipac, ic no amotech monequi nepanotl anmoxipacazque, Yeica octacatl machiyotl onamechtlalili: inic no yuh anquichivazque in iuh amopan onicchiuh. Tla xiccaqui in titlatoani, in titeuctli, in tipilli, in ticivapilli: ca vei neixcuitilli yn mixpan tlalilo inic no yuh tichivaz. Inic titlatoani, inic titeuctli, inic tipilli, inic ticivapilli, cuix tipinavaz

²⁵ Ms. 1485, col. Ayer: 95-96.

cuix ic quen ticchivaz yn moyollo, in tiquimicxipacaz in tiquincamapacaz in tiquimaaltiz Cocuxcatzitzinti? Ca in yevatzin dios ipiltzin totecuyo Jesuchristo, vei teopixqui vei Emperador, vei tlatoani vei temachtiani oquinmoxipaquili yn motolinia in icnotlaca in yevantin itlamachtihua. Auh inyn, ca timochintin toneixcuitil inic tiquintemozque motolinia in Cocuxque in icnotlaca yvan tiquimicxipacazque tiquimaaltizque tiquinyollalizque.²⁶

Y habiéndoles lavado así los pies, otra vez tomó su manta y cuando se sentó de nuevo en el comedor, les dijo a sus discípulos: “¿Están entendiendo lo que hice? Ustedes me llaman, me dicen: ‘¡Maestro nuestro! ¡Señor Nuestro! ¡*tlahtoani!*’ Y esto que bien dicen es la verdad, yo soy maestro, soy *tlahtoani*, [y] les lavé los pies, por lo que también a ustedes les es necesario lavarse los pies mutuamente. Porque la muestra, el modelo que les he puesto es para que también hagan lo mismo que yo hice con ustedes”. ¡Por favor escucha esto! Tú que eres *tlahtoani*, tú que eres *tecuhtli*, tú que eres *pilli*, tú que eres *cihuapilli*, el gran ejemplo que fue puesto ante de ti es para que también hagas lo mismo. ¿Acaso te avergonzarás? ¿Acaso porque eres *tlahtoani*, porque eres *tecuhtli*, porque eres *pilli*, porque eres *cihuapilli* se dañará tu corazón por lavarles los pies, por lavarles la boca, por bañar a los tullidos? Aquél

que es el hijo de Dios, Nuestro Señor Jesucristo, gran *teopixqui*, gran *emperador*, *huey tlahtoani*, gran maestro, les lavó los pies a los pobres, a los desamparados, a aquellos que son sus discípulos. Y este es el ejemplo de todos nosotros, para que busquemos a los pobres, a los enfermos, a los desamparados y les lavemos los pies, los bañemos, los consolemos.

Aquí se puede observar una adaptación hecha por Sahagún y sus colaboradores indígenas, pues en las palabras que dijo Jesús a sus discípulos, nunca se hace referencia a este como un *tlatoani* “rey/emperador”, sino como maestro y señor. La versión latina reza así: *Vos vocatis me Magister et Domine, et bene dicitis: sum etenim*, “Vosotros me llamáis Maestro, y Señor: y decís bien; porque lo soy” (Juan 13:13). Esta adaptación al náhuatl de la Sagrada Escritura responde a los intereses de los artífices del sermón por mostrar a Cristo como el gobernante ideal, del cual debía tomar ejemplo todo buen *tlahtoani* cristiano, pues era cabeza del *altepetl* y dirigente de la sociedad que gobernaba. La imagen mental que formaba este sermón en los oyentes, a partir del episodio bíblico de “el lavatorio”, los llevaba a re-

²⁶ Ms. 1485, col. Ayer: 94.

conocerse entre sí, tanto espiritual como socialmente: a nivel espiritual los macegales estarían reflejados en los apóstoles, y en el plano terrenal constituían los pies del *altepetl*; el *tlahtoani* estaría reflejado en la figura de Cristo, en el ambiente espiritual, y en la cabeza del *altepetl*, en el plano terrenal.

Conclusiones

Los sermones sahoguntinos del Ms. 1485 de la Colección Ayer fueron elaborados pensando en todo tipo de público indígena y tratando de incluir todos los estratos sociales en un mismo sermón. Su aparato retórico muestra cómo Sahagún y sus colaboradores indígenas tomaron como base el género del sermón europeo y sus elementos más importantes (como el *exemplum*, la *comparatio* o la *exhortatio*) y los conjugaron con elementos propios del mundo indígena para acoplar el discurso al ámbito novohispano, particularmente al de la religiosidad indígena, la cual se encontraba inmersa en procesos de constante cambio. Los modelos expuestos en este artículo presentan a una élite indígena, principalmente a la figura del *tlahtoani*, acorde con la visión que este grupo social tenía de sí mismo, tomando como ejemplo a Cristo en tanto soberano del mundo y cabeza de un cuerpo en el que

cabía toda la cristiandad. Por otro lado, y según la visión de los autores de estos sermones, cuya base es la teoría paulina del *Corpus Mysticum*, los macegales son presentados como la parte que permite al cuerpo desplazarse hacia todas las direcciones, en tanto que ejecuta el trabajo más pesado al cargar con el peso de las otras partes. Así, este conjunto de sermones le muestra a cada uno su lugar en la tierra y su deber prescrito con respecto al cuerpo de Cristo.

Archivos consultados

Newberry Library, Edward E. Ayer Collection, Ms. 1485, *A sequence of sermons for sundays and saint's days in nahuatl*.

<https://www.wdl.org/en/item/15018/view/1/1/>.

Sahagún, Bernardino. *Códice florentino*. Biblioteca Medicea Laurenziana (Florenca, Italia), Med. Palat. 218-220.

Bibliografía

Alcántara Rojas, Berenice, 2022. “Un espejo de príncipes en lengua náhuatl y otros opúsculos para la educación del gobernante”. En Berenice Alcántara, Mario A. Sánchez y Tesiu Rosas (coords.). *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 253-280.

Bautista, Juan, 1606. *A Iesu Christo S. N. ofrece este Sermonario en lengua mexicana su indigno siervo fray Juan Bautista de la Orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, de la Provincia del Sancto Evangelio*. México: en Casa de Diego López Dávalos.

Castañeda de la Paz, María, 2013. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Dehouve, Danièle, 2010. *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*. México: CIESAS.

Jiménez Guijarro, Pedro, 1996. “Estudio preliminar”. En Erasmo de Rotterdam, *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos. IX-XXXIV.

Montes de Oca, Mercedes, 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Pollnitz, Aysha, 2017. “Old words and the new world: Liberal education and the franciscans in New Spain, 1536-1601”. *Transactions of the Royal Historical Society* 27: 123-152.

Sahagún, Bernardino, 1993. *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*. Arthur J. O. Anderson (ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

_____, 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.). México: CONACULTA.

_____, 2022. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485, Ayer Collection, The Newberry Library*. Mario Alberto Sánchez Aguilera (ed. y trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, The Newberry Library.

Sánchez Aguilera, Mario Alberto, 2019. “La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de Navidad de fray Bernardino de Sahagún”. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____, 2022. “Guerrear contra sí mismo: el gobernante nahua en un espejo de príncipes”. *Revista de Indias* 82 (286): 583-613.

Valadés, Diego, 2003. *Retórica Cristiana*. Esteban J. Palomera (intr.), Tarsicio Herrera Zapién (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

02.

Desigualdades de género en las transiciones a la adultez en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, EDER-2019

Gender inequalities in transitions to adulthood in the Autonomous City of Buenos Aires, EDER-2019

recepción: 14 de junio 2022
aceptación: 6 de diciembre 2022

Mariela Giacomponello
Instituto de Investigaciones Gino Germani,
Universidad Nacional de Buenos Aires

Resumen

El artículo tiene por objetivo analizar desigualdades de género, así como diferencias intergeneracionales en los calendarios de transición a la vida adulta de dos generaciones. A partir de los datos de la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER), realizada en 2019 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), se reconstruyen los calendarios de los eventos de inicio de la maternidad/paternidad, salida de la escolarización formal y primer empleo para las cohortes de nacimiento 1948-1952 y 1978-1982. Dado que dichas generaciones transitaron los eventos en décadas diferentes (años sesenta y noventa, respectivamente), se busca cuantificar los impactos diferenciales entre varones y mujeres. Se parte del supuesto de que del mismo modo que el origen social condiciona las oportunidades de sostener los estudios o de acceder a un empleo de calidad, el género resulta un amplificador de la desigualdad, ya que las mujeres suelen encontrar más obstáculos que los varones para insertarse en el mundo laboral y educativo, más aún cuando tienen que gestionar tareas de cuidado. Desde la perspectiva del curso de vida y el análisis de historia de eventos, se aplican dos técnicas estadísticas longitudinales: tablas de vida con casos truncados y modelos de regresión logística de tiempo discreto.

Palabras clave: curso de vida; análisis longitudinal; tabla de vida; regresión de tiempo discreto; EDER-CABA

Abstract

The article analyzes gender inequalities as well intergenerational differences in the transition calendars to adulthood of two generations. Based on the data from the Retrospective Demographic Survey (EDER) carried out in 2019 in the Autonomous City of Buenos Aires (CABA), this document reconstructs the calendars of events of beginning maternity/paternity, first exit from formal schooling and first job for the birth cohorts 1948-1952 and 1978-1982. Given that these generations went through the events in different decades (sixties and nineties, respectively), the aim is to quantify the differential impacts between men and women. It is assumed that in the same way that social origin conditions the opportunities of sustaining studies or accessing a quality job, gender is an amplifier of inequality since women tend to find more obstacles than men to insert themselves in the world of work and education, even more if they must manage care-given tasks. From the perspective of life course and event history analysis, two longitudinal statistical techniques are applied: life tables with truncated cases and discrete-time logistic regression models.

Keywords: life course; longitudinal analysis; life table; discrete time regression; EDER-CABA

Introducción

El artículo tiene por objetivo analizar desigualdades de género y diferencias intergeneracionales en los calendarios de transición a la vida adulta de dos generaciones que residen en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se enmarca al interior de un proyecto de investigación colectivo más amplio que estudia las potencialidades de los análisis longitudinales cuantitativos, siguiendo la perspectiva del curso de vida desde lo teórico y aplicando diversas técnicas estadísticas y explotación de fuentes de datos disponibles desde lo metodológico.¹ Por un lado, en este estudio se analizan las diferencias entre hombres y mujeres en el paso del sistema educativo formal al mundo del trabajo y de la familia a través de la maternidad/paternidad. Por otro lado, al contar con información para distintas cohortes de nacimiento, se observan dichas diferencias tomando en cuenta el tiempo histórico.

Se parte del supuesto de que, del mismo modo que el origen social condiciona las

oportunidades de sostener los estudios o de acceder a un empleo de calidad, el género resulta un amplificador de la desigualdad, ya que las mujeres suelen encontrar más obstáculos que los varones para insertarse en el mundo laboral y educativo, más aún cuando tienen que gestionar tareas de cuidado. Del mismo modo, al incorporar el efecto dado por la generación, pueden analizarse dichas diferencias de género en clave sociohistórica.

Siguiendo la teoría del curso de vida, se reconstruyen los calendarios sociales (edades de ocurrencia) de un conjunto de eventos que funcionan como hitos o acontecimientos biográficos en el proceso de socialización hacia

¹ Proyecto UBACYT 20020190200298BA, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad Nacional de Buenos Aires (IIGG-UBA, Argentina): “Estudios longitudinales con datos cuantitativos. Experiencias de producción, técnicas pertinentes y potencialidades para la gestión”. Directora: Dra. Sabrina Ferraris.

la adultez (la salida de la escolarización formal, el ingreso al mercado laboral y el inicio de la maternidad/paternidad) y se observa su comportamiento con arreglo a los cambios generacionales y de género, en función de otras variables de estructura social como el clima educativo del hogar de origen. Desde esta perspectiva teórica, los calendarios de eventos de transición a la adultez tienen temporalidades heterogéneas resultantes de la estructura de posibilidades que marca el tiempo histórico y de la posición que las personas ocupan en el espacio social (tiempo biográfico y familiar). En suma, el punto de partida de este artículo radica en que las transiciones a la adultez no son lineales ni homogéneas y que el género, la generación y el origen social condicionan el curso de las transiciones hacia la vida adulta.

A partir de los datos de la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER), realizada en 2019 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, se reconstruyen los calendarios de los eventos mencionados para las cohortes de nacimiento 1948-1952 y 1978-1982. Se analizan comparativamente las transiciones a la vida adulta en ambas generaciones y se busca cuantificar los impactos diferenciales entre varones y mujeres, y cómo dichos eventos han influido en simultáneo. Se aplican dos técnicas estadísticas longitudinales: tablas de vida con casos truncados y modelos de regresión logística de tiempo discreto, para conocer el calendario

de estos eventos y qué factores inciden en su ocurrencia. La temporalidad de los eventos también permite dar cuenta de cuáles aceleran o retrasan la ocurrencia de los otros, y cómo estos itinerarios se comportan diferencialmente según el género.

El artículo se estructura en cuatro apartados. En primer lugar, se presenta el marco conceptual del curso de vida que rige el análisis de los datos. En un segundo momento, se desarrolla el diseño metodológico del estudio y se describen los alcances de las dos técnicas estadísticas utilizadas, para describir sus resultados más salientes en el siguiente apartado. Por último, se sintetizan los hallazgos principales a modo de conclusión.

Notas conceptuales

La juventud es el momento de las trayectorias biográficas de las personas donde se concentra la mayor cantidad de procesos vitales referidos a la socialización: la escolarización, la formación de la fuerza de trabajo, la construcción de la familia, la sexualidad, la reproducción y el inicio de la fecundidad, entre otros (Furlong y Cartmel, 1997; Bourdieu, 2002; Margulis, 2008; Sepúlveda, 2013). Si bien persiste una expectativa social ligada a que los calendarios de los eventos de transición a la adultez debieran ordenarse lineal y secuencialmente (cuándo terminar de estudiar, trabajar, casarse

y tener hijos, en ese orden y sin excepción de ninguno), lo cierto es que las trayectorias biográficas de las personas se comportan de un modo no lineal y heterogéneo.

La teoría del curso de vida² analiza los eventos o acontecimientos biográficos en la vida de las personas y observa si se orientan a partir de un reloj social, es decir, si atraviesan dichos eventos con arreglo a las expectativas sociales sobre qué hacer y cuándo, de acuerdo a un rango de edad y en un orden “esperable” (Ferraris, 2014). También permite dar cuenta de cómo operan dichos acontecimientos biográficos en función de factores económicos, demográficos, sociales y culturales a nivel tanto de las vidas individuales como de las cohortes o generaciones (Blanco, 2011). En particular, el tránsito a la vida adulta es un catalizador que refleja las formas que adoptan los cambios sociales, a través de las secuencias heterogéneas de nuevos roles que las y los jóvenes transitan en sus trayectorias, y del entrecruzamiento entre tiempo histórico y tiempo biográfico (Ferraris, 2014).

Más allá de los cambios históricos, la sociedad mantiene expectativas en cuanto al comportamiento de sus integrantes y eso se refleja en los imperativos institucionales y legislativos que suelen incluir parámetros etarios para regir su ocurrencia (la edad legal mínima para empezar a trabajar o los años de escolarización obligatoria, por ejemplo).

Este ritmo esperado define un reloj social que depende de las condiciones de posibilidad individual y de la construcción socio-cultural del curso de vida en períodos diferentes de tiempo. Dentro del marco de oportunidades resultante entre la estructura de posibilidades familiares y el contexto histórico, las y los jóvenes negocian el *timing* de las transiciones a la vida adulta con relación a sus propias necesidades y expectativas (Ferraris, 2014).

En este sentido, el concepto de cohorte de nacimiento o generaciones adquiere un carácter fundamental desde la teoría del curso de vida. Esta perspectiva analítica parte del supuesto acerca de que nacer en un mismo momento histórico unifica las expectativas alrededor de la ocurrencia de los eventos que hacen a la adultez. Otro concepto nodal de la teoría del curso de vida es el calendario de eventos a partir de la edad de ocurrencia, que permite operacionalizar la entrada o salida de los mismos. Esta variable temporal cobra un prota-

² El enfoque teórico-metodológico del curso de vida surge en Estados Unidos en la década de los 70. De sus máximos exponentes se destacan los aportes que desde la historiografía y la sociodemografía llevaron a cabo Glen Elder (1991, 2000, 2001, 2002) y Tamar Hareven (1977a, 1977b, 1978, 2000a). Para ampliar información al respecto, puede consultarse el artículo de Mercedes Blanco (2011) y Sabrina Ferraris (2014) que historizan los orígenes del curso de vida.

gonismo crucial, ya que el calendario permite conocer el tiempo biográfico a la par que se analiza el tiempo histórico dado por la generación (Ferraris, 2014; Hareven, 2000).

Cuando se cuenta con la información retrospectiva adecuada, los calendarios pueden ser procesados a partir de los análisis de Historia de eventos (Allison, 1984; Elder, 2000). Este tipo de análisis incluye el porcentaje de miembros de la generación que experimentan o no cada acontecimiento, la edad mediana a la que se vivencia y la duración o el tiempo probable que transcurre en cada estado. También pueden aplicarse técnicas estadísticas que permiten predecir tanto la probabilidad de ocurrencia o no del evento (al igual que la técnica de regresión logística general), e incorporar el cuándo (al incluir el factor temporal). De esta forma, pueden obtenerse tanto el momento de ocurrencia como los entrecruzamientos con otros eventos (Ferraris, 2011; Agresti y Finlay, 1986).

En el marco de la perspectiva de curso de vida, y desde un enfoque cuantitativo y sociodemográfico, se han desarrollado diversos estudios sobre las transiciones a la vida adulta. En particular, México tiene una larga tradición al respecto como resultado de su Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER) que cuenta con tres rondas desde 1998 (Tuirán, 1999; Coubès *et al.*, 2004; 2016; Echarrri Cánovas y Pérez Amador, 2007; Solís *et*

al., 2008; Martínez Salgado, 2011; Ferraris y Martínez Salgado, 2015; 2021; 2022). En Argentina, en 2019 se llevó a cabo la primera encuesta retrospectiva con representatividad poblacional (EDER-CABA), por lo que son incipientes los antecedentes académicos a partir de dicho conjunto de datos. Hasta este momento, el sistema estadístico argentino no contaba con encuestas retrospectivas de carácter público, por lo que la mayoría de los estudios se han realizado a partir de iniciativas de menor escala (sin representatividad poblacional) o a través del análisis de la información longitudinal al interior de encuestas transversales (Ferraris, 2014; Binstock, 2010; Di Marco *et al.*, 2018).³

Metodología

Este artículo se enmarca en un diseño metodológico descriptivo, correlacional y explicativo (Hernández Sampieri *et al.*, 2014). Para ello, se ha desarrollado una estrategia meto-

³ El *Dossier sobre estudios longitudinales con datos cuantitativos* publicado por Sabrina Ferraris y Mario Martínez Salgado en 2019 sintetiza el debate actual en relación con la producción y explotación de datos longitudinales en el país. <http://untref.edu.ar/sitios/mgaie/wp-content/uploads/sites/15/2019/10/dossier-estudios-longitudinales-cuantis-vf-1-ok-docx-04576cba456fede40af044c98cc574b9.pdf>.

dológica cuantitativa con base en dos técnicas longitudinales: tabla de vida con inclusión de casos truncados —en función del alcance descriptivo del diseño— y regresión logística de tiempo discreto —para el análisis de la concurrencia y la explicación probabilística entre variables. En el presente apartado se describen brevemente los alcances de cada una y los principales aspectos operativos para aplicarlas en los datos de la encuesta seleccionada.

La tabla de vida es un esquema teórico que permite medir las probabilidades de ocurrencia de los fenómenos a estudiar. Su principal característica consiste en identificar cuánto tiempo ha tardado cada persona en alcanzar cada evento. La tabla de vida con casos truncados incorpora la porción de la población que no ha experimentado el evento al momento de la encuesta al análisis descriptivo. En el análisis de los calendarios sociales de los eventos de transiciones a la adultez se trabaja con la información truncada por la derecha, ya que es la forma más frecuente de truncamiento en las aplicaciones de datos sociales y demográficos (Ferraris, 2011; Arribalzaga, 2007).

En este caso, se han seleccionado tres eventos de transición a la adultez: salida de la escolarización formal, ingreso al mundo del trabajo e inicio de la maternidad/paternidad. A través de la aplicación de la tabla de vida se obtiene un resumen descriptivo de los tiempos hasta la ocurrencia de dichos eventos, a

partir de la estimación e interpretación de las funciones de supervivencia y probabilidades de ocurrencia por edades. Como resultado, se analizan los tiempos diferenciales de los calendarios sociales a través de medidas de intensidad parcial (mediana y porcentajes por cuartiles) y de concentración o extensión (rango intercuartil), comparando las diferencias de género en la distribución de sus tiempos de supervivencia. También se incorporan otras variables relevantes en el análisis de eventos como la generación y el grupo social. De esta forma, se busca comprender la relación entre los tiempos hasta el suceso y estas variables explicativas (Ferraris, 2014).

En cuanto a la segunda técnica seleccionada, los modelos de regresión de tiempo discreto permiten analizar en simultáneo los efectos de los eventos seleccionados como variables independientes sobre las probabilidades o chances de ocurrencia (*odds ratio* o *razones de momios*) del evento analizado para los distintos tramos de edad y, de esta forma, identificar concurrencias entre las transiciones de los eventos. Es decir, una de las grandes ventajas de estos modelos es que introducen variables explicativas que reflejan cambios en la situación de las personas bajo estudio a lo largo del tiempo, los cuales a su vez pueden afectar las probabilidades de experimentar el evento de interés. Esto habilita a una perspectiva dinámica —y de procesos— que no es accesible mediante el uso de técnicas con-

vencionales basadas en una aproximación sincrónica, a partir de datos transversales. Al incorporar la dimensión temporal de los eventos, se logra controlar el sesgo producto de la endogeneidad —conocer qué fenómeno/variable es la que afecta a la otra—.

La fuente de información utilizada ha sido la Encuesta Demográfica Retrospectiva CABA (EDER-CABA), realizada por la Dirección de Estadística del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2019. Dicha encuesta, la primera de carácter retrospectivo y representativo de la Ciudad de Buenos Aires en el país, fue implementada a partir de la experiencia mexicana que cuenta con este tipo de encuestas a nivel nacional desde 1998.⁴ Su principal objetivo es recolectar información longitudinal sobre los procesos sociodemográficos que experimentó la población de la Ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XX y el inicio del siglo XXI, así como las interrelaciones que los distintos fenómenos demográficos guardan entre sí en las trayectorias de vida de los individuos (DGEyC, 2021). El diseño matricial del cuestionario permite relacionar los eventos de las personas encuestadas a través de su calendarización, con el potencial de combinar en un mismo calendario distintos eventos (ocupacionales, educativos, de cuidados, entre otros), y relacionarlos con diferentes características de su configuración familiar de origen (DGEyC, 2021).

Acerca de la población objetivo, la encuesta analiza tres cohortes de nacimiento. A los fines de simplificar la presentación y lectura de los datos, en el presente artículo se analiza la información referida a dos cohortes (la más antigua y la más joven), dado que entre esas dos generaciones se presentan las mayores brechas en los datos: i) Cohorte 1948-1952: desarrolla su juventud desde fines de los años sesenta y tienen entre 67 y 71 años al momento de la encuesta; ii) Cohorte 1978-1982: desarrolla su juventud desde fines de los noventa y tienen entre 37 y 41 años al momento de la encuesta.⁵

El tamaño de la muestra se conformó de 3,803 viviendas, en las que se encuestaron 1,220 personas que, multiplicados por el lapso de vida analizado, arrojan una base de datos de 65.200 registros (años persona). Tras excluir los casos

⁴ En México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ha generado la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER) en 1998, 2011 y 2017. Tal encuesta arroja datos longitudinales representativos que permiten construir la transición a la adultez desde la perspectiva del curso de vida. Como resultado de esto, se han desarrollado vastas investigaciones al respecto (algunas de ellas fueron citadas en el apartado conceptual).

⁵ Se omite del análisis la cohorte 1968-1972, que desarrolla su juventud desde fines de los ochenta y tienen entre 47 y 51 años al momento de la encuesta.

de la cohorte no seleccionada y aquellos casos con información incompleta de las cohortes seleccionadas, se realizó el análisis sobre 814 personas (407 en cada cohorte) y 42,941 años persona. Se trabajó sin el factor de ponderación, dado que existe un extenso debate en torno al uso de ponderadores en encuestas longitudinales.⁶ La información se procesó mediante los softwares estadísticos para el análisis de datos STATA y SPSS.

En lo que respecta a la operacionalización de las variables, se han seleccionado tres calendarios de eventos de transición a la adultez: la primera salida de la escolarización formal (la edad de la primera salida del sistema educativo formal, independientemente del nivel y finalización), el comienzo de la vida laboral (edad al primer empleo) y el ingreso a la maternidad/paternidad (edad al primer hijo/a). Se toma el criterio de ordinalidad, considerando como transición la primera vez que ocurre el evento. En términos operativos, estas variables se componen de la edad de ocurrencia del evento cuyas categorías arrojan el valor 1 cuando experimentaron el suceso y 0 cuando no ha ocurrido. Para la regresión logística de tiempo discreto, se operacionalizaron estos eventos como variables móviles con el fin de observar si los efectos de las “conurrencias” en el tiempo son coyunturales (los primeros dos años a partir de la ocurrencia del evento, transicionales) o de largo plazo (pasados esos dos primeros años, postransicionales).

Por su parte, se seleccionaron tres variables de estructura: i) el sexo declarado por las personas encuestadas, como *proxy* de género; ii) el clima educativo del hogar de origen (CEHO) como, *proxy* de origen social, y iii) la generación que responde a la categorización de las cohortes de nacimiento 1948-52 y 1978-82. Se recalca que la variable sexo es entendida como *proxy* de género debido a que está construida como dicotómica (varón/mujer), excluyendo las disidencias y delimitando el concepto de sexo a lo biológicamente determinado (West y Zimmerman, 1987; Butler, 1999). Por su parte, el clima educativo del hogar de origen (CEHO) se construyó tomando el máximo nivel educativo alcanzado por el padre, la madre o responsable a cargo de la persona encuestada. Las categorías se operacionalizaron como CEHO-bajo (hasta primaria incompleta), CEHO-medio (primaria completa o secundaria incompleta) y CEHO-alto (secundaria completa y más). Es un *proxy* de origen social porque diversas investigaciones han demostrado que los logros educativos son un buen indicador de las condiciones de vida y de sociedades más equitativas (Germani y Sautú, 1965), por lo que el

⁶ El debate plantea la problemática de la representatividad, dado que quienes tienen la oportunidad de recordar el pasado son únicamente los sobrevivientes al momento de la encuesta (DGEyC, 2021).

tránsito por el sistema educativo puede impactar tanto en la ampliación de oportunidades para la movilidad social ascendente (Dalle *et al.*, 2019), como en estímulos y expectativas (Filmus y Miranda, 1999; Ferraris, 2014).

Dado que lo que interesa es identificar y cuantificar las diferencias de género en los calendarios sociales de transición a la adultez, los resultados que arrojan ambas técnicas se presentan en perspectiva comparada para las dos categorías de la variable sexo. Además, para dar cuenta del efecto del tiempo histórico en el comportamiento de los calendarios, se observa el comportamiento diferencial en cada cohorte de nacimiento. Adicionalmente, se incluye la variable de clima educativo del hogar de origen como *proxy* de origen social, porque puede ser otro factor que incida en la intensidad o contracción de los calendarios de los eventos bajo estudio.

Resultados

Desigualdades de género en los calendarios de transiciones a la adultez

Con el objetivo de dar cuenta del entrecruzamiento entre el tiempo histórico y el tiempo biográfico en las desigualdades de los calendarios sociales de las mujeres y los varones en la transición a la adultez, la Tabla

1 nos muestra las proporciones acumuladas de edades de ocurrencia de los eventos por tramos de edad para cada generación según sexo y clima educativo del hogar de origen. Estas medidas fueron calculadas a partir de tablas de vida con casos truncados identificando una exposición al riesgo entre los 10 y los 30 años, a excepción del calendario de eventos de ingreso a la maternidad/paternidad que se extendió hasta los 35 años para incluir a la mediana (el 50% de los casos que hayan transitado por el evento) en las estimaciones. Para complementar la información, se incorporaron dos medidas resumen de la dispersión o heterogeneidad del calendario de ocurrencia de los eventos: el Cuartil 2 (Q2) que se corresponde con la mediana (el tiempo en el que se espera que hayan experimentado el evento al menos la mitad de las personas) y el rango intercuartil (que refleja el tiempo que lleva que la distribución acumulada pase del 25% al 75%). También se incluyen las edades agrupadas, dado que es más adecuado que hacerlo por edades simples en información de amplia duración o con pocos casos (Solís, 2011).⁷

⁷ El análisis descriptivo preliminar mediante la tabla de supervivencia se utilizó para elegir de manera más adecuada los puntos de corte para la agrupación de las edades.

Varones
Cohortes de nacimiento

Eventos	Tramos de edad	1948-1952				1978-1982			
		CEHO			Total	CEHO			Total
		Bajo	Medio	Alto		Bajo	Medio	Alto	
Primera salida escolarización formal	Hasta los 12 años	12.5	16.8	2.9	11.2	27.3	12.5	5.7	8.5
	13 a 17 años	50.0	42.1	30.4	38.8	36.4	47.9	25.5	31.5
	18 a 22 años	37.5	26.3	24.6	27.1	36.4	31.3	39.7	37.5
	23 a 27 años		10.5	39.1	19.7		2.1	21.3	15.5
	28 años y más		4.2	2.9	3.2		6.3	7.8	7.0
	Total	100	100	100	100	100	100	100	100
	Mediana (Q2)	15.8	17.4	20.8	18.0	16.5	17.5	20.2	18.7
	Rango intercuartil (RI)	4.4	5.8	7.0	7.1	5.5	3.7	6.24	5.66
Primer empleo	Hasta los 12 años	16.7	6.3	5.8	7.4		10.4	1.4	3.5
	13 a 17 años	41.7	42.1	15.9	32.4	45.5	35.4	16.3	22.5
	18 a 22 años	33.3	48.4	62.3	51.6	36.4	41.7	63.8	57.0
	23 a 27 años	8.3	3.2	15.9	8.5	18.2	10.4	17.0	15.5
	28 años y más						2.1	1.4	1.5
	Total	100	100	100	100	100.1	100	100	100
	Mediana (Q2)	17.3	18.1	19.1	18.4	18.5	18.22	19.6	19.23
	Rango intercuartil (RI)	4.5	4.4	3.5	4.1	4.5	4.7	3.75	3.98
Inicio de la maternidad / paternidad (*)	Hasta los 12 años								
	13 a 17 años						4.2		1.0
	18 a 22 años	8.3	6.3	1.4	4.8	9.1	10.4	5.7	7.0
	23 a 27 años	37.5	35.8	34.8	35.6	9.1	14.6	13.5	13.5
	28 años y más	54.2	57.9	63.8	59.6	81.8	70.8	80.9	78.5
	Total	100	100	100	100	100	100	100	100
	Mediana (Q2)	28.3	29.3	31.1	29.6	33.2	31.3	32.8	32.6
	Rango intercuartil (RI)	8.1	6.9	6.7	6.9	4.9	6.7	3.5	4.7

Mujeres
Cohortes de nacimiento

Eventos	Tramos de edad	1948-1952				1978-1982			
		CEHO			Total	CEHO			Total
		Bajo	Medio	Alto		Bajo	Medio	Alto	
Primera salida escolarización formal	Hasta los 12 años	40.0	14.6	5.6	15.2	33.3	15.0	2.4	8.1
	13 a 17 años	36.7	49.0	38.0	43.1	33.3	51.7	26.2	34.3
	18 a 22 años	20.0	28.1	39.4	31.0	16.7	21.7	36.5	30.8
	23 a 27 años	3.3	6.3	14.1	8.6	16.7	10.0	27.8	21.7
	28 años y más		2.1	2.8	2.0		1.7	7.1	5.1
	Total	100							
	Mediana (Q2)	15.0	17.3	18.6	17.6	17.0	17.3	21.1	19.0
	Rango intercuartil (RI)	6.2	4.8	5.2	5.1	8.0	4.3	6.1	6.4
Primer empleo	Hasta los 12 años	3.3		1.4	1.0		5.0		1.5
	13 a 17 años	26.7	24.0	22.5	23.9	16.7	38.3	19.0	24.7
	18 a 22 años	30.0	57.3	53.5	51.8	58.3	31.7	58.7	50.5
	23 a 27 años	13.3	10.4	16.9	13.2	8.3	18.3	18.3	17.7
	28 años y más	26.7	8.3	5.6	10.2	16.7	6.7	4.0	5.6
	Total	100							
	Mediana (Q2)	20.5	19.0	18.9	19.0	21.0	18.4	19.6	19.3
	Rango intercuartil (RI)	12.3	4.0	4.6	4.7	4.0	6.8	4.4	4.9
Inicio de la maternidad / paternidad (*)	Hasta los 12 años					8.3			0.5
	13 a 17 años	10.0	1.0		2.0		3.3	0.8	1.5
	18 a 22 años	33.3	13.5	11.3	15.7	16.7	38.3	11.9	20.2
	23 a 27 años	20.0	31.3	32.4	29.9	25.0	23.3	20.6	21.7
	28 años y más	36.7	54.2	56.3	52.3	50.0	35.0	66.7	56.1
	Total	100							
	Mediana (Q2)	25.0	28.8	28.6	28.3	26.0	24.3	32.2	31.0
	Rango intercuartil (RI)	10.7	8.3	8.6	8.7	12.2	11.9	8.8	10.3

Página anterior. Tabla 1. Proporciones acumuladas de edades de ocurrencia (%) y medidas resumen (Q2 y RI) de los eventos de transición a la adultez según sexo, cohortes de nacimiento y clima educativo del hogar de origen (CEHO). EDER-CABA (2019).

Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER-CABA, 2019).

(*) El tiempo de exposición al riesgo para este evento se extendió hasta los 35 años para poder abarcar la media al interior del grupo.

Al analizar las proporciones acumuladas por grupos de edad respecto a la primera salida de la escolarización formal, se identifican tiempos diferenciales en ambas generaciones y géneros, ubicándose el calendario más tardío entre los varones de la generación más antigua (1948-1952), que luego se invierte en favor de las mujeres en la cohorte más joven (1978-1982).

Al incluir la variable clima educativo del hogar de origen pueden observarse diferencias de género más marcadas, ya que mientras el 42% de los varones con CEHO-alto de la generación más vieja (1948-1952) no habían salido del sistema educativo a los 23 años, en las mujeres ese porcentaje desciende al 16.9%. En la generación más joven la tendencia no solo se invierte, sino que también

disminuye la brecha entre hombres y mujeres (29.1% varones y 34.9% mujeres).

En lo que refiere a la intensidad de los calendarios, se observa que las mujeres de la generación antigua (1948-1952) tienen un calendario más concentrado (5 años) respecto a los varones (7 años) y una misma dispersión entre géneros en la generación más joven (6 años). Al incluir la variable CEHO en el análisis, las diferencias entre géneros se amplifican. Por ejemplo, si bien para el grupo CEHO-bajo de la generación más joven (1978-1982) la mediana de ambos géneros es la misma (17 años), entre los varones el rango intercuartil es de 5 años, mientras que en las mujeres es de 8 años. En la generación más vieja, también se observan diferencias en favor de las mujeres (mayor tiempo de exposición en el sistema educativo formal), aunque con una menor brecha respecto de los varones. Asimismo, puede apreciarse una mayor permanencia en el sistema educativo formal en el CEHO-alto que en el medio, y de este último con respecto al CEHO-bajo, para ambos géneros y generaciones.

Estos datos sobre la permanencia en el sistema educativo pueden complementarse con la información que arrojan los censos de población (Di Pietro y Tófaló, 2013), donde se observa que a nivel país —pero más marcadamente en CABA— se produce un incremento constante de personas

que tienen como máximo nivel educativo el secundario (completo e incompleto) y el superior o universitario (completo e incompleto) y, en simultáneo, un descenso de la proporción de quienes solo accedieron a la escuela primaria. En particular, CABA se destaca con relación a las otras jurisdicciones por su amplia cobertura del sistema de educación formal y el alto perfil educativo de su población, especialmente de las mujeres (DGEyC, 2021).

A su vez, los altos valores de permanencia en el sistema educativo formal de la población de la Ciudad de Buenos Aires pueden leerse a la luz del conjunto de políticas tendientes a promover la universalización de la educación a través de medidas como la gratuidad del nivel universitario en 1949 y secundario en 1952 que, producto de su temporalidad histórica, podrían impactar en la permanencia en el sistema educativo de la generación 1948-1952. Por su parte, la escolarización de la generación 1978-1982 se corresponde con el proceso iniciado en 1983 con la recuperación democrática en la que se eliminan los exámenes de ingreso para el nivel secundario y la sanción de la Ley Federal de Educación 24195 en 1993, que reconoce 10 años de educación obligatoria (Rivas, 2010).

Con relación al primer empleo, los calendarios de los varones son más tempranos en ambas

generaciones. Observando la proporción acumulada en los totales para la generación antigua (1948-52), al alcanzar el tramo de edad 18-22 años, el 91.4% ya se había convertido en fuerza laboral, mientras que en las mujeres ese porcentaje alcanza el 76.7%. En las mujeres de la generación más joven (1978-1982) se mantiene la misma proporción acumulada que en la generación más antigua (1948-1952), mientras que el calendario de los varones disminuye a 83%, aunque continúa siendo más temprano que el de las mujeres.

En este evento de transición a la adultez también pueden identificarse diferencias de género al incluir los totales para cada nivel del CEHO. Los varones con CEHO-bajo de la generación antigua (1948-1952) transitan más tempranamente el ingreso al primer empleo respecto a su contraparte femenina. Mientras que la totalidad de los varones ya habían tenido su primer empleo a los 27 años, en las mujeres restaba un poco más de un cuarto (26.7%). En la generación más joven (1978-1982), también la totalidad de los varones ya se habían incorporado al mundo del trabajo, pero la proporción de mujeres que queda por fuera del mercado laboral disminuye (16.7%). Para este mismo grupo, el rango intercuartil arroja diferencias contundentes entre géneros, en particular, en la generación más antigua (1948-1952), donde las mujeres con CEHO-bajo tardan más años en pasar del primero al tercer cuartil que los varones (12 años en las mujeres y 4 en los

varones). En cambio, en la generación más joven (1978-1982), el rango intercuartil es el mismo para ambos géneros (4 años).⁸

Estas diferencias entre varones y mujeres con respecto al ingreso al mundo del trabajo pueden explicarse a partir de las expectativas sociales tradicionales ligadas a la división sexual del trabajo, donde los varones se preparan para ejercer un trabajo productivo, mientras que gran parte de las jóvenes son educadas para asumir un rol reproductivo y de trabajo doméstico (Carrasquer Oto, 1997). Si bien dichas expectativas cambiaron conforme las mujeres adoptaron un rol más protagonista en la esfera del trabajo remunerado, la brecha de género persiste (ONU Mujeres-DGEyC, 2019).

Otra coordenada referida al tiempo histórico para dar cuenta del comportamiento de los calendarios de primer empleo, puede encontrarse en la cohorte más joven (1978-1982), quienes inician su vida laboral en la década del noventa, en un contexto de crisis económica como resultado de la incorporación del programa neoliberal que llevó al país a una recesión y a una crisis social profunda, que trajeron como consecuencia un proceso de precarización laboral y aumento del desempleo (Sidicaro, 2001; Lindenboim y González, 2004). Los jóvenes representan un grupo vulnerable para el mercado laboral porque, por su condición

(poca experiencia y antigüedad), tienden a obtener empleos más precarios que el resto de la masa salarial. De esta manera, la vulnerabilidad económica que se instala en la década del noventa impacta marcadamente en los jóvenes, más aún si provienen de un grupo social desventajoso en la estructura social (como en este estudio, aquellos que cuentan con un CEHO-bajo). Es decir, las posibilidades laborales están influidas por su condición de juventud y también por el lugar que ocupan en la estructura social (Pérez y Busso, 2018).

El inicio a la maternidad/paternidad es más tardío en la generación más joven (1978-1982), y dicha extensión temporal es más marcada para los varones que para las mujeres. Al observar el porcentaje acumulado a los 22 años, se puede notar que en la generación más antigua (1948-1952) el 4.8% de los varones ya había tenido su primer hijo/a y en las mujeres dicho porcentaje asciende al 17.7%, arrojando una brecha de género de 12.9 puntos. Esta tendencia se mantiene en la generación más joven (1978-1982) e, incluso, aumenta la brecha de género a 14.2 puntos porcentuales (8% varones vs. 22.2%

⁸ Se aplicó la prueba de regresión de Cox que arrojó diferencias significativas, siendo el CEHO la variable que mejor explica la salida de la escolarización formal.

mujeres). Dicha brecha se va amplificando conforme se transitan los tramos de edad. Para los 27 años la distancia porcentual entre los varones y las mujeres que tienen su primer hijo/a es de 22.4 puntos porcentuales (21.5% varones vs. 43.9% mujeres).

En lo que respecta al CEHO para este evento, entre las mujeres de la generación más antigua (1948-1952) con CEHO-bajo el 43.3% ya eran madres a los 22 años; en cambio, en la generación más joven (1978-1982) este porcentaje desciende a 25% para el mismo tramo de edad. A excepción de los varones de generación más joven, el ingreso a la maternidad/paternidad es más tardío en el grupo CEHO-alto respecto del resto (medio y bajo). El rango intercuartil refleja diferencias marcadas entre géneros, en particular en la generación más joven, donde la diferencia entre el primer y tercer cuartil de las mujeres con CEHO-bajo es de 12 años, mientras en los varones es de 5 años. En cambio, en la generación más vieja el rango intercuartil tiene un comportamiento de menor distancia entre ambos géneros (11 años en las mujeres y 8 en los varones).

Este evento puede relacionarse con los cambios que remiten a la segunda transición demográfica que la Ciudad de Buenos Aires transita desde los setentas, en particular en cuanto al descenso de la fecundidad, la postergación de la maternidad y el incremento en la edad promedio de las madres prime-

rizas (DGEyC, 2021). Los datos permiten observar cómo género, generación y clima educativo del hogar de origen interactúan en lo que tiene que ver con la postergación de la maternidad/paternidad, aunque persisten situaciones de fecundidad adolescente, en particular entre las mujeres con menos credenciales educativas (Pantelides y Binstock, 2007). Los datos según clima educativo del hogar de origen permiten inferir que el ejercicio de derechos sexuales y reproductivos difiere entre las mujeres según su ubicación en la estructura social (ONU Mujeres-DGEyC, 2019).

Calendarios en simultáneo y chances de ocurrencia

A continuación, se presentan los resultados de los modelos de regresión logística de tiempo discreto elaborados a partir del evento de primera salida de la escolarización formal como variable dependiente para ambos géneros. Esta técnica complementa los análisis realizados previamente con base en las tablas de vida con casos truncados, ya que permite analizar los efectos de los eventos en simultáneo al incorporar las “conurrencias” entre transiciones a la vida adulta. Es decir, permite identificar qué variables influyen en la ocurrencia de un evento o transición determinada, en este caso, la salida de la escolarización formal y ver en qué magnitud y dirección lo hacen. Se ha seleccionado la primera salida

de la escolarización formal como transición a analizar porque diversos estudios han demostrado que tiene una fuerte impronta con la ocurrencia de todos los otros eventos de adultez (Ferraris, 2014; Solís *et al.*, 2008; Echarri y Pérez Amador, 2007; Martínez Salgado, 2011; Coubès *et al.*, 2004) como los seleccionados para este artículo (transición laboral, nacimiento del primer hijo/a).

En la Tabla 2 se describen los *odds ratio* o *razones de momios* bajo la lógica de modelos anidados. Se interpretan las razones de momios como las chances de vivenciar la transición del evento identificado como variable dependiente (primera salida de la escolarización), en varones y mujeres según las características de las variables independientes con respecto a las chances del grupo de referencia (la categoría señalada entre paréntesis y en cursiva). En el primer modelo anidado se incluye una sola variable independiente y en los modelos subsiguientes se van agregando nuevas variables, con el fin de identificar si los efectos de las primeras variables se mantienen al controlar por otros factores y del mismo modo que el efecto de estos nuevos factores sobre la transición bajo análisis. Se incluyen cuatro modelos anidados para controlar mutuamente los efectos de las variables de cada modelo y de los que se van incorporando. Se evalúa la significación estadística de los coeficientes (los márgenes considerados se reportan al pie de la tabla).

Página siguiente. Tabla 2. Factores asociados a la primera salida de la escolarización formal. Razones de momios de modelos logísticos de tiempo discreto según género. EDER-CABA (2019).

Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER-CABA, 2019).

Significación de las variables:

- * $p < .1$
- ** $p < .05$
- *** $p < .01$

Varones

Tramos de edad (Ref. = 10-12)	13-14
	15-16
	17-18
	19-20
	21-23
	24-25
	26-28
	29-30
Generación (Ref. = 1948-1952)	1968-1972
	1978-1982
Clima educativo del hogar de origen (Ref. = bajo)	CEHO-medio
	CEHO-alto
Transición laboral (Ref. = No trabaja)	Primer trabajo transicional (hasta 2 años)
	Primer trabajo postransicional (después de 2 años)
Transición maternidad/paternidad (Ref. = Sin hijo/as)	Primer hijo/a transicional (hasta 2 años)
	Primer hijo/a postransicional (después de 2 años)
	Pseudo R2
	Años-persona

M1	M2	M3	M4
1.39	1.46*	1.44*	1.44*
2.70***	3.00***	2.89***	2.89***
7.99***	9.48***	8.79***	8.78***
3.84***	4.88***	4.21***	4.20***
6.39***	8.79***	6.95***	6.92***
13.63***	19.06***	14.51***	14.54***
9.04***	11.72***	8.56***	8.15***
7.34***	8.76***	6.39***	5.96***
0.93	1.17	1.16	1.17
0.83	1.1	1.11	1.11
	0.49***	0.50***	0.50***
	0.24***	0.25***	0.25***
		1.13	1.13
		1.40**	1.40**
			0.81
			2.69*
0.1	0.12	0.12	0.12
5761	5761	5761	5761

Mujeres

Tramos de edad (Ref. = 10-12)	13-14
	15-16
	17-18
	19-20
	21-23
	24-25
	26-28
	29-30
Generación (Ref. = 1948-1952)	1968-1972
	1978-1982
Clima educativo del hogar de origen (Ref. = bajo)	CEHO-medio
	CEHO-alto
Transición laboral (Ref. = No trabaja)	Primer trabajo transicional (hasta 2 años)
	Primer trabajo postransicional (después de 2 años)
Transición maternidad/paternidad (Ref. = Sin hijo/as)	Primer hijo/a transicional (hasta 2 años)
	Primer hijo/a postransicional (después de 2 años)
	Pseudo R2
	Años-persona

M1	M2	M3	M4
1.23	1.27	1.26	1.25
3.42***	3.63***	3.58***	3.56***
9.15***	10.32***	9.73***	9.78***
6.73***	7.99***	6.93***	6.95***
11.67***	14.65***	11.64***	11.62***
21.60***	27.65***	20.93***	20.71***
21.62***	28.76***	21.50***	20.09***
43.38***	59.12***	43.43***	37.71***
0.70***	0.84	0.82	0.82
0.63***	0.78**	0.78**	0.77**
	0.67**	0.66**	0.68**
	0.32***	0.32***	0.33***
		1.21	1.22
		1.42**	1.41**
			0.77
			5.12***
0.13	0.15	0.15	0.15
5473	5473	5473	5473

A partir del modelo 1 (M1) se puede observar el calendario de las transiciones de salida de la escolarización en varones y mujeres controlado por el efecto de las generaciones. Con respecto al grupo de edades de referencia (10-12 años), las chances de salir de la escuela son significativas en todos los tramos de edad (a excepción del grupo 13-14 años) para ambos géneros.⁹ Se destaca que las mujeres tienen chances más marcadas que los varones de dejar la escolarización en todos los tramos de edad, esta diferencia se aprecia mucho más acentuada en los grupos 26-28 y 29 y más, en los que triplican las chances de los varones. Con relación al efecto generación, solo es significativo entre las mujeres de la generación más joven (1978-1982) respecto de la cohorte más vieja (1948-1952) y su efecto se mantiene al anidar las nuevas variables.

El modelo 2 (M2) incorpora los efectos del origen social a través del *proxy* clima educativo del hogar de origen y cobra una significación estadística para ambos géneros, que se mantiene al sumar el efecto de los otros factores en los siguientes modelos. Puede leerse que las mujeres con CEHO-alto tienen 68% menos de chances de salir de la escolarización formal respecto de aquellas con CEHO-bajo, mientras que los varones de CEHO-alto tienen 76% menos de chances que la población de referencia. Estas chances disminuyen tanto en varones como mujeres con CEHO-medios. Las mujeres con CEHO-medio tienen 33%

menos de chances de salir de la escolarización formal respecto de aquellas con CEHO-bajo, mientras que los varones de CEHO-medio tienen 51% menos de chances.

Los modelos subsiguientes incluyen variables de transición (laboral en M3 y de maternidad/paternidad en M4). Con el fin de ver si estos efectos no solo son coyunturales, se identificaron dos momentos: uno transicional y otro postransicional. En el modelo 3 (M3), al incluir las transiciones laborales, se observa un efecto significativo del empleo solo en su fase postransicional (en el largo plazo) para ambos géneros y comparten razones de momios similares de dejar los estudios al comenzar a trabajar, respecto de quienes no han ingresado al mundo del trabajo (1.40 para varones y 1.42 para mujeres). Los factores previos (generación y CEHO) mantienen su significancia en la variable cohorte de nacimiento solo para la generación más joven de mujeres.

Con respecto al efecto del ingreso a la maternidad/paternidad que se incorpora en el modelo 4 (M4), también cobra significación

⁹ El modelo incluye la variable *dummy* por grupos de edad como sugiere la bibliografía especializada para la aplicación de regresiones logísticas de tiempo discreto (Solís, 2011). Los criterios de agrupación reflejan el patrón de variación por edades en los riesgos de ocurrencia del evento.

estadística en el largo plazo (después de los 2 años de haber transitado el evento) tanto para varones como para mujeres, aunque las razones de momios difieren entre géneros. Mientras que los varones tienen 2.69 las chances de salir de la escolarización al transitar el evento de la paternidad, las mujeres casi duplican las chances (5.12) de salir de la escolarización al tener su primer hijo/a.

La interdependencia de las esferas de la actividad educativa, laboral y familiar muestra que si tanto varones como mujeres comienzan a trabajar, luego de los dos primeros años de haber transitado el evento, tienen las mismas chances de salir de la escolarización. Pero si además tienen un hijo/a, las mujeres tienen chances mucho más marcadas —casi el doble— que los varones de salir de la escolarización. Si bien los cambios demográficos que ha transitado la Ciudad Autónoma de Buenos Aires —menores niveles de fecundidad y la postergación de la maternidad— han puesto de manifiesto expectativas sociales nuevas para las mujeres, la comparación de los tiempos de los calendarios de ambas generaciones refleja la persistencia tácita e inmanente del modelo patriarcal (Pérez, 2007). A la par que nuevos roles fueron incorporados en la generación más joven —como el calendario más temprano de ingreso al primer empleo de mujeres—, la paridad en las tareas de cuidados es incorporada más paulatinamente, como lo muestra la brecha de género en las chances de

ocurrencia de salir de la escolarización formal al dar inicio a la maternidad/paternidad.

Conclusiones

El estudio de las diferencias de género desde la perspectiva del curso de vida favorece el análisis de las desigualdades sociales entre varones y mujeres. Como resultado de la aplicación de técnicas estadísticas longitudinales, se evidenció que los calendarios sociales de los eventos de transición a la adultez tienen un comportamiento diferencial entre varones y mujeres, a la vez que el tiempo histórico también impacta en las intensidades con las que mujeres y varones transitan los eventos a través de las generaciones. Se pudo corroborar el supuesto que funcionó como punto de partida de este estudio que considera que las transiciones a la adultez no son lineales ni homogéneas, y que el género (también el clima educativo del hogar de origen como *proxy* de origen social) condiciona los calendarios de eventos hacia la vida adulta.

La juventud es una condición relacional determinada por el tiempo histórico, biográfico y familiar. Cada generación se socializa en virtud de las expectativas sociales de su época, aunque los relojes sociales varían conforme se incluyan otros factores como el clima educativo del hogar y el género. Al incorporar el efecto dado por la generación, se vislumbra-

ron diferencias en los calendarios como reflejo de los cambios sociales y demográficos que experimentó la población de la Ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XX y el inicio del siglo XXI. En particular, el proceso de universalización de la educación —y su consecuente ampliación y consolidación de los tiempos de permanencia en el sistema educativo— y los cambios en los patrones culturales como la postergación de la maternidad, la ampliación de la participación de las mujeres en el mercado de trabajo, entre otros. Los resultados más resonantes al respecto se resumen como:

Con relación a la salida de la escolarización, se observa un comportamiento más tardío en el calendario de varones de la cohorte más antigua (1948-1952) que se revierte en favor de las mujeres en la generación más joven (1978-1982). No obstante, los modelos de regresión muestran que las cohortes de nacimiento tienen significación estadística únicamente en la cohorte de mujeres más jóvenes. El origen social impacta a ambos géneros y generaciones, ya que quienes tienen un clima educativo medio o alto en su hogar de origen permanecen más tiempo en el sistema educativo formal en ambas generaciones. La generación que transitó su juventud en los años noventa experimenta una salida más tardía de la escolarización formal, posiblemente como resultado del proceso de democratización de la educación que cristaliza —entre

otras medidas— en la obligatoriedad de la educación a 10 años en 1993. No obstante, que sea más marcado para las mujeres que para los varones puede ser un indicador de que dicha universalización ya estaba en curso en mayor medida para los varones, y que en las mujeres se vivencia como una verdadera conquista de derechos.

El calendario del primer empleo es más temprano para los varones de las dos generaciones. Esto se corresponde con la expectativa social tradicional ligada a roles de género productivos para el hombre y reproductivos para la mujer. Las mayores diferencias se observan al incluir la variable clima educativo del hogar de origen, donde el calendario de las mujeres que transitaron su juventud en los años sesenta es marcadamente más extenso que el de los varones. En la generación más joven, la concentración de los calendarios de ambos géneros se asimila adoptando los parámetros de los varones de la cohorte más vieja. Los jóvenes representan uno de los conjuntos poblacionales más vulnerables de la fuerza de trabajo, ya que suelen obtener empleos más precarios, y esta situación se amplifica si pertenecen a un grupo social más desventajado (CEHO-bajo). La aplicación de los modelos de regresión muestra que las chances de salir de la escolarización en la etapa postransicional de haber comenzado su primer empleo son similares independientemente del género.

Por último, en cuanto al inicio de las tareas de maternidad/paternidad, se observa que es más tardía en la generación más joven, y más tardía en varones que en mujeres, lo que podría reflejar una persistencia del modelo patriarcal que enfatiza el rol reproductivo en las mujeres. Las brechas entre hombres y mujeres se amplifican conforme se incluya la variable *proxy* de origen social, en particular entre aquellos con CEHO-bajo. Los modelos de las regresiones logísticas arrojan resultados contundentes ya que las mujeres, al iniciar tareas de cuidado a través de la maternidad/paternidad, tienen casi el doble de chances de salir de la escolarización en comparación con los varones.

La aplicación de la Encuesta Demográfica Retrospectiva (EDER) de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires abre una ventana de oportunidades para los análisis longitudinales en el país, dado que condensa información de mucha riqueza para los estudios sociodemográficos. A través del tratamiento de sus datos se pudo alumbrar la condición relacional de la juventud, determinada por el tiempo histórico, biográfico y familiar. Se logró asociar los calendarios de eventos de cada generación en virtud de las expectativas sociales de su época, y notar cómo los relojes sociales varían conforme se incluyan otros factores como el origen social y el género. Las primeras décadas del nuevo milenio se encuentran atravesadas por la profundización de las reivindicaciones

de género (cuarta ola feminista), por lo que estudios como el presente abonan a la reconstrucción de los cambios generacionales con perspectiva de género en clave sociohistórica.

Bibliografía

- Agresti, Alan y Finlay, Barbara, 1986. *Statistical Methods for Social Sciences*. EEUU: Dellen Publishing Company.
- Allison, Paul, 1984. *Event History Analysis. Regression for Longitudinal Event Data*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Arribalzaga, Eduardo, 2007. “Interpretación de las curvas de supervivencia”. *Revista Chilena de Cirugía* 59 (1): 75-83.
- Binstock, Georgina, 2010. “Tendencias sobre la convivencia, matrimonio y maternidad en áreas urbanas de Argentina”. *Revista Latinoamericana de Población* 3 (6): 129-146.
- Blanco, Mercedes, 2011. “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”. *Revista Latinoamericana de Población* 5 (8) 5-31.
- Bourdieu, Pierre, 2002. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Butler, Judith, 1999. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Carrasquer Oto, Pilar, 1997. “Jóvenes, empleo y desigualdades de género”. *Cuadernos de Relaciones laborales* 11: 56-80.
- Coubès, Marie Laure, María Eugenia Zavala de Cosío y René Zenteno, 2004. *Cambio demográfico y social en el México del siglo XX. Una perspectiva de historias de vida*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- _____, Patricio Solís y María Eugenia Zavala de Cosío (coords.), 2016. *Generaciones, cursos de vida y desigualdad social en México*. México: El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte.
- Dalle, Pablo, Paula Boniolo y José Navarro-Cendejas, 2019. “Efectos del origen social familiar en el logro educativo en el nivel superior en Argentina y México. Caminos diferentes, desigualdades similares”. *Revista de Educación y Derecho* 19: 1-28.
- DGEyC, 2021. EDER CABA 2019. *Informe metodológico y primeros resultados*. Dirección General de Estadística y Censos.
- Di Marco, Martín Hernán, Sabrina Ferraris y Martín Langsam, 2018. “Jóvenes, enfermedades de transmisión sexual y derechos. Panorama nacional y regional en Argentina”. *Revista Ciência & Saúde Coletiva* 23 (9): 2835-2848.

Di Pietro, Susana y Ariel Tófaló (coords.), 2013. *La situación educativa a través de los censos nacionales de población*. Buenos Aires: GOIyE-DGECE.

Echarri Cánovas, Carlos Javier y Julieta Pérez Amador, 2007. “En tránsito hacia la adultez: eventos en el curso de vida de los jóvenes en México”. *Estudios Demográficos y Urbanos* 22 (1): 43-77. DOI: <https://doi.org/10.24201/edu.v22i1.1293>.

Elder, Glen, 1985. “Perspectives on the life course”. En Glen Elder (ed.). *Life Course Dynamics, Trajectories and Transitions, 1968-1980*. Ithaca: Cornell University Press.

_____, 1991. “Lives and social change”. En Walter Heinz (ed.). *Theoretical Advances in Life Course Research. Status Passages and the Life Course*, vol. I. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

_____, 2000. “The Life Course and Aging: Challenges, Lessons, and New Directions”. En Richard Settersten (ed.). *Invitation to the life course: Toward new understandings of later life*. University of North Carolina at Chapel Hill.

_____, 2001. “Life course: sociological aspects”. En Neil Smelser y Paul Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 13. Oxford: Elsevier.

_____, 2002. “Historical times and lives: a journey through time and space”. En Erin Phelps, Frank F. Furstenberg, Anne Colby (eds.). *Looking at Lives: American Longitudinal Studies of the 20th Century*. Nueva York: Russell Sage.

Ferraris, Sabrina, 2011. “Aplicación de Tabla de Vida y Regresión Logística para el estudio de la entrada en primera unión de mujeres residentes en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. Trabajo final integrador de la Especialización en Demografía Social, Universidad Nacional de Luján.

_____, 2014. “Vivir el momento justo. Transiciones a la adultez de mujeres del Área Metropolitana de Buenos Aires. Generaciones 1940 a 1979”. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Ferraris, Sabrina y Mario Martínez Salgado, 2015. “Entre la Escuela y el trabajo. El tránsito a la vida adulta de los jóvenes en la Ciudad de Buenos Aires y el Distrito Federal”. *Estudios Demográficos Urbanos* 30 (2-89): 405-431.

_____, 2021. “Género y trabajo. El sostenimiento económico de los hogares en México”. *Revista Latinoamericana de Población* 15 (28): 179-204.

_____, 2022. “El sostenimiento de la vida: Trayectorias de trabajo remunerado y no remunerado de mujeres en México”. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 8 (22). DOI: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v8i1.883>.

Filmus, Daniel y Ana Miranda, 1999. “América Latina y Argentina en los noventa: más educación, menos trabajo = más desigualdad”. En Daniel Filmus (comp.). *Los noventa: política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo*. Buenos Aires: Eudeba.

Furlong, Andy y Fred Cartmel, 1997. *Young People and Social Change: Individualization and Late Modernity*. Buckingham: Open University Press.

Germani, Gino y Ruth Sautú, 1965. “Regularidad y origen social en los estudiantes universitarios”. *Trabajos e Investigaciones del Instituto de Sociología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Hareven, Tamara K., 1977a. “Family time and historical time”. *Daedalus* 106: 57-70.

_____, 1977b. “Family time and industrial time: family and work in a planned corporation town, 1900-1924”. En Tamara Hareven (ed.). *Family and kin in urban communities, 1700-1930*. Nueva York: New Viewpoints.

_____, 1978. *Transitions: the family and the life course in historical perspective*. Nueva York: Academic Press.

_____, 2000. *Families, History and Social Change. Life-Course and Cross-Cultural Perspectives*. Boulder (Colorado): Westview Press.

Hernández Sampieri, Roberto, Carlos Fernández y Pilar Batista, 2014. *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill Interamericana.

Lindenboim, Javier y Mariana González, 2004. “El neoliberalismo al rojo vivo: mercado de trabajo en Argentina”. *Cuaderno del Cepednúm* 8: 27-48.

Margulis, Mario, 2008. *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.

Martínez Salgado, Mario, 2011. “En tránsito a la vida adulta. La primera unión y el nacimiento del primer hijo de los hombres mexicanos”. En Mario Martínez, Silvia E. Giorguli y Edith Pacheco (coords.). *México Demográfico. Temas selectos de la investigación contemporánea*. México D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales. 215-262.

ONU Mujeres-DGEyC (2019). *El progreso de las mujeres en la Ciudad de Buenos Aires: derechos y empoderamiento económico*. Ciudad de Buenos Aires: ONU Mujeres.

Pantelides, Edith Alejandra y Georgina Binstock, 2007. “La fecundidad adolescente en la Argentina al comienzo del Siglo XXI”. *Revista Argentina de Sociología* 5 (9): 24-43.

Pérez, Fernando, 2007. “Del cambio de hábitat a la transformación de los hábitos”. En Mario Margulis, Marcelo Urresti y Hugo Lewin (comps.). *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires. Investigaciones desde la dimensión cultural*. Buenos Aires: Biblos.

Pérez, Pablo Ernesto y Busso, Mariana, 2018. “Juventud, educación y trabajo”. En Juan Ignacio Piovani y Agustín Salvia (coords.). *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 569-592.

Rivas, Axel, 2010. *Radiografía de la educación argentina*. Buenos Aires: CIPPEC / Fundación Arcor, Fundación Roberto Noble.

Sepúlveda, Leandro, 2013. “Juventud como Transición: Elementos Conceptuales y Perspectivas de Investigación en el Tiempo Actual”. *Última década* 21 (39): 11-39.

Sidicaro, Ricardo, 2001. *La crisis del estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001)*. Buenos Aires: Libros del Rojas. Universidad de Buenos Aires.

Solís, Patricio, 2011. “Guía práctica de análisis de historia de eventos en

Stata”. Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, *mimeo*.
Solís, Patricio, Marcela Cerrutti, Silvia Giorgul, Martín Benavides
y Georgina Binstock, 2008. “Patrones y diferencias en la transición
escuela-trabajo en Buenos Aires, Lima y la Ciudad de México”. *Revista
Latinoamericana de Población* 2 (2): 127-146.

Tuirán, Rodolfo, 1999. “Dominios institucionales y trayectorias de vida
en México”. *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos* 4:
207-241.

West, Candace y Don H. Zimmerman, 1987. “Doing gender”. *Gender
& society* (1-2): 125-151.

Zavala, María Eugenia, María Eugenia Lagos, María Fernanda Olmos,
María Eugenia Aguilera y Juan Manuel Andújar, 2020. “La transición
a la vida adulta de mujeres y varones, en la Ciudad de México y en la
Ciudad de Buenos Aires. Un abordaje demográfico retrospectivo de
tres generaciones”. *IX Congreso de la Asociación Latinoamericana
de Población (ALAP)*.



Horizonte

Melancolía y crisis de la subjetividad

Coordinación de Emiliano Mendoza Solís

Dossier: Melancolía y crisis de la subjetividad

Walter Benjamin, como nos ha acostumbrado, dejó una clave para percibir el carácter melancólico de nuestro tiempo. En este caso se trata de una nota póstuma en su *Libro de los pasajes*: “la conciencia del curso vacío del tiempo junto a lo que es el *taedium vitae* son como dos pesas que mantienen en marcha el engranaje de la melancolía” (Benjamin, 2016: 358). Vacuidad y tedio son dos elementos que parecen impregnar desde su génesis a la subjetividad moderna. Los dos textos que conforman este dossier adoptan, como punto de coincidencia, un abordaje crítico a esta afección melancólica en sus diferentes expresiones. Moisés García Hernández, en su “Pragmática de la narración en Walter Benjamin: el recuerdo involuntario”, elabora un abordaje minucioso de las pragmáticas contextuales en las que surge la narración en el ámbito rural, la labor artesanal, el aburrimiento, la escucha y el recuerdo involuntario.

Las prácticas narrativas liberan oído y habla. Ello permite acceder a los contenidos almacenados en la memoria de manera in-

consciente a través del recuerdo involuntario. Este fenómeno es la parte central de este artículo donde coinciden los planteamientos de Henri Bergson (relación mente y cuerpo) y los de Karl Marx (condiciones laborales de la Modernidad y la Edad Media). El aburrimiento favorece la escucha atenta de lo narrado y la manera duradera como se aloja en la memoria, al implicar un relajamiento que da paso libre de lo escuchado, más allá de la conciencia y habilitando la experiencia material de la narración. Entonces, de igual manera como lo extraordinario y lo mágico evitan la conciencia, la narración adquiere el carácter de recuerdo involuntario.

Por su parte, Rigoberto Hernández Delgado, en “Revisitando el debate sobre la cultura del narcisismo: ¿Ocaso del sujeto en el capitalismo tardío?”, presenta una revisión de las tesis a propósito de la llamada “cultura del narcisismo”, contenidas en las propuestas teóricas de numerosos intelectuales a partir de la segunda mitad del siglo XX, y que mantienen resonancia en la actualidad. El abordaje estable-

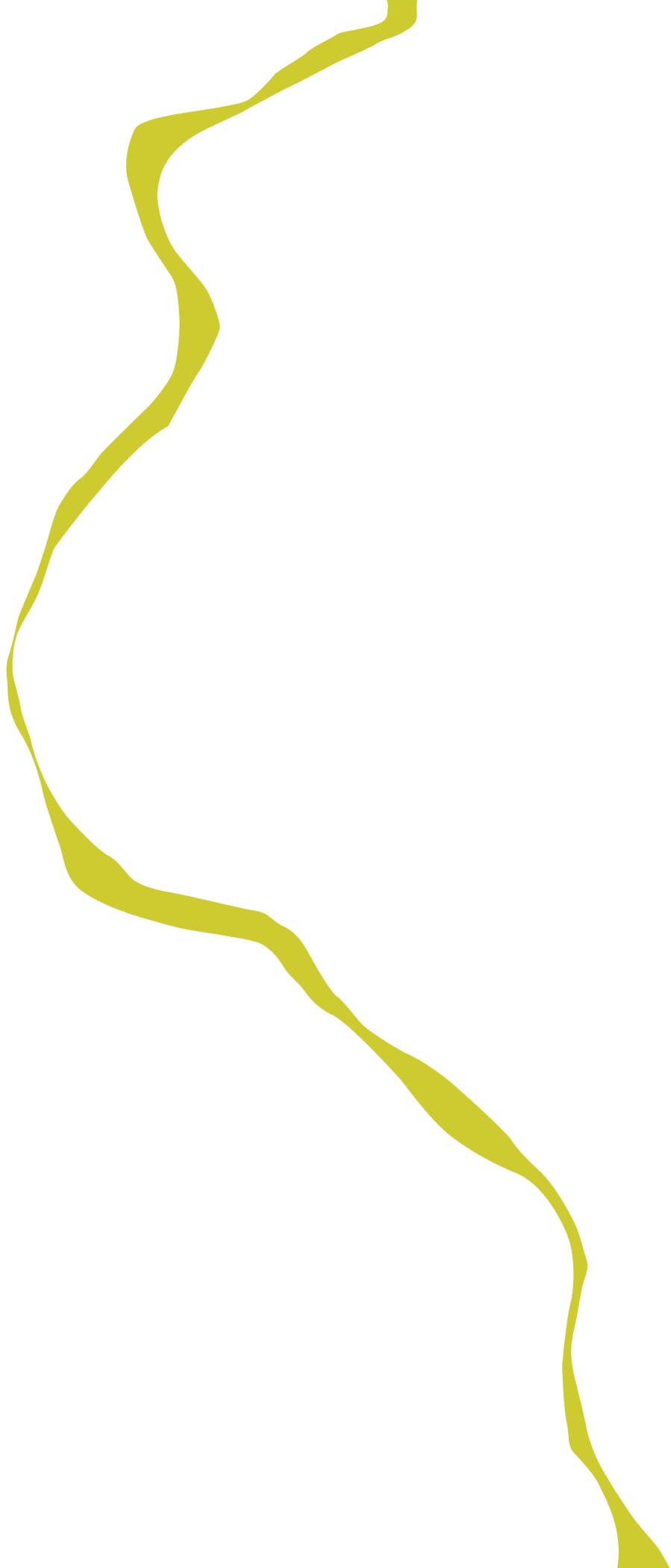
ce elementos conceptuales transversales y muestra las discrepancias teóricas entre estas propuestas. Para articular el análisis, el autor toma como punto de partida la tesis de Theodor W. Adorno relativa a la disolución del individuo posliberal y el permanente daño narcisista operado por el sujeto del capitalismo en el siglo XX. También encontramos una pertinente reflexión acerca de la idea, sostenida por varios pensadores contemporáneos, de la desaparición del sujeto por efecto de los mecanismos masivos de enajenación en las sociedades del capitalismo tardío, una consecuencia extrema de la cultura del narcisismo.

Lo que podríamos denominar “clave melancólica” de este texto consiste en identificar el malestar como algo imprescindible, algo necesario en una cultura como la nuestra. La resonancia de esta intuición freudiana no ha dejado de ser el último bastión desde el cual el sujeto se mantiene en resistencia —y resiliencia— contra los embates de una cultura de exigencias deshumanizantes frente a la cual el psicoanálisis ha de mostrar —sin propósito de resolver—, la contradicción entre el sujeto y la cultura.

Emiliano Mendoza Solís
Coordinador del dossier

Bibliografía

Benjamin, Walter, 2016. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.



03.

Pragmática de la narración en Walter Benjamin: el recuerdo involuntario

Pragmatics of Storytelling in Walter Benjamin: The
Involuntary Memory

recepción: 15 de julio 2022
aceptación: 24 de agosto 2022

Moisés García Hernández
Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo

Resumen

Este trabajo aborda las cuestiones pragmáticas contextuales en las que surge la narración oral de acuerdo con Walter Benjamin, a saber: el campo, los estratos artesanales, el aburrimiento, la escucha atenta y el recuerdo involuntario; se ofrece, también, una hipótesis teórica para su explicación con base en los planteamientos de Henri Bergson respecto a la relación entre la mente y el cuerpo, y en los de Karl Marx respecto a las condiciones laborales de la Modernidad y de la Edad Media.

Palabras clave: narración, recuerdo involuntario, aburrimiento, melancolía, modos de producción

Abstract

This work addresses the pragmatic contextual questions in which storytelling arises according to Walter Benjamin, namely: the countryside, the artisanal strata, boredom, attentive listening and involuntary memory, offering a theoretical hypothesis for its explanation based on in the approaches of Henri Bergson regarding the relationship between the mind and the body, and in those of Karl Marx regarding the working conditions of Modernity and the Middle Ages.

Keywords: storytelling, involuntary memory, boredom, melancholia, production modes

Melancolía y aburrimiento

En la visión benjaminiana de la naturaleza hallamos una categoría genérica que alcanza a todo ente posible, y que se circunscribe con el término de *criatura*,¹ la cual abarca desde un ser humano (un ente animado) hasta una piedra (un ser inanimado). A esa naturaleza creatural Walter Benjamin le asocia un modo de ser constancial como su estado anímico inherente, la melancolía: “entre las intenciones contemplativas, ella es la propiamente hablando creatural” (2007a: 359). De acuerdo con el filósofo berlinés, este sentimiento es compartido por todas las criaturas, “y siempre se ha señalado que su fuerza no tiene por qué ser menor en un perro que en la actitud del genio rumiante” (359).

En *El origen del Trauerspiel alemán* (2007a), Benjamin desarrolla múltiples acepciones del término *melancolía*, que van desde las propuestas por Aristóteles en la Antigüedad, pasan por las perfeccionadas en la Edad Media y llegan hasta las del Renacimiento y el Barroco. En ese recorrido resulta evidente la inmanencia

de ese sentimiento al ámbito terrestre, como “un adormecimiento geomántico en el templo de la creación” (367). Este carácter terreno se ve confirmado por las múltiples citas que Benjamin realiza de varios autores, en las que estos señalan la vinculación de la melancolía con lo material terrenal, y entre las que destaca la de Filidor por su precisión: “Melancolía: la dura piedra, / el árbol seco, / el ciprés muerto / dan lugar seguro a mi pesadumbre” (*apud* Benjamin, 2007a: 369). El berlinés resume esta concepción de la tierra como el recinto de lo creatural melancólico de esta forma críptica: “Es posible que en el símbolo de la piedra tan sólo quepa ver la configuración más evidente del *frío y seco* reino de la tierra” (Benjamin, 2007a: 370), donde lo *frío y*

¹ O *creatura*; Benjamin usa los dos términos sin distinción. Aparece con mayor frecuencia en las obras: *‘Las afinidades electivas’ de Goethe* (2007a), *El origen del Trauerspiel alemán* (2007a), *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (2007b) y *El narrador* (2008a).

seco alude a la disposición melancólica de acuerdo con la cita anterior. Lo que resulta importante, dentro de esta visión, es lo que de natural, ahistórico y determinista conlleva: la melancolía no es un sentimiento aislado, sino un modo de ser consustancial a la naturaleza.

Pero es más importante lo que para el ser humano, como criatura ligada a la tierra, implica la melancolía como *natural*: “Adán, criatura pura en cuanto primogénito, tiene la tristeza creatural” (360). Benjamin emplea aquí, como en otros pasajes, el término *tristeza* como melancolía.² Esta no es, ni siquiera en el ser humano, un sentimiento cualquiera. Al considerarse el estado anímico inmanente, genuino y natural de la existencia humana, de ella ni los reyes escapan. Blais Pascal afirma que la sola contemplación de un rey sobre sí mismo, de su dignidad de rey y del lujo que lo rodea, no es suficientemente grandiosa como para hacerle feliz; al contrario, si se le dejase “sin ninguna satisfacción de los sentidos, sin ninguna preocupación en el espíritu, sin la menor compañía, pensando en sí con total tranquilidad, [...] pronto se verá que un rey que se ve es un hombre lleno de miserias” (*apud* Benjamin, 2007a: 357). Notamos que es necesaria cierta condición para que esta disposición se presente, es decir, cierta falta de estímulo tanto sensorial como espiritual, de manera que el

espíritu se encuentre solo, pues, como comenta Pascal:

El alma no encuentra en sí *nada* que la contente. No ve en ella nada que no la aflija cuando piensa en sí. Esto es lo que la obliga a salir fuera de sí y a tratar, *en la aplicación a las cosas exteriores*, de perder el recuerdo de su *estado verdadero*. Su alegría consiste en este olvido; y basta, para hacerla miserable, obligarla a verse y a estar consigo misma (*apud*, Benjamin, 2007a: 356. Las cursivas son mías).

Destaca aquí la caracterización del alma humana como una cosa *vacía*, sin *nada que la contente*, y en ello radica su infelicidad, en su despojo, su existencia desnuda, al no aplicarse a las *cosas exteriores*. Siguiendo a Pascal, es por ello necesario que el rey se evite a sí mismo, que siempre haya personas cercanas a los reyes para que después de los negocios siga la diversión, con espectáculos, juegos y placeres, “de modo que nunca se dé el vacío” (*apud*, Benjamin, 2007a: 357), pues quienes le procuran tales diversiones saben

² Melancolía: “Tristeza vaga, profunda, sosegada y permanente, nacida de causas físicas o morales, que hace que quien la padece no encuentre gusto ni diversión en nada” (*Real Academia Española*, 2021).

que si el rey quedara en situación de pensar en sí, sería desdichado. De modo que tal *vacío* es la condición de posibilidad de la melancolía.

Pero resulta evidente, por otro lado, que esta *vaciedad* es idéntica al aburrimiento: “Cansancio del ánimo originado por falta de estímulo o distracción, o por molestia reiterada” (*Real Academia Española*, 2021), o sea, las condiciones en las que se encuentra el monarca cuando se torna melancólico. De modo que el aburrimiento es propiamente la antesala de la melancolía. Sin embargo, aquí solo hemos mencionado la vaciedad de la mente, pero ¿se puede decir lo mismo acerca del cuerpo? ¿Cómo se halla este cuando se presenta el aburrimiento? Recordemos el pasaje sobre el monarca y que Pascal plantea como una pregunta retórica:

¿No equivaldría a dañar su alegría el *ocupar* su alma en *ajustar sus pasos* a la cadencia de un aria o en *colocar diestramente* una bola, en vez de dejarle gozar en *reposeo* de la *contemplación* de la gloria que le rodea?” (*apud* Benjamin, 2007a: 356-357. Las cursivas son mías).

Si consideramos que tal *contemplación*, en reposo, por relajada que sea, sigue siendo una actividad, la de los ojos, aunque sin verdadera atención, y que tal estado

es el que conduce al rey a la melancolía, en contraposición con *ajustar los pasos* y aquel *colocar diestramente* una bola (acciones que requieren interés), resulta que el aburrimiento no es tanto un reposo físico como una ausencia de atención. De tal manera que resulta absolutamente indiferente si el rey hace algo o no con su cuerpo, pues su *contemplación* sigue siendo una actividad, aunque serena y, sin embargo, es un vacío carente de estímulo conducente a la melancolía.

Por otro lado, no es azaroso que Pascal remita a actividades físicas que exigen cuidado como contrapuestas al aburrimiento: “Bien veo que es hacer feliz a un hombre distraerle de la *visión* de sus miserias domésticas para *llenar* sus pensamientos con el *cuidado* de bailar” (*apud* Benjamin, 2007a: 356. Las cursivas son mías). *Cuidado, ajustar, colocar, ocupar, llenar* no son palabras azarosas, sino que marcan el contrapunto de aquel *vacío* del espíritu que define al aburrimiento, en tanto son acciones que requieren interés. Así que lo esencial en el aburrimiento no es que el cuerpo se encuentre desocupado u ocupado, sino que la mente se encuentre vacía, sin *estímulo* ni *distracción*, puesto que en esta ausencia de atención radica el aburrimiento y no en el reposo: “Si el sueño es el punto supremo de la relajación corporal, el aburrimiento lo

es de la relajación espiritual” (Benjamin, 2008a: 70).

Ahora bien, ¿qué es para Benjamin la melancolía? Volvamos a la cita de arriba: “entre las intenciones contemplativas, ella es la propiamente hablando creatural” (2007a: 359). Lo que destaca, pues, es una *intencionalidad* activa, evidentemente contraria a la indiferencia del aburrimiento. En otro pasaje y en el contexto de la caracterización de la melancolía, Benjamin afirma: “Todo sentimiento está ligado a un objeto *a priori* [...] Pues los sentimientos, en efecto, por vagos que le puedan parecer a la propia autopercepción, responden, en tanto que comportamiento motor, a una estructura objetual del mundo” (352). Así, resulta significativo que se denomine a la melancolía como un sentimiento, y que corresponda a un comportamiento motor. Se trata, por tanto, de una actividad del espíritu, y por ello existe una profunda diferencia entre estar aburrido y sentirse melancólico. En el primer caso hay una ausencia de atención (no necesariamente ausencia de movimiento físico), sino una inmovilidad del espíritu en tanto *vacío* y, por ende, no hablamos todavía de un sentimiento, mientras que en el segundo caso encontramos ya cierta intencionalidad o actividad del alma (un sentimiento) que, sin embargo, conserva la *inercia*

del cuerpo que no necesariamente la inmovilidad, tal como apuntan Panofsky y Saxl: “Lo mismo que la Melancolía, también Saturno, *daímōn* de los opuestos, confiere al alma de un lado inercia e insensibilidad, y de otro la fuerza de la contemplación y la inteligencia” (*apud* Benjamin, 2007a: 364), donde la inercia es el mantenimiento del reposo físico o de cierto movimiento (*Real Academia Española*, 2021).

De este modo, en la melancolía se mantiene el estado de inercia del cuerpo, propio del aburrimiento, pero la mente se vuelca en una intencionalidad, es decir, en una actividad del espíritu. ¿A qué se debe este vuelco? ¿Por qué la melancolía, en tanto sentimiento, responde a un comportamiento motor? Y, en primer término, ¿por qué es indiferente que el cuerpo se mueva o no cuando uno se encuentra aburrido? Para responder estas preguntas nos remontaremos a una influencia poco estudiada dentro de la obra de Benjamin, pero que parece estar resonando en este dinamismo (al menos en lo que a la relación entre la mente y el cuerpo se refieren).

La presencia de Bergson

Benjamin cita a Bergson dentro de la temática de la memoria, al lado de Proust,

en *Sobre algunos temas en Baudelaire* (Benjamin, 2008b: 210), donde, si bien realiza una crítica a la memoria bergsoniana en tanto privada e individual, puesto que Benjamin la comprende como colectiva, no les resta validez a los planteamientos de los mecanismos entre la mente y el cuerpo. De hecho, coincide con Bergson en la opinión de que la memoria se construye de manera inconsciente más que conscientemente, y considera que el trabajo de Bergson constituye una referencia, aunque mediata, de aquella otra memoria más original (210). Por lo demás, en uno de los pasajes de arriba, respecto de la caracterización de la melancolía como un sentimiento, es clara la resonancia que algunas nociones bergsonianas tienen en este concepto: *comportamiento motor*, como se verá enseguida.

En *Materia y memoria* (2010), y como el subtítulo lo indica (*Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*), Bergson desarrolla una dialéctica entre la mente y el cuerpo. Para comprender esta relación, es necesario remitirnos a las directrices generales que fundan su planteamiento. Para él la materia es movimiento, ya sea como materia propiamente o como formas de energía (201-245). Los sólidos, como un caso extremo, encierran movimientos imperceptibles para el ojo

humano, lo cual es innegable desde el punto de vista científico, por ejemplo, en el movimiento de las partículas. La luz también implica un movimiento: “En la fracción de segundo que dura la más corta percepción posible de luz, trillones de vibraciones han tenido lugar” (172).

De hecho, la percepción es movimiento: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo” (40). La percepción en Bergson es la relación entre un cuerpo y la acción posible de mi cuerpo sobre aquel mismo, aunque en este caso se trata solamente de una acción naciente (pero finalmente un movimiento), pues las acciones pueden ser actuales —como cuando el cuerpo humano de hecho ejerce una fuerza sobre otro cuerpo (el acto de hablar es una acción ejercida sobre el aire, por ejemplo)—, o también las acciones pueden ser nacientes (como en el caso de la percepción) que, como movimiento en ciernes, es la condición de posibilidad para toda acción efectiva (como cuando el rey *contempla* su gloria, o como cuando escuchamos nuestro propio idioma y reconocemos las palabras por una actividad reproductiva que se lleva a cabo en nuestra mente), debido a:

[...] una tendencia de las impresiones verbales auditivas a prolongarse en *movimientos de articulación*, tendencia que no escapa seguramente al control habitual de nuestra voluntad, lo que implica quizás incluso un discernimiento rudimentario, y que se traduce, en estado normal, por una repetición interior de los trazos salientes de la palabra oída. Nuestro *esquema motor* no es otra cosa (134. Las cursivas son mías).

Este esquema motor, por tanto, es el que está en la base de toda percepción posible, y por ende de toda acción efectiva, en cuanto la percepción significa un *movimiento* en ciernes del cuerpo para el reconocimiento de las impresiones físicas. De este modo, gracias a ese esquema motor “toda percepción se prolonga en acción naciente” (100), y “no existe percepción que no se prolongue en movimiento” (113), pues para Bergson, el hombre está abocado a la acción y es parte de su constitución natural que su cuerpo le sirva para la supervivencia y la replicación de su especie; además, su percepción está condicionada por estas necesidades y por las respuestas o actos posibles que pudiera ejercer sobre el mundo físico con la finalidad de satisfacerlas. Esto es lo que constituye el “carácter práctico de la vida” (102), es decir, “nuestra conciencia actual, conciencia que justamente refleja la exacta adaptación de nuestro sistema nervioso a la situación presente” (102-103).

En Bergson, pues, el presente ocupa el lugar preponderante porque es la sede de tiempo en que se realiza la acción, ya sea naciente o efectiva. Por tanto, mente y cuerpo están abocados al presente y a las acciones más inmediatas posibles: “mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo” (160), y “lo que llamo mi presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es pues senso-motor” (162). Sin embargo, tanto para el cuerpo como para la acción, eficaz o en ciernes, se necesita la existencia del espíritu, o, más precisamente, de la memoria:

Es indiscutible que el fondo de intuición real, y por así decir *instantáneo*, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior es poca cosa comparado con todo lo que nuestra memoria le añade. Justamente porque el recuerdo de intuiciones anteriores análogas *es más útil* que la intuición misma, estando ligado en nuestra memoria a toda la serie de los acontecimientos subsecuentes y pudiendo por eso alumbrar mejor nuestra *decisión*, desplaza a la intuición real, cuyo papel ya no es entonces otro más que [...] apelar al recuerdo, darle un cuerpo, volverlo activo y por eso mismo actual (83. Las cursivas son mías).

Notemos, así, en primer lugar, que existe una diferencia entre intuición y percep-

ción, pues la primera solo significa el recogimiento de las imágenes del mundo físico por parte de nuestro cuerpo, *instantáneo y sobre el cual se abre nuestra percepción*, mientras que la última es una actualización —provocada por la intuición— del recuerdo de intuiciones análogas con la finalidad de ser utilizado en las acciones presentes. Así, en este engarce entre intuición y actualización del recuerdo, se encuentra más estrictamente el esquema senso-motor que rige toda nuestra percepción y, por ende, toda posible acción efectiva. Ambas acciones, pues, no serían posibles sin ese reservorio de los recuerdos almacenados en la memoria. Al respecto, Bergson comenta: “Pasamos, a través de grados insensibles, de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los movimientos que delinean la acción naciente o posible en el espacio” (97). En resumen: presente o esquema senso-motor y pasado (o memoria) se complementan.

Pero la actualización del recuerdo, a su vez, se realiza de dos modos posibles: “determinados si la acción es refleja, escogidos si la acción es voluntaria” (95). En el primer caso se pone en juego, de manera *automática*, el mecanismo más idóneo para la circunstancia presente, como en un acto reflejo; por ejemplo, en el reconocimiento de un rostro ya visto otras veces (percepción) o en la realización de una

actividad a la que uno se encuentra muy habituado. En el segundo caso, como comenta Bergson, uno buscaría en el pasado las representaciones más adecuadas para “insertarse en la situación actual” (96), todo lo cual exigiría un acto de voluntad, como cuando uno intenta reconocer algo nunca visto (intuición) o se responde a un examen de conocimientos. En todo caso: “De mi pasado sólo deviene imagen (se hace presente) y en consecuencia sensación al menos naciente, aquello que puede colaborar con esta acción, insertarse en esta actitud, en una palabra volverse útil” (162-163) y, a su vez, solo “bajo forma de dispositivos motores, y solamente de ellos que él (el cuerpo) puede almacenar la información del pasado” (96), pues las percepciones del ser humano son acciones y como acciones se almacenan.

Sin embargo, aunque la memoria siempre abreve de los dispositivos motores del cuerpo, hay dos formas distintas en que se almacena la memoria: una de manera natural, y la otra por medio de una suerte de entrenamiento. Para Bergson, al igual que para Freud (1992a, 1992b), “Todo debe suceder pues como si una memoria independiente reuniera imágenes a lo largo del tiempo y a medida que se producen” (Bergson, 2010: 95); en esto consiste el primer tipo de memoria (a la que Freud denominaría el aparato inconsciente). Así,

la memoria está constituida por todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana, y es parte de su esencia llevar una fecha, bastarse a sí mismos, imprimirse con todas sus percepciones concomitantes y ser el reservorio integral de nuestra existencia. A dichos acontecimientos, de hecho, tenemos poco acceso, y es a los que, por medio de la voluntad —según Bergson—, recurrimos en ocasiones para insertarlos en la acción presente.

Sin embargo, por otro lado, como “toda percepción se prolonga en acción naciente [...], los movimientos que las continúan modifican el organismo, creando en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar. [Es decir] una serie de mecanismos completamente montados” (99-100). En consecuencia, este segundo tipo de memoria sería completamente distinta de la anterior, esto es, la primera siempre se encuentra asentada en el presente y lista para actuar, mientras que la segunda no conserva del pasado (de aquella primera memoria) más que los movimientos perfectamente coordinados, que son el resultado del esfuerzo acumulado, merced a “la tendencia de todo organismo a extraer de una situación dada lo que tiene de útil y a almacenar la reacción eventual, bajo la forma de hábito motriz, para hacerla servir en situaciones del mismo género” (188). Es este segundo tipo de memoria, pues, la que interviene

en actos como caminar, hablar, percibir o realizar actividades que hemos llevado a cabo durante mucho tiempo, y para las que no necesitamos recurrir a la primera memoria voluntariamente para extraer el recuerdo que pudiera servirnos.

Bergson y Benjamin

Mediante este planteamiento es posible deducir por qué el aburrimiento se presenta como cansancio del ánimo debido a falta de estímulos. De manera natural, y como exigencia de su supervivencia y replicación, el hombre está abocado a la acción; el cuerpo le exige nuevos estímulos para extraer de ellos lo que tienen de útil, es decir, la “reacción eventual” para convertirla en “hábito motriz” (Bergson, 2010: 188). Esto explicaría algunos aspectos de la mente humana como la curiosidad, la diversión, el deseo de conocer a otras personas, ciudades, etc.; ya que los nuevos estímulos son más útiles que las circunstancias familiares, pues le ofrecen al aparato senso-motor la oportunidad de enriquecerse. Por ello es que las situaciones familiares y actividades repetidas provocan aquel cansancio del ánimo característico del aburrimiento (aquella *vaciedad* del alma).

Lo anterior en cuanto a la explicación del por qué se nos presenta. Pero ¿por

qué es indiferente que el ser humano esté en reposo o no cuando se halla aburrido? La respuesta es porque nunca estamos en reposo de forma absoluta. Por muy grande que sea la escasez de estímulos, el cuerpo nunca se encuentra quieto (al menos que esté muerto), pues siempre está percibiendo: el esquema senso-motor siempre se encuentra activo, por muy baja que sea su actividad, y esto explica por qué incluso cuando uno se encuentra aburrido sigue existiendo una actividad, aunque sea relajada.³

Pero, entonces, ¿de qué modo el aburrimiento deviene en melancolía? La respuesta también parece hallarse en Bergson. De acuerdo con él, podemos representar al ser humano por medio de un “cono” en el que la base representa los recuerdos acumulados, el total de la memoria, en tanto que el vértice representa el cuerpo que avanza tocando el plano móvil de la representación actual del mundo. En el vértice está la imagen del cuerpo que recibe y devuelve las acciones que emanan de las imágenes del presente.

De un lado el estado senso-motor [...] orienta a la memoria, de la que no es en el fondo más que la extremidad actual y activa; y de otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, ejerce un empuje hacia delante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma (189).

En la punta del cono se encuentra entonces el aparato senso-motor y en la base se halla la memoria, la cual ejerce un empuje hacia abajo que amenaza con desbordar el presente, y no lo hace solo porque “Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recoge por un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar por el otro, es pues efectivamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio” (194). Existe, así, una relación un tanto paradójica entre la memoria y el cuerpo. Por un lado, el último está tendido hacia el presente, hacia la acción, y ello impide que la memoria lo desborde, pues solo permite filtrar aquellos recuerdos útiles para la acción en curso (ya sea automática o voluntariamente); pero, por otro lado,

³ El sueño representa la excepción de esto, pues mientras se duerme la prioridad no es actuar sino descansar la mente y reparar el cuerpo, aunque con la misma finalidad de seguir actuando en beneficio de la supervivencia, lo cual hace imposible hablar de aburrimiento: “es imposible no ver en el sueño un relajamiento, al menos funcional, de la tensión del sistema nervioso, siempre listo durante la vigilia a prolongar la excitación recibida en reacción apropiada” (Bergson, 2010: 176). Por su parte, Benjamin lo concibe del mismo modo: “el sueño es el punto supremo de la relajación corporal” (2008a: 70).

[...] si nuestro pasado permanece para nosotros casi enteramente oculto debido a que está inhibido por las necesidades de la acción presente, encontrará la fuerza para franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en que nos desinteresemos de la acción eficaz (188).

Es decir, en cuanto la falta de estímulos no sea suficiente para mantener nuestra atención en el presente y por ello provoque el aburrimiento, el pasado desbordará ese presente, cayendo desde la “base” del cono y dando lugar a la melancolía: a esa tristeza profunda que nos aqueja cuando de repente nos desbordan los recuerdos, de manera natural y en el estado puro de la existencia.

No es azaroso que Benjamin relacione el sentimiento del luto, concebido como “actitud motriz” (2007a: 353), con la melancolía, pues la muerte es el signo más radical de lo pasado y hacia este tiende la actividad de su espíritu el melancólico,⁴ con una intencionalidad activa que se abre en tanto la actividad del cuerpo no la reclame o, al menos, no de manera suficiente; de modo que, siguiendo la analogía, el espíritu se vuelve con una intencionalidad hacia la base del cono, teniendo ya el vértice, el presente, como un leve punto de anclaje. El sentimiento de la melancolía, en cuanto tristeza, surge

así en su relación con la atención hacia el pasado.

No obstante, anteriormente se mencionó la diferencia entre el aburrimiento y la melancolía, en el sentido de que esta última implica una actividad del espíritu y, aquel, como su condición de posibilidad, un vacío. Sin embargo, es imposible imaginar el paso de uno hacia la otra de forma abrupta, es decir, que se encuentren totalmente aislados, o sea, que no haya elementos de uno todavía en la otra (por ejemplo, la inercia del cuerpo del aburrimiento en la melancolía). O, por otro lado, que no comience a presentarse algo ya del pasado, de la memoria y de la tristeza melancólica en el anterior aburrimiento (aunque tal vez en un grado mucho menor). Y es que, en efecto, pareciera que no sucede así sino que el uno y la melancolía se contaminan.

Benjamin ha anotado en el *Libro de los pasajes* las palabras de Louis Veuillot: “Esta tristeza diserta y plana que se llama tedio” (*apud* Benjamin, 2005: 131), donde la tristeza ya aparece aunque muy

⁴ “Todo sentimiento está ligado a un objeto *a priori*” (Benjamin, 2007b: 352). En este caso, ese objeto es el pasado.

atenuada por el adjetivo *plana* y por el otro muy significativo *diserta*, que alude todavía a cierta vaciedad. En otro pasaje, Benjamin cita a Cervantes aludiendo a la naturaleza creatural de la melancolía y a la intensidad de esta: “Señor, las tristezas no se hicieron para las bestias, sino para los hombres, pero si los hombres las sienten demasiado, se vuelven bestias” (*apud* Benjamin, 2007a: 359-360) (como si fuera necesaria cierta intensidad de la tristeza para caer en ese estado, creatural, de la melancolía, y que todavía no aparece en el aburrimiento).

A pesar de lo anterior, el aburrimiento no solo tiene a la tristeza como algo en común con la melancolía, sino antes, y como causa de aquella misma, su apertura hacia el pasado. En muchos pasajes, Bergson identifica al pasado con el ensueño:

Pero si nuestro pasado permanece para nosotros casi enteramente oculto debido a que está inhibido por las necesidades de la acción presente, encontrará la fuerza para franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en que nos desinteresemos de la acción eficaz para situarnos, de cierta manera, en la vida del *ensueño* (2010: 176. Las cursivas son mías).

Y tal desbordamiento del presente por el pasado es propio de la melancolía, como

ya lo hemos mencionado. Y Benjamin, por su parte, se refiere al aburrimiento como un sueño, en el sentido de *ensueño*, y habría que decir, como una inmersión en el tiempo:

El tedio es un paño cálido y gris forrado por dentro con la seda más ardiente y coloreada. En este paño nos envolvemos al soñar. En los arabescos de su forro nos encontramos entonces en casa. Pero el durmiente tiene bajo todo ello una apariencia gris y aburrida. Y cuando luego despierta y quiere contar lo que soñó, apenas consigue sino comunicar este aburrimiento. Pues ¿quién podría volver hacia afuera, de un golpe, *el forro del tiempo*? Y sin embargo, contar sueños no quiere decir otra cosa (2005: 132. Las cursivas son mías).

Pasado y en-sueño tanto en Bergson como en Benjamin significan la misma cosa, y ambos están presentes tanto en el aburrimiento como en la melancolía (pero en grado distinto), lo cual es deducible por la fuerza de la tristeza en esta última que se presenta más atenuada en el primero, lo que se confirma una vez más por esa seda *ardiente y coloreada* del tedio que sirve de contrapeso a la tristeza.

Finalmente, habría que agregar algo aún más importante, y es que el tedio, mientras se mantiene como tal, mientras no

deviene en melancolía, permite *contar* el sueño, o al menos pretende rescatar ese pasado para los otros. Este contar, si bien no propicia romper del todo la inercia corporal del aburrimiento (“apenas consigue sino comunicar este aburrimiento” [132]), sí impide que la actividad espiritual se intensifique en melancolía, en tristeza profunda, al añadir a esa inercia corporal una actividad más —la de narrar lo pasado-soñado—, lo cual, como afirmaría Bergson, le confiere al sistema senso-motor y al espíritu un punto de anclaje en el presente que impide el avance del pasado con el objetivo de que no lo desborde.

Aburrimiento y recuerdo involuntario

Este acto de narrar, como punto medio entre el aburrimiento y la melancolía, es un antídoto contra esta, pero conserva todas las características del primero. Se da en el círculo de los artesanos (Benjamin, 2008a: 95), y por ello mismo principalmente durante su más grande florecimiento, en la Edad Media, entre la gente que por estar habituada a desarrollar una y otra vez la misma actividad artesanal ya no le ofrece mayores estímulos y, por ende, no le exige a su aparato senso-motor más que un mecanismo automático para llevarlas a término. Tal situación

propicia el aburrimiento, el cual, por su parte, hace que el pasado, la memoria y cierta tristeza se hagan presentes, que caigan por su propio peso, lo que facilita el acceso natural por parte de quien narra al reservorio de las imágenes en su memoria.⁵ Pero estas actividades mecánicas artesanales se realizaban en compañía (“el maestro sedentario y los aprendices errantes trabajaban juntos en el mismo taller” [62]), y esta circunstancia facilitaba el hecho de que se pudiera pasar del acto de recordar al hecho de narrar lo que la memoria ofrecía, lo cual impedía la intensificación de la tristeza. Es significativo que para que el rey pasara del aburrimiento a la me-

⁵ Es importante recordar que, para Bergson, el pasado está inhibido por las acciones del presente, y solo se presenta cuando la acción eficaz no es lo suficientemente estimulante, por ende, su recurrencia es menor. Como bien lo advierte Benjamin, “en Bergson las cosas se plantean como si encarar la actualización intuitiva del flujo vital fuese cosa tan sólo de una libre y plena decisión” (2008b: 210), es decir, de un esfuerzo, a lo cual Benjamin le confiere una validez histórica relativa, puesto que Bergson tiene la mente puesta en la Época Moderna donde el trabajo artesanal, aburrido, ya no tiene una fuerte presencia, y por ello mismo el acceso al pasado se hace cada vez más escaso. Así también, como veremos enseguida, Benjamin hace referencia al campo como ámbito propicio para el aburrimiento.

lancolía era necesario que se encontrara completamente solo, de lo que se deduce una diferencia más entre estar aburrido y sentirse melancólico: que la soledad no es indispensable para lo primero, pero sí para lo segundo. Narrar tiene dos condiciones fundamentales, aburrirse y estar en compañía: “El que escucha una historia, ése está en compañía del narrador” (83). Y el campo es para Benjamin otro ámbito en el que, incluso primariamente, se origina el aburrimiento, debido a su escasez de estímulos, y por ende también la narración, y por ello es que uno de los representantes arcaicos del narrador “estará encarnado por el campesino sedentario” (61).

La manera de presentarse la memoria, por su parte, es cayendo por su propio peso, de manera involuntaria (circunstancia facilitada por la relajación del espíritu). De modo que involuntariamente es como el narrador accede principalmente a su memoria. Esta forma de actualizar la memoria se contrapone a aquella otra que Bergson ubica como un esfuerzo de la voluntad. A este tipo de recuerdo Benjamin lo denomina *vivencia*, en cuanto que se realiza no inconscientemente sino con conciencia y voluntad, y por ello se distingue esencialmente del recordar involuntario: “sólo puede convertirse en componente de la *mémoire involontaire*

lo que no ha sido «vivenciado» con conciencia y explícitamente” (2008b: 214). Y a ese recuerdo consciente es al que Proust, según Benjamin, al menos en principio, se atenía en la escritura de *En busca del tiempo perdido*:

La obra de Proust *A la recherche du temps perdu* puede verse pues como el intento de, bajo las presentes condiciones sociales, producir la experiencia por una vía sintética justamente tal como Bergson la concibe, pues cada vez podemos contar menos con su génesis por vía natural (210).

Aquí el recuerdo voluntario aparece como una forma de actualización del pasado por una vía sintética, en contraposición con la forma natural e involuntaria a la que Proust se atendería después cuando se percató de que aquella no le fue suficiente, al menos no para su tarea narrativa (211). Y la crítica que plantea Proust a Bergson es justamente poner en marcha el recuerdo involuntario:

Pero, por lo demás, Proust en su obra no se sustrae a debatir esta cuestión. Incluso pone en juego un nuevo momento, que encierra en sí una crítica inmanente de las formulaciones bergsonianas. [...] en Bergson las cosas se plantean como si encarar la actualización intuitiva del flujo vital fuese cosa tan sólo de una libre y plena de-

cisión. Proust anuncia terminológicamente de antemano su convicción discrepante, pues convierte la memoria pura —*la mémoire pure*— de la teoría bergsoniana en *mémoire involontaire* —una memoria que es involuntaria (210).

De modo que este carácter fugaz, involuntario, es propio del recuerdo que propicia la narración: el “recuerdo pasajero” es pues “el elemento inspirador de la narración” (Benjamin, 2008a, nota 38: 116), mientras que “la rememoración” es “el elemento inspirador de la novela” (81). Esta rememoración no solo tiene las características de la memoria voluntaria, de la vivencia, sino que, en tanto se sumerge en el pasado de una forma reconcentrada, lo hace de un modo mucho más intenso, lo cual se acrecienta por la soledad en que se halla el novelista: “la cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad” (Benjamin, 2008b: 65), y favorece el talante melancólico del que escribe: “El novelista toma a su cargo este legado [se refiere a los recuerdos] y rara vez sin honda melancolía” (81);⁶ mientras que la narración se opone a la melancolía, no solo por su recuerdo fugaz, sino por la compañía que la propicia.

Es inherente, por otra parte, a la forma de actualización del recuerdo en la narración,

es decir, de forma involuntaria, el hecho de que ofrezca muchos eventos dispersos, concatenándolos en la memoria del narrador y uniendo un relato tras otro:

La musa de la narración sería esa mujer infatigable y divina que anuda la red que forman a fin de cuentas todas las historias reunidas. Una se enlaza a la otra, como han gustado de mostrarlo todos los grandes narradores, y en particular los cuentistas orientales. En el alma de cada uno de ellos hay una Scheherezade, que a propósito de cada pasaje de sus historias se acuerda de otra historia (Benjamin, 2008a, nota 38: 116).

Y en esto también se opone el recuerdo involuntario del narrador a la rememoración del novelista. Esta ofrece un evento único, que se pretende unitario, aun componiéndose de varios episodios distintos: “reminiscencia eternizadora del novelista, por oposición al recuerdo pasajero del narrador. La primera está consagrada al tema elegido —a su héroe único, a la única odisea, la única iliada—; la otra a hechos múltiples y diversos” (116).

⁶ Aun en casos de recuerdos ficticios.

Esto resulta natural pues, como rememoración, como memoria voluntaria y reconcentrada, el recuerdo del novelista solo puede enfocarse en un hecho de manera profunda, detallada, desplegándolo durante mucho tiempo y plasmándolo largamente en la escritura.⁷ Sin embargo, esto no lo logra sin ningún esfuerzo; por el contrario, va en busca del recuerdo y realiza un trabajo de concentración para poder extraer de él todas sus percepciones concomitantes (como dijera Bergson), pues con el recuerdo voluntario “lo que sucede en ese caso es que las informaciones que nos imparte sobre lo que ha expirado no retienen consigo nada de ello” (Benjamin, 2008b: 211). Por el contrario, los recuerdos involuntarios tienen la característica de que traen consigo las percepciones inherentes con que fueron almacenados en la memoria: “lo distintivo de las imágenes que emergen de la *mémoire involontaire* se ve en el hecho de que tienen aura” (252), comprendiéndose el aura como la situación, el tiempo, el lugar y las características con que los eventos sucedieron. Por ello es que, como el narrador abreva del recuerdo involuntario, puede recrear toda la situación en la que se enteró de lo narrado, ya sea que la historia le haya sucedido a él mismo o que otra persona se la refiriera, y por eso mismo puede imprimirle su propia huella (el aura de su propia situación) como el alfarero imprime la

suya en la “vasija de arcilla” (Benjamin, 2008a: 71).

Aburrimiento y escucha atenta

También es importante el hecho de que el aburrimiento implica una mayor apertura hacia lo narrado por parte de quien escucha, lo que en Benjamin se denomina “el don de estar a la escucha” (2008a: 70). Esta facultad entra en vigor cuando el trabajo mecánico no le ofrece mayores estímulos al aparato senso-motor, es decir, cuando nos hallamos aburridos y, por tanto, se deja el camino abierto para que el espíritu, igualmente relajado, invierta una mayor actividad en otros sentidos: el oído, por ejemplo. Este, de entre los sentidos más usados por la percepción humana —la vista es el otro—, se relaciona de manera más directa que la propia

⁷ Esto ocurre incluso en novelas que narran desde puntos de vista distintos, como *Mientras agonizo* [Faulkner, 2006] o *Los detectives salvajes* [Bolaño, 2006], o cuando los protagonistas son ciudades, por ejemplo: *Manhattan Transfer* [Dos Passos, 2008] y *La región más transparente* [Fuentes, 2008]; incluso cuando aparentemente son dos historias distintas pero unidas por un hilo muy sutil, como el parentesco de los protagonistas, como en *El paraíso en la otra esquina* [Vargas Llosa, 2008].

vista con la relajación no solo espiritual sino también corporal, de acuerdo con Simmel: “El que ve sin oír está sin duda mucho ... más inquieto que quien oye sin ver” (*apud* Benjamin, 2008b: 256). De modo que el oído atento y la relajación corporal y espiritual se encuentran emparentados. Esto explica el hecho de que las “actividades que se ligan íntimamente al aburrimiento” constituyen “la comunidad de los que tienen el oído alerta” (Benjamin, 2008a: 70). De igual forma que ocurre con el que narra, el que escucha, al adherir a su trabajo mecánico cierta actividad del espíritu (la del oído atento), le cierra el paso a la melancolía.

Sin embargo, el aburrimiento también influye en la manera como se imprime en la memoria lo escuchado:

Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se imprime en él lo escuchado. Cuando el ritmo de su trabajo se ha posesionado de él, escucha las historias de modo tal que de suyo le es concedido el don de narrarlas (71).⁸

Esto tiene en su base teórica no solo a Bergson sino también a Freud: en ambos autores nuestra memoria se integra por todo acontecimiento de nuestra vida, lo que en Freud se denominaría el “aparato inconsciente”. Y mientras este último nos

habla de la existencia de un sistema percepción-conciencia (1992b) que absorbe nuevos estímulos, a la vez que funciona como barrera de protección contra ciertas excitaciones, Bergson caracteriza a su sistema senso-motor como “un conductor encargado de recoger los movimientos y de transmitirlos, cuando no los detiene” (2010: 95); es decir, el sistema percepción-conciencia o aparato senso-motor funciona como un filtro para los movimientos exteriores, cediéndoles el paso o impidiéndoles su integración a la memoria (en este caso cuando resultan demasiado fuertes; pero aquí ya no se habla de estímulos sino de excitaciones). No resulta difícil deducir, por la naturaleza de tal filtro, que cuanto más relajado se halle, más posibilidades tendrán los estímulos del exterior para integrarse a la memoria. Por ello es que en la relajación espiritual de los trabajos artesanales, lo escuchado se graba con mayor facilidad. Por esto, para Benjamin: “El aburrimiento es el pájaro de sueño que empolla el huevo de la experiencia” (2008a: 70), donde el pasado se halla nuevamente aludido por la figura del sueño.

⁸ Por el contrario, en la melancolía uno no se olvida de sí mismo, sino que nuestro pasado y nuestro yo están más presentes que nunca.

Sin embargo, estas actividades mecánicas artesanales han desaparecido en el campo y en las ciudades (70), y con ello se pierde la capacidad de retener las historias, “porque ya no se hila ni se teje mientras se les presta oído” (71). Tales actividades han sido suplantadas por el trabajo de la máquina. Y lo que entra en juego ahí es todo lo contrario de una relajación del espíritu. En primer lugar, la gran industria tiene un organismo de producción completamente objetivo, el cual es la condición de producción del obrero, es decir, que le preexiste (Marx, 2009: 470):

No bien la *reducción de la jornada laboral*, que crea primordialmente la condición *subjetiva* para la condensación del trabajo, o sea la capacidad del obrero de desplegar más fuerza en un tiempo dado, es *impuesta coercitivamente por la ley*, la máquina deviene, en las manos del capital, en un *medio objetivo y empleado de manera sistemática* para arrancar más trabajo en el mismo tiempo (502).

Así, dado que en el siglo XIX se creía que las jornadas laborales largas mermaban el desempeño de los obreros, se redujo ese tiempo pero se incrementó la intensidad del trabajo, lo cual se realizó de dos formas: 1) mediante el incremento de la velocidad de las máquinas, y 2) mediante la ampliación de la extensión de las maquinarias que un mismo obrero vigilaba

(502). Así, lo característico de este trabajo no es el movimiento repetitivo del obrero frente a la máquina, sino la reconcentrada atención que esta le exige, independientemente del puesto en que se encuentre:

Ya en 1836, declaraba un fabricante inglés: “Comparado con lo que ocurría antes [...], el trabajo que se ejecuta en las fábricas se ha acrecentado considerablemente [...] a causa de la atención y actividad mayores exigidas al obrero por la mucho mayor velocidad de las maquinarias” (503).

Es relevante el hecho de que esta atención sea preponderantemente visual, sin ninguna posibilidad de distracción, pues la máquina determina el ritmo y el obrero está subordinado a ella. Lo anterior en contraposición con el trabajo artesanal, el cual por ser una actividad en que el ritmo de trabajo lo determina el artesano, le permite distraer la vista mientras labora.

Es imposible, de este modo, hablar en el trabajo industrial de algo parecido al aburrimiento, pues en términos bergsonianos, todo el sistema senso-motor se encuentra hiperocupado, incluso violentado:

Todos los órganos de los sentidos son uniformemente agredidos por la elevación artificial de la temperatura, la atmósfera cargada de desperdicios de la materia prima, el

ruido ensordecedor, etc., para no hablar del peligro mortal que se corre entre la apiñada maquinaria (519-520).

El oído aparece aquí no solo *no libre* (como sí ocurre con el trabajo artesanal), sino anulado por completo por ese ruido *ensordecedor*. De modo que no solo la atención se incrementa, sino también la tensión propiamente, debido al peligro mortal que se corre entre la apretada maquinaria o, cuando menos, debido al riesgo de sufrir una mutilación o un accidente. En un reporte de 1861 puede leerse:

Pero... ahora hay otras fuentes de accidentes, que 20 años atrás no existían, y especialmente una, la velocidad incrementada de la maquinaria. Ruedas, cilindros, husos y lanzaderas son impulsados ahora con una potencia mayor y siempre creciente; los dedos deben atrapar con más rapidez y seguridad la hebra rota, porque si se los pone con vacilación o descuido, se los sacrifica (nota a pie 176: 509).

Estas agresiones, como comenta Marx, no solo atacan el cuerpo (los sentidos) sino que, por el riesgo y la altísima tensión, dejan maniatada la mente al movimiento de la máquina: “El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad

libre, física e intelectual, del obrero” (515-516). Se trata de un embrutecimiento en toda regla. La alta tensión del cuerpo y la mente, en el trabajo industrial, no dejan ningún resquicio para la relajación corporal o espiritual, mucho menos para el recuerdo o la escucha atenta.

Por otra parte, esta violencia es lo que Freud denomina como *excitaciones*, el *shock* que el sistema percepción-conciencia debería repeler, por lo que en lugar de hallarse relajado se encuentra amenazado: “La amenaza de dichas energías es precisamente la del *shock*. Con ello, cuanto más habitualmente quede registrado en la conciencia, menos contará ese *shock* con la posibilidad de provocar un efecto traumático” (Benjamin, 2008b: 215). Es importante, luego, que la conciencia registre de manera alerta las excitaciones del exterior, en este caso, las de la fábrica de la industria, para que ellas no logren penetrar en la memoria mediante el rompimiento de la barrera contra los estímulos, ni causen un trauma en el individuo:

Que el shock sea atajado de tal modo, detenido así por la conciencia, le daría al suceso que nos lo ocasiona carácter de *vivencia* en sentido eminente. Y esterilizaría ese suceso (al incorporarlo de manera inmediata al registro consciente del recuerdo) para toda posible experiencia poética (216. Las cursivas son mías).

La excitación de la fábrica, al ser bloqueada por el sistema senso-motor (percepción-conciencia en Freud) e inscrita en la conciencia, adquiere el estatus de *vivencia*. Anteriormente se asoció la vivencia con el recuerdo de la voluntad, traído al presente de manera consciente, de forma que desde el mismo modo en que se la recibe (la vivencia) ya está condicionada para ser llamada por la voluntad durante el recordar, y no por el recuerdo involuntario (lo cual la inhibiría para cualquier experiencia poética, incluida el narrar).⁹ La vivencia del obrero frente a la máquina, en cuanto recuerdo consciente que solo puede ser actualizado por la voluntad, resulta de todo punto inservible para integrarse a la memoria como narración.

No obstante, también en la manera en que se la recibe, ya está inscrita otra de las características de la vivencia y de su estatus como recuerdo voluntario. Desde el momento mismo de registrarse pierde lo que Bergson denominaría sus “percepciones concomitantes”, lo que en Benjamin se reconoce como su aura: “La peculiar función de defensa contra los estímulos quizás en último término se pueda ver en esto: asignar al suceso, a costa de la *integridad de su contenido*, un exacto punto temporal en el interior de la conciencia” (217. Las cursivas son mías), en contraposición con el recuerdo involunta-

rio que conserva su aura. De modo que la vivencia ante la maquinaria industrial, en cuanto excitación o *shock* que el sistema percepción-conciencia repele, o que en todo caso registra en la conciencia como vivencia, sin aura y sin posibilidad de ser recordada involuntariamente, se opone en todo aspecto a las condiciones del narrar, las cuales florecen en el ámbito artesanal y desde luego en el campo.

Pero no solo en las fábricas encontramos esos *shocks*, sino también en la multitud de las urbes. Baudelaire puso en el centro de su obra esta clase de *shock* específico, de acuerdo con sus propias palabras:

«¿Quién de nosotros no habría ya soñado en los días de máxima ambición el milagro de lograr una prosa poética? Ha de ser sin duda musical, mas sin ritmo ni rima; bastante áspera y dúctil como para adaptarse a los movimientos líricos del alma, a las ondulaciones del ensueño, a los *shocks* de la conciencia. Este ideal, que puede convertirse en una *idea fija*, nace sobre todo

⁹ La gran excepción la marca Baudelaire, al poner en el centro de su quehacer poético la vivencia en cuanto *shock*: “El poeta colocó por tanto la experiencia del *shock* en el corazón de su trabajo” (Benjamin, 2008b: 217), pero lo hizo artificialmente y como una excepción a esta regla.

de la frecuentación de ciudades gigantes-
cas, con la red de innumerables relaciones
que ahí se entrecruzan». [...] No se trata
ahí sino de una amorfa multitud de tran-
seúntes, del público de la calle (*apud* Ben-
jamin, 2008b: 219-220. Lo no entrecomi-
llado es de Benjamin).

Este *shock* es el choque literalmente físico
de unos transeúntes con otros, debido al
cual es necesario tener la vista alerta. En
su cuento “El hombre de la multitud”, Poe
describe el comportamiento de los tran-
seúntes como seres con prisa, de miradas
inquietas y movimientos desordenados:
“Fruncían las cejas y lanzaban a fondo sus
miradas hacia todos lados [...] Al hallar un
obstáculo a su paso, cesaban de murmurar
súbitamente; pero sus gestos se hacían más
vehementes” (*apud* Benjamin 2008b: 228).

Este estado de alerta de la vista en las
ciudades, el cual se contrapone al oído
alerta que predomina en el ámbito arte-
sanal y también en el campo, en el que
las distracciones visuales son mucho más
escasas, provoca que, además, gobierne
más el oído sobre la vista en la comu-
nicación de las personas. De este modo,
la preponderancia de la vista sobre el
oído en las ciudades se debe también a la
distancia social que se hace evidente en
ellas. En palabras de Simmel:

He aquí algo ... que es característico de
las grandes ciudades. Las relaciones en-
tre las personas ... se distinguen en ellas
por la patente y cabal preponderancia de
la actividad del ojo sobre la del oído. Y las
principales causas de ello son los medios
de transporte públicos. Antes del desarro-
llo de los ómnibus, y de los ferrocarriles y
tranvías a lo largo del siglo XIX, la gente
no se había visto en la situación de tener
que mirarse mutuamente durante largos
minutos, y hasta horas, pero sin dirigirse
la palabra (*apud* Benjamin, 2008b: 256).

Inmediatamente, a esta circunstancia de la
vista alerta en las urbes, Benjamin opone
otra que alude a los espacios abiertos del
campo: “La mirada de seguridad (la mi-
rada alerta) prescinde de perderse, soña-
dora, en la lejanía” (256), la cual connota
no solo la amplitud del espacio del campo
(lejanía), sino también el recuerdo de lo
pasado con esa referencia al sueño y, des-
de luego, la dispersión de la atención en
el aburrimiento con aquello de *perderse*.
No resulta, así, difícil inferir una mayor
comunicabilidad en el campo que en las
ciudades, debida a su escasez de estímulos
visuales y, por ende, mejores condiciones
para la narración.

En este mismo sentido, es muy significa-
tivo el hecho de que las personas en la
multitud de la urbe, según Engels “pasan,

corriendo siempre, unas junto a otras, como si nada tuvieran en común, como si no tuvieran que ver unas con otras” (*apud* Benjamin, 2008b: 222) y, también, de acuerdo con Benjamin, el hecho de que quien se percate de este aislamiento entre las personas sea Engels: “Y es que el autor procede de una Alemania todavía provinciana” (*apud* Benjamin, 2008b, 222)

El aislamiento, la soledad y la escasa comunicación son circunstancias que se dan mucho más en las urbes, entre sus ciudadanos; de manera contraria a como ocurre en el campo, en el que sus habitantes no solo se conocen entre sí, sino que por la precariedad de estímulos sensoriales se hallan más predispuestos a dirigirse la palabra. La relación entre la ciudad y la industria no solo se debe a la localización espacial de esta en la primera, sino que trasciende hasta un tipo de experiencia que hemos descrito como vivencia, como *shock*: “A la vivencia del *shock* que el transeúnte tiene en la multitud corresponde la «vivencia» del obrero con la maquinaria” (*apud* Benjamin, 2008b: 236). Y la contraposición de este par, por un lado, con la artesanía y el campo, por el otro, no debe extrañarnos, pues como Marx lo afirma, la división del trabajo es propia del modo industrial de producción, y “La base de toda división del trabajo desarrollada, mediada por el intercambio de mer-

cancías, es la separación entre la ciudad y el campo” (2009: 429).

De esta manera, hemos podido ver cómo el trabajo artesanal y el ámbito rural pueden propiciarnos aburrimiento, el cual facilita no solo el recuerdo sino también la capacidad de retener lo escuchado, dando lugar así a las condiciones pragmáticas en las que surge el verdadero arte de narrar (oponiéndose a las condiciones de vida que ofrecen la industria y la urbe y, habría que agregar, no solo la Modernidad, sino también nuestra propia contemporaneidad).

Lo extraordinario que rehúye la vivencia

Todo esto guarda una profunda relación con ciertas características de la novela. En la medida en que el fruto de su trabajo se realiza en soledad, el novelista se encuentra incomunicado, al igual que el obrero ante la maquinaria, solo que el ruido ensordecedor no proviene de algo externo sino de su propio pensamiento, de su reconcentrada y melancólica inmersión en el tiempo, o de su hipersostenido monólogo interior (como en el *Ulises* joycesco). El novelista busca el “sentido de la existencia” (Benjamin, 2008a: 82), e irremisiblemente tiene que realizar aquella inmersión en el tiempo,

reconcentrada en el pasado, lo cual lo aleja cada vez más del recuerdo involuntario y lo sitúa más en el terreno de la vivencia. Nada más lejos de esa vivencia que aquello que no pasa por el tamiz de la conciencia, sino que la burla durante mucho tiempo. Esto que se filtra de un modo tan sutil es lo extraordinario y lo maravilloso. Benjamin afirma que:

Lo extraordinario, lo maravilloso, se narran con la mayor exactitud, y no se le impone al lector la conexión psicológica del acontecer. Queda a su arbitrio explicarse el asunto tal como lo comprende y con ello alcanza lo narrado una amplitud que a la información le falta (68).

Y también apunta:

No hay nada que recomiende las historias a la memoria más duramente, que la casta concisión que las sustrae del análisis psicológico. Y cuanto más natural le sea al narrador la renuncia a la matización psicológica, tanto mayor la expectativa de [la historia] de encontrar un lugar en la memoria del oyente, tanto más se conforma a la experiencia de éste, tanto más gustosamente éste la volverá a narrar, tarde o temprano. Este proceso de asimilación que ocurre en las *profundidades*, requiere un estado de relajación que se hace más y más raro (70. Las cursivas son mías).

Resulta significativa la alusión al inconsciente con la noción de *profundidades*. De hecho, Benjamin inmediatamente alude allí a la relajación del aburrimiento. Lo extraordinario y lo maravilloso, debido a su escasa capacidad para ser interpretado, esquivo el filtro de la conciencia y se imprime directamente en la memoria, de la que siempre es posible desprenderse como recuerdo involuntario, para ser narrado una y otra vez sin agotar su significado, pues cuando esto ocurre, pasa de ser recuerdo involuntario a ser vivencia. Su carácter inaprehensible no exime a lo extraordinario o maravilloso de su capacidad para “suscitar asombro y reflexión” (70), que no comprensión. Pues sería imposible confundir el asombro ante lo no comprensible con aquel shock violento que la conciencia repele: el primero está marcado por su carácter inusitado y el segundo por su violencia.

En este sentido, encontramos otra diferencia entre novela y narración. Como la novela pone en juego el tiempo interior, el pasado, ese rumiar del melancólico que busca el “sentido de la existencia”, su explicación final, la novela recurre a una concatenación psicológica de los hechos, como afirma Lukács: “la captación por intuición y barrunto del inalcanzable y por ello inexpresable sentido de la vida”

solo puede darse a través de “un recuerdo creativo, pertinente al objeto y que lo transforma” (*apud* Benjamin, 2008a: 82). Así, pues el novelista no puede simplemente presentar los eventos tal y como acontecieron, el “reporte” “seco” (Benjamin, 2008a: 70) y desnudo del acontecer, sino que realiza una labor interpretativa, que *transforma* al objeto en algo aprehensible para la conciencia y que le imprime su signatura de vivencia. Sin embargo, no hay nada que se aleje más de la verosimilitud *narrativa*, fundada en la *naturalidad* con que se cuenta (68), que la verosimilitud de la *información*, de la prensa, basada en el hecho de que “suene plausible” y en su “pronta verificabilidad” (67), lo cual es una exacerbación de la explicación psicológica novelesca.

Lo extraordinario o lo maravilloso guarda algunos matices para Walter Benjamin, pues en el contexto de su ejemplificación recurre a un relato que podría considerarse realista, pero que en todo caso resulta inusitado (poco comprensible): la historia del rey Psaménito, de Heródoto. Este rey, al ser derrotado en la guerra a manos de su rival, el rey Cambises, no llora cuando ve a sus familiares convertidos en esclavos, sino solo cuando ve pasar a uno de sus ancianos sirvientes convertido en prisionero (68-69). Lo que falta en esta historia es jus-

tamente la explicación psicológica. ¿Por qué Psaménito se comporta así? En ese mismo contexto, Benjamin apela a la historia *El águila blanca* de Leskov. Trata de un funcionario público de aspecto terrorífico, aunque de corazón noble, al que acosa el fantasma de un joven hermoso que lo acusa de haber provocado su muerte al echarle el mal de ojo (Leskov: 1968). El cuento se podría inscribir en el tópico de los relatos de fantasmas o aparecidos, es decir, en el terreno de lo fantástico. De hecho, el narrador principal, que introduce la historia y cede la palabra al protagonista, afirma que este la contó en un círculo de narradores aficionados donde “Cada uno de nosotros debía, a su vez, relatar algún incidente fantástico de su propia vida” (7).

También Benjamin se refiere a los subgéneros del *märchen*, por ejemplo, los cuentos de animales, con aquello de que “los animales que en los cuentos vienen en auxilio de los niños” (2008a: 86), algo ubicado en el ámbito de lo imposible. Es decir, no se trata de una delimitación al estilo de la de Todorov en su famoso ensayo *Introducción a la literatura fantástica* (1981), sino de ciertos matices que Benjamin tipifica por igual como maravilloso o extraordinario. Lo que parece interesarle es la fuente de la verosimilitud narrativa, la naturaleza y

soltura con que se narra, sin importar en qué lugar del espectro de lo extra-ordinario se encuentre.¹⁰

Aunado a lo anterior, se debe la oposición postulada por Benjamin de la información (la prensa) respecto de la narración, por circunscribirse no solo dentro del aspecto de lo ordinario sino de la insulsa verificabilidad. Detrás de todo ello resuena la teoría de Döblin, una de las más fuertes influencias en la construcción de la concepción benjaminiana de la narración. Bardelás afirma que Döblin aboga por no separar la realidad de la fantasía. En palabras de Döblin:

Parece evidente que fuera del ámbito de los hechos históricos y comprobables, hay una existencia o una esfera existencial desde la que se puede narrar de manera formal y en pretérito imperfecto, y este tipo de narración nos demanda, al lector o al oyente, una fe y desde ahí, de alguna manera, vuelve a merecer la pena escribir, porque se establece una relación de confianza justificada entre el autor y el oyente (*apud* Bardelás, 2015: 65).

Döblin critica, además, la dependencia de ciertas novelas al naturalismo, a los datos férreos de lo comprobable (*apud* Bardelás, 2015: 66). Benjamin parece hacerle eco pero en su crítica a la prensa.

En resumen, lo extraordinario o maravilloso, al prescindir de las causas psicológicas, e incluso físicas (como el fantasma del cuento *El águila blanca* de Leskov) y biológicas (como en el caso de los animales humanizados), evade la aprehensión total en la conciencia que la convertiría en una vivencia en sentido estricto, y la mantiene dentro del ámbito de la memoria, más inconsciente y dispuesta a actualizarse como recuerdo involuntario en la narración.

Conclusión

Hemos visto cómo la constitución del sistema senso-motor es la responsable de los mecanismos tanto de la melancolía como del aburrimiento. En el último caso, surge a causa de una carencia de atención, ya sea debida a una falta de estímulos o a la insuficiencia de estos para atraerla, como en las tareas mecánicas de las labores artesanales en las que se pone en movimiento nuestra memoria automática. La melancolía, por su parte, deviene

¹⁰ Benjamin también habla de la autoridad que la lejanía, tanto espacial como temporal, le otorga a lo narrado (2008a: 67), pero este tema excede el espacio del presente trabajo.

cuando, todavía en el aburrimiento, no se le da un punto de anclaje al cuerpo en el presente, y por ello lo desbordan los recuerdos del pasado hacia los que termina abocándose intencionalmente el espíritu melancólico; si bien en el aburrimiento también se filtran desprevenida e involuntariamente los recuerdos (propiciando el acto de narrar), no obstante continúan siendo regulados por ese acto que impide el paso del mismo a la melancolía. Así, podemos afirmar, la narración floreció ampliamente en el círculo de los artesanos impregnado por el aburrimiento y por los recuerdos involuntarios y fugaces. El aburrimiento, de igual modo, favorece la escucha atenta de lo narrado, pues al implicar poca atención del espíritu, deja a este vacante para aplicarse a algún sentido de nuestra percepción y, con más razón, al oído (pues está mejor relacionado con la relajación corporal y espiritual). El aburrimiento, entonces, al implicar una relajación del sistema senso-motor, permite que la barrera que bloquea los estímulos externos de igual modo se relaje, facilitando que lo escuchado en la narración se grabe más profundamente en la memoria (como un recuerdo involuntario que esquivo la conciencia y que conserva todas sus percepciones concomitantes). De esta manera, el que recibe dicho estímulo o escucha tal narración lo volverá a narrar cuando

se encuentre aburrido. Lo extraordinario y maravilloso, al estar desnudo de toda explicación, rehúye asimismo la conciencia y la barrera contra los estímulos y se inserta en la memoria involuntaria, listo para actualizarse como un recuerdo fugaz en una nueva narración.

Bibliografía

Bardelás Álvarez, Silvia, 2015. “Teoría de la novela”. Tesis de doctorado en filosofía, Madrid, España, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Benjamin, Walter, 2005. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

_____, 2007a. *Obras*. Libro I. Volumen 1. Madrid: Abada.

_____, 2007b. *Obras*. Libro II. Volumen 1. Madrid: Abada.

_____, 2008a. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

_____, 2008b. *Obras*. Libro I. Volumen 2. Madrid: Abada.

Bergson, Henri, 2010. *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.

Freud, Sigmund, 1992a. *Obras completas*. Volumen XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____, 1992b. *Obras completas*. Volumen XIX. Buenos Aires: Amorrortu.

Leskov, Nikolái, 1968. “El águila blanca”. En José A. Llorens (compilador). *Narraciones terroríficas*. Epub: Titivillus. 8-81.

Marx, Karl, 2009. *El capital*. Tomo I. Volumen 2. Ciudad de México: Siglo XXI.

Real Academia Española. “Aburrimiento”. <https://dle.rae.es/aburrimiento?m=form>. Consultado el 13 de mayo de 2020.

_____. “Inercia”. <https://dle.rae.es/inercia?m=form>. Consultado el 29 de mayo de 2020.

_____. “Melancolía”. <https://dle.rae.es/melancolia?m=form>. Consultado el 27 de mayo de 2020.

Todorov, Tzvetan, 1981. *Introducción a la literatura fantástica*. Ciudad de México: Premia.

04.

Revisitando el debate sobre la cultura del narcisismo: ¿Ocaso del sujeto en el capitalismo tardío?

Revisiting the debate on the Culture of Narcissism: Decay of the subject in late capitalism?

Rigoberto Hernández Delgado
Universidad Michoacana de San
Nicolás de Hidalgo
Facultad de Psicología

recepción: 6 octubre 2022
aceptación: 12 enero 2023

Resumen

Este texto se propone recuperar y analizar las tesis y argumentaciones acerca de la llamada “cultura del narcisismo”, contenidas en las propuestas teóricas de numerosos pensadores y pensadoras desde las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX y hasta la actualidad. Se pretende encontrar elementos conceptuales transversales, así como discordancias teóricas entre estas propuestas. Para realizar este análisis se parte de la estela teórica heredada por la Teoría Crítica y, en particular, de las tesis de Theodor W. Adorno acerca de la disolución del individuo posliberal y el daño narcisista en el sujeto del capitalismo monopolista del siglo XX. Así como lo hacen el propio Adorno y la mayoría de los autores y autoras que se revisarán, se enfatiza el papel que los conceptos psicoanalíticos juegan en la comprensión de la cultura del narcisismo. Finalmente, se reflexiona acerca de la idea, sostenida por varios pensadores contemporáneos, de la desaparición del sujeto por el efecto de los mecanismos masivos de enajenación en las sociedades del capitalismo tardío, y como una consecuencia extrema de la cultura del narcisismo.

Palabras clave:

narcisismo, cultura del narcisismo, sujeto, capitalismo, psicoanálisis

Abstract

This text aims to recover and analyze the theses and arguments about the so-called “culture of narcissism”, contained in the theoretical proposals of numerous thinkers from the 1960s and 1970s to the present day. It is intended to find transversal conceptual elements, as well as theoretical discrepancies between these proposals. To carry out this analysis, we start from the theoretical trail inherited by Critical Theory and, in particular, from Theodor W. Adorno’s theses in relation to the dissolution of the post-liberal individual and the narcissistic damage in the subject of twentieth-century monopoly capitalism. As well as Adorno himself and most of the authors that will be reviewed, we emphasized the role that psychoanalytic concepts play in understanding the culture of narcissism. Finally, we reflect on the idea, held by several contemporary thinkers, of the disappearance of the subject due to the effect of massive alienation mechanisms in late-capitalist societies, and as an extreme consequence of the culture of narcissism.

Keywords:

narcissism, culture of narcissism, subject, capitalism, psychoanalysis

Nos proponemos realizar un recorrido por los debates teóricos y políticos que se han llevado a cabo desde la década de los sesenta y hasta la actualidad en torno al surgimiento y desarrollo, en los países occidentales capitalistas posliberales, de una forma de cultura con características específicas designada como “narcisista”. El término “cultura narcisista” o “cultura del narcisismo” se puso en circulación en los debates intelectuales sobre todo a partir de la publicación, en 1979, del *best seller* del sociólogo norteamericano Christopher Lasch titulado *La cultura del narcisismo*. Pero la concepción de una “cultura” con características narcisistas —las cuales serían atribuibles, en principio, solo a individuos— deriva de una serie de supuestos sociológicos que parten de la constatación clínica en el psicoanálisis, desde aproximadamente la mitad del siglo XX, del aumento de casos afectados por síntomas de narcisismo patológico. A pesar de que la adjetivación “narcisista” provenga de los hallazgos en la clínica psicoanalítica, también es necesario tomar en cuenta que buena

parte de los argumentos sostenidos en los debates sociológicos y filosóficos, en torno a este tema, se desarrollan en la estela teórica atribuible a un cierto número de tesis acerca de la disolución del individuo y el daño subjetivo narcisista, provenientes de la Teoría Crítica y, en particular, del pensamiento del filósofo Theodor W. Adorno.

Recordemos que para algunos de los pensadores de la Teoría Crítica (Max Horkheimer, Theodor Adorno y luego, Herbert Marcuse) las transformaciones socioeconómicas sobrevenidas con el pasaje desde el capitalismo liberal hasta el capitalismo monopolista autoritario o democrático, sobre todo a partir de la década de 1930, producen notables “mutaciones antropológicas” (Maiso, 2019) de amplio calado. Las nuevas formas de administración social ampliadas y propiciadas por el avance de la industria cultural propician un debilitamiento subjetivo en el individuo posliberal que se manifiesta como pérdida de autonomía y anulación del pensamiento dialéctico y crítico. Adorno (1952/2004) nos dice que el daño narcisista que padece

el sujeto es una “herida” que, en su reiteración continuada por obra de los mecanismos enajenantes de la industria cultural, resulta en una “agregación” y afirma un “extrañamiento” de la sociedad (23). Las heridas del yo se sedimentan en un “sistema de cicatrices” (23), y se integran solo mediante el padecimiento y el acorazamiento del propio yo, aunque esta integración nunca sea completa.

Tanto Adorno, como Horkheimer y Marcuse, asumen la tesis de que el debilitamiento narcisista del yo, como núcleo de la individualidad, se debe en buena medida a la caída de la autoridad paterna y de la familia patriarcal en las sociedades capitalistas posliberales, en las cuales el enorme aparato administrativo del Estado y del mercado ampliado por la industria cultural ejercen un nuevo tipo de autoridad socializadora directamente sobre los individuos, anulando la mediación del poder paterno.¹ Los mecanismos de identificación e internalización del Ideal del yo —que Freud había aislado como determinantes para la constitución dialéctica de un yo relativamente autónomo— quedan obturados y la totalidad social reificada puede modelar la subjetividad directamente desde su base pulsional sin ninguna mediación familiarista.² Es apoyándose en estas tesis sociológicas y filosóficas, provenientes de la

¹ Cabe aclarar que los conceptos de “capitalismo posliberal”, “capitalismo monopolista posliberal”, “capitalismo autoritario posliberal” o “capitalismo tardío”, que se emplearán frecuentemente en este artículo, se usan de acuerdo con la teorización de la Teoría Crítica, correspondiente sobre todo a los trabajos de las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX. En ellos podemos apreciar un análisis que nos muestra que, después de las fallidas o incompletas revoluciones socialistas de las primeras décadas del siglo XX, la configuración del campo político, económico y cultural de varios países europeos y de Estados Unidos comenzó a mostrar remodelaciones evidentes, sobre todo con relación entre la dinámica económica del mercado y la regulación política del Estado. Asistimos entonces a la consolidación de un “capitalismo autoritario posliberal” (Zamora, 2018: 1000), ya sea en la forma de la conformación de los Estados fascistas —en especial el nacionalsocialista— o del *New Deal* norteamericano. El capitalismo posliberal, es decir, el capitalismo que toma forma con la producción fordista, no puede ya solamente entenderse como un modo de producción económica, sino como un entramado complejo de socialización, es decir, como un extenso entramado de mecanismos de modelamiento de las relaciones sociales. Pero también el capitalismo monopolista, en su estrecha relación con la regulación estatal, es un gran aparato cultural que modela la subjetividad de los individuos mediante una socialización que ya no se reduce a la dominación en los límites de la actividad laboral. No podemos aquí internarnos en la polémica surgida al interior de la Teoría Crítica en el tiempo del exilio, respecto de las transformaciones en el capitalismo autoritario monopolista y de su estructura interna, es decir, de la relación entre el Estado autoritario o intervencionista y el capitalismo monopolista a partir de la década de 1930. Zamora (2001, 2018) explo-

Teoría Crítica, que un buen número de pensadores y pensadoras van a extrapolar, a partir de la década de los sesenta y setenta del siglo XX, los hallazgos de la clínica psicoanalítica para plantear el problema de una cultura del narcisismo.

A continuación, vamos a retomar los planteamientos psicoanalíticos provenientes de la clínica de los trastornos del llamado “carácter narcisista” y de los “estados fronterizos”, recapitulando los hallazgos de Heinz Kohut y Otto Kernberg. Luego

ra la polémica y señala que las dos posiciones dominantes al respecto eran las de F. Pollock y la de F. L. Neumann, quienes coincidían en la apreciación de que el capitalismo se estaba moviendo hacia una conformación basada en la monopolización. No obstante, ambos pensadores disentían en cuanto al papel que le atribuían al Estado en dicho movimiento. Por su parte, Pollock afirmaba el planteamiento según el cual lo que se podía apreciar en todo esto era el pasaje hacia un capitalismo de Estado, en el que el poder político estaba sustituyendo progresivamente a la regulación del propio mercado sobre sí mismo, y cuya consecuencia más terrible sería la constitución de los estados fascistas como ya se estaba constatando con el ascenso de nacionalsocialismo en Alemania. Por otro lado, Neumann defendía la idea de que el incremento de la política estatal reguladora sobre el mercado podía considerarse como el producto del propio desarrollo del capitalismo monopolista, el cual se servía del Estado y de su poder burocrático para resolver las crisis del mercado y propiciar una economía

abordaremos algunos estudios provenientes de la sociología de los años sesenta y setenta, que denuncian el avance de una “cultura terapéutica”, según Phillip Rieff, o de una cultura afectada por el declive de lo público, de acuerdo a Richard Sennett, así como de una cultura del narcisismo propiamente dicha, según la propuesta de Christopher Lasch. Después, continuaremos con el recuento de los análisis marxistas más recientes sobre el narcisismo a partir de aquellos pensadores que realizan una lectura apoyada en la enseñanza laca-

planificada. Los análisis de Horkheimer y de Adorno correspondientes a su *Dialéctica de la Ilustración* y a sus escritos posteriores muestran que su orientación se decantó erróneamente hacia las tesis de Pollock, al no percatarse de que la formación de monopolios no rompe con la ley de la acumulación capitalista, lo cual, como Zamora (2001, 2018) señala, no dejó de tener un efecto teórico interesante y fructífero en sus análisis del fascismo y de la industria cultural.

² El problema de la disolución del individuo posliberal, y sus consecuencias subjetivas en el pensamiento de Adorno y de otros representantes de la Teoría Crítica, ha sido examinado detalladamente por José Antonio Zamora (2003; 2004; 2007; 2013; 2018; 2021) y por Jordi Maiso (2013; 2019), entre otros autores y autoras. Puede consultarse también mi artículo titulado “Disolución del individuo y daño subjetivo en el pensamiento de Theodor W. Adorno”, publicado en el número 14 (diciembre de 2022) de la revista *Consultaciones. Revista de Teoría Crítica*.

niana, es decir, desde una “izquierda lacaniana”, tales como Slavoj Žižek y Jan De Vos, pero también desde la lectura de Anselm Jappe, representante de la orientación denominada “crítica del valor”. Por último, vamos a recuperar las tesis de Alain Ehrenberg acerca de la crisis del sujeto del rendimiento en las sociedades del capitalismo neoliberal, sujeto afectado de esa extenuación característica de la condición depresiva contemporánea. Procuraremos establecer una relación, en este último momento del texto, entre el narcisismo y la depresión en la cultura contemporánea. Finalizaremos con algunas reflexiones críticas en torno a estos problemas y, en particular, con un cuestionamiento del supuesto acerca de una anulación total del sujeto en el capitalismo contemporáneo.

1. El psicoanálisis y el ascenso del narcisismo patológico

Desde mediados del siglo XX, los psicoanalistas se dieron cuenta de la disminución en la frecuencia con que se presentaban en los consultorios las formas clásicas de las neurosis freudianas. Para ese tiempo, los cuadros sintomatológicos de los pacientes que solicitaban un psicoanálisis muy poco se parecían a los síntomas que Freud describe en la mayoría de sus obras clínicas y, en cambio,

presentaban malestares que se enquistaban en una conformación de carácter duradero y reactivo a la técnica analítica tradicional. En términos generales, estos malestares no podían simplemente recortarse sobre el fondo general de una vida individual relativamente sana, sino que era la vida entera la que se había convertido en una fuente permanente de un malestar difuso y omnipresente. Muy atrás habían quedado los definidos cuadros histéricos u obsesivos que habían sido el fundamento empírico de la metapsicología freudiana, y mucho más atrás las estrambóticas crisis histéricas charcotianas. Recordemos que ya Wilhelm Reich (1933/1957), Erich Fromm (1932/2011) y los culturalistas habían planteado el problema del “carácter” como una conformación endurecida o una “coraza” de rasgos psíquicos y comportamentales, los cuales eran el producto de represiones sobre la sexualidad o sobre impulsos hacia la autorrealización. Bajo esta situación, se pasa entonces de la denominación tradicional de “síntoma neurótico” a la de “carácter neurótico” (Jacoby, 1980: 59). Recordemos también que, para el último tramo de su obra, Freud ya había expresado su pesimismo terapéutico no solamente con relación al progreso cultural que aspira a la felicidad humana, sino también acerca de la capacidad terapéutica del psicoanálisis para eliminar todos

los síntomas de la neurosis. Casi al final de su vida, Freud (1937/2004) nos dice que el éxito terapéutico del psicoanálisis solo podía darse cuando “el yo de los pacientes no estaba alterado de una manera notable” (223), es decir, cuando los mecanismos que el yo emplea para defenderse contra la angustia, no lo hubieran alterado al grado de constituirlo en un “carácter” patológico duradero.

En efecto, en los trastornos del carácter es el yo el que se encuentra entera o casi enteramente comprometido con el padecimiento que lo aqueja. Si el síntoma neurótico aparecía ante el propio sujeto como un cáncer que había que eliminar, el carácter neurótico en cambio hace cuerpo con el yo del enfermo. Este cambio en la constitución subjetiva del malestar pone en primer plano al yo y su naturaleza patológica, y exige una reconsideración de las posibilidades terapéuticas que el psicoanálisis ofrece. Esta reconsideración depende, sobre todo, del hecho de que los sujetos afectados por una alteración de carácter no suelen manifestar la postura inquisitiva hacia su malestar o sus síntomas, que era característica del sujeto neurótico. Los nuevos enfermos no suelen estar motivados ni para buscar alivio ni para buscar entendimiento de su afección.

Es sabido que, para la década de 1970, la investigación acerca de los problemas clínicos del yo y sus patologías —a saber, los trastornos relacionados con el narcisismo— se cristalizó en la publicación de dos obras de gran influencia, no solamente dentro del psicoanálisis anglosajón, sino en la sociología y en un cierto número de debates intelectuales en esa época.³ En 1971, Heinz Kohut publica el libro *Análisis del self*, en el que problematiza principalmente lo que denomina “trastornos narcisistas de la personalidad”. Mientras que, en 1975, Otto Kernberg publica el libro *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, en el cual, además de analizar los trastornos que ponen en juego el narcisismo del yo, se enfoca en examinar la forma extrema de dichos trastornos, a la que denominará “condición fronteriza”, “límitrofe” o “borderline”. A diferencia de los neuróticos, cuyas vidas se tornaban marginales debido a sus padecimientos, los pacientes narcisistas manifiestan una “adaptación superficialmente eficaz” aunque con “serias distorsiones en las relaciones internas con otras

³ El interés clínico del psicoanálisis por el problema del narcisismo no se funda en este tiempo, sino que se remonta a los planteamientos que Freud (1914/2004) ofrece en su artículo metapsicológico de 1914 titulado *Introducción del narcisismo*.

personas” (Kernberg, 1975/1979: 235). En lugar del agudo tormento que los síntomas neuróticos deparaban a los pacientes de la clínica tradicional, los pacientes narcisistas suelen quejarse de malestares vagos, referidos usualmente como “sensación de hastío y futilidad”, o de “permanente incertidumbre e insatisfacción con ellos mismos” (235-236). A contrapelo de lo que suele considerarse coloquialmente, el carácter narcisista no se manifiesta solamente como un egoísmo concentrado en la persona propia, sino que este egoísmo es de un tipo tal que impulsa al sujeto a hacer del mundo una superficie especular sobre la que proyecta sus necesidades y deseos de forma solipsista. El narcisista no es mónada impermeable al mundo, sino que tiende a hacer del mundo un reflejo de su propio yo negando la diferencia que caracteriza la otredad.

Kohut denomina a esta clase de yo “self grandioso” para enfatizar su “estructura grandiosa y exhibicionista”, la cual constituye la contrapartida de la “imago paterna idealizada” (Kohut, 1971/2015: 41), que es la forma del Ideal del yo que se instaura en las neurosis típicamente edípicas. Kohut ha identificado el tipo de transferencia específica que se activa en la relación terapéutica del paciente narcisista y la ha denominado “transferencia especular”, la cual se entiende como una

“revivencia terapéutica de aquel aspecto de una fase evolutiva (correspondiente de modo aproximado al estado que Freud llamó “yo placer purificado”) en la que el niño intenta salvar el narcisismo originariamente omniabarcador” (112).

Los psicoanalistas que se enfocan en el problema del narcisismo patológico a partir de los setenta están profundamente influidos por la herencia de la enseñanza kleiniana, ya sea de forma directa, como discípulos, o de forma indirecta, mediante la influencia que la teorización sobre las relaciones de objeto había tenido en el desarrollo del psicoanálisis norteamericano. Como señala Zaretsky (2004/2012), los y las kleinianas, en abierto debate con la ortodoxia freudiana, enfatizaban el papel de la madre en el desarrollo psíquico y una forma de castración preedípica que se hacía efectiva en la separación corporal y afectiva del niño respecto de la madre. Esto resulta relevante ya que, desde este enfoque, la etiología del narcisismo patológico ya no se busca esencialmente en la represión edípica o en algún trauma específico, sino en las primitivas relaciones del niño con la madre.

El problema del narcisismo, como señala Kohut (1971/2015), puede reconducirse al propio narcisismo de los padres y la manera en que estos toman al niño como

objeto de su propia satisfacción especular mediante una actitud fría, distante o desinteresada.⁴ Es por ello que la crianza —y ya no solamente la clínica de la neurosis en sí misma— se convierte en foco de reflexión de los y las psicoanalistas de la posguerra, quienes orientaron su interés en la comprensión del papel de los padres, y específicamente de la madre, en la formación de hijos con un yo sano. Al enfatizar el papel “real”, no solamente fantaseado de los padres en la crianza de niños sanos o enfermos, y también de las formas en que institucionalmente estos problemas podrían agudizarse o resolverse, los psicoanalistas comienzan a convertirse en expertos orientadores en higiene moral dentro de la familia y en pedagogos preventivos o correctivos en muchos contextos institucionales. Es decir, progresivamente, las preguntas sobre las causas y las soluciones del narcisismo patológico apuntan a una comprensión social y cultural, no solamente individual y familiar en su forma tradicional edípica. Por ello, casi inmediatamente después del surgimiento del interés clínico por el narcisismo patológico en los setenta, vamos a constatar que este problema se proyectará y explotará fuera de los límites de la reflexión al interior del psicoanálisis, en parte porque la experticia psicoanalítica había, desde tiempo atrás, desbordado sus propios límites clínicos. Así es como la reflexión so-

bre el narcisismo patológico dará paso a la problematización acerca de una cultura productora de narcisismo.

2. Del narcisismo patológico individual a la cultura del narcisismo: la sociología de Phillip Rieff, Richard Sennett y Christopher Lasch

Nos interesa ahora situar las coordenadas de un debate intelectual que se dio principalmente en el contexto anglosajón de la década de los sesenta y los setenta del siglo XX acerca del narcisismo y su relación con cierta forma de cultura. Este debate puede enmarcarse alrededor de la publicación de dos obras que marcan el rumbo de la polémica que nos interesa. Primero, el libro de Richard Sennett titulado *El declive del hombre público*, cuya primera edición corresponde al año de 1977 y, segundo, el libro *La cultura del narcisismo* de Christopher Lasch, publicado en 1979. Mientras que Sennett se enfoca principalmente en rastrear las raíces históricas de

⁴ Dice Kohut (1971/2015): “Como se sabe, por lo general, el trauma genético esencial se funda en la psicopatología de los padres, en particular en las propias fijaciones narcisistas de estos” (88).

la transformación de las relaciones entre el ámbito público y el privado en las sociedades liberales desde el siglo XVIII, y del angostamiento del primero en beneficio del último, Lasch, por su lado, se dedica a describir y a analizar agudamente las características políticas, institucionales, familiares, mediáticas, literarias y lúdicas de un tipo de cultura que él califica de “narcisista”, en sentido psicoanalítico. Pero antes debemos dar un paso hacia atrás para detenernos en un referente previo que prepara el camino para el debate sobre la cultura del narcisismo en las dos obras referidas.

El valor de lo subjetivo y lo personal en la presentación pública del individuo es algo que se consolida a lo largo del siglo XX, y guarda una relación estrecha con el avance de una cierta concepción ideológica de la persona como centro agente de la actividad económica, política y social. Esta inflación de lo personal en el terreno de la vida pública y política encuentra sus raíces, al menos en parte, en el avance y la consolidación de lo que Phillip Rieff (1966/2007) denomina el “hombre psicológico” a través de “el triunfo de la terapéutica” en la cultura occidental. Esta forma de cultura promueve la constitución de un tipo de sujeto que, a través de la matriz terapéutica promovida por una interpretación americanizada del legado de

Freud, pretende darse una identidad propia rebelándose contra las constricciones de la vida social, o incluso configurando una sociabilidad basada en la forma de su mundo privado. *El triunfo de la terapéutica* es el título de esa otra obra escrita por Rieff y publicada en 1966, la cual funge como aquel referente previo al debate sobre el narcisismo que señalábamos en el párrafo anterior.

En coincidencia parcial con algunas de las tesis de Adorno, Horkheimer y Marcuse, Rieff enfatiza que este hombre psicológico posfreudiano se caracteriza esencialmente por su negativa al renunciamiento de la satisfacción de sus deseos. Desde esta perspectiva, la era terapéutica, correspondiente al segundo tercio del siglo XX, se caracteriza por un “fracaso cultural del superyó” (Rieff, 1966/2007: 207), lo cual implica un colapso de los mecanismos psíquicos morales y judicativos que anclaban al sujeto de las sociedades democráticas liberales a la hegemonía cultural, so pena de culpabilidad y sufrimiento psíquico. El declive de la identificación con el Ideal del yo paterno se abre camino mediante los mecanismos que la industria cultural pone en marcha en las sociedades posliberales. Para Rieff, la psicoterapia —como dispositivo clínico, pero también en su forma extendida como discurso cultural y mediático— ha fungido como uno de los

mecanismos más eficaces para desmantelar la identificación del sujeto con los ideales de la comunidad. El sujeto terapéutico, nos dice Rieff, está “ansioso por incrementar su capital psicológico” (218) y, en general, las sociedades modernas han llegado a estar “comprometidas, cultural y económicamente, con el evangelio de la autorrealización” (215).⁵

Para Richard Sennett (1977a/1978) el narcisismo característico de los sujetos hacia finales de los setenta es fundamentalmente el producto del declive de un *ethos* orientado hacia lo público, que había dirigido la forma de conducción de la vida personal hasta más o menos el siglo XIX en las sociedades europeas y en las colonias europeas en Norteamérica. Esta forma de conducción personal dirigida hacia lo público puede entenderse, de acuerdo a Sennett, como la capacidad individual de asunción de un papel o de un rol a la manera de una representación en el gran teatro de la vida pública. La capacidad subjetiva de adoptar una máscara en el juego de las relaciones sociales permitía la inserción del individuo en una comunidad política, y permitía también dirimir las dificultades de la convivencia social mediante el ejercicio de un guion político adecuado al teatro de la vida pública. Entonces, hasta cierto momento de la modernidad, el rol social de actuación

del individuo estaba dictado por normas confeccionadas a la medida de la esfera pública —terreno por excelencia de las relaciones políticas—, mientras que la vida privada se mantenía marginada y confinada predominantemente dentro del recortado ámbito que abarca el matrimonio, la familia y el hogar.

De acuerdo a Sennett (1977a/1978), en virtud de una serie de transformaciones de carácter político, cultural, social, artístico y económico que examina a detalle en su libro, acudimos desde el siglo XIX al “declive del hombre público” y al ascenso de una subjetividad delineada por los prestigios de la escena íntima, de una esfera privada y personal que enfatiza cada vez más los aspectos psicológicos del individuo, a la vez que desdibuja las directrices de la esfera pública y política. El narcisismo es la piedra de toque de este movimiento histórico de transformación de las relaciones del individuo con el

⁵ Un análisis posterior y confluyente con el de Rieff ha sido realizado por Robert Castel (1981/1984) en su libro *La gestión de los riesgos*. Castel analiza, en el contexto francés, lo que él denomina “la nueva cultura psicológica”, caracterizada por “un consumo infinito de psicología” (167), y en la que la sociedad queda aplastada por “el universo unidimensional de lo psicológico” (191), en directa alusión a Marcuse.

mundo social: “el narcisismo es movilizad- do actualmente en las relaciones sociales por una cultura privada de creencia en lo público y regida a través del sentimiento íntimo como una medida del significado de la realidad” (403). El poder expresivo de la actuación pública del individuo, es decir, la capacidad individual de asumir un rol para entrar en el juego de las relaciones sociales distanciando ese rol público de la realidad interior del yo, es una capacidad que los individuos progresivamente han perdido en el transcurso de los dos últimos siglos. El narcisismo es, de acuerdo a esto, la anulación de dicha distancia y en consecuencia es la identificación del yo íntimo y personal con el rol social.

Sennett (1977a/1978) considera que es en el ámbito del trabajo en donde se expresa más explícitamente esta anulación de la distancia entre lo privado y lo público. En la economía de mercado del último tercio del siglo XX, el trabajo tiende a quebrar la especialización tradicional del trabajador y, en cambio, le exige una “flexibilidad” (408) nunca antes solicitada en el ámbito de la producción. Esta flexibilidad es una cualidad psicológica antes que una capacidad de acción efectiva, por ello lo que actualmente hace de un individuo un trabajador deseable no es tanto su experticia en una actividad específica en la cadena

de producción, sino su disposición psicológica virtual para desarrollar cualquier función o papel que se le solicite en el ámbito del trabajo. El trabajador deseable no es aquel que es efectivo en la realización de una tarea específica, sino aquel que muestra la disposición psicológica para llevarla a cabo, aunque, de hecho, no llegue a realizarla. El individuo no se define por lo que concretamente hace, sino por lo que expresa de sí mismo como virtualidad psicológica, por su mundo privado y personal.⁶ Es por ello que “esta fuerza misteriosa, peligrosa que era el yo, comenzó a definir las relaciones sociales. Se transformó en un principio social. En ese punto, el dominio público de significado impersonal y acción impersonal comenzó a languidecer” (419).

La tendencia social hacia el declive de lo público y hacia el narcisismo como su consecuencia más exacerbada no es uniforme. Sennett (1977b/1980) reconoce que, siendo el psicoanálisis el campo que ha aislado el fenómeno del narcisismo como una patología del individuo, con ello ha propiciado la psicologización del

⁶ Estas tesis acerca de la degradación del trabajo en el capitalismo tardío se ampliarán en el libro *La corrosión del carácter* (Sennett, 1998/2015).

problema; no obstante, “el discurso del psicoanálisis es una antipsicología” (36), en la medida en que actúa a contrapelo de los efectos despolitizantes del narcisismo. “La grandeza del ideal terapéutico original de Freud fue que él no trató de higienizar al yo”, nos dice Sennett (1977b/1980: 35), ya que el pesimismo terapéutico freudiano está orientado hacia la “aceptación de los rompecabezas del propio yo” (36). Es decir, el psicoanálisis —o cuando menos Freud— no busca el repliegue reflexivo del sujeto hacia sí mismo en un análisis interminable de sus clivajes interiores, sino que busca la asunción de la condición irremediabilmente fragmentada del sujeto para que este pueda proyectarse más allá de sí mismo, más allá de los límites de su propio yo, hacia un horizonte político y social.

Apenas dos años después de la publicación de *El declive del hombre público*, el sociólogo norteamericano Christopher Lasch publicaría su libro más polémico, el cual pondrá sobre el campo de batalla intelectual en Estados Unidos y en Europa, ya de forma muy directa, el problema no solamente de la cultura terapéutica, ni únicamente del narcisismo patológico, sino de un tipo de cultura productora de un narcisismo social. *La cultura del narcisismo* de Lasch se publica en 1979 y su recepción es muy heterogénea, celebrada

por quienes veían en esta obra un sólido paso hacia adelante en la crítica de la psicologización de las contradicciones de la sociedad capitalista, pero también criticada o hasta denostada por la abierta inconformidad que Lasch muestra hacia muchas de las posturas intelectuales de la llamada “Nueva Izquierda”.⁷ Lasch (1979a/1999) se ubica en la línea de crítica que proviene de Rieff y Sennett cuando nos dice que “el último producto del individualismo burgués” es el “hombre psicológico”, al que ha dado paso el anterior “hombre económico” (16). El prototipo de este nuevo hombre psicológico es el narcisista, cuya obsesión principal no es ya la vieja culpa del burgués de la ética protestante weberiana, sino la ansiedad.

La descripción que Lasch (1979a/1999) hace del carácter narcisista sigue a detalle los avances de la clínica psicoanalítica. El carácter narcisista no debe entenderse solo como mero egoísmo individualista,

⁷ Para explorar el panorama político complejo —tanto de la izquierda ortodoxa como de la derecha tecnocrática— que propició el surgimiento de una izquierda progresista y contracultural en los sesentas y setentas del siglo XX, llamada “Nueva Izquierda”, sigue siendo conveniente volver sobre el artículo, ya clásico, de E. P. Thompson (1959/2010) titulado *La nueva izquierda*.

ya que como Kernberg o Kohut lo habían apuntado ya, el narcisismo representa la dimensión psicológica de una dependencia hacia el otro. Es en este sentido que el narcisista de los setenta y ochenta del siglo XX que describe Lasch no es equivalente al viejo burgués individualista del capitalismo liberal, para quien el mundo es un contrincante y no un reflejo de sí mismo: “Para el narcisista, el mundo es un espejo, mientras que el individualista descarnado lo veía como un páramo agreste y vacío que había de ser moldeado según el diseño que él mismo proponía” (29).

Lasch se sitúa también en continuidad con las tesis que algunos de los representantes de la Teoría Crítica van a sostener acerca del declive del individuo burgués en el capitalismo posliberal desde las décadas de 1920 y 1930, por el efecto de la “herida narcisista” infligida por la declinación de la función paterna. También, desde una base explicativa orientada hacia algunas tesis marxistas asumidas por estos mismos pensadores, Lasch (1979/a1999) plantea que los capitalistas, al sacar la producción y la colectivización del hogar, se apropiaron de las habilidades y el conocimiento técnico de los trabajadores, subordinándolos bajo la dirección de la gerencia. Pero también, concomitantemente, extendieron el control sobre sus vidas privadas mediante la expansión de

una red de disciplinas y controles racionales, estatales y económicos, que tienden a anular la autoridad y la autonomía de la familia, tal como Foucault (1975/2002; 1973-1974/2007; 1974-1975/2007) lo ha descrito en sus genealogías sobre el poder disciplinario. No es que la familia haya desaparecido a la manera de la utopía platónica de la República, sino que, para Lasch (1979a/1999, 1979b/1996), en la cultura del narcisismo la familia se instrumentaliza al tiempo que la maternidad y la paternidad se profesionalizan mediante el conocimiento derivado de los especialistas en relaciones humanas (médicos, psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas, pedagogos, trabajadores sociales, consejeros, sexólogos, etc.), perdiendo así su poder tradicional para oponerse al poder del Estado y del mercado.

El individuo autónomo declina y cede ante el avance de un sujeto modelado racionalmente por un mundo social y cultural del cual aquel es solo un reflejo especular. El narcisismo es esa condición que replica indefensa y especularmente la positividad del mundo social objetivado, pero en pleno desconocimiento de su objetivación originaria. El narcisista ya no es un proyecto lanzado desde una relativa autonomía individual, sino que es solo una subjetividad hecha a medida, y que refleja el orden cultural. Es por ello

que Lasch no está de acuerdo con Sennett cuando este afirma que el narcisismo es la manifestación del declive de lo público y de la reclusión en la interioridad personal. Lasch (1979a/1999) nos dice que “el culto de la intimidad no se origina en la afirmación de la personalidad, sino en su desplome” (51).

No obstante, también encontramos en Lasch una crítica interesante al planteamiento asumido por Horkheimer, Adorno y Marcuse. Para Lasch (1979a/1999), el narcisismo típico de la sociedad norteamericana de las décadas de 1970 y 1980 no se circunscribe a conductas que tendrían que ver directamente con la violencia segregativa, el antisemitismo, el racismo o el fascismo, como pudieron constatarlo los filósofos de la Teoría Crítica en sus estudios sobre la autoridad, el antisemitismo y el fascismo. El narcisismo que analiza Lasch se relaciona sobre todo con las tendencias culturales de consumo cultural que se popularizarían cada vez más en la segunda mitad del siglo XX: deseo de retorno a la naturaleza, reafirmación de la virilidad, feminismo, estado de bienestar, protestas sociales a favor de los derechos civiles y sexuales, psicoterapia, deporte, educación, etc. El análisis sobre el narcisismo cultural que emprende Lasch no se basa principalmente, como en la Teoría Crítica, en el

concepto de complejo de Edipo, sino en elaboraciones teóricas tardías de Freud. En particular, en la idea del narcisismo derivado de la denegación de la dependencia primitiva hacia la madre y en la separación respecto de ella, así como en la añoranza por la restitución de una completud originaria con el cuerpo materno. Por ello, Lasch (1979a/1999) define ese narcisismo cultural que orienta a la búsqueda constante de consumo y satisfacción como “el anhelo de quedar liberado del anhelo” (289), refiriéndose específicamente al intento de liberación del anhelo de restitución del narcisismo preedípico. Este tema Freud lo había explorado desde la mitad de la década de los veinte al problematizar la sexualidad femenina y el vínculo preedípico con la madre, y que será la base de las teorizaciones de Melanie Klein y de buena parte del psicoanálisis británico, del cual, recordemos, derivarán en buena medida los planteamientos de Kernberg y Kohut.

A partir de estas bases, Lasch no solamente va a dirigir sus baterías contra el avance de la “cultura terapéutica”, auspiciada por los poderes hegemónicos y la maquinaria consumista del capitalismo tardío, sino que denunciará y criticará con acritud a la propia crítica izquierdista de vanguardia, la cual habría sido también ya penetrada por el narcisismo y por su falso

ideal de autenticidad.⁸ La crítica política de izquierda, marxista o no, jugó un papel importante durante la década de los sesenta del siglo XX en la impugnación de la autoridad familiar y de la tradición en general, ya no con el objetivo de la vieja vanguardia revolucionaria que colocaba su foco de interés en la lucha de clases y la toma del poder político, sino ahora con el objetivo de la liberación del individuo con miras a la conformación de una identidad auténtica. En una obra posterior titulada *The Minimal Self*, Lasch (1984/2022) extiende su crítica pasando revista a las posiciones de la izquierda para denunciar su complicidad con formas de dominación más sutiles que las que ellas mismas pretendían impugnar.

Un ejemplo de esta crítica es la que Lasch dirige a Marcuse —adalid intelectual de las protestas sesenteras y setenteras de la “revolución cultural”— y en particular a las tesis de *Eros y civilización*. Podemos decir que, si bien Lasch (1984/2022) aprueba en lo esencial la crítica marcuseana del revisionismo freudiano, señala no obstante que dicha crítica no excede los límites de la propia cultura del narcisismo, sino que depende de ella y que, de hecho, está formulada sobre el mismo suelo en el que los revisionistas planteaban su versión del psicoanálisis culturalista. El denodado énfasis que Marcuse

coloca en la subordinación de Eros al “principio de actuación” (versión capitalista del principio de realidad) en la sociedad industrial lleva implícita la idea de que el malestar deriva principalmente de la sumisión del sujeto ante el poder de la realidad exterior representada por el superyó. Planteamientos que, en opinión de Lasch, reconducen a las teorizaciones más tempranas de Freud sobre el superyó, el complejo de Edipo y el principio de realidad. Lasch (1984/2022) afirma que en este punto Marcuse no se desmarca ni de Fromm ni de Reich, pues comparte su convicción (ilustrada y con tendencias socialistas) de que el combate de dicha opresión depende del progreso de la razón y de la tecnología, y que una vez liberadas de la mortífera influencia capitalista, estas sentarán las condiciones para una vida agradable y sin dolor. Para Lasch, si bien el superyó es una fuente de malestar permanente para el sujeto, lo es no solamente porque sea el representante psíquico del poder exterior de la cultura, sino porque funciona como el representante del mundo interno, y en

⁸ Lasch (1979a/1999) nos dice: “El culto de la autenticidad refleja el colapso de la orientación paterna y le brinda una justificación moral. Confirma, y arropa con la jerga de la liberación emocional, el desamparo paterno para instruir al niño en los modos del mundo o transmitirle algunas normas éticas” (208).

particular de él. En palabras de Lasch (1984/2022), el superyó “consiste en los propios impulsos agresivos individuales, dirigidos inicialmente contra los padres o los subrogados paternos, proyectados en ellos, reinternalizados como imágenes de autoridad agresivas y dominantes, y finalmente redirigidas en esta forma contra el yo” (175).

A lo que Lasch se está refiriendo aquí es al arcaico superyó kleiniano, que se hace valer con una agresividad salvaje mucho antes de la instauración del complejo de Edipo, en el tiempo primitivo de la relación especular con la madre. De acuerdo a esto, la angustia de castración sería solo una forma tardía de la originaria angustia de separación, y el superyó arcaico y vengativo que aqueja al sujeto provendría no esencialmente de la autoridad paterna o cultural, sino del miedo a las represalias maternas. Incluso Lasch (1984/2022) asume que el superyó edípico permitiría atemperar el superyó punitivo de la primera infancia, pues le añade un principio de autoridad más impersonal, inclinado a las normas éticas universales, menos dependiente de los orígenes emocionales en el vínculo con la madre y las fantasías de persecución. Así entonces, esta versión kleinizada de los orígenes psíquicos del yo, que Lasch defiende acerca de la situación del narcisismo propio de la cultura de masas, asume que la potencia-

ción de la enajenación del sujeto no deriva sobre todo de la declinación de su narcisismo yoico —supeditado en última instancia a la autoridad paterna—, sino que dependería de la vuelta sobre una forma de narcisismo más primitivo, más voraz e inestable, que se remonta a la relación afectiva original con la madre y a su separación de ella, con todas las consecuencias de añoranza y anhelo que conlleva.

Por esta razón, Lasch (1984/2022) efectúa la crítica de lo que denomina el “partido del superyó” (200), en el que subsume a los filósofos de la Teoría Crítica y a los revisionistas, quienes pugnarían por un retorno conservador a la autoridad patriarcal, para favorecer la consistencia del yo individual mediante la identificación con el Ideal del yo paterno. Pero también criticará, y quizá con mayor aspereza, a quienes integran lo que él llama el “partido de Narciso” (253), quienes se levantan en contra de una concepción bastante ingenua de la razón instrumental, al considerar que toda actividad con propósito es ya alienante. Para Lasch, las nuevas tendencias místicas, espirituales y naturalistas, que abogan por una suerte de retorno rousseauiano a una autenticidad natural, lúdica y placentera más allá de cualquier forma de racionalidad alienante, no pueden sino conducir a las derivas del narcisismo arcaico y desbocado del

superyó materno primitivo. Esta forma de búsqueda de una liberación mediante las premisas del partido de Narciso (su desconfianza en la razón, a la que reducen casi enteramente a mera racionalidad instrumental; su denuncia de la actividad no lúdica y de cualquier forma de autoridad, etc.) es la manifestación predominante del narcisismo contemporáneo. Narcisismo que penetra, de acuerdo a Lasch (1984/2022), las reivindicaciones políticas de la Nueva Izquierda.

La crítica y el encomio de la postura crítica de Lasch serán revisadas en los apartados siguientes, pero antes señalemos su posición final. ¿Hay una propuesta en Lasch para salir de la cultura del narcisismo? No encontramos en él un plan de acción política preciso, pues de hecho parece ser reacio a esa vía. No obstante, es importante y valiosa su penetrante crítica de la revolución cultural sesentera y setentera, pues como señala: “la única crítica de los valores tradicionales que vale la pena escuchar es aquella que simultáneamente emprende una crítica de la sociedad moderna” (Lasch, 1980: 125). Como señalábamos previamente, a pesar de que Lasch parte de un marco de comprensión histórico marxista, no plantea una crítica del narcisismo a partir de una reflexión profunda de la forma valor o del fetichismo de la mercancía. Más bien, parece optar por una salida que podríamos calificar de

“ética”. Al criticar tanto al partido del superyó como al partido de Narciso, Lasch no desprecia el valor del individuo, no pretende pues tirar al niño junto con el agua de la bañera. Más bien, aboga por un individuo cuya consistencia ética —es decir, su forma de conducirse críticamente frente al mundo— depende de su “consciencia crítica de la naturaleza divina del hombre”, de una consciencia desventurada, de una “consciencia dolorosa del abismo entre las aspiraciones y las limitaciones humanas” (Lasch, 1984/2022: 258). Esta consciencia de la división, de la tensión y del conflicto, como condición propia de la individualidad, permitiría deslindarse de las polarizaciones de la razón instrumental y del romanticismo naturalista, que aspiran, por un lado, al dominio intransigente de la naturaleza exterior e interior y, por otro, a la simbiosis atávica con la naturaleza primitiva. Y es por esto también que para Lasch, la intención consciente de sostener un compromiso con los otros no puede depender del miedo a la represión superyóica o a las represalias de quienes hemos dañado, sino de una capacidad de duelo y remordimiento que pone en juego nuestra capacidad de sostenernos en la contradicción mediante una reconciliación entre el desamparo y la autonomía. Postura que nos recuerda de nuevo su ascendencia kleiniana antes que freudiana.

3. La vuelta al narcisismo desde Lacan y el marxismo: caída de la identificación simbólica, psicologización y forma sujeto en Žižek, De Vos y Jappe

Como se ha podido apreciar, las interpretaciones que sobre el narcisismo social o cultural han realizado autores como Sennett, Lasch, o los pensadores de la Teoría Crítica, parten de un aparato conceptual psicoanalítico de orientación predominantemente freudiana o kleiniana. Más recientemente algunos otros autores han puesto en juego los conceptos provenientes de la obra del psicoanalista francés Jacques Lacan, así como del marxismo de orientación estructuralista, para efectuar una relectura de los análisis setenteros sobre la cultura del narcisismo. Además de los planteamientos de Slavoj Žižek y de Jan de Vos, quienes podrían ser agrupados bajo la impronta de la llamada “izquierda lacaniana”,⁹ nos referiremos también a Alsem Jappe, quien debe situarse más bien dentro del marxismo de la llamada “nueva crítica del valor” orientado por los trabajos del grupo *Krisis* y de la obra de Guy Debord.

Las referencias de Slavoj Žižek al narcisismo en sentido psicoanalítico son incontables a lo largo de su obra, pero podemos

encontrar una reflexión directa sobre *La cultura del narcisismo* en el prólogo escrito por el autor esloveno a la traducción croata de 1986. Tanto en este prólogo titulado “‘Narcisismo patológico’ como forma de subjetividad socialmente obligatoria”, como en el apartado titulado “El narcisismo patológico” de su libro *Porque no saben lo que hacen. El síntoma ideológico* de 2016, Žižek aprecia de una manera positiva la descripción que ofrece Lasch sobre el narcisismo. El filósofo esloveno se muestra interesado en la propuesta de Lasch tanto por su comprensión etiológica de acuerdo a una base clínica kleiniana, como por su análisis cultural del narcisismo patológico. Pero Žižek va a colocar en el centro de su reflexión sobre el narcisismo la categoría de “super-yó”; nos dice:

El mérito de Lasch fue hacer ver ese culto de la expresión auténtica, liberado de normas alienadas, como la forma de apari-

⁹ Es el término que Yannis Stravrakakis (2010) emplea para referirse a un conjunto de autoras y autores, heterogéneos entre sí, cuyas raíces teóricas y políticas pueden reconducirse a la enseñanza lacaniana y al marxismo estructuralista, sobre todo de raigambre althusseriana. Algunos de sus representantes más conocidos son Alain Badiou, Slavoj Žižek, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Jorge Alemán, etc.

ción de una dependencia preedípica, como la forma misma de la subordinación a un Superyó materno más feroz y caprichoso que el viejo Ideal del Yo paterno (Žižek, 2016/2017: 86).

La falla en la internalización del Ideal del yo, es decir, de la ley paterna, obtura la superación (en el sentido hegeliano de una *Aufhebung*: negación/superación, pero también incorporación) del superyó cruel, sádico y anal de la primitiva relación diádica con la madre. Solo la “pacificadora” “ley interior” (Žižek, 1986: párr. 28) del Ideal del yo paterno, con la que se identifica simbólicamente el sujeto, puede permitir que la inexorable ley materna pierda su carácter absolutamente alienante, y solo así se instaura la dimensión crítica como un elemento censor interior al sujeto. Recordemos que Žižek usa la terminología de Lacan, para quien el superyó es la denominación de la identificación del sujeto con un significante especial llamado “Nombre del Padre”, el cual es el punto de incorporación del sujeto humano en el orden simbólico de la cultura y del lenguaje, dimensión en la cual la diferencia ordenadora se hace valer en la relación entre los significantes. La función simbólica quiebra la indiferenciación de las identificaciones imaginarias primitivas entre el yo y el Otro materno, otorgando un grado mínimo de autonomía al suje-

to, quien no obstante solo puede enunciar su deseo mediante los significantes que el Otro (simbólico) le brinda.

Žižek (1986, 2016/2017) considera que el camino interpretativo de Lasch no es errado. Cuando este se apega a Klein y se aleja del énfasis freudiano en el superyó paterno, lo que hace es indicar que, ante la caída del Ideal del yo paterno, el sujeto no queda a la deriva, sino que tiende a ser avasallado por el “resurgimiento de una instancia incomparablemente más agresiva”: el “Superyó maternal” (Žižek, 2016/2017: 85). Cuando la identificación simbólica (I(A)) del sujeto con el Ideal del yo se viene abajo ante el retroceso del orden simbólico, lo que queda al descubierto son las identificaciones imaginarias (i(a)) con el yo ideal sin ninguna mediación superadora (*Aufhebung*) ni sostén simbólico alguno. La falta de mediación simbólica de las identificaciones imaginarias, provenientes de la primitiva relación materna, se deslizan hacia una alienación salvaje que coloca al yo en la situación catastrófica de ser consumido por un superyó materno descarnado, por una ley que es puro mandato traumático, no integrable ni simbolizable. Esta ley materna es un Otro que no ofrece ningún significante como punto de identificación para el sujeto, es decir, es el superyó en su dimensión propiamente real.

El narcisismo primario que Freud describió en su artículo de 1914 es el que permite la constitución de un yo “normal” en su relación con el Ideal del yo interiorizado, el cual funge como una mediación simbólica para el yo desde un punto externo —pero interiorizado— a él mismo.¹⁰ En el caso del narcisismo patológico, lo que apreciamos, siguiendo la lectura lacaniana-hegeliana de Žižek, es la reducción, por el fallo de la dialectización simbólica de las identificaciones imaginarias, de la dimensión subjetiva a la pura experiencia imaginaria. El yo no mediado simbólicamente, y por ello reducido a una alienación imaginaria voraz, es la condición del narcisismo patológico que Lasch describe en *La cultura del narcisismo*, y es también la condición del sujeto reducido al “hombre psicológico” del que hablaba Rieff. Pues justamente lo que propician todas esas formas de psicoterapia posfreudianas que proliferan hasta la actualidad, y cuyo objetivo apunta al logro de la autenticidad, se encuentran ya, dice Žižek (2016/2017) “al servicio del narcisismo patológico” (84).

Pero debido a que en Lasch no encontramos el recurso al análisis estructural que permite el aparato conceptual lacaniano —en particular su noción de Otro simbólico— no podemos captar la posición del narcisista patológico en su dimensión

simbólica constitutiva, es decir, en su relación específica de sujeto con el orden simbólico. Žižek (1986) apuesta a pensar que “el Borderline es la forma contemporánea de la histeria. Si el narcisista patológico representa la constitución libidinal prevaleciente en la tardía sociedad burguesa permisiva, el Borderline marca el punto de su histerización”. (párr. 49). Es decir, la forma extrema del narcisismo patológico, el individuo fronterizo —para usar la designación de Kernberg—, marca el punto en que el narcisismo se enfrenta a la paradoja de su propia posición ante el Otro. Como lo sabemos desde Freud, la histeria es la posición subjetiva que interpela el mandato superyóico al cuestionar al Otro por el deseo propio, por ello el borderline es la radicalización de la subversión del narcisismo ante el Otro. Si el

¹⁰ Lacan usa el término “extimidad” para referirse a la dialéctica entre lo interior y lo exterior, sobre todo con una intención antipsicologizante. Al conjuntar en un significante los términos “exterior” e “intimidad”: extimidad, lo que propone es pensar lo psíquico más íntimo como lo que resulta más ajeno, y lo más ajeno como lo constitutivo de lo íntimo. Jacques-Alain Miller (2010) retoma el término para problematizarlo y nos dice: “hay que hacerlo significar y dejar allí una estructura que demuestre la posibilidad de construirlo, pensarlo, como lo más próximo, lo más interior a la vez que exterior” (13).

narcisista patológico, de acuerdo a Žižek (1986, 2016/2017), es el que se sumerge sin crítica en el mar de respuestas —sin preguntas— que ofrece la cultura de expertos psicológicos, el *borderline*, en cambio, es el que desestabiliza históricamente la *expertise* de la ciencia psicológica interpelando al Otro con la pregunta por su propio deseo. La posición histórica del *borderline* es aquella en la cual el sujeto “queda capturado en la paradoja del deseo” (Žižek, 1986: párr. 53), es decir, es la apertura a la convicción de que, más allá de todo el saber ofrecido por la cultura psicológica de nuestro tiempo, el sujeto no sabe lo que desea. Así que lejos de afirmar la supresión del sujeto en la cultura del narcisismo, podemos ver que este aún se levanta con una protesta histórica ante la dominación del Otro alienante y psicologizante, y esta protesta histórica lleva el nombre de “*borderline*”.

En esta misma línea de análisis lacaniano y marxista, el filósofo belga Jan de Vos, en paralelo con los planteamientos de Žižek, reconoce el valor de la “crítica de la política psicológica” (De Vos, 2010: 2; 2013: 73) que efectúa Lasch, al tiempo que denuncia que dicha crítica se logra solo mediante un “uso metapsicológico del psicoanálisis”, el cual se ve amenazado por un “proceso de psicologización” (De Vos, 2013: 73). De acuerdo a esto, aunque el

valor del análisis de Lasch, acerca de la forma en que las instituciones educativas y los expertos “psi” han colonizado la vida personal desmantelando la ya de por sí débil autoridad familiar, sea indudable, cabe la pregunta acerca de si su propio esfuerzo no está capturado dentro de aquello que tan mordazmente critica. De Vos considera que, en efecto, Lasch está “perdido” (De Vos, 2010: 6) y “atorado” (De Vos, 2013: 81) en la psicologización.¹¹ Como ya lo señalábamos, el psicoanálisis que Lasch emplea para realizar su crítica de la cultura narcisista se orienta más hacia la perspectiva de Melanie Klein que hacia la de Freud. Este psicoanálisis tien-

¹¹ Al hablar de “psicologización”, vale la pena recordar lo que señala David Pavón-Cuéllar (2019) al referirse a los procesos que ponen en primer plano lo psicológico y que son estudiados por Jan De Vos. De acuerdo a David Pavón-Cuéllar (2019), la psicologización sería el proceso de base mediante el cual llegamos a creer que “es en la psicología en donde hay que buscar las causas y las esencias de los crímenes, de las guerras, de las revoluciones, el comercio, el trabajo, el consumo, la política y todo lo demás. El meollo de todo es psicológico. La psicología se vuelve una *todología*, una ontología o al menos una antropología, puesto que no sólo se encuentra en el fondo y en el origen de todo lo que existe y ocurre en el mundo humano, sino que engloba todo lo que es, todo lo que es la humanidad, todo lo que es en ella y para ella... *todo es psicológico*” (16-17).

de a fungir como una base metateórica o metapsicológica, a la manera de una psicología más esclarecida que permite explicar la psicología a la que Lasch está criticando. Es decir, el psicoanálisis le sirve a Lasch como una psicología de mayor potencia explicativa que puede despejar las mistificaciones que produce la psicología dominante, popular o académica, la cual es justamente la psicología de los expertos “psi” que suplantán el papel de la familia como formadora del yo individual.

De Vos (2013) reconoce que, en *La cultura del narcisismo*, Lasch desarrolla una crítica importante a la psicologización de “los orígenes sociales del sufrimiento” (86), y esto es lo que propiamente denomina “crítica de la política psicológica”. Lasch habría encontrado en el narcisismo el producto psicológico individualizado de la puesta en marcha de mecanismos políticos y económicos que han desmantelado la autoridad de la familia y el individuo. El mérito de Lasch estriba en señalar que no nos encontramos solo ante la aparición de una condición clínica cuyas causas pudieran situarse únicamente al interior de la subjetividad individual o dentro de las transformaciones intrafamiliares recientes, sino que el narcisismo tendría su fuente en los cambios socioeconómicos y culturales propiciados por el capitalismo tardío que Lasch denuncia.

Es en este sentido que la crítica de Lasch apunta a revelar que lo social, y en particular, lo político, es ya desde el principio algo psicológico. Esta es una crítica a la política psicológica del capitalismo tardío, porque no concibe lo político solamente como la función de gobierno sobre lo social, sino que plantea que lo político está ya desde su origen imbuido de la dimensión psicológica y subjetiva. Esta política psicológica es una forma de dominio social basado en un principio psicológico. Por esto, Jan de Vos insiste en que Lasch no plantea simplemente que la cultura del narcisismo es una psicologización que reduciría los problemas sociales reales a meros conflictos psicológicos individuales ilusorios, sino que afirma el carácter esencialmente psicológico de la política del narcisismo. Lo social está ya desde el inicio escindido, está constituido por una contradicción que confronta la subjetividad y la totalidad social, y la subjetividad narcisista es la transferencia de esa “*Spaltung*” (escisión) (De Vos, 2010: 10) hacia el ámbito personal y privado.

Pero es en este punto en donde el análisis de Lasch encuentra su rendimiento máximo y luego se detiene. Cuando Lasch critica la autenticidad como ideal de la enajenación narcisista producida por la cultura terapéutica de expertos, y plantea el psicoanálisis como un modelo teórico que permitiría

contrarrestar dicha enajenación, incurre en una psicologización a la segunda potencia. Es decir, como ya señalábamos, Lasch encuentra la salida al problema de la psicologización en un empleo psicologizante del psicoanálisis. Por eso, De Vos (2010) afirma que Lasch “falla al teorizar la conexión entre política y psicología” (11). En *La cultura del narcisismo* el psicoanálisis aparece como una teoría que está por encima de la psicología y de la política, y se pasa por alto la manera en que, históricamente, aquel está comprometido con ambas. En este punto De Vos sigue muy de cerca a Žižek y a Jacques-Alain Miller, al señalar que el error de Lasch deriva de una ausencia de un análisis histórico de la subjetividad moderna. Dice de Vos (2013): “Él —Lasch— falla en dar cuenta de los fenómenos narcisistas que encontró en las décadas de 1970 y 1980 en términos de una historia del sujeto moderno” (88).

La mirada académica que tanto critica Lasch solo puede entenderse cabalmente si se retrotrae a sus orígenes en la reflexividad del sujeto cartesiano, pues en esa reflexividad racional encontramos el mecanismo subjetivante propio de la modernidad, a través del cual el sujeto se constituye mediante una escisión (*Spaltung*) —el sujeto pensándose a sí mismo como objeto— que lo objetiva en el producto de esa

misma reflexividad racional y académica (De Vos, 2010; 2013). Pero esa mirada racional que el sujeto posa sobre sí mismo no puede prescindir de los discursos científicos y políticos modernos, incluido el psicoanálisis mismo. Lasch coloca al psicoanálisis en una especie de “punto arquimiliano definitivo” (De Vos, 2013: 88), más allá de toda consideración histórica, y por ello lo asume como una teoría transhistórica. Es por lo anterior que Lasch no puede llegar a considerar que, como “teoría de la *Spaltung* y el *Unbehagen*, de la escisión y el malestar del sujeto moderno, el psicoanálisis creó la posibilidad de pensar un nuevo vínculo entre el sujeto y su mundo a través del inconsciente del sujeto y sus síntomas” (88).

El psicoanálisis también juega un papel en la historia de la producción del sujeto moderno proveyendo un discurso y una imaginería que permiten una forma específica de reflexividad mediante la atención a los síntomas y al inconsciente. Por esto, y como lo plantea decididamente Lacan (1965/2005): el sujeto del psicoanálisis es cartesiano, pues el sujeto escindido del psicoanálisis fue la primera elaboración verdaderamente consecuente de la reflexividad cartesiana. No obstante, este sujeto cartesiano y freudiano debe ser siempre rellenado con psicología para borrar su escisión constitutiva y para enajenarlo

en una ilusión autofundacional. El narcisismo es una de esas figuras psicológicas históricas que solo podrían entenderse cabalmente situándose en esta historia del sujeto moderno y su enajenación en los discursos de la ciencia.

Para finalizar este apartado, analicemos brevemente una lectura muy reciente del narcisismo desde una perspectiva marxista. En *La sociedad autófaga* de Anselm Jappe, libro publicado apenas en 2017, encontramos un esfuerzo interesante para pensar cómo, en el siglo XX y XXI, el valor se ha entronizado como principio de síntesis social por excelencia. El esfuerzo de Jappe (2017/2019) se orienta a pensar cómo es que, en el capitalismo, la “forma vacía” del valor tiende a desprenderse de su “forma básica” primordial que es el trabajo abstracto y a encontrar otras “expresiones” (23), tales como el fetichismo de la mercancía que es la “forma a priori” (28) del valor, en tanto determina las formas generales de la conciencia de los sujetos. Siguiendo a Marx, Jappe (2017/2019) concibe el sujeto propio del capital como algo no humanamente reconocible, sino como un mero “súbdito” o “funcionario” del “sujeto automático” (31) que es el valor. Así entonces, la caracterización de lo que Jappe denomina “forma sujeto” moderna debe partir del planteamiento de que dicha forma abstracta solo correspon-

de a una expresión específica de la metamorfosis de la forma valor general, que es el único verdadero sujeto en el capitalismo. Y Jappe (2017/2019) no tarda en asentar que “El narcisismo es uno de los rasgos característicos de la forma sujeto moderna” (33), mientras que el otro rasgo o “cara” (34) de la forma social “sujeto” sería el fetichismo de la mercancía.

Jappe pasa revista, con cierto detalle, a los planteamientos provenientes del psicoanálisis acerca del narcisismo y también a buena parte de los pensadores críticos que analizaron el narcisismo social y cultural durante la década de los sesenta y setenta, incluyendo al propio Lasch. Ya que hemos hecho previamente un análisis sobre tales perspectivas, no abundaremos en la revisión que lleva a cabo Jappe. Lo que el autor pretende mostrar es que el narcisismo psíquico no puede comprenderse sin ponerlo con relación a la teoría marxiana de la forma valor. El narcisismo sería una forma de subjetividad adecuada a las exigencias del capitalismo moderno. Mientras que las viejas neurosis freudianas habrían sido la forma de subjetividad concomitante a un momento del desarrollo del capitalismo decimonónico, el narcisismo presenta las características adecuadas a un capitalismo flexible, “líquido” e individualizante, en el que la tecnología juega un papel sustancial en la producción

de una ilusión de omnipotencia inusitada. Jappe (2017/2019) propone definir como “paradigma fetichista-narcisista” (158) a esta doble faz de la forma sujeto moderna como expresión de la forma valor.

Sobre todo, a Jappe le interesa identificar lo que Freud denominó “narcisismo secundario” con lo que él mismo llama “ausencia de mundo” (159). Recordemos que para Freud (1914/2004) el narcisismo secundario designa una introversión de la libido sobre el yo, una vez ya constituido el amor de objeto, introversión que generalmente resulta patológica, como en el caso del delirio paranoico. La “ausencia de mundo” implica que para el narcisista “el mundo sólo existe [...] como un espacio de proyección y como una concretización momentánea de sus fantasías”, y por ello “a ojos del narcisista todas las personas valen lo mismo y son intercambiables” (Jappe, 2017/2019: 159). Es por esta característica del narcisismo clínico que el mundo se reduce a un espacio abstracto homogéneo. Sobre este, Jappe plantea que puede suponerse un “paralelismo” o “isomorfismo” (160) entre la estructura narcisista del sujeto del valor y la estructura misma del valor, la cual no debe entenderse solamente como un factor económico, sino como una “forma social total” (160), en la medida en que es un principio estructurante de síntesis social. O bien, podemos

decir que con Jappe el narcisismo contemporáneo correspondería a la faceta subjetiva de la estructura general del valor.

El isomorfismo o paralelismo entre narcisismo y valor pone en primer plano la lógica propia del fetichismo de la mercancía, que

[...] consiste en una gigantesca *reductio ad unum*, en una eliminación de todas las particularidades que forman el verdadero tejido de la existencia humana y natural. La lógica del valor produce una indiferencia estructural con respecto a los contenidos de la producción y del mundo en general (Jappe, 2017/2019: 162).

Todo lo existente se convierte en un momento específico en el movimiento general de la abstracción que siempre vuelve a ser lo que es en un permanente “movimiento tautológico” (162). Esta lógica abstracta es expresada en la subjetividad por el narcisismo, pues para este el mundo y sus cualidades dejan de existir, ya que la única realidad es el yo. El yo narcisista tiende a reducirse a una unidimensionalidad —para retomar el término de Marcuse— que lo despoja de cualidades humanas. Por ello, nos dice Jappe que “el narcisismo [...] es la forma psíquica que corresponde al sujeto automático” (168). Puesto que de la misma forma que solo en

el capitalismo tardío —y específicamente en el neoliberalismo—, el valor pudo liberarse de ataduras políticas, religiosas, morales, etc., para aparecer en su forma pura y abstracta, también el narcisismo aparece en nuestro tiempo despojado ya de limitantes cualitativas. La forma sujeto narcisista, a decir de Jappe, estaría libre o casi libre de fricciones cualitativas, en la medida en que la diferencia ha colapsado debido a que la organización simbólica del mundo humano se reduce al unívoco criterio del valor. Pero a diferencia de Žižek, para quien el borderline es la manifestación histérica y subversiva del narcisismo patológico que interpela al Otro, para Jappe el borderline se levanta como el “modelo social” de la adaptabilidad, el “sujeto sin sujeto” (262) que se ajusta sin residuo a la lógica heterónoma del valor.

4. Narcisismo y depresión: el colapso subjetivo y la tragedia de la insuficiencia en Ehrenberg

En un trabajo relativamente reciente, el sociólogo francés Alain Ehrenberg (2013) señalaba que “Narciso es el ícono trágico de la crisis de la autosuficiencia” (18). También afirmaba que la crisis del liberalismo norteamericano es la crisis de la autosuficiencia, ya que la figura de Narciso, de la que hemos dicho ya bastantes

cosas, no podría comprenderse solo como una evolución natural de las formas clínicas del malestar subjetivo. Para Ehrenberg, el narcisismo de finales del siglo XX está directamente relacionado con la caída del ciclo del gobierno liberal tradicional, gobierno mediante el cual los Estados Unidos se habían constituido como nación independiente desde el siglo XVII al promover una forma específica de individualismo muy diferente del individualismo narcisista al del posterior capitalismo posliberal. Esto supone, de acuerdo a Ehrenberg (2013), que eso que desde el psicoanálisis denominamos “self” (el yo o el sí mismo) no puede reducirse a una mera categoría psicológica, sino que toma el valor de una “categoría antropológica”, a la manera de una “representación colectiva” (12) en la sociedad americana. Categoría liberal que funge como “interfaz” (12) entre lo personal y lo impersonal, y que alude a una suerte de capacidad motriz de actividad incansable del individuo. Pero también, el self es la categoría que expresa, para la teología política americana, una crisis permanente entre la elección personal o el destino social asignado por Dios, y esta tensión, a decir de Ehrenberg, es de donde precisamente el individuo liberal americano obtenía su sorprendente capacidad de autoafirmación y acción. Notemos que estas tesis no están tan lejos de la concepción adorniana del individuo

liberal y de las reflexiones de Tocqueville sobre el mismo tema. Si Ehrenberg (2013) plantea que Narciso es el signo de la crisis de la autosuficiencia, esto se debe a que el narcisismo contemporáneo, secularizado y despojado de la fe en Dios, es la tensión “entre la ansiedad del vacío y el goce de la omnipotencia” (17).

En *La fatiga de ser uno mismo* de 1998, Ehrenberg ya había planteado su tesis acerca del pasaje desde las enfermedades derivadas del modelo disciplinario¹² de la responsabilidad hacia las enfermedades de un modelo social basado en la soberanía individual. Las viejas neurosis surgidas del mundo social de la disciplina y la heteronomía eran la expresión del conflicto interior entre el individuo y las interdicciones externas. En cambio, nos dice Ehrenberg (1998/2000), las nuevas patologías características de la mitad del siglo XX y hacia adelante pueden entenderse como la expresión del esfuerzo por convertirnos en “individuos puros” (15), en tanto que ninguna ley moral o tradición exterior resultan suficientemente determinantes como para limitar el intento de autoafirmación soberana del individuo. La individualidad contemporánea no se delinearía ya por “el equilibrio entre lo permitido y lo prohibido”, pues esta dialéctica “declina en provecho de un desgarramiento entre lo posible y lo imposible” (16).

Es por lo anterior que la depresión —quizá la expresión sufriente más acusada del individualismo en el capitalismo tardío— puede entenderse también como la consecuencia inmediata de aquella “crisis de la autosuficiencia” de la que hablábamos en el párrafo previo. Es decir, la depresión, para Ehrenberg (1998/2000), sería una “tragedia de la insuficiencia” (19). No hay en la sociedad actual un imperativo heterónimo que permitiera al sujeto deslindarse, al menos parcialmente, de la absoluta responsabilidad que tiene sobre sí mismo. La responsabilidad soberana del sujeto sobre sí mismo, y con ello la consecuente insuficiencia psíquica, se origina en la declinación del conflicto entre el individuo y la norma social externa. Dice Ehrenberg: “el éxito de la depresión reposa sobre *la declinación de la referencia al conflicto*, sobre la cual se ha construido la noción de sujeto que nos ha legado el siglo XIX” (18).

Parece que la depresión es la pendiente a la que lleva inexorablemente el ascenso del narcisismo como autosuficiencia del individuo, pues, de acuerdo a Ehrenberg (1998/2000): “Si el conflicto está ligado a la culpabilidad, el déficit estará soldado,

¹² En el sentido en que Foucault examina el desarrollo de las disciplinas modernas y la sociedad disciplinaria.

ante todo, al narcisismo” (146). La exigencia de un mundo que no parece estar ya limitado a las constricciones de la ley de la tradición se torna imposible de cumplir para el sujeto narcisista. La cultura del narcisismo incita la insaciabilidad del yo, lo despoja de límites, y esto es equivalente a una inflación desestructurante, pues justamente es la norma exterior la que dota de fronteras definitorias al yo. La “sobrecarga desmesurada sobre el yo” (151), propia de las patologías narcisistas, torna la frustración muy difícil de soportar y el sujeto no puede encontrar satisfacción pulsional alguna, lo que desemboca en esa sensación de vacío y agresividad que tan detalladamente han descrito Kernberg y Kohut en el narcisismo patológico.

La característica potencia de la condición neurótica¹³ contrasta con la debilidad deprimida del narcisista, caracterizada por los típicos síntomas de fatiga, abulia y as-tenia psíquica asilados desde el siglo XIX en las “neurosis de angustia”, “neurastenias”, el “spleen”, etc.¹⁴ Esto quiere decir que la depresión cuasi endémica de finales del siglo XX es solo la piedra de toque de un progresivo proceso de debilitamiento narcisista del individuo liberal.¹⁵ Es por esto que Ehrenberg (1998/2000) plantea que mientras el neurótico es un “enfermo de la ley”, el depresivo es un “enfermo de la insuficiencia” (153), y las lógicas subya-

centes a estas condiciones son, respectivamente, la de la “transgresión” y la de la “inferioridad” (154). ¿Representa este auge del llamado “modelo deficitario” (208) de la subjetividad narcisista y del malestar depresivo un ocaso del sujeto? Ehrenberg no encuentra suficientes razones para considerar

¹³ Es decir, la gran capacidad energética para desarrollar síntomas corporales en el caso de la histeria, o la pertinaz aplicación obsesiva para el trabajo útil o inútil.

¹⁴ Es el contraste que Ehrenberg (1998/2000) establece entre el modelo de las neurosis freudianas, caracterizadas por el conflicto psíquico y la culpabilidad, y las psicastenias janetianas, caracterizadas por el agotamiento psíquico, la depresión y la indecisión.

¹⁵ El filósofo coreano Byung-Chul Han retoma los planteamientos de Ehrenberg en *La sociedad del cansancio* de 2010. El hombre depresivo, nos dice Han (2010/2017), es el “*animal laborans* que se explota a sí mismo” (30). En este planteamiento reconocemos también la tesis de Foucault (1978-1979/2007) acerca de la condición del sujeto en el mercado neoliberal, a la manera de un “empresario de sí mismo” (264). El individuo neoliberal se autoexplota haciéndose uno con la ley superyóica como imperativo de rendimiento, y queda reducido a un despojo inmovilizado por la extenuación. La negatividad característica del sujeto neurótico, mediante la cual producía síntomas que se alzaban como una impugnación de la ley, cede lugar a un “exceso de positividad” (Han, 2010/2017: 30) que no da espacio a la resistencia. Tanto el sujeto como la sociedad terminan reducidos, según Han, a la condición de una “*máquina de rendimiento autista*” (54).

que en la época posneurótica el sujeto haya desaparecido. Aunque la potencia dialéctica que caracterizaba al sujeto del drama neurótico en su confrontación con la ley haya sido eclipsada por la tragedia de la insuficiencia depresiva, eso no significa que el conflicto psíquico haya desaparecido plenamente, sino, en todo caso, que su evidencia se ha perdido y que, por lo tanto, ya no es una guía para encontrar al sujeto.

5. Reflexiones finales: sobre un tono apocalíptico adoptado no tan recientemente en relación a la cultura del narcisismo y al sujeto

Hemos recorrido diferentes posiciones teóricas y políticas en torno al debate sobre el aumento del narcisismo y la forma cultural correlativa a él. Dichas posiciones se plantean desde mediados del siglo XX y hasta la actualidad. ¿Qué constantes existen en estos planteamientos? ¿Qué divergencias? ¿Cuál es la importancia de este debate en la comprensión profunda de la sociedad capitalista hacia la tercera década del siglo XXI y desde hace medio siglo atrás? ¿Qué nos dice acerca de la posición del sujeto en el contexto general de una cultura calificada como “narcisista”? ¿Qué implicaciones tiene para el psicoanálisis en su relación con las ciencias so-

ciales y con el marxismo? ¿Es justificado el tono apocalíptico de algunas posiciones teóricas y políticas que afirman el ocaso del sujeto aplastado bajo el peso de una enajenación que se cierra sobre el horizonte de la cultura del narcisismo?

Parece que todas o casi todas las posiciones examinadas aceptan la premisa fundamental, que proviene desde la tradición de la Teoría Crítica, de que el declive de la función paterna y de la autoridad de la familia patriarcal juega un papel determinante en la progresiva degradación del individuo burgués liberal, caracterizado originalmente por una autonomía y potencia crítica que le permitía autoafirmarse en contra de la heteronomía. Los mecanismos edípicos (represión, introyección, idealización, identificación) involucrados en la constitución del individuo liberal —reconocible aún en el sujeto freudiano— ceden su lugar a mecanismos psíquicos más primitivos y con menor capacidad de subjetivación. La forma subjetiva del individuo posfreudiano corresponde a lo que los psicoanalistas de mediados del siglo XX —principalmente Kernberg y Kohut— han aislado y designado como “carácter narcisista” o “narcisismo patológico”, cuya sintomatología no parece ya derivar de la represión estructurante propia de la posición neurótica.

Desde la tradición de la sociología norteamericana (Rieff, Sennett y principalmente Lasch) se reconoce, casi en bloque, que el narcisismo ascendente hacia la década de los sesenta, y muy evidente ya en los setenta del siglo XX, se relaciona con transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas en las sociedades democráticas en fase de transición, desde un capitalismo posliberal de posguerras hacia un capitalismo de libre mercado sin limitación política o jurídica aparente, o lo que hoy denominaríamos “neoliberalismo”. Todos ellos reconocen una transformación cultural basada en una psicologización de las relaciones sociales, expresada en Rieff como el advenimiento del “hombre psicológico”, en Sennett como el declive del hombre público y en Lasch como la expansión de una cultura psicológica de expertos académicos que erosionan la autoridad familiar y promueven un narcisismo psíquico despolitizante en los individuos. Pero como ya se ha mostrado, los matices de sus análisis conducen a conclusiones distintas, sobre todo en Sennett y Lasch. Mientras que Sennett considera que el desmantelamiento de los mecanismos burgueses tradicionales de regulación de las relaciones públicas favorece la ponderación del narcisismo de la vida privada, Lasch afirma que el narcisismo se debe más bien al desgaste de lo privado por la colonización efectua-

da desde una cultura psicológica de expertos. Es indudable que *La cultura del narcisismo* marca la pauta de un debate que se prolongará hasta nuestros días, y por ello la importancia de dicha obra no debe subestimarse.

Los marxistas lacanianos aceptarán las tesis básicas contenidas en el libro de Lasch, pero las analizarán bajo el esquema de la enseñanza lacaniana o desde el enfoque de un marxismo pasado por el tamiz de otras perspectivas más recientes. Žižek y De Vos coinciden en el planteamiento de que Lasch habría realizado una descripción acertada de los mecanismos ideológicos-psicológicos que erosionan la estructura simbólica en las sociedades del capitalismo tardío. Por su parte, Žižek enfatiza que el problema del narcisismo se relaciona con un debilitamiento de las identificaciones simbólicas y con el desbloqueo de un super-yó materno, primitivo y voraz que amenaza al yo con un imperativo descarnado de goce. De Vos, por su parte, aprecia la “crítica de la política psicológica” que lleva a cabo Lasch, pero le critica el haber quedado cautivo en la psicologización al emplear el psicoanálisis como una metapsicología. Žižek y De Vos coinciden en que Lasch no logra dar cuenta adecuadamente de la serie de transformaciones históricas y socioeconómicas que propiciaron el surgimiento de una economía libidinal

narcisista en la sociedad permisiva de la década de los setenta y ochenta. Por su parte, Jappe —quien no tiene una relación de coincidencia teórica directa con los dos anteriores— examina el narcisismo desde el punto de vista de la crítica del valor y lo identifica, junto con el fetichismo de la mercancía, con la “forma-sujeto”, que sería una expresión de la forma valor estructurante de la sociedad capitalista.

Finalmente, hemos extendido la reflexión hasta los planteamientos de Alain Ehrenberg, quien coincide indirectamente con todos los anteriores al reconocer el paso de un modelo de la responsabilidad a un modelo del rendimiento en cuanto a la manifestación de la psicopatología contemporánea. El narcisismo sería la condición subjetiva que marca la crisis del individualismo autosuficiente característico de las sociedades liberales, mientras que la depresión sería la neurosis sin represión, sería la condición que manifiesta el debilitamiento del sujeto insuficiente para cumplir con el imperativo de ser dueño absoluto de sí mismo.

Para nosotros, es importante entender la condición de la subjetividad narcisista tanto en sus manifestaciones sintomáticas como en su etiología o en sus componentes estructurales, pero lo es aún más el poder reflexionar sobre las condiciones

culturales que han propiciado su avance y aumento en cierto momento histórico. Esto es así porque la subjetividad no es, como quisiera creerlo la psicología dominante, autoconsistente, sino que siempre está mediada por la objetividad social, la cual en el capitalismo es el producto reificado de la lógica del plusvalor. Así, la subjetividad se constituye a través de la mediación social, y los síntomas del malestar pueden ser vistos como el signo de una falla en el proceso de cosificación de los sujetos.

Aclaremos que, al seguir los planteamientos de Rieff, Sennett, Lasch y otros, no pretendemos sumarnos a ese gesto sociológico recurrente en ellos que consiste en diagnosticar la cultura. Consideramos que tal diagnóstico implica una ontologización de lo social que tiende a resolver, ilusoriamente y de un plumazo, la complejidad de la dialéctica entre la economía libidinal-psíquica del sujeto y la mediación social objetivada, la cual es un efecto reificado de la lógica del capital. Entonces, si retomamos términos tales como “cultura terapéutica” o “cultura del narcisismo”, lo hacemos solo para designar formas específicas de mediación social reificadas, productoras de subjetividad enajenada, como, por ejemplo, la subjetividad narcisista. Entonces, lo que falta a estos modelos de análisis sociológico es justamente la

referencia marxiana al valor y al fetichismo de la mercancía, que son la condición *sine qua non* para que podamos tener una explicación estructural de la subjetividad en el capitalismo. No obstante, reconocemos que los análisis sociológicos a los que nos referimos previamente tienen la innegable virtud de ser pormenorizados y detallados en cuanto descripciones de las características y de la conformación histórica de la sociedad y de la cultura típicas del capitalismo posliberal de posguerra, en transición hacia su conformación como capitalismo neoliberal en el último tercio del siglo XX.

Podemos constatar que el narcisismo patológico, característico de las sociedades de posguerras, se relaciona con transformaciones específicas en la estructura y funcionamiento del capitalismo. En particular, nos referimos a la progresiva e intensiva desregulación del mercado capitalista que sobreviene después del auge y declive de los estados fascistas del periodo que va desde 1920 y hasta 1950, y de los estados de bienestar surgidos del *New Deal* y del *Welfare State* desde la década de 1930. Este periodo de transición hacia el capitalismo neoliberal, que va desde finales de la década de los cincuenta y hasta los ochenta, se caracteriza por el desmantelamiento a gran escala de la regulación estatal del mercado, lo cual conlleva una autonomi-

zación casi completa de la economía capitalista respecto de cualquier límite exterior a ella. A nivel cultural esto se manifiesta en una concomitante impugnación de la heteronomía política y jurídica, pero también de cualquier normativa tradicional, incluyendo a la familia patriarcal. Esta impugnación de la tradición no se hace en nombre directo del mercado, sino de valores ideológicos que encubren su raíz económica y son atribuidos al individuo, tales como la libertad, la autenticidad, la autorrealización, el placer, etc. Como podemos constatar, estos son los temas predominantes de la llamada “cultura terapéutica”, en el sentido de Rieff.

Así que la transformación desreguladora del sistema capitalista implica una puesta en circulación de ideologías que pugnan por una ilusoria autonomía individual. Las relaciones sociales de producción del capitalismo posliberal secretan su propia forma de cultura permisiva y hedonista. El sujeto adecuado a esta forma de economía y a esta forma de cultura es también un sujeto desregulado, es decir, un sujeto cuya constitución ha dejado de depender de la confrontación con una ley exterior. El narcisismo es la condición de un sujeto que se constituye sin el enclave simbólico exterior de la ley paterna, sino a través de un giro autorreferencial hacia su propio yo, donde no encuentra más que un relleno

ilusorio de autosuficiencia. Los síntomas de narcisismo son el quiebre de esa ilusión y el desfallecimiento de la potencia negativizadora del sujeto. Se comprende que este sujeto debilitado, que padece una insuficiencia crónica —a decir de Ehrenberg— sea el sujeto que el capitalismo tardío requiere. El individuo neurótico liberal era aquel que se afirmaba ante la sociedad en una dialéctica que le permitía el logro de cierta autonomía, pues de hecho el conflicto con el exterior se interiorizaba en su propio yo. La neurosis era la “mediación del antagonismo social” (Zamora, 2018: 1008), era la interiorización del antagonismo exterior. La subjetividad narcisista parece carecer del referente simbólico (Ideal del yo) que podría permitirle un punto de estructuración externo —pero interiorizado— que lo dotara de consistencia suficiente para no sucumbir ante la devoradora asimilación de la imagen materna primitiva, o en términos lacanianos: para no sucumbir ante la captura alienante de la imagen del otro especular. El sujeto arrojado al narcisismo más arcaico no tiene la consistencia simbólica suficiente que le permitiera impugnar el mandato de la cultura capitalista, el cual es un imperativo intransigente de goce. Así que el narcisista es un sujeto pacificado a fuerza de ablandar su carne simbólica. El narcisista no es ya el sujeto que afirma históricamente su deseo ante las exigencias de la cultura, sino que es el sujeto

reducido a una suerte de residuo de una licuefacción libidinal. Es el sujeto reducido a pura libido líquida sin límite significante, es decir, a pura sustancia gozante cuya forma ha sido destruida, y que por ello mismo es fácilmente degradable a lo que Marx (1867/1984) denomina “gelatina de trabajo humano indiferenciado” (47) al referirse al trabajo abstracto, es decir, el trabajo reducido a puro gasto de fuerza de trabajo desprovisto de cualidades. Aquí encontramos una relación que quizá vaya más allá de la mera analogía de forma: el quiebre de la ley simbólica y su consecuencia desubjetivante es análoga —o isomórfica, a decir de Jappe— a la reducción, bajo la lógica del capital, del valor de uso a mero valor de cambio, en la que todas las cualidades diferenciadas se reducen a una igualdad cuantitativa.

Todos los planteamientos que hemos examinado retoman la teoría psicoanalítica en alguna de sus orientaciones específicas: freudiana, kleiniana, lacaniana, escuela del yo, etc. Ya sea como punto de vista psicopatológico y clínico (Kohut, Kernberg), o como objeto de crítica sociológico (Rieff), como soporte psicológico o metapsicológico de análisis sociológico (Sennett, Lasch, Ehrenberg) o de análisis marxista (Jappe), o bien, como campo indispensable (complementario, análogo u homólogo) para una comprensión

marxista de la realidad social y cultural (Žižek, De Vos), en cualquier caso, el psicoanálisis está presente. La presencia del psicoanálisis en los análisis sobre la subjetividad narcisista en el capitalismo tardío es relevante, no solo para dar cuenta de una sintomatología y un malestar individuales que se transforman en función de los cambios en los antagonismos sociales. El psicoanálisis puede ofrecer los elementos teóricos necesarios para una reflexión acerca de la intrincada relación dialéctica entre el sujeto y las demandas culturales provenientes de la sociedad capitalista.

El debilitamiento del individuo que la Teoría Crítica ha puesto en primer plano en las sociedades posliberales fascista y de masas parece desembocar en un daño masivo al yo que propicia un narcisismo exacerbado. Por supuesto, aquí no entendemos narcisismo como consistencia y fortaleza del yo, sino como debilidad de sus límites y de su capacidad autoafirmativa. El psicoanálisis puede ofrecer un esclarecimiento teórico acerca del individuo reducido a esos “postpsicológicos átomos sociales desindividualizados” a los que se refería Adorno (1951/2004: 404). La subjetividad narcisista representa el grado cero de la profundidad psíquica, al individuo reducido al delgado espesor de una pantalla yoica que solo puede reflejar, inconscientemente y sin oponerse,

las demandas culturales del capitalismo tardío. No estamos ya ante el individuo liberal freudiano cuyo territorio interior se extiende hasta lo abisal reprimido, lugar de la dialéctica a partir de la cual se forja un yo consistente, sino que estamos ante un sujeto aplastado bajo una positividad que no deja espacio para lo psíquico negativo en su interior. Es por esto que Marcuse (1963/1970) ya anticipaba la obsolescencia del individuo freudiano en las sociedades fascistas y de masas del capitalismo posliberal. Para la década de los setentas y ochentas, el individuo narcisista analizado por Lasch es lo que Jan de Vos describe como “el nivel cero de la subjetividad” (2010: 19), ya que “la personalidad de la modernidad tardía describe al ser humano como aquel que psicologiza a todos y todo, pero no tiene ningún peso psicológico. Al psicologizar, uno pierde la psicología” (De Vos, 2013: 77). La cultura narcisista es psicologizadora y está profundamente psicologizada, pero en ella la psicología profunda y dialéctica que hacía del individuo una entidad autónoma y capaz de oponerse a las demandas culturales se diluye. La psicología no es ya un patrimonio interior del sujeto, sino que se encuentra constituyendo la realidad del mundo socioeconómico y cultural. Esto es de lo que el psicoanálisis puede dar cuenta en su estrecho acercamiento al marxismo, porque el psicoa-

nálisis no puede ser ya solamente análisis del interior psíquico —en realidad nunca fue solamente eso—, sino que debe ser un análisis de la economía libidinal en su intrincada determinación psico-social, y debe poder decir algo sobre la lógica global de esa determinación, es decir, sobre la lógica del capital.

Para finalizar, ¿significa lo anterior que no queda sino adoptar el tono, un tanto apocalíptico, que puede derivarse de los planteamientos acerca del ocaso de la potencia subjetiva del individuo para autoafirmarse frente al sistema? Encontramos este tono no solamente en las perspectivas revisadas, sino en otros autores y autoras. Por ejemplo, la psicoanalista Julia Kristeva (1995/1995) afirma, al referirse a los “nuevos pacientes”, que “la experiencia cotidiana parece demostrar una reducción espectacular de la vida interior” (15); son condiciones que evocan “la imposibilidad de los psicóticos para simbolizar” (16), al grado de “destruir el espacio psíquico” (17). Por su parte, el filósofo Dany Robert Dufour (1996/2002) advierte del advenimiento de un sujeto autorreferencial, sujeto que ha perdido toda posible distancia y reflexividad sobre sí mismo a falta de un punto de exterioridad constituyente, es decir, de algún referente simbólico externo. En un tono mucho más pesimista, el psicoanalista Massimo Recalcati (2010/2021)

afirma que el sujeto contemporáneo ha sufrido una “profunda mutación antropológica” (31) relacionada con la promoción del discurso capitalista, la cual ha dado paso a un “hombre sin inconsciente” (39), un hombre que ha perdido la experiencia de significación y de verdad, es decir, que ha perdido el inconsciente estructurado como un lenguaje. El sujeto contemporáneo, dice Recalcati, es un sujeto cuyo inconsciente ha sufrido una merma notable en su estructura simbólica y ha dado paso a la forma del “inconsciente real” como pura “voluntad de goce” (44). Alain Ehrenberg (1998/2000) no iguala la declinación del sujeto freudiano con un colapso de la subjetivación, sino que aquella “muestra más bien que el ser humano de hoy ya no es el mismo de finales del siglo XIX, pues las condiciones y las formas de la finitud han cambiado” (249).

Este recuento de posiciones no es, de ninguna manera, exhaustivo, pero muestran en mayor o menor grado ese tono apocalíptico que señalábamos en torno al ocaso del sujeto. Por nuestra parte, no podríamos admitir el cierre absoluto del universo social enajenado, es decir, no podemos afirmar una subsunción total de la singularidad en la totalidad social cosificada. La subjetividad, aunque reducida a su mínima expresión, no es asimilable enteramente por la mediación social. Como

señala Zamora (2018) en consonancia con la dialéctica negativa de Adorno: “la coacción instauration permanentemente una distancia, genera un resto no completamente integrable” (1005). La potencia dialéctica del sujeto no debe, claro está, buscarse en un ilusorio espacio interior de “autenticidad”, sino en la mediación social misma. No defendemos el retorno a los referentes simbólicos de la tradición (la familia, la religión, el Estado), impugnados ya y quizá hasta sepultados, pero sí podemos promover la crítica, desde ese grado cero de subjetividad en suspenso, de las formas masivas de enajenación capitalista contemporánea que favorecen el desmantelamiento de la capacidad crítica y reflexiva del sujeto. El malestar subjetivo, a pesar del enjambre de mecanismos de administración social puestos en marcha en el capitalismo tardío para silenciarlo, no desaparece. Las terapéuticas más positivas y afirmativas solo pueden encontrar aún más el sufrimiento psíquico del sujeto en la medida en que niegan lo evidente: que la cultura contemporánea, exigiendo la felicidad y la autenticidad a toda costa, solo logra producir su opuesto exacto.

El malestar entonces, no ha desaparecido, aunque las formas prototípicas a partir de las cuales Freud lo concibió no estén presentes o sean poco frecuentes en nuestro tiempo. La psicopatología característica

del capitalismo tardío no desconoce el malestar, aunque este sea objeto de toda clase de estigmatizaciones, desvalorizaciones o de intentos de supresión por la vía de psicofármacos o de falsas terapéuticas del alma. Y es precisamente por el hecho de que aquel sigue vigente a pesar de sus encubrimientos o de sus negaciones, por lo que el psicoanálisis sigue resultando pertinente, no para acabar con él, pues no es tarea del psicoanálisis acabar con el malestar, sino para darle la palabra, para ofrecerle el lugar que le corresponde. Suprimir el malestar en una cultura sustentada en una irracionalidad económica patológica solo significa adaptar y readaptar al sujeto a ella y, así, realizar las condiciones de la reproducción de dicha cultura en donde el psicoanálisis es imposible como verdadera terapéutica. El malestar no es pues prescindible, no es innecesario en una cultura como la nuestra. Es el último bastión desde el cual el sujeto se mantiene en resistencia contra los embates de una cultura cuyas exigencias son deshumanizantes, y el psicoanálisis tiene la tarea de mostrar y sostener, sin necesariamente resolver, la contradicción entre el sujeto y la cultura, fuente primaria del malestar.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., 1951/2004. “La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista”. En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal. 380-407.
- _____, 1952/2004. “El psicoanálisis revisado”. En *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal. 19-38.
- Barret, Michel; McIntosh, Mary, 1982. “Narcissism and the Family: A Critique of Lasch”. *New Left Review* 135: 35-48.
- Castel, Robert, 1981/1984. *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis*. Barcelona: Anagrama.
- De Vos, Jan, 2010. “Christopher Lasch’s The Culture of Narcissism: The Failure of a Critique of Psychological Politics”. *Theory Psychology* 20: 528-548. <https://doi.org/10.1177/0959354309351764>.
- _____, 2013. *Psychologization and the subject of late modernity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dufour, Dany-Robert, 1996/2002. *Locura y democracia: ensayo sobre la forma unaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ehrenberg, Alain, 1998/2000. *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, 2013. “The notion of social pathology: a case study of Narcissus in American society”. En Kieran Keohane y Anders Petersen (eds.), 2013. *The social pathologies of contemporary civilization*. England: Ashgate Publishing Company.
- Foucault, Michel, 1973-1974/2007. *El poder psiquiátrico*. Curso del Colegio de Francia 1973-1974. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, Michel, 1974-1975/2007. *Los anormales*. Curso del Colegio de Francia 1974-1975. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1975/2002. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- _____, 1978-1979/2007. *El nacimiento de la biopolítica*. Curso del Colegio de Francia 1978-1979. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Freud, Sigmund, 1914/2004. "Introducción del narcisismo". En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. 65-98.
- _____, 1937/2004. "Análisis terminable e interminable". En *Obras Completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. 211-254.
- _____, 1932. "La caracterología psicoanalítica y su utilidad para la psicología social". En Erich Fromm, 1970/2011. *La crisis del psicoanálisis*. Madrid: Paidós. 166-200.
- Han, Byung-Chul, 2010/2017. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Jacoby, Russell, 1980. "Narcissism and the crisis of capitalism". *Telos* 44 (summer): 59-65.
- Jappe, Alnselm, 2017/2019. *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. España: Pepitas de Calabaza.
- Kernberg, Otto, 1975/1979. *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kilminster, Richard, 2008. "Narcissism or Informalization? Christopher Lasch, Norbert Elias and Social Diagnosis". *Theory, Culture & Society* 25 (3): 131-151.
- Kohut, Heinz, 1971/2015. *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los transtornos narcisistas de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kristeva, Julia, 1995/1995. *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.
- Lacan, Jacques, 1965/2005. "La ciencia y la verdad". En Jacques Lacan, 1966. *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- Lasch, Christopher, 1979a/1999. *La cultura del narcisismo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- _____, 1979b/1996. *Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- _____, 1980. "Narcissism and the problem of morale". *Telos* 44 (summer): 122-125.
- _____, 1984/2022. *The minimal self. Psychic survival in troubled times*. New York: Norton.

Maiso, Jordi, 2013. “La subjetividad dañada: Teoría crítica y psicoanálisis”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 5: 132-150. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/819>. Consultado el 2 de octubre de 2022.

_____, 2019. “Socialización capitalista y mutaciones antropológicas. Adorno, el nuevo tipo humano y nosotros”. *Conciencia Social* (segunda época) 2: 65-80. ISSN-e 2605-0641.

Marcuse, Herbert, 1963/1970. “El “anticuamiento” del psicoanálisis”. En *Ética de la Revolución*. Salamanca: Taurus. 95-116.

Marx, Karl, 1867/1984. *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.

Miller, Jacques-Alain, 2010. *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain, Miller*. Buenos Aires: Paidós.

Pavón-Cuéllar, David, 2019. “Prólogo. La psico-política de Jan de Vos ante nuestra psicologización en el capitalismo”. En Jan de Vos, 2019. *La psicologización y sus vicisitudes*. México: Paradiso.

Recalcati, Massimo, 2010/2021. *El hombre sin inconsciente*. México: Paradiso.

Reich, Wilhelm, 1933/1957. *Análisis del carácter*. Argentina: Paidós.

Rieff, Phillip, 1996/2007. *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*. Wilmington: ISI Books.

Sennett, Richard, 1977a/1978. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.

_____, 1977b/ 1980. *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós.

_____, 1998/2015. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Stavrakakis, Jannis, 2010. *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Thompson, Edward P., 1959/2010. “La nueva izquierda”. *Contrahistoria. La otra mirada de Clío* 14: 79-94.

Zamora, José A., 2001. “Th. W. Adorno y la aniquilación del individuo”. *Isegoría* 28: 231-243. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2003.i28.515>.

_____, 2004. *Theodor W. Adorno: pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.

_____, 2007. “El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis”. En Mateu Cabot, Ramis (ed.), 2007. *El pensamiento de Th. W. Adorno: balance y perspectivas*. Palma, Universitat de les Illes Balears: 27-42.

_____, 2013. “Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 5 (diciembre): 151-169. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/820>. Consultado el 2 de octubre de 2022.

_____, 2018. “Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis”. *Revista Veritas. Porto Alegre* 3 (63): 998-1028. DOI: 10.15448/1984-6746.2018.3.32759.

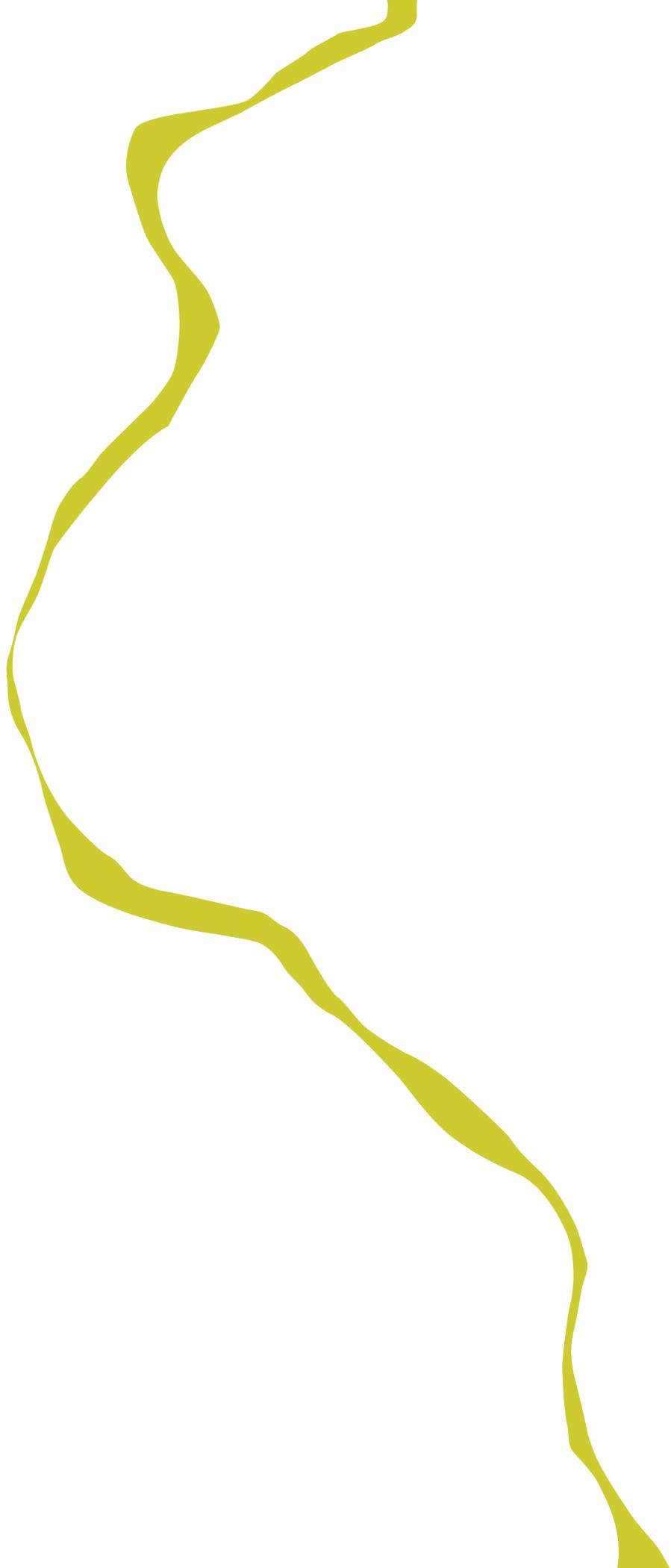
_____, 2021. “Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones ‘desde’ la vida dañada”. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 13: 419-447. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/4596>. Consultado el 2 de octubre de 2022.

Zaretsky, Eli, 2004/2012. *Secretos del alma. Historia social y cultural del psicoanálisis*. Madrid: Siglo XXI de España.

Žižek, Slavoj, 1986. “Pathological Narcissus” as social Mandatory Form of Subjectivity. En <http://www.manifesta.orgmanifesta3/catalogue5.htm>. Consultado el 3 de octubre de 2022.

_____, 1999. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

_____, 2016/2017. *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. España: Akal.



Simultáneas

05. Rodríguez

06. Goñi



05.

Marta Lamas, *Dolor y política: Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*.

México: Océano, 2021, 307 pp.

ISBN: 9786075572918

Dolor y política: Sentir, pensar y hablar desde el feminismo (Océano, 2021) de Marta Lamas es un testimonio en dos sentidos. En primer lugar, es una lectura analítica del movimiento feminista capitalino actual, concretamente aquel que se ha concentrado alrededor de las universidades. Lamas explica la historia, alcances y retos de este movimiento a partir de cronologías precisas, hitos de movilización y algunas consignas y documentos que suponen que el movimiento se ha delineado lo suficiente —en sus causas, actores

y prácticas— como para que empecemos a estudiarlo con cierta distancia crítica. *Dolor y política* es un primer ejemplo de cómo acercarse con ánimo antropológico al fenómeno feminista y, en ese sentido, es una invitación a estudiar también lo que está ocurriendo fuera de las universidades, al interior de las propias colectivas y más allá de la Ciudad de México. Seguramente será uno de muchos libros sobre el potente movimiento que es el feminismo mexicano contemporáneo.

Al mismo tiempo, entretelado en ese análisis, este libro también es el testimonio personal de una feminista que lleva siéndolo cincuenta años y para quien este momento es tan emocionante como desconocido, incierto y problemático. Así, *Dolor y política* permite ver en acción a una teórica y activista como Lamas reaccionar a una nueva “ola” del feminismo —aunque ella misma desconfíe de esta metáfora— y admitir su desconcierto, hacer preguntas, recordar su pasado y explicar los lugares desde los cuales ella interpreta este momento. Que el libro entretela este testimonio en primera persona, en el que la autora despliega lo que podríamos denominar “las notas al pie” de su pensamiento, también hace de *Dolor y política* una fuente invaluable para muchas de las feministas mexicanas más jóvenes que no han sabido cómo posicionarse frente a la figura pasada y presente de Marta Lamas.

Una de las condiciones para poder seguir el análisis de Lamas está en entender sus referentes teóricos, particularmente las y los pensadores que retoma, y en cuya combinación particular se cifra mucho de la originalidad y complejidad de las ideas de esta autora. En *Dolor y política*, Lamas se basa en los planteamientos de Chantal Mouffe, Judith Butler y Wendy Brown para pensar el conflicto, las emociones, la

moral y los cuerpos como elementos constitutivos de la política en general, que en el feminismo han tomado formas particulares y concretas —a menudo problemáticas para la sofisticación del movimiento—. La lectura que hace Lamas de estas autoras nos da algunas ideas de cómo se han entrampado los feminismos en aspectos concretos del contexto político global: el neoliberalismo, la violencia contemporánea y la política de identidades.

Además de estas y otras autoras cercanas a la teoría feminista, como Nancy Fraser, o al feminismo decolonial, como Sara Ahmed, Lamas recoge decenas de referentes que el feminismo mexicano contemporáneo no suele tener en la mira. Por ejemplo, el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría o el marxista argentino José Aricó, en los que la autora encuentra múltiples pistas para interpretar al feminismo latinoamericano, sus sujetos y sus prácticas políticas.

También es particularmente provocadora la forma en que la autora retoma el psicoanálisis y el análisis histórico como herramientas analíticas. Estas disciplinas, que a menudo son soslayadas en el discurso feminista contemporáneo —probablemente porque se piensan anticlimáticas frente a la urgencia de la batalla política—, son fundamentales para entender cómo nos

inscribimos en esta batalla como sujetos, y concretamente como sujetos históricos. La autora insiste en la importancia de que el feminismo contemporáneo regrese a pensar tanto el pasado propio como el colectivo, para poder avanzar más seguro frente a los retos que enfrenta. Así, rescata, por ejemplo, varios episodios de los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe de finales de la década de 1980 y mediados de 1990, que le permiten ilustrar y reflexionar sobre el papel que tienen los afectos y las expectativas en los procesos de organización y movilización.

En su conjunto, el libro es un gran alegato y una muestra concreta de la importancia que tiene la teoría para activar la imaginación política. Sin embargo, frente a la pregunta crucial de cuál es y debería ser el lugar de esta para el feminismo contemporáneo, quizás habría que tomar en cuenta una serie de elementos en los que la autora no se detiene pero que nos ayuda a divisar.

El primero de estos se relaciona con la pregunta sobre las autoras y los autores que las feministas en México estamos leyendo. Para Lamas, el feminismo nacional está influido en exceso por las teóricas del mujerismo y en concreto por la norteamericana Catharine MacKinnon. Según dice, esto se explica, entre otras cosas, por la

preeminencia del pensamiento estadounidense en México. Si bien esto es innegable y efectivamente nos estorba en nuestra relación con otras tradiciones de pensamiento —como hemos visto reiteradamente en debates como los suscitados alrededor del movimiento #MeToo, por citar un ejemplo—, la vecindad con Estados Unidos no lo explica todo. Sería importante hacer un ejercicio desde la historia intelectual y preguntarnos por las diversas razones que han hecho que el pensamiento de teóricas como MacKinnon haya encontrado terreno fértil en México. Habría que ubicar con mayor precisión a los sujetos, los espacios y problemáticas que explican la diseminación de estos textos y, en paralelo, registrar a aquellas teóricas que no llegaron a nuestras latitudes, así como las que llegaron y fueron rechazadas u olvidadas.

El libro de Lamas nos recuerda que necesitamos más investigaciones para entender de dónde provienen las ideas sobre lo político y sus sujetos entre las mujeres feministas contemporáneas de América Latina y el sur global. Esta reflexión nos llevaría a ver que los referentes para acercarse hoy al feminismo —entre otras tradiciones de pensamiento político— no se cifran exclusivamente en las ideas de las y los especialistas. Es crucial reconocer que las feministas actualmente se educan tanto o más en el pensamiento que se construye en las

redes sociales y en los medios de comunicación masiva. El campo intelectual se ha ampliado y diversificado enormemente. Existen nuevos lugares de generación de conocimiento, nuevas redes y nodos intelectuales, nuevos sujetos de enunciación, nuevas formas de sociabilidad. Y eso, que no puede ser sino positivo para el movimiento, también desdibuja sus referentes conceptuales. Si el feminismo mexicano y latinoamericano nunca han sido un mero receptáculo de lo que se piensa en otras latitudes, hoy lo son mucho menos que nunca. Es por ello que desde disciplinas como la antropología o la sociología es inminente buscar respuestas más complejas que las del viejo difusionismo teórico.

Por otro lado, Lamas acierta en el diagnóstico de que la teoría en realidad tiene un lugar mucho menos relevante en el feminismo contemporáneo en México —y quizás en el mundo— del que tuvo en las olas precedentes. Parte de la explicación está en el ánimo antielitista del nuevo discurso feminista que Lamas señala con tino. Esto, que por primera vez en la historia del feminismo en México lo asemeja a un movimiento de masas, también supone un reto para su solidez y continuación políticas. Esto recuerda a los dilemas que han enfrentado en el pasado otros movimientos, de lo que se desprenden varias preguntas: ¿El feminismo necesita de

vanguardias —estéticas, políticas, teóricas— para su transmisión efectiva, como se pensó en ciertas corrientes socialistas?, ¿o esto atentaría contra su masificación? Con respecto al feminismo universitario en concreto, ¿cuál debe ser su relación con otros sectores de mujeres organizadas?

El lugar incómodo que ocupan la teoría y sus productores dentro de buena parte del feminismo militante del presente también se explica por el antiguo dilema sobre si priorizar la teoría sobre la práctica que, por lo menos en México, parece haberse reelaborado en una dicotomía aún más complicada: la de la experiencia de las injusticias vividas versus las causas intelectualizadas. A ojos de Lamas, la lógica que supone que no hay nadie como uno mismo para hablar de las violencias que percibe —combinada con el lugar que tienen el dolor, la rabia y la identidad individual— ha nutrido la fragmentación y la atomización que están impidiendo avanzar a ciertos sectores del feminismo en México.

La autora explica estos mecanismos de manera sencilla. Me limitaré a señalar dos de los engranajes que encuentro relevantes, pero sobre los cuales también me quedan algunas preguntas. El primero es el papel de la rabia —que no es lo mismo que el enojo, como bien apunta Lamas—.

La autora ve la rabia como un elemento fundamental del actual discurso feminista en México. Para ella, este es natural y legítimo pero tácticamente inconveniente, además de nocivo cuando deviene en punitivista. Sin embargo, al no detenerse en el uso de la rabia más allá de la protesta y verlo, por ejemplo, en la formación de las colectivas y grupos, Lamas no considera la fuente de energía, reunión y empatía que también moviliza este sentimiento. Este es parte fundamental de un cuestionamiento más profundo sobre lo que a las mujeres se les permite ser y lo que no se les permite ser. Para analizar el lugar que tiene la rabia en las subjetividades feministas contemporáneas, sería útil separarla de la violencia, que es solo una de sus posibles vertientes. Cuando volteamos a ver toda la serie de expresiones lúdicas, artísticas y performáticas que se basan en la rabia —y que la propia Lamas reconoce que son muy representativas del feminismo actual—, vemos usos innovadores y útiles de estas emociones. Una de las posibilidades de la rabia expresada lúdicamente es, como dice la standupera feminista Corina del Carmen, una forma de contrarrestar el discurso doloroso y victimista de ciertos sectores feministas.

La victimización es precisamente otro de los elementos que está fragmentando al movimiento, según Lamas. La autora ex-

plica las “espirales de significación” que se construyen a partir de la manoseada narrativa que supone que todas las mujeres, en tanto mujeres, son víctimas potenciales de los hombres en tanto hombres. La autora muestra cómo este discurso se basa en una diferencia esencialista entre los sexos que impide entender a cabalidad el funcionamiento del género y las múltiples consecuencias problemáticas de esto. La forma en que la autora desmonta esta lógica es infalible; sin embargo, superar este discurso en términos políticos no es fácil cuando, visto de cerca, el esencialismo también desafía la atomización de la política de identidades que acecha al feminismo contemporáneo. Me explico: de cara a la impresión, sin duda correcta, de que las mujeres indígenas, por poner un ejemplo, necesitan cosas muy distintas a las mujeres de clase alta urbanas, se ha vuelto natural pensar que cada una procede por su propio camino, lo que ha fragmentado al movimiento. Frente a eso, el feminismo que propone la vulnerabilidad de las mujeres como un hecho común a todas es una respuesta que pretende unir y construir una lucha común. Coincido con Lamas en que esta es una respuesta indeseada, que aliena a otras identidades de género y reniega las condiciones estructurales; sin embargo, si negamos el papel que este discurso ha tenido en la cohesión y la masificación del movimiento, no podre-

mos combatirlo correspondientemente. La pregunta de cómo hacer política que, sin ser esencialista, sea lo suficientemente abarcadora e integradora, es una pregunta urgente que queda por responderse en, y desde el feminismo contemporáneo.

Aunado a esto, para ubicar mejor el lugar que tiene la categoría de víctima en el feminismo en México, no podemos ignorar su relación con la violencia cotidiana y los movimientos de víctimas y familiares en el presente contexto nacional. Que las mujeres en México se asuman víctimas, no solo de los hombres, sino de la inseguridad y del Estado, es parte de un fenómeno más amplio. Hoy no podemos asegurar tan fácilmente eso que decía Dahlia de la Cerda en un texto que recupera Lamas en el libro, a propósito de la invisibilización de los feminicidios en el discurso público en 2016: “Yo no soy Ayotzinapa porque si me matan no habrá multitudes para exigir justicia”. Hoy esto ha cambiado, pues son incontables las marchas para protestar contra el feminicidio y que tienen a las madres de las víctimas a la cabeza.

Lo anterior es sintomático de cómo se inscribe el movimiento feminista en el panorama político mexicano nacional, pero sobre todo revela las difíciles condiciones que este comparte con otros movimientos de víctimas. Esto nos lleva a pensar en lo

que dice la filósofa francesa Manon Garcia, sobre cómo en Estados Unidos ya no se usa la palabra “víctima” tanto como la de “sobreviviente” para hablar de violencia sexual. Para ella, hablar de sobrevivientes de violencia sexual, más que de víctimas, es positivo por la posibilidad de darles a los sujetos cierta agencia. En realidad, visto a partir de sus connotaciones identitarias, el concepto de sobreviviente es igual de problemático, pero el matiz que señala Garcia es útil si pensamos en el contexto de constante y penetrante violencia en México. ¿Podemos decirnos sobrevivientes? Para serlo, la violencia tendría que encontrar algún límite y no parecemos estar cerca de alcanzarlo.

Para cerrar, coincido con Lamas y con la historiadora Gabriela Cano sobre la necesidad de combatir la metáfora de las olas porque esta nos impide ver las continuidades que existen en los movimientos feministas. Como prueba *Dolor y política*, el feminismo contemporáneo comparte muchas de las expectativas y retos de sus antecesoras. Pero también hay que combatir la metáfora porque esta contribuye a que el feminismo pierda su propia memoria y, con ello, parte de su arsenal político. Marta Lamas se formó en el feminismo de una época en la que constituir cada Frente de mujeres —como el Frente Nacional por la Liberación y los

Derechos de las Mujeres de 1979— era muy difícil: lograr construir acuerdos comunes implicaba sacrificar mucha ideología, pero también, y sobre todo, empujaba causas y lograba cosas. *Dolor y política* nos convence de la necesidad de construir un nuevo Frente, señala las amenazas que lo acechan, pero también nos da las pistas que permitirían empezar a ponernos de acuerdo para lograrlo.

Ana Sofía Rodríguez Everaert
El Colegio de México¹

¹ Una versión de este texto fue expuesta en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana el 16 de junio de 2021, en una presentación del libro donde acudieron la autora, Gabriela Méndez Cota, Mariana Palumbo y René Torres-Ruiz.

06.

Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*.¹

Madrid: Alianza, 738 pp.

ISBN: 9788420663845

I
Hoy caminé ansioso sobre la Franz Josefs-Kai, estrecha calle situada frente del Danubio en la capital austriaca, para buscar la casa natal de Hermann Broch. Mi ingenuidad y romanticismo me hicieron pensar que habría una antigua casa conservada, o al menos reconstruida, con una placa que refiriera algo sobre el creador de *La muerte de Virgilio*; en su defecto, pensé encontrar alguna escultura modesta. Pero no fue así. En Viena —como en los anales de la

literatura— tampoco figura el nombre de Hermann Broch. En las propuestas culturales que se ofrecen al visitante no aparece una mínima mención. Las casas de Freud y Mozart encabezan las propuestas junto a los palacios y museos. Incluso, la casa que Wittgenstein hizo a su hermana también es referencia básica.

¹ La presente reseña es para conmemorar los 80 años de *La muerte de Virgilio*, de Hermann Broch.

Desistí de buscar los domicilios posteriores de mi escritor predilecto. Así que opté por conocer otros lugares de importancia imperial y algún sitio para degustar los sabores más vernáculos. Ese mismo día por la tarde me dirigí a la Herrengasse, calle que conduce al Palacio Hofburg y en sentido contrario lleva al templo de los intelectuales de la Viena de 1900: El Café Central. George Steiner señala en *La idea de Europa* la importancia capital de los cafés literarios en la formación de la cultura. El café, comenta Steiner: “es el lugar para la cita y la conspiración, para el debate intelectual y para el cotilleo, para el flâneur y para el poeta o el metafísico con su cuaderno [...] Es el club del espíritu” (2006: 34). Es el ágora moderna donde confluían poéticas y pensamientos.

Para Broch, como para sus contemporáneos Musil, Roth, Freud y Zweig, el café brindaba un escenario —efímero, pero cálido— a sus visiones del mundo. Allí se podía discutir de filosofía, pintura, ciencia o se compartían los argumentos de las próximas novelas.

Hermann Broch (Viena, 1886-New Haven, 1951) decidió integrarse al mundo literario después de trabajar como ingeniero en la fábrica familiar. Después estudió filosofía por años. Asistió a los cursos del Círculo de Viena alejándose posterior-

mente por diferencias ideológicas, ya que se sentía más cercano al pensamiento de Ludwig Wittgenstein y la crítica del lenguaje que venía fortaleciéndose desde que Nietzsche incitó a destruir la gramática y apareció la *Carta de Lord Chandos*, de Hofmannsthal, hito fundamental en la Viena de fin de siglo.

Broch no podía desprenderse de una fuerte inclinación neoplatonista y los influjos hegelianos. Desde aquel entonces, involuntariamente, se puede decir que fue un personaje anacrónico. Los intelectuales de su tiempo veían con recelo e incredulidad que una persona en su cuarta década de vida quisiera dedicarse al arte literario.

En contra de las expectativas, Broch sorprendió al debutar con su contundente trilogía *Los sonámbulos*. Sin embargo, el pesado estigma de ser un autor complejo para leer y de culto nunca lo perdió. La enorme carga filosófica que imprimió a toda su obra y la necesidad de experimentación en los formatos representaron un obstáculo para conquistar al gran público. A pesar de coincidir estéticamente con Kafka y Joyce, e incluso tener al mismo editor, se le consideró “un escritor para escritores”.

Sus principales preocupaciones eran cómo la modernidad destruía los valores abso-

lutos y no-terrenos, que habían dado al mundo su sentido en la antigüedad; y, por otra parte, la necesidad de afirmar la existencia desde el valor ético y trascendente para conferir a la vida una dimensión única: lo supremo.

No fue en el discurso filosófico donde Broch plasmó toda su visión del mundo, pues vislumbraba con desencanto que la filosofía estaba en bancarrota. Por eso incursionó en la narrativa, pensó que así llegaría a más personas. Es en el formato novelístico donde mostró su interés por la teoría del conocimiento, el poder libertario del lenguaje, la degradación de los valores universales y el aliento ético de la obra de arte. A propósito, agregó el germanista mexicano José María Pérez Gay: “La novela moderna asume en Broch la herencia crítica del pensamiento occidental, una tradición que empieza con Platón y concluye en Nietzsche” (2004: 44).

Todas las líneas de conocimiento que transitó para construir su obra suponen un discurso interdisciplinario, que no tiene concesiones con el lector. Por el contrario, demandan atención extrema, cultura y un ejercicio intelectual mayor. Adentrarse en la obra de Broch es sumergirse en un mar denso, que al principio confronta e intimida, pero poco a poco fascina y termina retribuyendo generosamente. Esas fueron

las causas por las que sus libros nunca se vendieran en abundancia y no lograran el éxito editorial. Empero, ganó el aprecio y admiración de filósofos y escritores como Elias Canetti, Hannah Arendt, Hermann Hesse y Thomas Mann. Ellos veían en su escritura genialidad y belleza intelectual. Sobre todo, una convicción poco vista: ética para vivir, ética para crear.

II La poesía como fundación y colapso

La literatura es un vehículo para decodificar el mundo. Aprenderlo, asirlo desde todos sus extremos; para Broch, también era respirarlo. Elias Canetti le dedicó un ensayo donde subraya su virtud para respirar su tiempo y procesarlo: siempre *vuelto hacia lo que aspirara infinitud* (Canetti, 2011: 21). De todos sus proyectos literarios, que van desde ensayos filosóficos, políticos y estéticos, obras de teatro, hasta poemas, novelas y relatos cortos, fue en *La muerte de Virgilio* donde logró imprimir su compleja y avasallante visión del mundo.

Para 1937, poco antes de abandonar Austria, Broch tenía tres versiones de la obra llamada en ese entonces *El regreso de Virgilio*. Un año después, cuando las

tropas nazis tomaron el país, fue detenido y encarcelado. Las semanas de cautiverio, llenas de temor y angustia ante la posible deportación, sirvieron para concentrar su atención en la que sería su obra capital. El azar le sonrió y fue liberado, de inmediato organizó su exilio.

La relación de Broch con la poesía siempre fue íntima. Nunca se asumió poeta, sin embargo, se entregaba a ella y hoy en día se conserva el bello libro de sus poemas, *En mitad de la vida*, donde encontramos versos de esta dimensión: “De nuevo debemos experimentarnos en el sentimiento / E inclinar mutuamente nuestros labios / Y humillar nuestras pobres soledades / Para que busquen juntas lo eterno” (Broch, 2007: 52).

La concepción que tenía está muy cercana a la de Heidegger, sobre todo cuando el filósofo se refiere a Hölderlin. La poesía para Broch es el elemento fundador de la vida: éter que envuelve a Eros y Thánatos, infinitud y conocimiento. Para Heidegger y Broch la poesía es el lenguaje primigenio de un pueblo. A través de ella, el hombre asegura su hogar y su historia.

No es fortuito que Broch eligiera a Virgilio para dedicarle más de 15 años de escritura. Se sabe que el poeta latino fue comisionado por el César para escribir

una epopeya que creara vínculos entre la República romana y la estirpe sagrada. Es decir, que argumentara la naturaleza sagrada de Roma. Eneas fue el enlace. A cambio, recibió todo lo soñado: haciendas, oro, viajes, mujeres, placeres diversos. Lo más importante: sería el poeta que diera espíritu y nobleza al pueblo guerrero. Virgilio continuaría el sendero cósmico-poético que Homero había inaugurado para darle alma a Occidente.

La *Eneida* nunca se terminó. Después de años de escritura, Virgilio no quedaba satisfecho. Además, se le presentó una enorme crisis: dudó de su obra. Sabía que ella no nacía de la sinceridad más honda del artista. Carecía de libertad, ética y habría que ponerla en tela de juicio, porque era situar el arte al servicio del poder.

Finalmente lo invadió la enfermedad y durante el penoso traslado al puerto de Brindis, como última voluntad en su lecho de muerte, pidió al emperador Octaviano destruir su obra. Palabras más, palabras menos, el César le negó su petición, argumentando que la obra ya no era suya: ahora le pertenecía a Roma. La misión encomendada a Virgilio se cumplió. Roma se fundó —también— desde el arte. El imperio romano podía vanagloriarse, ahora descendía de los dioses.

Esta mítica anécdota fue crucial para Broch, porque se sintió en una encrucijada similar a la de Virgilio. Broch encontró en el poeta clásico un espejo para hablar del mundo próximo que se dirigía al precipicio. Virgilio se encuentra en el umbral del oscuro silencio, en la noche insondable que lo obliga a reflexionar sobre la vida y su obra literaria dentro del contexto imperial, recapitulando los riesgos de la sumisión ante el poder político, sin olvidar que la belleza es frágil.

Carlos García Gual comenta: “Virgilio es para Broch un símbolo del escritor, que al final de su vida, una vida consagrada al arte y la poesía, siente dudas sobre el sentido de su obra literaria” (*apud* Broch, 1998: 14). Broch siempre subrayó la ética como elemento primario del arte, y la libertad del artista, indispensable. Además, su tiempo también fue de sangre, horror y muerte.

Por otra parte, en cuanto al formato de escritura que decidió ocupar, el modelo lírico lo retomó de *Ulises*, de James Joyce. Broch admiraba profundamente la obra del escritor irlandés. No solo le dedicó un ensayo brillante, sino consideraba que *Ulises* era un hito a seguir. Desde ese entonces consideró a la novela como una “impaciencia de conocimiento” que multiplica su ser, dando la pauta a la multihis-

toria en busca de un conocimiento totalizador y ecuménico.

La forma narrativa que utilizó fue el flujo de conciencia, técnica derivada de los estudios freudianos del inconsciente, explorada inicialmente por Arthur Schnitzler con *La señorita Else* y *El teniente Gustl*, y perfeccionada por Joyce. Este fue un recurso perfecto para recrear la atmósfera de agonía y delirio, ya que a través de la sucesión de múltiples instantáneas febriles se va creando la unidad, la imagen del viaje hacia la oscuridad primigenia.

La muerte de Virgilio está configurada como una sinfonía. Se divide en cuatro movimientos-capítulos, que aluden a los elementos del pensador presocrático Empédocles, cuando consideraba al destino como un viaje que purifica: agua, fuego, tierra y éter. A través de soliloquios, monólogos interiores en tercera persona, pasajes poéticos y diálogos de tono platónico se narra la última noche del poeta latino. Larga agonía, desde su llegada al puerto de Brindis y posteriormente en su lecho doliente. Una lluvia ácida de recuerdos e imágenes lo habitan: la infancia, el poder, la historia, el amor, la creación, la muerte. Respira la violencia inmanente del fin. Es testigo de la farsa imperial. Ve de cerca cómo la majestuosidad de Roma está cimentada sobre pueblos muertos y

subyugados, hambre y dolor, indignación y un próximo colapso. Lo más importante, y lo que le da sentido a su vida, lo tiene a su lado, guardado en un cofre: La *Eneida*. La obra que le exigió más de una década de vida. Ahora sabe, con dolor, que debe destruirla.

Broch, como lo apunta Canetti, diseñó sus personajes “instalados en aire, él respira en ellos” (2011: 31). Virgilio ve la falsedad de su mundo como Broch respiró la falsedad sobre la que se erigió el imperio austrohúngaro. La edad augusta, decadencia que oscila entre el paganismo, el cristianismo y la corrupción, se convierte en un espejo de las crisis y guerras de Europa Central.

Virgilio y Broch fueron empujados a la investigación de la antigua y más oculta sabiduría: la verdad, el conocimiento de la vida y de la muerte. Claudio Magris comenta sobre *La muerte de Virgilio*: “Constituye el más grande esfuerzo realizado por el lenguaje para reproducir el momento de la extinción de la vida en el silencio, el último gesto de la forma sobre el borde de lo inconmensurable, la voz del más allá” (2007: 76).

El arte es el único refugio metafísico de la modernidad. Broch adoptó la polifonía del torrencial poético para pensar el mun-

do desde adentro y cuestionar al arte mismo. En los umbrales de la Segunda Guerra Mundial, laceradamente, pregunta: ¿de qué sirve la poesía frente a la muerte y el dolor del mundo? El poema de Virgilio quiere limpiarse la sangre, despojarse de los nombres y la gloria, por eso se arrastra como animal moribundo: ha profanado su ser último.

Broch habla a través de Virgilio para condenar el arte que sirve al Estado. Tenía muy definida la idea de que el arte que no naciera de un principio ético se convierte en su contrario, el *Kitsch*. Precisamente, fue lo que criticó de la estética y sociedad de la Viena de 1900: ser una ciudad de valores vacíos. *La muerte de Virgilio* no solo habla del mundo romano, sino que representa el saber y el destino de toda civilización occidental.

III Conocimiento de la muerte

La muerte de Virgilio es un libro intelectual y espiritual. Un camino que pocos se atreven a transitar porque su complejo formato intimida. Supone una larga aventura, incluso a los lectores duros. No obstante, es un libro lleno de secretos, de mucha sabiduría. Su lectura representa momentos infinitos de placer y crisis. Es

imposible ser la misma persona después de concluir su lectura. Los cuestionamientos que abundan hacen que uno se pregunte absolutamente todo de la vida propia.

Creo que su complejidad radica en que todo el conocimiento que se encuentra cifrado solicita un proceso de interpretación, análisis y asimilación: transformar el placer intelectual en aprendizaje de vida; sobre todo desde el extremo donde acaba la vida misma, o al menos cuando se encamina al silencio, exigiendo hacer un balance de lo vivido antes de que se evapore en la profunda noche.

Sin duda, es el libro más generoso que he leído. En algún momento dice: “El alma se encuentra en constante partida” (Broch, 1998: 146). Siguiendo el curso central de la narrativa, el alma va hacia la muerte. Hacia su conocimiento, va a encontrarse con el otro hogar que nos espera. El enorme talento de Broch radica en la creación de las tantas atmósferas de vida y muerte que confluyen y se separan hasta el infinito, afirmando y desvaneciendo los ciclos del hombre. La realidad, incómoda, se rehúsa a ser captada por la mirada, pero en algunos momentos se le puede seguir el rastro en su totalidad.

La verdad del lenguaje poético dio origen a *La muerte de Virgilio*, y es el mismo

principio por el que Virgilio quiso dar muerte a su obra. La verdad poética es lava candente, elemento cósmico. Posibilidad de fundar y, al tiempo, ocasionar colapsos. Porque su esencia es la fundación. Otorga nombres que señalan y dan vida a las cosas.

A pesar de que a Broch se le ha comparado, por su contundente obra literaria, con los más grandes genios de su tiempo, como Thomas Mann o Kafka, nunca ha figurado en el canon de literatura centroeuropea. Tampoco en la lista de impulsores de la novela moderna y experimental, aunque exploró formatos y contenidos eclécticos mucho más arriesgados que los empleados por Faulkner y Joyce.

Hacia el fin de sus días, en el exilio americano, varios escritores europeos lo promovieron para obtener el Premio Nobel. Por razones de veto durante el nacional-socialismo y después por la guerra, Broch no era un autor leído en su patria. Cuando la institución sueca pidió referencias al ministerio austriaco de cultura, no se pudieron dar señales sobre el escritor.

Así continuó el largo y cansado anacronismo. Siempre estar en la periferia extrema. No obstante, la producción no se detuvo. Paul Lützeler, biógrafo y editor de la obra completa de Broch, ha hecho un trabajo

fundamental y de primer orden para demostrar que quizá el escritor más interesante de su tiempo ha pasado inadvertido durante generaciones.

Solo en miradas especialistas, como las de George Steiner y Claudio Magris podemos leer una percepción más justa sobre Broch, ya que sus aproximaciones invitan a una obligada reivindicación literaria. Porque si bien Broch perteneció a una generación de genios, en cuanto a su horizonte filosófico y profundidad humanística destaca sobre la mayoría.

Hace falta acercarse a *La muerte de Virgilio* y darle nuevas lecturas, sobre todo en la actualidad donde la palabra cada vez pierde más su condición y su luminosidad. Hoy en día, en las sociedades sonámbulas, de agotamiento, sin creencias, en las que la angustia y la irracionalidad crecen y gobiernan porque se vive sin ética, alienando a todo individuo a través de simulacros y efímeras ficciones, la obra de Broch es más necesaria que nunca. *La muerte de Virgilio* desenmascaró lo demoníaco del siglo XX. La realidad de su tiempo sigue siendo la nuestra. La deshumanización se ha acelerado desde entonces y se encrudece más y más. La idea fundamental de esta obra es señalar lo que la filosofía ya no fue capaz de decir. Mediante la poesía se expresa la frontera de lo inexpresable, lo

que está más allá del lenguaje. Señala el umbral entre vida y muerte. Aunque ahí mismo se paraliza, en el límite de lo decible, porque lo que sigue es el conocimiento de la muerte. La poesía solo indica la meta que ella misma no puede alcanzar: el absoluto se desborda, es el territorio de la muerte. No obstante, en los límites de este silencio cósmico inicia la esperanza. Maravillosamente, apunta Magris:

La poesía revela sobre todo la necesidad de ir hasta el fondo de la crisis, de recorrer el camino en el desierto o en el vacío hasta dar apocalípticamente cumplimiento a la destrucción del mal y con él a la del viejo mundo, que debe perecer para que pueda tener lugar la salvación y de nuevo, el nacimiento” (2004: 247).

El conocimiento de la muerte es posibilidad. Más allá del lenguaje, cuando todo se incinere vendrá la renovación y la esperanza. *La muerte de Virgilio* supone esa transición. El camino hacia la tórrida noche es el regreso a casa.

Francisco Goñi

Bibliografía

Broch, Hermann, 1998. *La muerte de Virgilio*. Madrid: Alianza.

_____, 2007. *En mitad de la vida*. Madrid: Igitur.

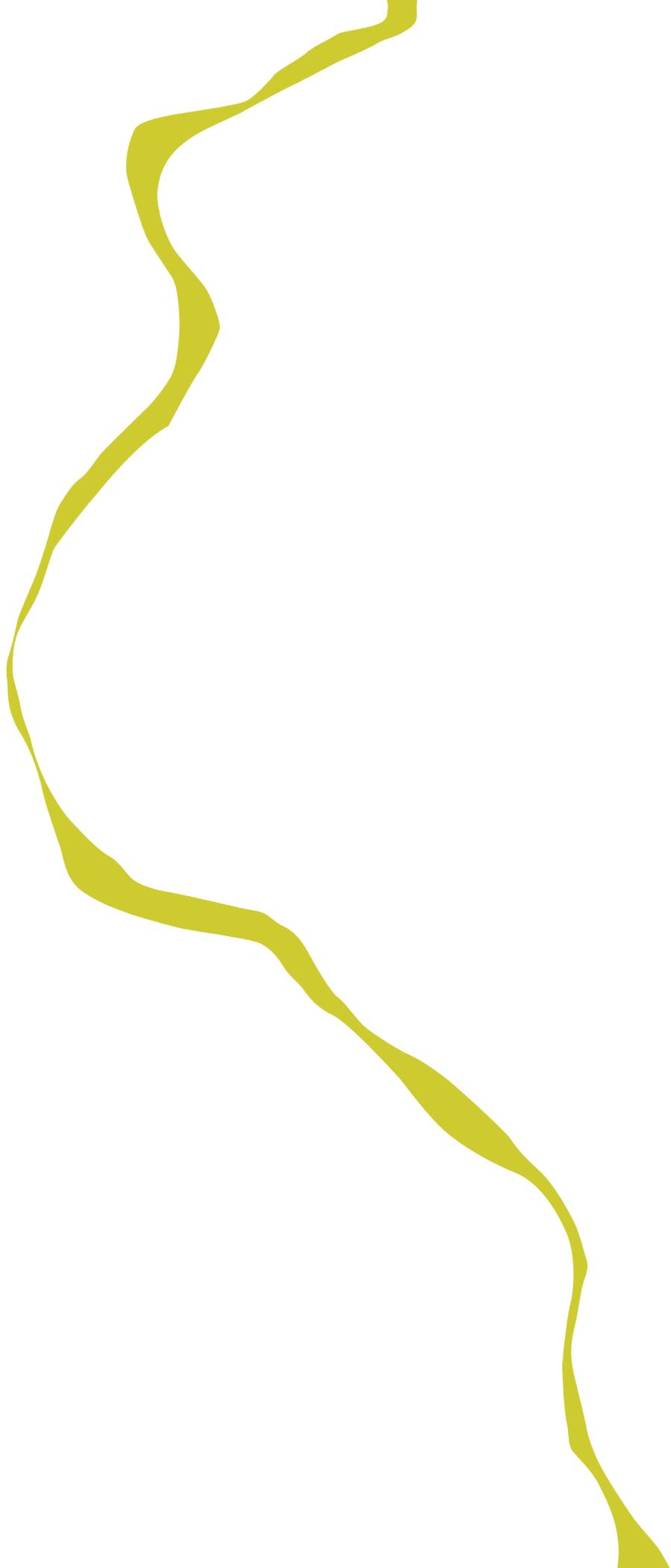
Canetti, Elias, 2011. *La conciencia de las palabras*. México: FCE.

Magris, Claudio, 2004. *Utopía y desencanto*. Barcelona: Anagrama.

_____, 2007. *El tallo entre las piedras*. México: Ediciones Cal y Arena.

Pérez Gay, José María, 2004. *El imperio perdido*. México: Ediciones Cal y Arena.

Steiner, George, 2006. *La idea de Europa*. México: FCE.



Anamorfosis

07. Romero

07. Mina Romero



Mina Romero

La obra de Mina Romero (Jacona, Michoacán, 1981) activa la descentralización de la mirada. Transgrede la unicidad de visiones hegemónicas acerca de los cuerpos feminizados o de las identidades, consideradas aptas para ser objetivadas, observadas o retratadas.

Crea imágenes —en general de mujeres— que con miradas fijas y directas nos observan e interpelan desde el lugar de las subjetividades activas y protagónicas. Estas figuras, motores de germinación de nuevas narrativas acerca del arte y de la vida social, enmarcan otros entornos posibles y juegan un papel en la construcción de nosotros mismos.

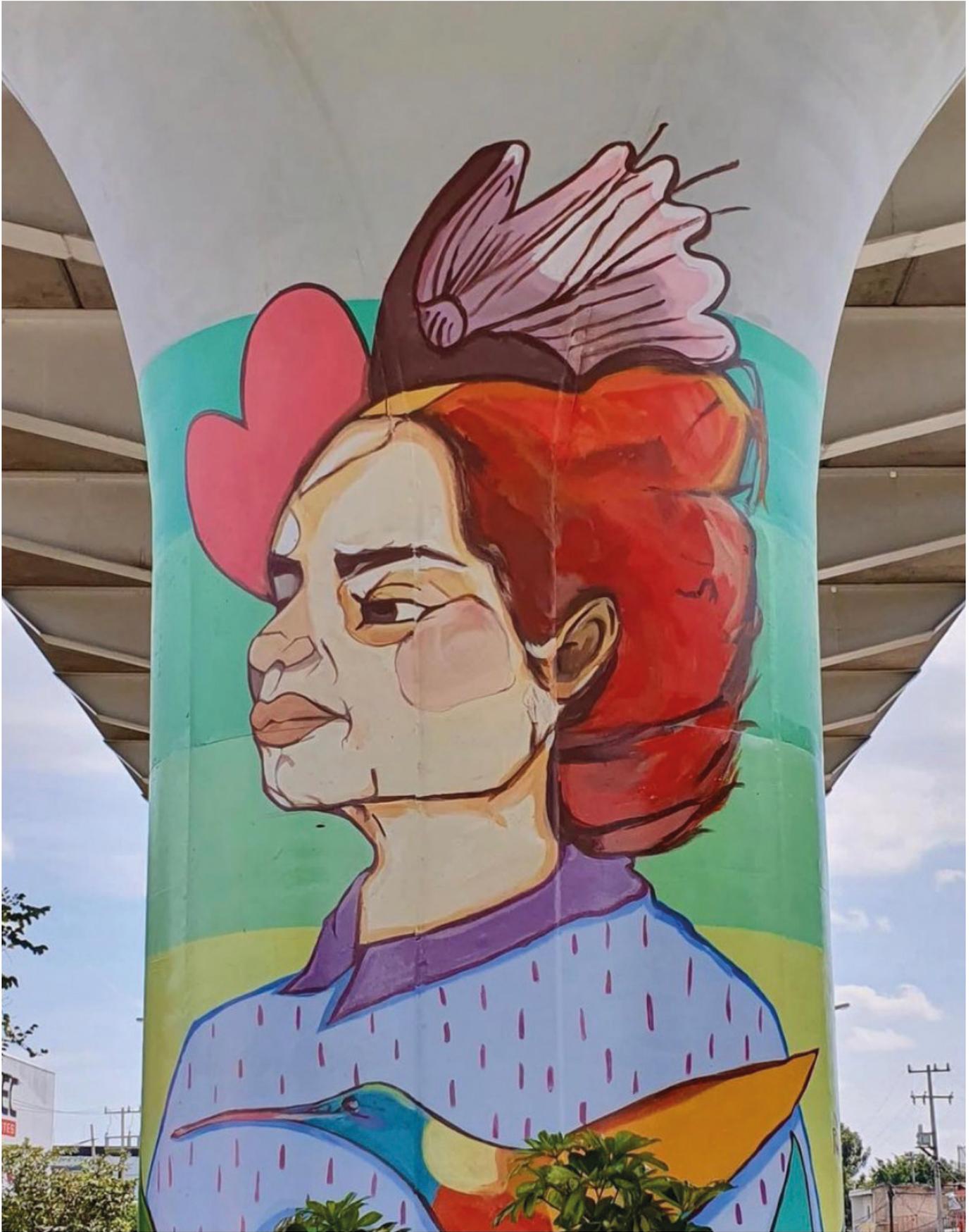
A la vez, Mina Romero reconfigura el lugar de la pintura, pues entremezcla de forma constante la abstracción y la figuración, la pintura de caballete y el mural, los colores vivos y los trazos a modo de bocetos, el trabajo de estudio y la labor comunitaria, participativa y a gran escala.

Su producción propone nuevos modos de comprender asuntos que podrían considerarse universales, como el género, la

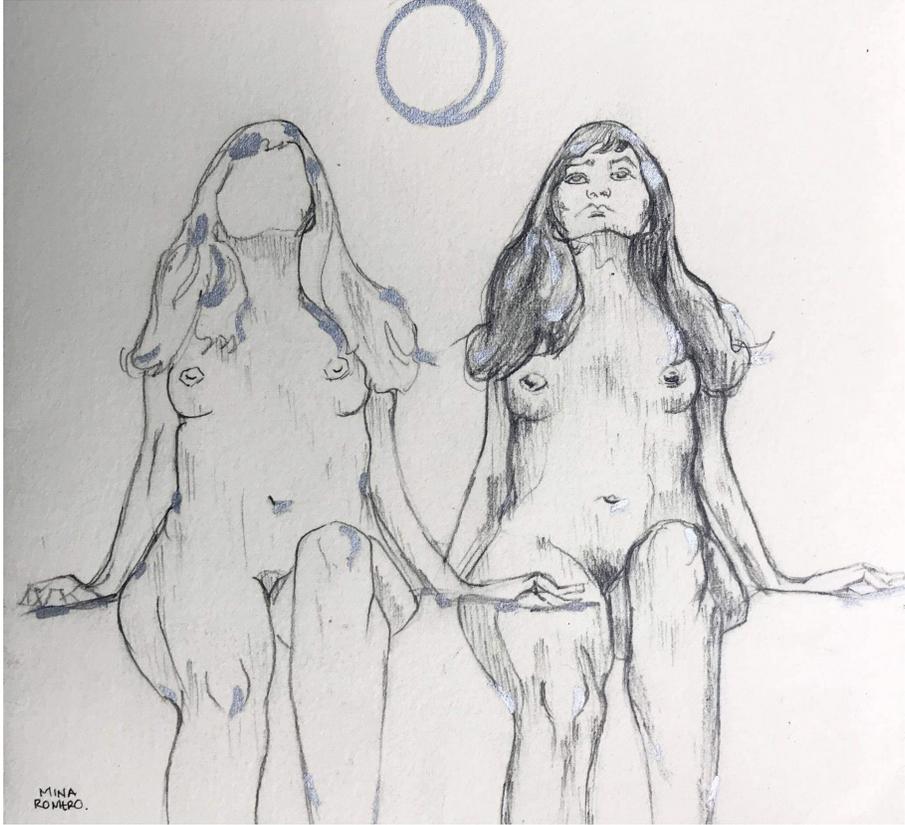
naturaleza o la memoria. Al mismo tiempo, sus piezas se desarrollan como narraciones enfocadas en contextos específicos, tratando problemáticas de los lugares en donde trabaja creando murales, y donde las tradiciones de los pueblos originarios juegan un papel esencial. En el corazón de su obra, Mina nos habla sobre los afectos, esfera íntima en la que se debate nuestra existencia, para invitarnos a concebir entornos que permitan reconfigurarnos de manera creativa.

Su trabajo es, en suma, la puesta en marcha de diversos actos de resistencia que desdibujan y reconstruyen nuestro entorno desde la esfera micropolítica. Nos aclara que aquello que se construye en el espacio íntimo es también político, pues tiene la capacidad de significarnos en comunidad, para dar voz, mirada y corporalidad a la pluralidad de modos de ser.

Yunuén Sariego











Mina Romero. Sobre la artista y su obra

Es egresada de la Licenciatura de Artes Visuales del Instituto Allende (2001-2005), incorporada a la Universidad de Guanajuato. Desde entonces participa en diversas exposiciones, de las cuales se destacan cuatro exposiciones individuales y más de 65 colectivas en México, USA, Rusia y Suecia. Ha ganado diferentes becas y reconocimientos en su estado natal, dentro de la categoría de pintura y dibujo. Fue acreedora de la beca del *Programa de Estímulo a la Creación y el Desarrollo Artístico de Michoacán* SECREA-SECUM (2011), con el Proyecto “In-Habitados. Paisajes de la Memoria”. Su obra forma parte de colecciones privadas de México, USA y del acervo del Museo de Arte Contemporáneo “Alfredo Zalce”, así como del Centro Cultural Clavijero en Morelia, Michoacán.

La obra de Mina se ha caracterizado por ser diversa, rondando entre lo racional y lo experimental. Utiliza la intuición para manifestaciones orgánicas, lúdicas y abstractas, y su trabajo es arduo y planeado en cuanto a la representación de emociones humanas

con una técnica realista. Sus temas rondan en el análisis psicológico e introspectivo de las personas, en su mayoría mujeres.

Ha trabajado de manera constante la dualidad desde una técnica realista y expresionista al óleo, trasladando la misma sobre muro en un contexto urbano, pero empleando técnicas más simplistas y gráficas, pues considera importante que la pintura se realice en distintos soportes para alcanzar así un mayor número de espectadores. Desde su primera invitación para participar en una residencia en Västra Götaland, Suecia (en el proyecto *MURAL 2012*), encontró una gran motivación para ejecutar pinturas sobre muro, y actualmente es una práctica que lleva a cabo en diferentes ciudades de México y Europa.

Actualmente reside en la ciudad de Morelia, Michoacán, dedicando mayor parte del tiempo a la producción artística (principalmente de pintura en muro y caballete), enseñanza, gestión y promoción de las artes visuales.







