



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Bogotá Sur y Nuevas Regionales

Bogotá D.C. Calle 81B No. 72B - 70
Teléfono +(57)1 - 291 6520
www.uniminuto.edu



Socialización política y construcción de subjetividades
entre el devenir de la ética y la resistencia

Compiladores:
Julián David Castañeda Muñoz
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

Socialización política y construcción de subjetividades entre el devenir de la ética y la resistencia

Compiladores:
Julián David Castañeda Muñoz
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos

Socialización política y construcción de subjetividades entre el devenir de la ética y la resistencia

Compiladores:

Julián David Castañeda Muñoz

Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos





Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO

Presidente Consejo de Fundadores

Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General

Leonidas López Herrán

Rector Sede Bogotá Sur y Nuevas Regionales

Santiago Alberto Vélez Álvarez

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Directora General de Investigaciones

Amparo Vélez Ramírez

Director Centro Regional Neiva

Orlando Parga Rivas

Directora de Investigaciones Bogotá sur y nuevas regionales

Astrid - Ximena Cortés - Lozano

Coordinador de Investigaciones Centro Regional Neiva

Julián David Castañeda Muñoz

Coordinadora general de publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Socialización política y construcción de subjetividades entre el devenir de la ética y la resistencia / Julián David Castañeda Muñoz... [y 7 más]. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Centro Regional Neiva, 2016.

p. : 112.

ISBN 978-958-763-171-5

1.Subjetividad –Aspectos morales y éticos 2.Relatividad (Filosofía) 3.Vida cotidiana – Aspectos morales y éticos – Colombia i.Gutiérrez Cabrera, Yuly Constanza ii.Ospina, María Camila iii.Alvarado Salgado, Sara Victoria iv.Serna Álzate, Irma Lucía v.Guerrero, José Leonardo vi.Blanco, Jorge Enrique vii.Castillo Godoy, Henry Alexandre

CDD: 126 S62s BRGH

Título:

Socialización política y construcción de subjetividades entre el devenir de la ética y la resistencia

Autores:

María Camila Ospina
Sara Victoria Alvarado Salgado
Irma Lucía Serna Álzate
José Leonardo Guerrero
Jorge Enrique Blanco
Henry Alexandre Castillo Godoy
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

Compiladores:

Julián David Castañeda Muñoz
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

Corrector de estilo:

Juan Carlos Buitrago S.

Diseño y diagramación:

Andrea Sarmiento B.

Fotografía portada:

César Augusto Corredor P.

Impreso por:

Panamericana Formas e Impresos S. A.

Primera Edición, Bogotá, Colombia, abril de 2016

300 ejemplares

Corporación Universitaria Minuto de Dios– UNIMINUTO.

Dirección de Investigaciones – Sede Bogotá Sur y Nuevas Regionales
Sede principal. Calle 81 B # 72 B-70, Edificio C. San Juan Eudes, Piso 8, Bogotá, D. C.
Teléfono: (57 -1) 2916520

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en este libro son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Está protegido por el Registro de Propiedad Intelectual. Los conceptos expresados en los capítulos competen a sus autores, son su responsabilidad y no comprometen la opinión de UNIMINUTO. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

Tabla de contenido

Introducción	9
CAPÍTULO I.	15
Recorridos y conexiones con el concepto de poder-sujeto	15
El poder y una posibilidad de conexión con buscar la subjetividad: Arqueología y Genealogía como prácticas investigativas	15
Relaciones saber-poder en la constitución de <i>subjetividad</i>	17
La Arqueología: conexiones, huellas y encauzamientos en la constitución de <i>subjetividad</i>	17
En busca de los discursos: el archivo y los enunciados	18
La Genealogía: relaciones de poder en la constitución de subjetividad	20
El poder como arte de gobierno: biopolítica, anatomopolítica y biopoder	21
Dispositivo	24
La colonialidad del poder: la subjetividad desde el mundo colonizado	27
Conclusión	31
Referencias bibliográficas	32
Lista de tablas	33
CAPÍTULO II.	35
Resistencia: sujetos en la debida desobediencia	35
El estado sujetador	36
Un sujeto más dócil	38
Sujetos en resistencia	41
Resistencia desde el sujeto	42
La resistencia desde la gubernamentalidad	44

La resistencia colectiva	48
Conclusiones	54
Referencias bibliográficas	59
CAPITULO III.	63
Los límites de un mundo incierto	63
<i>Rayuela</i> como una ontología crítica de nuestro presente	63
Introducción	63
Espejo y lenguaje (E)	64
Cotidianidad y fantasía (C)	64
Irracionalidad y transgresión (I)	65
Las casillas de la rayuela: interpretaciones y herejías sobre Cortázar	65
Entender, no inteligir: rupturas con la razón	65
Crítica existencialista a la modernidad: Nietzsche y Cortázar	66
Literatura y filosofía: la pregunta por el ser	67
El sujeto y la subjetividad: elementos de análisis para una conceptualización necesaria	68
Presentación	68
Discursos sobre el sujeto: del sujeto trascendental al devenir del sujeto	69
Nuevas perspectivas sobre la subjetividad	71
El sujeto y la subjetividad en <i>Rayuela</i>	73
Ontología crítica del presente y los enunciados de <i>Rayuela</i> : luz y sombra para pensar filosóficamente	73
Los enunciados de <i>Rayuela</i> y la pregunta por el sujeto ético	75
Espejo y lenguaje	75
Cotidianidad y fantasía	78
Irracionalidad y transgresión	81
Carta sobre el humanismo	82
Referencias bibliográficas	87
CAPÍTULO IV.	89
Socialización política y construcción social de subjetividades de niñas y niños en contexto de conflicto armado	89
La relación dialéctica entre las niñas y los niños y el contexto de conflicto armado	90

La vivencia de las niñas y los niños de lo político	95
La socialización de las niñas y los niños surge en contextos relacionales conflictivos	97
La vida cotidiana como escenario de la socialización y construcción de subjetividades de niñas y niños	99
La socialización política y la construcción de subjetividades de niños y niñas en un marco de titularidades	103
Referencias bibliográficas	106
Referencias bibliográficas - Introducción	109



Introducción

Compiladores
Julián David Castañeda Muñoz
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

Dar vuelo al camino reflexivo de la construcción de *subjetividad* y a la socialización política entre la ética y la resistencia, implica necesariamente entender en un primer momento al sujeto, como lo enuncia Alfonso, S., Sarrano, S., Torres, S. S. y Espinosa, V. E. (2011)., como el mayor logro de la reflexión filosófica en la modernidad, porque hay que buscar en su concepción el punto de partida y, en segundo lugar, las complejidades que nacen de su conceptualización que en la modernidad tiene en el sujeto lógico o epistemológico su mayor desarrollo.

A manera de preludeo a este libro, encontramos en el pensamiento cartesiano las ideas iniciales para pensar el tema del *sujeto*. Para Descartes (1977), la entronización del *sujeto*, como eje de la reflexión filosófica, comienza en las célebres *Meditaciones metafísicas* y se apoya en dos coordenadas fundamentales: la categorización del *sujeto* como sustancia y la posibilidad de operar una purificación del *sujeto empírico*. Aunque no utiliza de manera constante el término *sujeto*, va dejando perfilar en su pensamiento toda una filosofía al respecto de este, que provocó un cambio de paradigma en el pensamiento occidental; el *sujeto cartesiano* llegó a suplantar a Dios como fundamento absoluto.

La razón, centrada en el *sujeto*, concedía al hombre la facultad de conocer los objetos, a la vez que daba sentido al mundo. En la filosofía de Descartes (1977), el *sujeto* se redujo a la racionalidad; el autor llegó a prescindir del cuerpo y de los sentimientos humanos; es decir, renunció al hombre concreto y personal. El *sujeto cartesiano* no dejaba lugar al pensamiento individual; por tanto, el *sujeto racional* es *sujeto* cosificado, objetivado, alienado, que pierde su historicidad, su acción, su impermanencia, su transformación.

Frente a esa misma línea cartesiana, no se puede olvidar la construcción de las posturas empiristas que consideran al *sujeto* a partir de la experiencia; es a partir de la experiencia que se construye el sujeto, conservando aún su naturaleza de *sujeto epistemológico*, y este se entiende a partir de la experiencia con el mundo que le es cognoscible a través de los sentidos; por lo tanto, ningún hombre puede tener ideas previas sin antes haber experimentado.

Sin embargo, en el racionalismo y el empirismo, desde los que inicia la movilización teórica sobre la filosofía del sujeto, se encuentra Kant, para quien el hombre solo conoce a través de las categorías trascendentales; desde esta perspectiva, es el *sujeto* quien impone orden a los fenómenos del mundo exterior. Esa filosofía, de Descartes a Kant, centró toda su atención en el *sujeto racional*; muchos pensadores ven en ese *sujeto* propuesto la causa directa de los horrores del nazismo, que años más tarde buscará liberarse para devolverle la dignidad de *individuo*.

Ese *sujeto*, enjaulado en determinismos sociales, desaparece en el pensamiento contemporáneo; el *sujeto* deja de ser el punto de partida del conocimiento, no es centro del conocimiento ni sujeto epistemológico; por tanto, el tema del sujeto da un giro o, mejor, se desplaza al tema de la *muerte del sujeto*, de ese *sujeto* moderno de corte epistemológico. Va a ser Nietzsche uno de los iniciadores más importantes de la crítica a la filosofía centrada en el *sujeto*, construido y elevado a la máxima racionalidad, por la modernidad, en especial, por Descartes (Callinicos, 1998).

Así, el tema del *sujeto* en el desarrollo de este libro es también, de manera inmediata, el tema de la *subjetividad*, entendida esta, para los intereses de la presente publicación, como la forma en la que el *sujeto* se configura a sí mismo, se hace persona en la multiplicidad de relaciones. Cabe señalar que la *subjetividad* es uno de los mayores desarrollos del pensamiento de Foucault (1979), para quien el *individuo* es el producto de una relación de poder ejercida sobre los cuerpos, las multiplicidades, los deseos y las fuerzas.

En este sentido, el *sujeto* pasa de constituyente a constituido, y este va a significar unos de los cambios más importantes del *sujeto contemporáneo*; así, el concepto de *sujeto*, implica reconocerlo como un ser indefinido, inacabado e indeterminado, aunque configurado en un marco histórico, económico, político, social, cultural y ambiental, con la posibilidad de aprender todo lo que le sea posible para actuar, o no, de acuerdo con ello; sin embargo, el segundo Foucault nos reitera la denuncia del exceso de control social que es producido por el poder disciplinar, causa del desequilibrio entre la regulación y la emancipación.

De ahí que el sujeto, al encontrarse inmerso en un modelo establecido, tiene la opción de asumirse como ser obediente al establecimiento, articulado-acomodado, o puede ser que se acoja a un acuerdo general, a un “contrato social”, como lo diría Rousseau (2008); pero, además, puede ejercer la crítica, visualizar su contexto, leerlo y ser capaz de mirar si aquello que le rodea es lo único que existe o si es posible construir otras estructuras y otras formas de ser alternativas a lo existente para su contexto concreto.

Se plantea, entonces, que el sujeto tiene la posibilidad de modificarse pese al *a priori* histórico; es en esas condiciones históricas en las que tiene la posibilidad

de resistencia, de pararse en el papel de la crítica, esa crítica a lo que han dicho que sea y que se puede asumir de otras formas, y que para Foucault (1979) “(...) es un movimiento por el cual el sujeto se atribuye la posibilidad de acción, al interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder visto como acción sobre la acción y al poder sobre sus discursos de verdad” (Citado por Butler, 2001. Párrafo 6); entonces, la crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, de la imposibilidad reflexiva; será la búsqueda de la política de la verdad interrogando, además, cuáles son los discursos que construyen al sujeto y le han sido dados.

La interacción del sujeto con su entorno le ha llevado a construir un sinnúmero de significados sobre sí mismo, sobre su condición personal y el desarrollo identitario de todas las acciones que se relacionan con el ejercicio desde su ser y quehacer; es, quizás, a esta construcción que va haciendo el sujeto, como proceso de configuración de sentido sobre sí mismo, a lo que podemos denominar *subjetividad*; una elaboración de lo que piensa *acerca de*, pero no como producción discursiva racional, sino ante todo como una elaboración de sentido que va más allá de lo que el discurso racional dice.

Desde el *sujeto*, la *subjetividad* se define como campo de acción y representación, siempre establecido en las condiciones históricas, políticas, culturales, religiosas, etc., y como capacidad de interacción a partir de la intencionalidad y la negociación. Hay que destacar que esta *subjetividad* está dada por la experiencia, que constituye y acompaña al sujeto toda la vida, que es un producto que le permite hablar desde la experiencia de lo individual, lo propio, lo alterno, lo diferente y lo otro; es la capacidad de constituirse a sí mismo como individuo a partir del lenguaje, de la interacción y de la interpretación.

Así, se destaca que la subjetividad se constituye con otros; sin embargo, no se puede desconocer que existe la posibilidad de sí, sobre sí, que es un ejercicio ético, de reconstruirse, pensarse, reevaluarse y ubicarse en el lugar de la crítica, no solo como autoevaluación, sino como posibilidad de interrogar a la verdad, lo que se nos ha dicho que somos. El ejercicio ético permite desplazar el discurso del sujeto a una noción de *sí mismo*, como diría Foucault (1998), “(...) el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto” (p. 3), teniendo en cuenta que los discursos constituyen unas relaciones de poder y buscan constituir un tipo de sujeto.

La construcción de sujetos sociales y políticos tiene lugar a partir de procesos de socialización, los cuales configuran maneras particulares de ser, estar y actuar; entendida esta como “(...) el proceso a través del cual los sujetos internalizan y construyen la realidad” (Berger y Luckmann, 1983); esto implica que la *socialización* es la inducción de un individuo en la objetividad del mundo.

Lo anterior permite que el lector se sumerja en la realidad conceptual que encontrará en el desarrollo reflexivo del presente libro; por tanto, es importante agregar que su estructura se apoya en cuatro capítulos sustanciales, a través

de los cuales se establece un hilo conductor en torno a la socialización política y la construcción de subjetividades entre la categoría de la *ética* y la *resistencia*. En cada uno de ellos se despliega una mirada argumentativa, reflexiva, con la que se espera brindar un panorama de inquietudes y aproximaciones críticas y renovadoras, y... ¿por qué no?, esperanzadoras.

El primer capítulo, “Recorridos y conexiones con el concepto de poder-sujeto”, presenta en detalle las disposiciones que la “socialización política”, en cuanto bloque espacio-tiempo, posibilitan, y la conexión entre discursividades y visibilidad, y se formula la pregunta por la singularidad, a partir de una ontología crítica del presente.

Además permite, desde esos movimientos, visibilizar el acercamiento a diferentes territorios-contextos en los que se ubican permanencias, discontinuidades y fuerzas de resistencia, lo que posibilita al sujeto tomar un distanciamiento de los planteamientos de la modernidad, en la medida en que *no es*, sino que *va siendo*, nace y muere constantemente, dejando tras de sí modos de subjetivación y sujeción que evidencian el entramado de discursos, dispositivos y relaciones de poder que signan su subjetividad.

Así, los autores pretenden, en un primero momento, hacer un acercamiento a la Arqueología, su propósito y sus componentes en la configuración del saber, para luego identificar su funcionalidad en la práctica investigativa. Luego, como segundo momento, se busca identificar en la Genealogía el punto de equilibrio entre la Arqueología y la búsqueda de la constitución de *subjetividad*, a partir de la relación entre el saber y el poder, como también describir cómo desde el biopoder, la biopolítica, la anatomopolítica y el dispositivo, se ofrecen elementos para el análisis de la producción de subjetividad, como un trabajo crítico en las Ciencias Sociales actuales, con el fin último de develar la producción de subjetividad a partir de las nuevas dinámicas globales, alrededor de los conceptos *sociedad disciplinaria*, *sociedad de control* y *colonialidad del poder*.

El segundo capítulo, “Resistencia: sujetos en la debida desobediencia”, toma como referencia la reflexión de la construcción de *sujeto* y *subjetividad* desde los procesos de resistencia surgidos de las relaciones de poder, para lo cual, los autores proponen dos momentos por desarrollar:

El primer momento hacen un análisis del concepto de *Estado* y su forma de operar, para ocuparse luego, justamente, del tipo de sujeto que se está constituyendo en la actualidad desde la relación Estado y poder, dando respuesta a la pregunta “¿a qué nos debemos resistir como sujetos?” Es así como en su desarrollo se evidencian conceptos como *Estado*, *biopolítica*, *sujetos*, *capitalismo*, *dominación*, *subjetivación*, y *política*, entre otros.

En un segundo momento, se develan unas posibles alternativas de resistencia que pretenden responder a la pregunta ¿Cómo pensar y ejercer otras posibles formas de subjetivación como crítica y resistencia ético-política

en el mundo contemporáneo?, para lo cual se mencionan los aportes de diferentes visiones y autores. Así, al respecto de la resistencia del sujeto, se toman los aportes de Michael Foucault (1979 y 1988), Santiago Castro-Gómez, Peter Sloterdijk y Rossi Braidotti (2000), en referencia a la resistencia gubernamental, los aportes de Enrique Dussel, Santos, Esther Díaz (2005), y, en lo que toca a la resistencia colectiva, los aportes de Arnold Davidson, Fernando Huanacuni, Paulo Freire y Catherine Walsh.

En el tercer capítulo, “los límites de un mundo incierto *rayuela* como una ontología crítica de nuestro presente”, corresponde a la manifestación de aspectos relevantes sobre el sujeto y la subjetividad, abordándolo desde múltiples campos de pensamiento como la religión, la metafísica y la epistemología, hasta llegar a las disciplinas de la modernidad, como la sociología, la antropología y la ciencia política.

De ello se argumenta en el análisis de una ruta metodológica que combina la técnica y teórica filosófica; proponiendo en cuanto a la técnica visiones, discursos, modos de subjetivación o regímenes del cual, el autor considera como “Verdad para sí” en términos de subjetividad.

En cuanto a la reflexión propiamente filosófica nuestro autor pone en síntesis el “pensarnos a nosotros mismos”, del cual se identifica lo que es, y lo que quiere ser el *sujeto* consigo mismo y con los otros, fijando la mirada en pequeños detalles y en la casualidad como fundamento de la aventura de la existencia.

No obstante, se habla de una nueva axiología sin la razón, alejándose de las certezas para entrar en los misterios de la búsqueda constante, en una aventura filosófica que tiene preferencia por la casualidad, el azar y los indeterminados; refiriendo a Cortázar “en la expresión de un pensamiento crítico que se ubica en un punto de ruptura con los cimientos de la modernidad como paradigma”. De lo anterior, también refiere las rupturas de *Rayuela* con la razón moderna, entre ellas está la disolución de unidades literarias y filosóficas para reemplazarlas por multiplicidades y contradicciones en un juego de verdad, desmontando la unidad para ofrecer lo variable, moldeable e indescifrable de la existencia humana; cuestionando lo fundamental y lo visto como natural que hasta ese momento, permitiéndonos estar dispuestos a desnudar todo prejuicio, lógica binaria, causalidad racional y cualquier otra característica de lo que se ha presentado como razón o verdad.

En el cuarto capítulo, “Socialización política y construcción social de subjetividades de niñas y niños en contexto de conflicto armado”, se desarrollaron procesos investigativos que dan cuenta de la construcción social de la niñez en contextos de conflicto armado en el Eje Cafetero, Antioquia y en el área metropolitana de Bogotá, desarrollado, con el aval de Colciencias, por el Consorcio “Niños, Niñas y Jóvenes Constructores de Paz” del Cinde¹, la Universidad de Manizales y la Universidad Pedagógica Nacional.

1 Fundación Centro internacional de Educación y Desarrollo Humano

Pero, a la vez, se pretende que el lector comprenda el proceso y el sentido de la construcción social y relacional de subjetividades de niños y niñas en contextos de conflicto armado y que genere transformaciones y construcciones en pro de la socialización política, del incremento de los potenciales de los niños, las niñas y sus agentes socializadores, logrando así conseguir procesos que contribuyan a la construcción de paz.

Por el recorrido de esta experiencia presentada se esquematizan las reflexiones que han surgido en torno a la relación entre los niños y las niñas y el contexto de conflicto armado, la vivencia de las niñas y los niños de lo político, la vida cotidiana como escenario de la socialización y la construcción de subjetividades de niñas y niños, y la socialización política y la construcción de subjetividades de estos en un marco de titularidades.

Como resultado de los planteamientos abordados en cada uno de los capítulos, se considera importante realizar un llamado a la reflexión y al debate en torno al tema de las diferentes formas de construcción de subjetividades, a sugerir miradas que permitan resignificar de manera crítica la visión de constitución del sujeto actual, de un sujeto histórico, político, social, a un sujeto en resistencia, sumergido en espacios de tránsito, movimiento, reconocimiento, desconocimiento: un sujeto decolonizado; ese sujeto emergente comienza a construir nuevos territorios para el deseo y para la creación de subjetividades subversivas, nómadas y combativas.

Este libro ha sido elaborado gracias a la colaboración de un equipo interdisciplinar que, entre los encuentros, desencuentros, lo dicho y lo no dicho, el estar y no estar en un espacio determinado, ha permitido tejer desde la praxis reflexiva- académica una arqueología de lo que *se es o no se es*, en las conquistas diarias de los territorios de los deseos, que son desde donde cada día se dirige el teatro, la vida y se inventan otras suavidades; gracias a sus propios devenires y las complicidades constantes de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, La Rectoría Bogota Sur y Nuevas Regionales y el Centro Regional Neiva, que permitieron la materialización de este trabajo.

¡Bienvenidos!²

2 Las referencias bibliográficas correspondientes a las citas contenidas en la introducción se pueden consultar al final del documento.

CAPÍTULO I.

Recorridos y conexiones con el concepto de poder-sujeto

Jorge Enrique Blanco Gracia
Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera

El poder y una posibilidad de conexión con buscar la subjetividad: Arqueología y Genealogía como prácticas investigativas

Este escrito se propone detallar las disposiciones que la *socialización política*, en cuanto bloque espacio-tiempo, posibilita como conexiones discursivas, para delinear acontecimientos y transitar en ellos desde una idea que reafirma el devenir como temporalidad y que formula la pregunta por la singularidad, a partir de una ontología crítica del presente.

Este movimiento permite visibilizar el acercamiento a diferentes territorios-contextos en los que se ubican permanencias, discontinuidades y fuerzas de resistencia. También busca precisar los modos en que se pone en juego una serie de dispositivos que definen, condicionan, unifican y regulan modos de ser e instalarse en el mundo; y se formulan preguntas por los devenires minoritarios y por la intensidad de la discontinuidad que da sentido a las multiplicidades.

Como el interés es la *subjetividad política*, se hace necesario hacer visible la posibilidad de precisar los movimientos de desterritorialización que generan modos de desestabilización o reconfiguración de lo instituido, prácticas nómadas, manifestaciones que reafirman procesos de resingularización y multiplicidades en todas sus formas, intensifican y modifican mapas, redes, conexiones que permiten desbordar la tendencia a la universalización, la idealización, la condena y la mistificación propios de un tipo de racionalidad que limitaba la posibilidad del cambio y el movimiento constante.

Pero se ha avanzado en el análisis del *sujeto* que se constituye en la cotidianidad, en los discursos y las prácticas que son validados a través de las dinámicas institucionales, en las relaciones que, de manera particular, constituyen los trayectos que signan los modos de subjetivación y

configuran la singularidad. Desde esta perspectiva³, se tratan de describir las transformaciones que surgen en el *sujeto* y que lo afirman en un constante devenir posible de rastrear históricamente. Esta visión del *sujeto* implica un distanciamiento de los planteamientos de la modernidad, en la medida en que no es, sino que va siendo; nace y muere constantemente, dejando tras de sí modos de subjetivación y sujeción que evidencian el entramado de discursos, dispositivos y relaciones de poder que signan su subjetividad. Este será el propósito del presente capítulo.

Primero, se hará un acercamiento a la Arqueología, su propósito y sus componentes en la configuración del saber, para luego identificar su funcionalidad en la práctica investigativa. Luego, identificaremos en la genealogía, el punto de equilibrio entre la Arqueología y la búsqueda por la constitución de *subjetividad*, a partir de la relación entre el saber y el poder. Por eso, es necesario abordar el asunto genealógico desde una postura que trascienda su papel de enlace entre el saber y el poder, ya que la Genealogía también se interesa por indagar las condiciones que hicieron posible que emergiera ese nuevo saber. Desde el biopoder, la biopolítica, la anatomopolítica y el dispositivo, se espera ofrecer elementos para el análisis de la producción de *subjetividad* como un trabajo crítico en las Ciencias Sociales actuales, lo que Foucault llamaría una *ontología crítica de nuestro presente*, de lo que somos hoy, pero también de lo que podemos ser. Es una cuestión del pensar crítico filosófico.

La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿Qué es lo que ocurre hoy?, ¿Qué es lo que pasa ahora?, ¿Qué es ese “ahora” en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo? [...] La cuestión se centra en lo que es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? (Foucault, 1983).

Se pretende, además, observar la producción de subjetividad a partir de las nuevas dinámicas globales, alrededor de los conceptos de *sociedad disciplinaria*, *sociedad de control* y *colonialidad del poder*.

3 Un marco teórico-crítico de los esencialismos y universalismos de la modernidad, agrupado en autores del posestructuralismo, el poscolonialismo, el feminismo y la posmodernidad, entre otros, dan la pauta conceptual de la línea como posibilidad para imaginar-nos de otra forma.

Relaciones saber-poder en la constitución de *subjetividad*

La Arqueología: conexiones, huellas y encauzamientos en la constitución de *subjetividad*

Encontrar y hacer visibles los modos en que los sujetos se constituyen a partir de los discursos que circulan socialmente en un determinado momento histórico, constituye el sustento del trabajo arqueológico, estrechamente ligado con la subjetividad que se configura a través de “(...) un conjunto de relaciones de poder inmersas en marcos estratégicos de orden discursivo y no discursivo” (Martínez, 2010, p. 73).

Desde esta perspectiva, la Arqueología se ubica como una propuesta metodológica que permite avanzar en la comprensión del modo en que inciden las relaciones de poder en la construcción de saberes, lo cual implica un análisis concienzudo de documentos y archivos. Allí se detallan los modos en que esos saberes se instauran en la realidad, institucionalizándose y constituyendo los sujetos. Por ello, la Arqueología permite encontrar las huellas que en un determinado momento configuran un saber normalizado, por lo que “(...) se encargaría entonces de mostrar aquellos vestigios de lo que se ha institucionalizado, de lo que se ha hecho prácticas, de lo que se ha solidificado como verdad en un momento histórico” (Álvarez, 2003).

Estos saberes se afirman como una verdad y poder que se instituyen en acontecimientos⁴ discursivos que se articulan y materializan en la realidad, para describir lo que los sujetos son, en sus discursos y acciones. Estos discursos tienen una congruencia en relación con el contexto y la historia. Se plantean tres fases fundamentales en función de realizar un trabajo arqueológico juicioso, que son “(...) la construcción de un archivo, la selección de los enunciados y el análisis de la interdependencia enunciativa, es decir, el establecimiento del régimen de verdad” (Martínez, 2010, p. 83).

Se entiende a la Arqueología, entonces, como un sistema de discursos: una serie de discursos que se presentan como una cadena conformada por eslabones que son los enunciados. Por otra parte, la genealogía indaga sobre las relaciones de poder que generan determinados regímenes de verdad; se trata de explicar cómo ese enunciado dirige las acciones de los sujetos.

4 Un acontecimiento no sería entonces lo que acontece, sino mucho más que eso; sería la expresión de un estado de época, algo que marcaría un hito, algo extraordinario que, justamente, rompería con aquello que simplemente estaba aconteciendo de manera rutinaria y aceptada” (Álvarez, 2003). Así entendido, el acontecimiento nos hablaría de irrupción, novedad, enlazado con las huellas que le dieron origen.

En busca de los discursos: el archivo y los enunciados

El trabajo arqueológico se realiza a partir de los discursos, y estos se encuentran en documentos históricos que producen una verdad. Estos documentos se agrupan en tres aspectos: los documentos prescriptivos, teleológicos y conceptuales. A este archivo se le llama la “materialidad empírica del enunciado” (Martínez, 2010, p. 83).

Los primeros tienen como finalidad influir en la conducta de los individuos que reciben esa información. Esos documentos prescriptivos se materializan en normas, leyes o construcciones que configurarían ese sistema discursivo; determinan la conducta de los sujetos mediante normas y leyes, y estarían expresados en documentos como la Constitución Política de Colombia, la Ley 100, en el caso de la salud, o la ley 115 para la educación. Los documentos teleológicos, por su parte, precisan el objetivo, el fin, el propósito de las aspiraciones, dan una directriz, tienen una intencionalidad, un ideal, un propósito. Los documentos conceptuales se refieren a aquellos que tienen dominio y definición sobre conceptos pertinentes para la investigación; por ejemplo: higiene, hábitos de salud, o competencias y evaluación para el caso de la educación.

Los discursos que se acumulan en una época tienen un sistema de formación que es lo que llamamos *archivo*. El proceso de investigación consiste en construir un archivo que dé cuenta de los discursos, de la formación discursiva, de las prácticas discursivas que se están dando. En este proceso se detalla el control, el gobierno y las resistencias posibles. Es fundamental reconocer en este ejercicio qué es un enunciado; cuando se menciona este concepto se habla de una función, de algo que funciona, hace funcionar y compone los discursos.

Los discursos son conjuntos de enunciados, es decir, de formaciones de lenguaje que no recurren a esencias gramaticales ni a una estructura única de relaciones entre significante y significado. El enunciado se distingue de la frase y de la proposición porque no apela a una fundamentación esencial sobre el desarrollo del lenguaje sino al modo como variables históricas permiten “decir lo decible” (Martínez, 2010, p. 86).

Un enunciado implica relaciones y encadenamientos, ya que cuando enunciamos algo, hay uniones y referencias a otros enunciados y discursos. La función enunciativa tiene siempre un correlato en términos de lo que podríamos llamar *realidad*: hay algo ahí, en términos de un sentido, hay una verdad. Se trata también de indagar cómo este enunciado se mueve y transforma dentro de un campo, un dominio; por ejemplo, cuando hablamos de *competencias* nos referimos a un enunciado ligado a *algo* que referenciamos, porque genera unos dominios y unas posibilidades, como *calidad* o *productividad*, en este caso.

Los *enunciados* son ‘formaciones de lenguaje que han sido construidas históricamente, que se han dado en el pasado y que se evidencian en los documentos’. Es trabajo del investigador seleccionar los enunciados claves para iniciar el rastreo en forma de documentos. Miramos el enunciado hoy, pero en relación con un ayer. En el archivo buscamos los enunciados y así se van estableciendo regularidades, continuidades y encadenamientos en el tiempo, que permiten configurar el régimen de *verdad* que se fue estableciendo en determinado dominio o campo social y el tipo de sujeto, o los modos de subjetivación que se pretenden naturalizar. Por último, los dominios de los enunciados pueden variar haciendo que estos cambien o muten de una episteme a otra; es decir, un enunciado que originalmente surge en un dominio puede pasar a otro haciendo circular nuevas verdades y normalizaciones. Así, el enunciado *estándar*, proviene del mundo económico industrial, y surgió como forma de mejorar la productividad económica de la industria y de las empresas. Luego, este enunciado fue adoptado por el dominio de la educación hasta naturalizarse; esto lo podemos corroborar en los documentos sobre educación de las últimas décadas.

La verdad que se asume en un momento histórico está expresada en los discursos que socialmente circulan hasta convertirse en hegemónicos y dominantes. Dicha verdad establece un régimen de aceptación o proscripción de lenguajes y prácticas, en los que el poder circula en una relación estrecha con el saber, produciendo un tipo de subjetividad; es un trabajo que consiste en cuestionar la realidad con un proceso de *desmitificación* de las verdades, que permite avanzar en la multiplicidad de formas para abordar la subjetividad, y en las formas de afectación que potencian las posibilidades investigativas en escenarios y tiempos específicos⁵.

5 Los núcleos temáticos propuestos giran alrededor de la socialización y la subjetividad como preámbulo a partir de Berger y Luckmann (1983), Esther Díaz (2008) y los modos de subjetivación, Foucault con *El sujeto y el poder* (1988) y el profesor Jorge Martínez (2010) y su apuesta ética en busca de nuevas subjetividades. Allí los detenimientos y las circularidades fueron expresadas por la dificultad de separar la construcción mental de los estudiantes para no buscar conceptualizaciones o definiciones, pero a la vez tener argumentos de análisis sobre los que es ser sujeto. Asimismo, hay un aparato conceptual que ofrece una crítica desde puntos de análisis distintos, como por ejemplo: El “imperio” de Hard y Negri (2000), la “sociedad de control” de Deleuze (1990), la gubernamentalidad de Castro-Gómez (1958), y la “universidad como productora de productores” de Martínez (2010), entre otros, como ventanales nuevos sobre la comprensión del poder y sus efectos en la subjetividad. La Arqueología y la Genealogía como herramientas metodológicas iniciarían un proyecto ético que partía de la pregunta por lo que somos hoy. La ética y sus nuevas miradas nos hablan de una ética nómada desde Braidotti, de la posibilidad de constituirnos a nosotros mismos desde las tecnologías del yo de Foucault. Así, el espacio como lugar de existencia se puede analizar a partir de vida pública y privada con autores como Paula Sibila, que nos dice que hoy la intimidad es un espectáculo, gracias a las nuevas tecnologías y las redes sociales.

La Genealogía: relaciones de poder en la constitución de subjetividad

La pregunta genealógica implica detallar qué relaciones de poder se están dando en un momento de la historia, cómo los sujetos ejercen su agenciamiento o resistencia, cómo sufren esas relaciones, y cómo unos dispositivos de saber-poder generan ejercicios sobre los sujetos, dirigiendo las acciones hasta constituir una normalización de las mismas. Si la Arqueología permite visibilizar las huellas en las que un determinado saber se posiciona a partir de los regímenes de verdad, la Genealogía "(...) da razón de las condiciones históricas en las que dichas huellas se fueron institucionalizando o convirtiendo en prácticas aceptadas, reconocidas y legitimadas" (Álvarez, 2003). En esta relación de poder-saber, se afirma que "no es un sujeto quien produce el saber, sino el poder produce el saber, y el saber determina las formas de dominio posibles" (Martínez, 2009, p. 141), por lo que no hay poder sin saber y viceversa.

Por lo tanto, las acciones que genera el poder llevan consigo la producción de un saber, ya que crear conocimiento es, a la vez, crear nuevas relaciones de poder. Así lo podemos evidenciar en la realidad, en la que el poder se legitima constituyendo nuevos discursos que naturalizan y normalizan acciones y pensamientos de los sujetos. Esto permite que el poder y el saber sean un producto histórico-social, en el que cada cultura y sociedad establece sus propios límites, y en las que la producción de subjetividad se relaciona íntimamente con la producción de la "verdad". Al respecto, Jorge Martínez (2009) señala:

Toda sociedad hace uso de la verdad para su funcionamiento. Las creencias colectivas, los sistemas de valores y las normas sociales que permiten el mantenimiento de las estructuras sociales se ordenan en torno a verdades y a procedimientos que discriminan lo verdadero de lo falso (p. 141).

Sobre este aspecto, la Genealogía da cuenta de la forma en que se asume lo moral, y en ese orden, en que se asumen unos comportamientos y unas acciones en la propia vida; unas verdades que el sujeto defiende y naturaliza, las cuales son el producto de aquellas relaciones de poder-saber que actúan sobre nosotros.

Por lo tanto, la genealogía es una problemática de los diversos modos como el poder determinaba el sentido de las acciones humanas. Es decir, que la genealogía abordará los discursos que nos constituyen en los que decimos, hacemos y pensamos como sujetos determinados por las condiciones históricas que nos hacen ser lo que somos. "Y es que el discurso siempre tiene una relación como lo que asumimos como verdadero y, al tenerla, los convertimos en objeto de deseo y en herramienta de una estrategia de poder" (Martínez, 2009, p. 138).

Eso es lo que se haría en un trabajo de ontología crítica del presente, un trabajo de ontología sobre nosotros mismos; allí podría señalarse que se trata de abordar la relación Arqueología-Genealogía y la constitución de un *sujeto* o de una *subjetividad*. La Genealogía implicaría detallar las luchas de poder, las resistencias posibles, las fugas, las líneas, las máquinas de guerra que se pueden proponer allí. La Arqueología, detallaría los regímenes reglados que se organizan para decir lo decible en condiciones históricamente determinadas; sin embargo, es preciso realizar algunas conceptualizaciones necesarias sobre la *Genealogía*.

El poder como arte de gobierno: biopolítica, anatomopolítica y biopoder

Para Foucault (1988), el ejercicio del poder es un modo en que ciertas acciones modifican a otras; es decir, el poder expresa acción y movimiento a partir de la producción de un tipo de racionalidad que lo pone en acción. No es, por lo tanto, una negación de la libertad, como lo propone Hobbes, al referirse a la renuncia que hace el sujeto de sus derechos en su relación con el Estado, pero tampoco es un consenso, ya que representa el conflicto y la lucha de diversos actores y sujetos (Foucault, 1988). Así entendido, estamos constituidos por relaciones de poder, ya que “el poder se ejerce sobre la vida cotidiana de las personas” (Martínez, 2009, p. 139).

Las relaciones de poder actúan sobre el sujeto, pero se necesita de un campo de relaciones, reacciones y respuestas (Foucault, 1988). El ejercicio del poder consiste, entonces, en guiar la posibilidad de conducta y ordenar sus efectos y resistencias; es decir, gestionar la vida del sujeto en el cual se ejerce el poder. Esto nos lleva a entender dos cosas: primero, el poder se analiza cómo el fundamento de gobernar, o sea de controlar, disciplinar y dirigir la vida de otros, más que de una confrontación entre adversarios, y, por otro lado, el poder actúa sobre sujetos libres, los cuales son entendidos como “(...) sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos” (Foucault, 1988, p. 15). Por otro lado, las relaciones de poder que se dan entre los sujetos no implican la determinación total de las conductas, los pensamientos y los discursos, ya que dichas relaciones tienen implícita la resistencia al poder; de lo contrario, hay *dominación* y desaparecen tales relaciones de poder, dando origen a otras que son de dominio, violentas y opresoras. El profesor Jorge Martínez (2009) nos dice, al respecto, que “no hay relaciones de poder si no hay resistencia al poder” (p. 139). Esto nos regresa al reconocimiento de la libertad que el poder necesita para actuar:

Las relaciones de poder son juegos estratégicos entre libertades que se realizan mediante distintas técnicas de gobierno, que implementan las personas entre sí. Por lo tanto, el poder se ejerce; no puede asumirse al

poder como una estructura inherente a la racionalidad del sujeto, sino más bien como un conjunto de disposiciones históricas y específicas, dirigidas a determinar la conducta de los sujetos (Martínez, 2009, p. 139).

La verdad y la libertad son, entonces, características del poder, entendido como productor de subjetividades y elemento constitutivo de sujetos y sociedades. Esta comprensión nos traslada al ámbito de la política como arte de gobernar los cuerpos y las mentes de los sujetos modernos, llamados ciudadanos. Foucault (2007) analizó esta relación y estableció mecanismos o tecnologías de gobierno utilizadas por el Estado, cuya pretensión era producir, controlar y disciplinar la existencia de los sujetos.

Así aparecen las tecnologías de poder, que tienen por objeto el control sobre la vida y que se originan en el siglo XVIII, cuya expresión la encontramos en las prácticas gubernamentales que, a partir de la vida de la población, en lo que se refiere a la salud, la higiene, la natalidad, la educación, el trabajo, el urbanismo, etc., producen discursos sobre prácticas de gobierno que aseguraban la producción y reproducción de la subjetividad necesaria en el mundo moderno, el control de los cuerpos y su disciplinamiento y la optimización del sujeto en el aparato productivo. Esto generó, por un lado, que se ejerciera el gobierno por parte del Estado, así como producir una subjetividad ideal mediante ejercicios que el sujeto hacía sobre sí mismo en un continuo autodisciplinamiento, conceptualizados como “tecnologías del yo” (Foucault, 1990), ya que “el ejercicio del poder, en el contexto del Estado moderno, se implementa mediante técnicas subjetivantes que someten a los individuos: ser sujeto equivale a estar sujeto o sometido en una relación de poder” (Martínez, 2009, p. 142).

Los dispositivos de poder y saber, que desde el siglo XVIII tienen como función controlar la vida que surge como objeto de gobierno, se analizan desde dos perspectivas: una, anatomopolítica, que incide en el control y encauzamiento de los cuerpos; y otra, biopolítica de las poblaciones, que tiene como finalidad garantizar la supervivencia de la especie a través del establecimiento de una serie de dispositivos, que permitan hacer un seguimiento continuo a los datos demográficos como necesidad para ejercer el poder sobre la vida.

El desarrollo de la modernidad en la fase del capitalismo industrial provocó la aparición de nuevos espacios y relaciones. El surgimiento del Estado, como espacio de autoridad y, dentro de este, un conjunto de instituciones cuyo propósito era la construcción del sujeto moderno, dieron origen a la escuela y a la familia (moderna) como los espacios de socialización privilegiados para la producción de *subjetividad* desde el inicio de vida del sujeto. La fábrica entró en escena como espacio de producción económica, pero en su interior no solo se producían mercancías, sino también hábitos, lenguajes y prácticas; el cuartel como lugar de disciplinamiento extremo, pero también como un mensaje al resto de la población sobre la obligación patriótica que

tenía como garantía máxima de la identidad nacional; el manicomio, como lugar de confinamiento de aquellos sujetos que desobedecían los patrones de pensamiento y comportamiento en la sociedad, pero que, fundamentalmente, no son productivos ni útiles al capitalismo. Y, por último, la prisión, donde la violación al sistema de verdades y normalizaciones por parte de los sujetos hacia presencia, bajo la modalidad del recluso o preso que era castigado por un orden jurídico.

Todas estas instituciones forman parte de la sociedad disciplinar, aquella que funcionaba bajo el control del Estado, que servía a los intereses del capitalismo industrial y en tiempos en los que la ciencia se erigía como modelo de conocimiento del hombre y del mundo, privilegiando el encierro, la individualización y la vigilancia de los sujetos. Así, el cuerpo era sujetado por relaciones de saber y poder a partir de dispositivos dirigidos a este fin.

Para Foucault, el cuerpo como objeto de saber y de poder empieza siendo considerado desde los discursos de la medicina y la biología (saberes que dependen del sujeto epistemológico moderno), para terminar en la aparición de técnicas y ejercicios de control del tiempo, la actividad y la producción del cuerpo (Martínez, 2010, p. 36).

Estos dispositivos de sujeción son la biopolítica, la anatomopolítica y el biopoder. La biopolítica se preocupará por la producción de la vida, por generar las condiciones necesarias para la reproducción de las relaciones sociales en la población, a partir de la legitimación y naturalización de discursos y prácticas sociales. Como lo expone el profesor Jorge Martínez (2010), “las regulaciones de los fenómenos de población permiten controlar y superar los eventos históricos que desafíen la prosperidad económica del Estado, al tiempo que garantizan la permanencia de mano de obra y promueven insumos que fortalecen el papel de los Estados-nación en sus relaciones comerciales y diplomáticas” (p. 41). El Estado, entonces, establecería técnicas como el control de nacimientos y defunciones, y el control sobre la tasa de reproducción y de fecundidad, entre otros. La ciencia moderna, que convirtió a la población en objeto de saber, le daba la autoridad soberana al Estado moderno (la razón de Estado) para decidir los patrones de existencia con un fundamento productivo dentro del sistema económico con poder sobre el cuerpo y la vida de la población (Martínez, 2010).

La anatomopolítica, por su parte, tendrá como función principal el dominio sobre el cuerpo, mediante la utilización de dispositivos de saber y poder que buscan un disciplinamiento del sujeto. Estos ejercicios de poder sobre el cuerpo (Martínez, 2010) configurarán un tipo de sujeto dócil, obediente, disciplinado, pero sobre todo “útil”, en términos económicos. El control del cuerpo se dirige a asegurar la eficacia de los procesos productivos a partir de una serie de mecanismos que garanticen la obediencia, la docilidad, la utilidad, y el seguimiento del conjunto de acontecimientos aleatorios que se constituyen

en una amenaza para la población —objeto de estudio—, a partir de análisis parametrales que detallan eventos y permiten controlar de manera continua los procesos productivos.

El disciplinamiento del cuerpo se convierte, entonces, en factor fundamental para la emergencia y funcionamiento del capitalismo tal como lo conocemos ahora y en la educación en todas sus formas. La disociación del poder del cuerpo garantiza productividad y obediencia cuando las técnicas de poder ejercidas encauzan la potencia corporal en un circuito de relaciones directamente proporcionales; a mayor productividad, mayor obediencia y viceversa (Martínez, 2010, p. 38).

Las instituciones de encierro antes descritas, jugaron un papel protagónico en el desarrollo de la subjetividad moderna a partir de la biopolítica y la anatomopolítica como formas de gobierno de la vida de la población y de los sujetos. Estas formas de gobierno asumirán una nueva, en la que las relaciones entre el sujeto, el poder y el saber tienen como función la vinculación, sin riesgo alguno, de los cuerpos en el aparato productivo. Esta nueva forma de poder se denominó *biopoder*, cuyo papel en el desarrollo del capitalismo fue la “(...) individualización del cuerpo y regularización de la población” (Martínez, 2010, p. 41). El biopoder, por lo tanto, fue un proceso de ajuste de los fenómenos poblacionales desde una mirada política y científica, en la que se detallaron procesos demográficos como la morbilidad, el control de natalidad, la calidad de vida, la seguridad, la higiene pública, la mortalidad, etc., con la intencionalidad de abordar sus efectos económicos y políticos. En palabras de Negri y Hard (2000), se constituye en una forma de “administrar la vida”; en esta dirección, la existencia de disciplinas como la Medicina, la Psicología, la Psiquiatría, que más allá de ocuparse del organismo, de los procesos biológicos o psicológicos, configuran un campo de saberes que vincula las acciones científicas y las técnicas políticas sobre el cuerpo y la población.

Dispositivo

Uno de los trayectos sugeridos para avanzar en la discusión es el estudio del concepto de *dispositivo*; la lectura del autor Giorgio Agamben (2011) permite ubicar tesis centrales del planteamiento foucaultiano sobre este concepto. En primer lugar, la visión del *dispositivo* como conjunto compuesto por discursos, proposiciones normativas, configuraciones arquitectónicas, instituciones, prácticas administrativas, proposiciones que circulan en la ciencia, la filosofía, la moral, entre otros, evidencia su carácter heterogéneo y su similitud con una red que entrelaza cada uno de estos elementos, un entramado que conecta lo dicho y lo no dicho.

En este sentido, se ubica como función principal del dispositivo, la generación de estrategias de dominación que responden a situaciones concretas, en las que se requiere incorporar su uso con urgencia, y se detallan los modos en que

tal dispositivo incide en la manipulación de relaciones de fuerza que propician su fortalecimiento, inmovilización, bloqueo o encauzamiento. Este modo de afectación determina la inscripción del dispositivo en dinámicas de poder que además de conectarlo con saberes, lo generan y condicionan, y permite detallar desde otra perspectiva la similitud del dispositivo con una máquina en la que se producen una serie de subjetivaciones y se cuestiona el lugar de las sociedades disciplinarias que han validado la generación de cuerpos dóciles a partir de un conjunto de prácticas y discursos.

De igual modo, los campos de posibilidad pasan a ser considerados como una red de relaciones. Los elementos que se configuran a partir de prácticas discursivas que sustentan discursos científicos, los objetos que se ponen en contacto, los tipos de enunciación que movilizan, los conceptos que lo sustentan y las estrategias que introducen para su realización, constituyen, entre otros, aspectos que amplían la comprensión del concepto de *episteme*. El estudio de diferentes dispositivos disciplinarios a partir de distintas técnicas y la extensión de un entramado que se organiza como un poder difuso, permite situar el lugar de las técnicas de vigilancia, los sistemas punitivos, los mecanismos disciplinarios, el lugar de disposiciones específicas como el examen o la extensión de una serie de documentos en los que se hace del sujeto un objeto que se puede describir, bajo la forma de informes, boletines, historias médicas, entre otros, y el detalle en el que se magnifica el estudio de casos concretos y la relación saber-poder, y se producen modos de subjetivación de los individuos; allí son evidentes las articulaciones entre saber y poder.

Desde estos planteamientos, la crítica a la unificación dialéctica de la historia y la razón se constituye en un eje importante para la discusión sobre el papel del conflicto como mecanismo para indagar los modos específicos en que las positividades inciden en las relaciones, los mecanismos y los juegos de poder. Allí, los dispositivos ocupan el lugar de los universales cuestionados constantemente por Foucault; su estudio implica detallar el conjunto de procesos de subjetivación, instituciones y reglas, en los que es posible analizar las relaciones de poder, sin perder de vista la conexión con una visión de la historia que se resiste a ser pensada como una sucesión de hechos que se registran cronológicamente a través del tiempo.

Otro aspecto relevante en la discusión sobre el dispositivo, es retomar el concepto de *profanación* planteado por Agamben (2011), que implica un ejercicio de cuestionamiento constante a las tesis que validan la genealogía teológica de los dispositivos. Asuntos como los presupuestos validados por la Teología cristiana, la escisión entre la ontología del ser y la acción económica y política, la relación entre el dogma trinitario, el dispositivo y el concepto de *Gestell* expuesto por Heidegger, en la gestión, gobierno, control y encauzamiento de los modos de racionalidad, gestos y comportamientos del hombre, son retomados por el autor para inferir el concepto de dispositivo y su conexión con una idea de gobierno y orientación al bien: "Llamo dispositivo a todo aquello

que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos” (Agamben, 2011, p. 257).

Desde estos planteamientos, se sitúan las críticas a la idea de identidad personal, a la escisión que se produce entre ser y acción, la ruptura entre ser vivo y la relación que mantiene con su medio y, principalmente, el cuestionamiento a la forma en que el capitalismo valida los procesos de acumulación y propagación de dispositivos. Tesis como la diseminación de los procesos de subjetivación, la inercia de las sociedades contemporáneas frente a procesos de des-subjetivación, la relevancia de la profanación como medio para trasgredir la lógica que sustenta el sacrificio y la confesión, como prácticas religiosas que marcan la separación entre lo humano y lo divino, constituyen, entre otras, referencias necesarias para la movilización de lo profano como un “contradispositivo”.

Sobre este aspecto, es importante retomar las críticas planteadas al papel de los dispositivos *mediáticos*, a la expansión de los dispositivos *intrusivos*, al éxito de la economía como actividad de gobierno que tiene como única finalidad su propia reproducción, y a los procesos de *des-subjetivación* que proliferan sin recomponer un nuevo sujeto. También es necesario no perder de vista en este recorrido, las posibilidades que plantea Agamben (2011) para “sustraerse a esta captura”.

Otro aspecto relevante en la discusión sobre el dispositivo, lo constituye el concepto de *episteme* de Foucault, que hace referencia a las racionalidades que circulan en diferentes épocas y que determinan unas formas de organización de las acciones del hombre. Las diferencias entre la perspectiva arqueológica aplicada por Foucault en las obras *Las palabras y las cosas* (1968) y *Arqueología del saber* (2002), en las que se describen los discursos que circulan en diferentes epistemes, y las planteadas desde una perspectiva genealógica, exigen, además del análisis sobre el poder, la descripción de los cambios que surgen en la relación entre lo discursivo y lo no discursivo.

En esta perspectiva genealógica, surge el papel del dispositivo como su objeto de descripción y el acercamiento a toda una tipología que incluye dispositivos carcelarios, disciplinarios, de saber, poder, verdad, subjetividad y sexualidad, entre otros. En estos mecanismos circulan relaciones de poder, se establecen formas de organización de los sujetos en términos económicos, se constituyen determinadas subjetividades y se da paso a lo que desde la anatomopolítica permitiría al sujeto volverse más productivo o doblegar su voluntad; desde esta óptica se diferencian de la episteme que se ubica como un dispositivo netamente discursivo.

Esta mirada sobre el dispositivo tiene puntos de conexión con el trabajo realizado por el autor Oscar Moro (2000). Incorpora el concepto de *poligénesis*

que desterritorializa la idea de un origen del dispositivo. En su lugar, propone avanzar en diferentes acepciones del término y considerar su relevancia en los estudios sociales. Su recorrido por diferentes autores que han detallado el concepto de *dispositivo* permite ubicar su relación con diferentes líneas de acción: la producción, la movilización y la recepción de los saberes científicos y técnicos, la generación de una serie de técnicas que facilitan la comunicación y el trabajo de grupo en torno a un proyecto, la inserción de dispositivos estratégicos que establecen vínculos entre los expertos en comunicación y el público, la denominación de los medios como dispositivos de captura, y el papel de las máquinas de dominación simbólica, entre otros.

Otro referente importante para avanzar en la discusión sobre el dispositivo es el propuesto por Deleuze (1990) y su similitud con la imagen de un ovillo o madeja compuesto por múltiples líneas con direcciones distintas y naturalezas heterogéneas que configuran procesos no homogéneos: las líneas de visibilidad que hacen perceptibles algunas partes y ocultan otras, las líneas de enunciación que definen lo que se puede decir en un dispositivo determinado, las líneas de fuerza que definen el tipo de relaciones que se pueden generar y las líneas de subjetivación, referidas a procesos de individuación, que se instalan como líneas de fuga.

Este concepto de *dispositivo* es comparado con las características que señala Foucault para analizar el dispositivo como red, tipo de relación entre elementos discursivos y no discursivos, y juego de relaciones de fuerza, y con elementos que lo conforman como los discursos, la arquitectura, las leyes, las proposiciones filosóficas, las decisiones reglamentarias, los enunciados científicos, las instituciones, la administración y las proposiciones morales.

La colonialidad del poder: la subjetividad desde el mundo colonizado

Para el pensamiento pos y decolonial, la producción de subjetividad en la modernidad está inserta en un orden colonial que impuso a Europa un papel hegemónico frente a las distintas totalidades existentes. La modernidad eurocéntrica necesitó del mundo colonial para comprenderse subjetivamente, lo que nos lleva a entender la modernidad no como un proceso europeo, sino mundial, y como el inicio de la expansión y universalización del paradigma moderno. Esta propuesta tiene raíces en el pensamiento crítico que va desde el marxismo hasta el posestructuralismo francés y los estudios culturales, para desembocar en las reflexiones de teóricos ubicados en aquellas zonas que sufrieron la experiencia colonial, lo que permitía un diálogo enriquecedor a nivel conceptual y metodológico. Allí encontramos por ejemplo a Edward Said (Palestina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Enrique Dussel (Argentina), Walter Dignolo (Argentina), Aníbal Quijano (Perú), Homi Bhabha (India), Gayatri Spivak (India), Frantz Fanon (Argelia), Arturo Escobar (Colombia) y Edgardo Lander (Venezuela), entre muchos otros.

El punto de quiebre parte de un análisis de la modernidad no desde su centro europeo, sino desde sus márgenes dominadas bajo las figura geopolítica y cultural de colonias, cuya tesis más clara es presentada por Enrique Dussel (1994), cuando sostiene que para que la subjetividad del europeo como sujeto superior y llamado a civilizar a los *no europeos* pudiera desarrollarse, era necesario el encuentro con el *otro* inferior, salvaje y bárbaro. De ahí que, mucho antes de que surgiera el *ego cogito* (yo pienso) de Descartes (publicada en su *Discurso del método* en 1637), el fundamento de la subjetividad del hombre moderno fue el *yo conquiro* (yo conquisto), propio del proceso de conquista y colonización que a finales del siglo XV efectuaron los imperios europeos en latitudes externas al mundo europeo (Dussel, 1994).

Así, es posible ver una doble cara de la modernidad. Por un lado, una modernidad emancipatoria, basada en la ilustración y la luz de la razón; pero, por otro, un modelo civilizatorio violento que anuló a los sujetos no europeos ubicándolos en una posición subalterna en la estructura social, política, ontológica y epistémica (Dussel, 1994). De este modo, se pueden comprender dos modernidades como proyecto de dominación global: una que se ubica como el origen de la modernidad, caracterizada por el dominio físico y ontológico del sujeto colonizado, al que llamaré “mito irracional de violencia”, y que va desde la conquista de América, cuando se produjo el encuentro entre el europeo y no europeo, otorgándole al primero su autocomprensión como superior y cuyo fundamento es el “yo conquisto”, y una segunda modernidad, que va desde 1637, año en que Descartes escribe el *Discurso del método*, hasta nuestros días, entendida como el concepto emancipador de la modernidad, caracterizado por el racionalismo, el iluminismo (ilustración y enciclopedismo) y el capitalismo, cuyos fundamentos van a dominar todos los espacios de la vida humana bajo la forma del eurocentrismo; es decir, la visión que ubica a Europa como el centro de toda la historia de la humanidad.

El proyecto moderno, al hacerse poseedor de la verdad absoluta, necesitó construir todo un engranaje de producción, dominio y reproducción de las estructuras socioculturales que se iban generando en la dinámica colonial, capitalista, ilustrada y tecnocientífica, del proceso de occidentalización adelantado por los imperios coloniales del Atlántico Norte. Toda esta dinámica fue acompañada por el eurocentrismo como la bandera legitimadora de las acciones europeas en el mundo. Santiago Castro-Gómez (2010) llamó a este engranaje o mecanismo de dominio “el proyecto de gubernamentalidad”, que somete la vida de todos los hombres al conocimiento científico, la razón cartesiana, la concepción religiosa (cristianismo) y la superioridad racial como patrones de poder mundial colonial.

Los conceptos de *patrón de poder* y *colonialidad de poder* son trabajados por el pensador peruano Aníbal Quijano (2000). Como la palabra lo indica, se trata de comprender las formas, instancias e instrumentos de poder que el mundo colonizador impuso sobre el mundo colonial estructurados sobre

el eurocentrismo. Se inicia el análisis con la idea de que los tipos de poder colonial, que forman parte de la primera como de la segunda modernidad, tienen como fundamento la apropiación y el control de las expresiones simbólicas y materiales de los pueblos colonizados.

Estas formas de poder coloniales se inscriben en lo que Quijano (2000) llama el “patrón de poder mundial”, caracterizado por tipos de relaciones sociales que impuso la modernidad eurocéntrica para controlar y dirigir la nueva totalidad constituida como civilización o mundo occidental, compuesta por el mundo imperial y el mundo colonial.

Este patrón de poder tiene carácter y origen colonial, pero su influencia y hegemonía ha sobrepasado los límites del periodo colonial o etapa del colonialismo, para inscribirse como expresión clara de la colonialidad⁶.

El patrón de poder elaborado por Europa servía de argumento para legitimar las acciones irracionales-violentas del mundo racional en el mundo colonial. Descomponer este patrón de poder permite hacer visible la violencia epistémica y ubicar los instrumentos de dominación que fueron expandidos como naturales, necesarios y casi absolutos. Este patrón de poder se explica en la Tabla 1, que se presenta a continuación:

Tabla 1. Patrón de poder del mundo moderno eurocéntrico

La colonialidad del poder	Consiste en la clasificación social de la población, en cuanto instrumento de poder bajo la idea de raza, como fundamento del dominio en el proceso modernizador.
El capitalismo	Es abordado como patrón universal de explotación social y producción económica hegemónica a partir del control del trabajo.
El Estado-nación	La modernidad asume al Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y organización de la sociedad, y al Estado-nación como su variante hegemónica, necesario para el proyecto civilizador.
El eurocentrismo	Es la forma hegemónica que permite el control de la subjetividad-intersubjetividad y, principalmente, la manera de producir conocimiento, sus conceptos y sus métodos, convertidos en universales y expandidos a todo el mundo.

Fuente: Autor, 2015.

6 Distinguimos aquí periodo colonial de colonialidad: el primero (discurso hegemónico) se extendería desde la llegada de los españoles hasta el periodo de las independencias (siglos XV-XIX). La colonialidad (discurso emergente) constituye todo el entramado de relaciones de dependencia que se gestaron desde la llegada de los españoles hasta nuestros días, en lo que podría denominarse colonialidad global (siglos XV-XXI).

Relacionar el patrón de poder con la violencia epistémica implica comprender las formas de dominación y los instrumentos de control que la modernidad construyó para imponer su totalidad a otras partes. La negación del otro se camufla bajo instrumentos de control mundial que se convierten en hegemónicos después de haber anulado o silenciado otras posibilidades de mundo, para presentarse como el resultado inevitable de la humanidad. El patrón de poder se convierte, entonces, en un ideario con tendencia emancipadora, como necesidades sociales, a partir del cual el dominio y la violencia pierden sentido o, mejor dicho, se invisibilizan y, al mismo tiempo, un conjunto de objetivos, instrumentos y conceptos fundamentales para la realización de la modernidad y de su imposición hasta convertirse en un modelo civilizatorio hegemónico.

Vale la pena que para Quijano (2000), el *poder* se refiere a la relación de tres elementos que coexisten e interactúan permanentemente, los cuales son la *dominación*, la *explotación* y el *conflicto*. Por otro lado, el patrón de poder está compuesto por instrumentos de control que forman parte de la evolución de la modernidad en Europa, como de su imposición en otros lugares, adquiriendo los elementos del poder dinámicas y expresiones que permiten observar la colonialidad como la modernidad negada u oculta.

La colonialidad del poder se comprende, a su vez, por su influencia en el saber (colonialidad del saber) y en el ser-ética (colonialidad del ser). En ambos casos los modos de subjetivación operaron como dispositivos coloniales que afirmaron la superioridad europea. Respecto al saber, se produjo una jerarquización del conocimiento a través de un modelo epistémico eurocentrado; sus características principales son: la linealidad temporal que traza una ruta desde lo bárbaro y atrasado hacia lo desarrollado y civilizado, cuando el mundo europeo era el punto de llegada y el modelo que se debía seguir por todas las culturas del mundo, y la imposición de una única forma válida de producir conocimiento bajo la categoría de eurocentrismo, anulando y persiguiendo a las formas de saber y conocer no europeas, que fueron llamadas como *superstición* o *pensamiento mágico*.

La colonialidad del ser penetra en la misma existencia del sujeto colonizado, arrojándolo como un no ser, como un *sub-alter*, susceptible de ser dominado y explotado como requisito inevitable de la cruzada civilizadora. La afirmación ontológica del hombre europeo lleva consigo la negación del otro; de esta forma, la máxima cartesiana de “pienso, luego existo” tiene un reverso que afirma “otros no piensan, por lo tanto no son”. La conquista de América necesitaba la legitimación ontológica que validaría el uso de la violencia, lo mismo que en la penetración en el África del siglo XIX.

Conclusión

La subjetividad, como problema filosófico, propone una crítica al sistema monolítico y esencialista del paradigma moderno y occidental desde Aristóteles hasta Kant, cuando se pasaba por alto el papel del movimiento de la historia y del devenir de la humanidad en la producción de sentido del mundo. El *sujeto* sería la representación de una época determinada y su producción estaría mediada por los intereses y conflictos presentes en un tiempo concreto; he aquí uno de los aportes más significativos del posestructuralismo francés y de Foucault para el pensamiento contemporáneo.

Los *modos de subjetivación* y los *dispositivos de control* deben formar parte de intereses investigativos particulares, cuya pregunta será guiada por el interés ontológico por el presente abordado por Foucault: ¿por qué somos lo que somos? o ¿qué hace que seamos de una y no de otra forma? y, tal vez, la más trasgresora: ¿podemos ser de otra forma? Reconocer cómo nos hemos configurado es una tarea de la crítica para desafiar los linderos impuestos por el poder y transitar hacia muchas otras formas de ser y de existir.

Por ello, una corriente de pensamiento crítico, como los estudios pos y decoloniales, cobra importancia en tiempos en los que se investiga, habla y se evidencia el desmoronamiento de una totalidad que promocionó una forma de estudiar la historia, asumir la existencia y construir el futuro. Los propósitos críticos aquí son reescribir la historia, sobrepasar los límites de la subjetividad moderna y entablar un verdadero y real diálogo intercultural, tan necesario en el actual momento histórico, cuando la violencia y la exclusión siguen teniendo el protagonismo en la política internacional.

Referencias bibliográficas

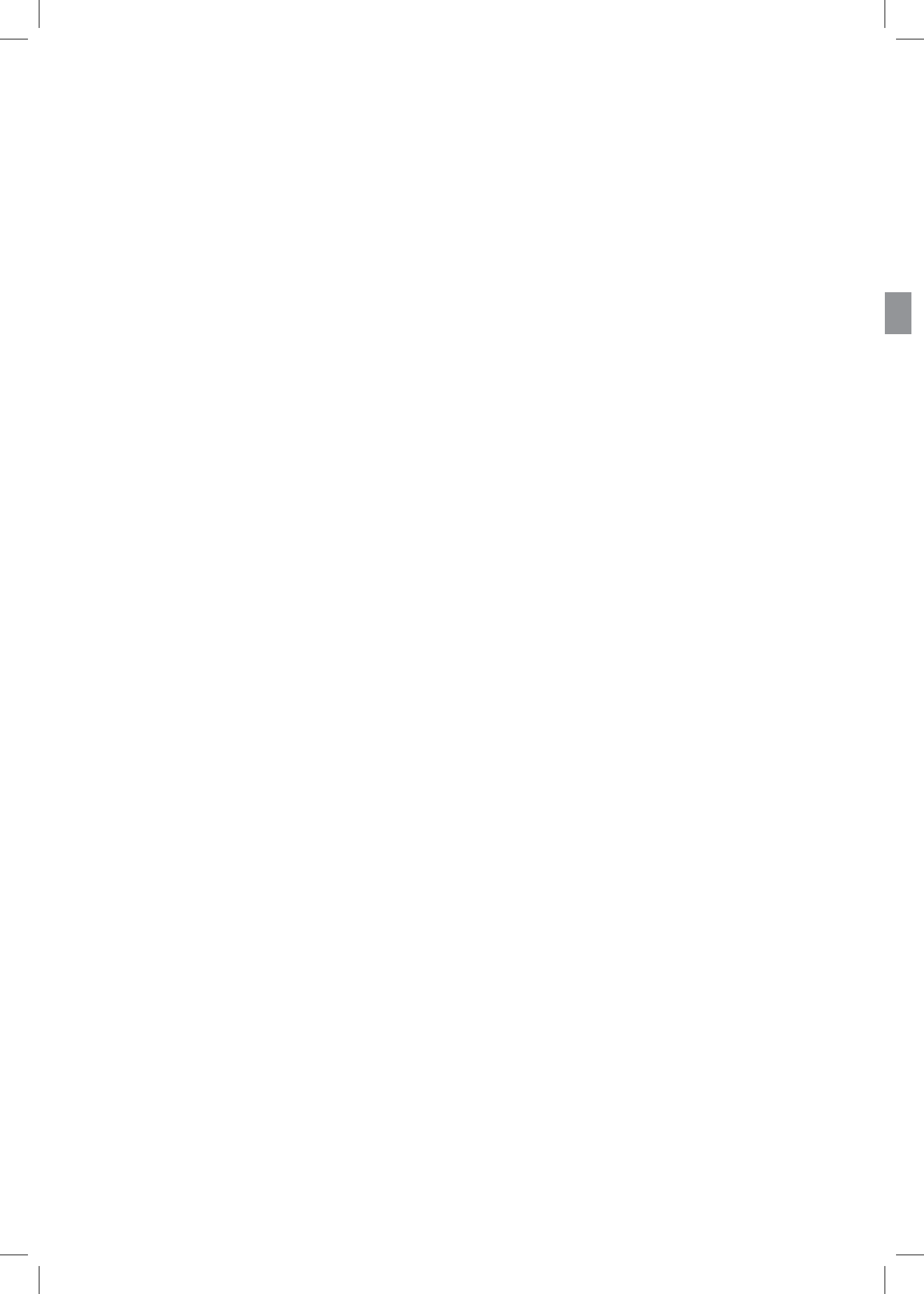
- Agamben, G. (Mayo-agosto de 2011). ¿Qué es un dispositivo? *Revista Sociológica*, año 26 (73), 249-264.
- Álvarez, A. (Agosto de 2003). La genealogía y la arqueología como herramientas para leer la hipótesis sobre la ciudad educadora. Ponencia presentada en el *XII Congreso Colombiano de Historia de Popayán*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernabilidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, D. C: Siglo del Hombre / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar / Universidad Santo Tomás.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault Filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Díaz, E. (Agosto de 2008). *La educación y los modos de subjetivación: Dispositivos éticos y dispositivos disciplinarios* (videoconferencia). Observatorio Argentino de Medios, Ministerio de Educación y UNSM (Organizadores); Observatorio Argentino de Violencia en las Escuelas (Convocante). Organización de Servicios Directos Empresariales –OSDE, Buenos Aires, Argentina [en línea]. Recuperado de http://www.estherdiaz.com.ar/textos/educacion_subjetivacion.htm
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las Ciencias Humanas* (E. C. Frost, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Título original: *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, 1966). Versión en línea disponible en <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/682.pdf>
- Foucault, M. (1983). ¿Qué es la Ilustración? En J. Varela y F. Álvarez-Uría (Eds.) *Michel Foucault: Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (Julio-septiembre de 1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3) 3-22.

- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). La arqueología del saber (A. Garzón, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Título original: *L'archéologie du savoir*, 1969). Versión en línea disponible en http://monoskop.org/images/b/b2/Foucault_Michel_La_arqueologia_del_saber.pdf
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 122-151). Buenos Aires: Clacso / Unesco.
- Martínez, J. E. (2009). Arqueología y genealogía para una nueva subjetividad: La ética del cuidado de sí. En J. E. Martínez y F. O. Neira (comps.), *Cátedra Lasallista: Miradas sobre la subjetividad* (pp. 131-158). Bogotá, D. C.: Universidad de la Salle. Versión en línea disponible en <http://www.lasalle.edu.co/wps/wcm/connect/e73a9116-31a3-4f39-8a64-825aa35d13f6/catedra-2008.pdf?MOD=AJPERES>
- Martínez, J. E. (2010). *La universidad productora de productores: Entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá, D. C.: Universidad de la Salle.
- Moro, A. (2000): *¿Qué es un dispositivo?* Cantabria: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria.

Lista de tablas

Tabla 1. Patrón de poder del mundo moderno eurocéntrico

29



CAPÍTULO II.

Resistencia: sujetos en la debida desobediencia

Henry Alexander Castillo Godoy
José Leonardo Guerrero

Solo es libre aquello que existe por las necesidades de su propia naturaleza y cuyos actos se originan exclusivamente dentro de sí

Baruch Benedict Spinoza

En *El sujeto y el poder*, Foucault (1988) plantea que para entender de qué se tratan las relaciones de poder, se deben investigar las formas de resistencia, así como los intentos de analizar estas. La resistencia aparece como una fuerza que se opone a la individualización y la totalización de una propuesta de organización de control social. En esta primera parte se presenta un análisis, un recorrido que bien podría convertirse en una respuesta a la pregunta ¿a qué nos debemos resistir? En ese sentido, se evidencian conceptos como *Estado, biopolítica, sujetos, capitalismo, dominación, subjetivación y política*, entre otros. Por tanto se desarrollará a través de un primer análisis el concepto de *Estado* y su forma de operar, para pasar justamente al tipo de sujeto que se está constituyendo en la actualidad.

En una segunda parte se desarrollarán unas posibles alternativas de resistencia que pretenden responder a la pregunta ¿Cómo pensar y ejercer otras posibles formas de subjetivación como crítica y resistencia ético-política en el mundo contemporáneo?, para lo cual se mencionan los aportes de diferentes visiones y autores. Así, en cuanto a la *resistencia del sujeto*, se toman los aportes de Michael Foucault (1988, 2007 y 2000), Santiago Castro-Gómez (2010 y 2012), Peter Sloterdijk (2012) y Rossi Braidotti (2009); en lo que respecta a la *resistencia gubernamental*, los aportes de Enrique Dussel (1994 y 2006), Santos Boaventura (1998, 2009 y 2010), Esther Díaz (2008), y sobre la *resistencia colectiva*, los aportes de Arnold Davidson (2012), Fernando Huanacuni (2010), Paulo Freire citado por Brito Zaylín (2008), y Catherine Walsh (2005).

El estado sujetador

Michel Foucault (1988) plantea en *El sujeto y el poder* el origen de una organización, señalando que la razón por la cual las luchas o las resistencias contra el poder se han mantenido hasta nuestra época, es porque desde el siglo XVI se dio el nacimiento de una nueva estructura política de poder, el Estado, el cual es percibido como un poder que ignora a los individuos, pues responde a los intereses de la totalidad, de un grupo en especial o de una clase social; esa forma de poder es caracterizada como individualizante y totalizante. Del mismo modo, plantea Foucault, en el siglo XVIII se presenta una nueva forma de distribución de ese poder individualizante, señalando que el Estado moderno es una estructura muy sofisticada en la cual los individuos pueden ser integrados y, por lo tanto, esa individualidad puede ser moldeada y sometida a nuevos patrones; es decir, el Estado es una gran matriz de individualización o lo que él denominara una nueva forma de *poder pastoral*.

Este modelo pastoral se transformó, a mediados del siglo XVIII, en un modelo de optimización de los recursos; en el mismo orden, también lo señala Martínez (2010), “la emergencia de la razón de estado como saber-poder, impulsa relaciones de poder de orden político y económico, desde la individualización del cuerpo y regularización de los fenómenos de población” (p. 43). En el caso de América, estas razones de Estado fueron evidentemente determinantes para la historia y la consolidación del proyecto colonial; es decir, el ejercicio del biopoder actuó en perfecta concordancia con este proyecto; la invasión de los cuerpos, la valorización y el uso de sus fuerzas fueron aplicadas claramente en los individuos y las estructuras coloniales europeas, tal como se ratifica en el análisis que hace Santiago Castro-Gómez (2005) sobre la *gubernamentalidad* que plantea Foucault cuando señala:

Gobernar “bien” a un Estado significaba ejercer un control económico, es decir, una administración racionalmente fundada sobre los habitantes, las riquezas, las costumbres, el territorio y la producción de conocimientos. Aumentar las riquezas y crear un tipo de sujeto productivo mediante el control racional de los procesos vitales de la población (natalidad, mortalidad, alimentación, lugar de residencia, salud y trabajo), tales eran las características del buen gobierno en el siglo XVIII (p. 97).

La nueva estructura de este proyecto de Estado fue determinada por nuevos procesos productivos capitalistas y por las viejas redes administrativas; se creó una nueva identidad nacional, la cual era integradora, cultural, fundada en las relaciones biológicas de sangre, una continuidad espacial y una comunidad lingüística. Toda esta transformación de un orden patrimonial a uno nacional terminó por cambiar al sujeto de corte feudal por un sujeto de orden disciplinario del ciudadano (Negri y Hard, 2000). El Estado pretendía encontrar la vía por la cual se llegaría a la civilización, evidenciando claramente un dispositivo biopolítico; en palabras de estos mismos autores:

Cuando el poder se vuelve enteramente biopolítico, todo el cuerpo social queda comprendido en la máquina del poder, y se desarrolla en su virtualidad. La relación es abierta, cualitativa y afectiva. La sociedad, subsumida en un poder que llega hasta los núcleos de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un único cuerpo. El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales (...) El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida (p. 25)

La función de las instituciones biopolíticas, en primer lugar, es encargarse de gestionar toda la dimensión temporal de los sujetos, es decir, ahora estos se encuentran enmarcados en la relación tiempo-producción y costo, y, además la vida misma, la cual también es objeto de control; en otros términos, el dominio de los súbditos que señalaría Castro-Gómez. La segunda función será el control de los cuerpos productivos desde la relación saber-poder; La tercera, será la de la penalización, que en palabras de Foucault es la función que dispone del derecho de castigar y recompensar; el poder de hacer comparecer ante las instancias judiciales es el poder de una subjetividad sujeta (Martínez, 2010, p. 44-46). Para concluir parte de las ideas hasta acá expuestas Santiago Castro-Gómez (2005) señalara que “la dinámica estatal y modernizadora del biopoder fue transformada por la dinámica cultural de la colonialidad del poder” (p. 98).

En un segundo momento de comprensión de este Estado sujetador, se presentan los análisis de Castro-Gómez acerca del filósofo Alemán Peter Sloterdijk (2012) quien realiza nuevas disertaciones acerca del gobierno de las poblaciones, es decir la biopolítica; en ellas habla de unas antropotécnicas, entendidas como un conjunto de técnicas desarrolladas para modificar y optimizar el comportamiento humano. Estas son planteadas en dos órdenes, la primera es la producción de unos hombres por otros hombres, a la que denomina técnicas para *dejarse operar*; la segunda es la producción de hombres, pero a partir de sí mismos, la que entraría en la categoría de técnicas de *autooperación*, estas últimas serán abordadas en la segunda parte de este escrito.

Gracias a esa necesidad de control del hombre sobre el hombre, de domesticación, autodomesticación o crianza, el hombre desarrolla unas técnicas en procura de ello, proceso que se realizará desde las mismas hordas primitivas. El fin es crear unas técnicas en procura de la repetición y la automatización, encaminadas a controlar y amansar a los sujetos. Sloterdijk señala en su texto *Normas para el parque humano* que el humanismo es un claro ejemplo de este amansamiento, operado por una elite de criadores. En últimas, este humanismo es el intento de crear una elite alfabetizada para controlar, gobernar y crear normas racionales para las masas iletradas.

Señala Sloterdijk, en relación con lo planteado en la parte inicial por Foucault, que, con la llegada de la Edad Moderna, esta técnica de adiestramiento (dejarse operar) tiene un cambio fundamental con el nacimiento del Estado moderno. No obstante, a diferencia de Foucault, según el análisis de Castro-Gómez, esta forma de gobierno tiene una larga tradición cultural. Por consiguiente, estas antropotécnicas modernas (la biopolítica) buscan no solo *hacer vivir* a una élite, sino que su interés estará dirigido a un amplio segmento de la población, es decir, eficientes técnicas para las masas a través del trabajo, la producción, las competencias, el capitalismo. “He aquí el meollo de la biopolítica vista como antropotécnica: los Estados se convierten en úteros artificiales criadores de hombres que hacen del trabajo productivo, el vehículo para la generación de riqueza colectiva” (Castro-Gómez, 2012).

Un sujeto más dócil

Este modelo de Estado, de biopolítica, hasta aquí abordado va a producir un tipo de sujeto, un tipo de ser, en términos foucaultianos un “sujeto disciplinado”, que va a desarrollar un determinado tipo de subjetividad, una subjetivación en constante cambio.

El *sujeto* en Foucault tiene dos acepciones, por un lado el que está sujetado a otro sujeto por control y por dependencia y, por el otro, el sujeto limitado a su propia identidad, a su propio autoconocimiento; en relación con lo anteriormente expuesto, es el mismo proceso o sujeto dejándose operar y el sujeto en autooperación que señala Sloterdijk; estas dos visiones son las que constituyen al sujeto.

El interés en esta parte es analizar al primero, el sujeto disciplinado, un sujeto que está en el panóptico, su cuerpo en control, es decir en el anatomopoder foucaultiano, en el mundo de la biopolítica representado como lo dice Ester Díaz en actos que parecen tan simples como la prohibición de fumar o el control estatal de la natalidad. El control de esas acciones es la forma de lograr el sometimiento, la domesticación a la que Sloterdijk refiere. Entonces, estos sujetos modernos surgen de prácticas individualizantes, como dirá Martínez (2010):

(...) Prácticas por medio de las que el sujeto se divisa a sí mismo y es dividido por otros. Este proceso hace de él una objetivación. Se establecen divisiones entre el loco y el cuerdo, entre el enfermo y el sano, entre el infractor y el observante, entre el normal y el anormal (p. 53).

Esta razón moderna era puesta como el fundamento, base de la existencia del hombre: “Pienso, luego existo” (Descartes, 1999, p. 42), el sujeto como fundamento de los objetos. La modernidad funcionó con dualismos que ponían la centralidad en la razón (cuerpo-mente, emoción-cognición, mente-materia). La ciencia, el colonialismo, el capitalismo y el Estado-nación hicieron de la

razón el fundamento del sujeto y del mundo configurado como una esencia “objetiva”. La ciencia se posicionó como la única forma válida de conocer el mundo en el desarrollo del capitalismo industrial, mediante la aparición del positivismo como filosofía determinante en el desarrollo y la enseñanza de las Ciencias (Naturales, Humanas y Sociales) durante el siglo XIX, tal como lo ha señalado Wallerstein (1996). Este tipo de racionalidad subordinó el tema de la subjetividad, objetivando al sujeto: “La atribución de objetividad al saber, despojándolo de su carácter necesariamente subjetivo implicó la exclusión de la subjetividad en las propias ciencias humanas” (González, 2012. p 12). El capitalismo y el Estado jugaron el papel de reguladores de la vida social, imponiendo un tipo de subjetividad ideal, enmarcado en *el ciudadano*, cuyas características eran moldeadas por el liberalismo inglés, la ilustración francesa y la filosofía clásica alemana.

El liberalismo inglés convertía al hombre en sujeto económico, en fuerza de trabajo, en *homo œconomicus*, tal como lo planteaba la escuela neoclásica; la ilustración francesa configura el sujeto de derechos y la relación del Estado-ciudadano mediante el iluminismo de la razón como emancipación y armonía universal, algo que será tratado también por Kant mediante su moral universal y el sujeto autónomo. La ilustración francesa es expresada por Hegel y la consolidación del metarrelato de la modernidad con una visión universalista de la historia y la legitimación de la linealidad temporal que desemboca en la modernidad con conceptos como *progreso* y *desarrollo*. “En la ontología hegeliana el concepto “desarrollo” adquiere un papel central. Es el que determina el movimiento del concepto hasta llegar a la idea. El desarrollo es dialécticamente lineal, es una categoría ontológica” (Dussel, 1994, p. 15).

Otra discusión que reviste interés en esta formación del sujeto es la que plantea Etienne Tassin (2012) cuando aborda el concepto de *subjetivación política*, señalando que hablar de este es hablar de un proceso, más que de un simple sujeto; en este proceso entonces no habrá sujeto. Cuando hay subjetivación no hay sujeto, con lo cual, desde la mirada kantiana, el sujeto no tiene la capacidad de valerse por sí mismo, o, desde la foucaultiana, no se es soberano de sí mismo; lo que habría es un *sujeto sujetado*; es decir, hay una subjetivación que constituye al individuo, por lo tanto el individuo deja de ser, en términos spinocistas, para entrar a ser constituido, o limitado, como una cosa.

E. Tassin (2012) plantea que la subjetivación abarca más que el llegar a ser sujeto, en el sentido de la subjetividad (sujeto lógico y sujeto físico, cosa, causa, ser, materia, objeto), de la subjetividad (consciencia, yo, por oposición al objeto y a la objetividad) o de la sujeción (estar bajo el dominio de la ley de un poder según las dos distintas acepciones estar debajo, estar sujeto, subalterno). Profundizando un poco más en este concepto del *ser* se diría que la subjetivación produce la disyuntiva, la desidentificación, la salida fuera de sí; es decir, una subjetividad no identificable, en nomadismo, en *ser siendo*, no en un ser definido. Señala también E. Tassin que la genealogía de la idea de

subjetivación se remonta al texto escrito por John Lewis, quien en la publicación *Marxism Today* defendía la idea que el Marx de los años 1843-1844 planteaba que “el hombre (que) hace la historia”; a lo que Althusseren, en un claro debate en 1973, respondió, denunciando el humanismo marxista de Lewis, que ese escrito de Lewis era una idea falsa y burguesa ya que la historia, según él, es un “proceso sin sujeto”. Si los seres humanos son sujetos en la historia, no son los sujetos de la historia. Solo se llega a ser *sujeto histórico* si se está sujeto a las relaciones de producción; es así como la historia no tiene sujeto, sino, un motor, la lucha de clases permanente. A lo cual, en 1974, Rancière responde manifestando que la verdadera pregunta marxista no es por el sujeto de la historia, sino por la competencia de las masas.

La subjetivación no sabría ser una autodeterminación del sujeto por sí mismo. En un sentido, por el momento puramente negativo, *político* quiere decir que hay condiciones exteriores por las que un ser, no por cuenta propia (aunque lo haga con su consentimiento), entra en un proceso en el que llega a ser *otro* diferente de lo que es, pero en el que puede, sin embargo, reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con quién es. De tal manera, el sujeto debe actuar con ello, pero actuar de otro modo y hacer con ello otra cosa; por tal motivo, la subjetivación política produce *sujetos* sin identidades ni asignaciones, sin pertinencias ni obligaciones ni fidelidad; es decir, esa subjetivación política está llevando a un estado de no valerse por sí mismo, y ahí se constituye un sujeto político. Hay también *sujeto político* en aquel que no tiene una actitud política y de alguna manera se ha convertido en un sujeto dócil en esa biopolítica planteada anteriormente; se abre, pues, un debate frente a la afirmación de que también en estos cuerpos dóciles hay sujetos políticos.

Cabría preguntarse, entonces, ¿todos somos sujetos políticos?; frente a lo cual se dice que hay una subjetivación política en términos de que se configura un sujeto, en el sentido de lo que una determinada política quiere; pero ese sujeto, al no asumirse a sí mismo como político, no sería un sujeto político, sino un vasallo, un cuerpo dócil en términos de Tassin. Entonces, no hay toma de posición reflexionada sobre ser *sujeto político*, pero se está configurando como tal; se vuelve un sujeto político dócil, porque responde a la política establecida, se está constituyendo en él una subjetivación política. Por lo tanto, este sujeto político sería aquel que hace una práctica reflexiva de lo que es en sí mismo ética y políticamente; aunque él mismo no sea una práctica reflexiva, se configura en un sujeto, en términos de su subjetivación, político.

Teóricamente, se diría que es *sujeto político* aquel que tiene la posibilidad de reflexionar su práctica política, que se configura como sujeto político en términos de una maquinaria que lo hace ver, lo hace decir, lo constituye en su forma en un marco de referencia social o político, lo que se llamaría lo positivo: sus creencias, su cultura, sus formas de asumirse, estaría dado por esos elementos. Entonces, según Deleuze (citado por Tassin, 2012), se puede establecer que:

Una línea de subjetivación es un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo (...) Es una línea de fuga. La subjetividad es una línea de fuga dentro del dispositivo. Escapa a las líneas precedentes, se escapa de ellas. El Sí Mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que recae sobre grupos o personas y se sustrae a las relaciones de fuerza establecidas como saberes constituidos (p. 48).

Las líneas de subjetivación o líneas de fuga parecen capaces, particularmente, de trazar caminos de creación que no dejan de fracasar, pero tampoco de ser retomados, modificados hasta la ruptura del viejo dispositivo. La configuración de una subjetivación, en donde se encuentran unas líneas de fuga, constituye un sujeto *diferente* al que se está proponiendo, en el marco de lo que diría Althusser, como un *sistema*. No se trata, entonces, de darle la razón a ningún autor, sino de comprender que esa subjetivación opera en diferentes momentos; es decir, el sistema constituye y moldea el sujeto que quiere, como se planteó en el apartado del “Estado que sujeta”; en ese sentido la política cumple su función.

A manera de conclusión de esta primera parte, se dirá entonces que la biopolítica controla a los sujetos y configura sus subjetividades, pero que, a pesar de ello, hay sujetos en estado de indocilidad, que se plantean prácticas de autorreflexión sobre sí mismos y sobre sus espacios, lo cual los coloca en constante resistencia, en una búsqueda incesante por su auto-operación, por la fuga, por encontrar rupturas en los dispositivos que los arrojen en su propio *dasein*, en un cambio de vida, un sujeto que encuentre un mejor vivir, otro mundo posible.

Sujetos en resistencia

Como se ha mencionado, los sujetos son condicionados, domesticados, adiestrados, disciplinados por el régimen de poder (Estado) en un determinado espacio y contexto histórico para moldear subjetividades que alimenten y empoderen el poder vigente. Es decir, el sujeto es el producto de los discursos dominantes. Sin embargo, en este aparte se plantean algunas formas de resistencia que bien podrían centrarse en aquellos sujetos que, tomando conciencia de su contexto, quieren escaparse de la cueva (haciendo una alegoría con el mito de la caverna) para explorar la posibilidad de construir otras formas de existencia, de ser, de pensar.

El objetivo es vislumbrar algunas posibles salidas o, en términos delezianos, líneas de fuga, como alternativas al biopoder actual construido por el sistema económico capitalista.

Foucault en *El sujeto y el poder* (1988) menciona que la resistencia es una forma de disociar las relaciones de poder, por ende propone investigar las formas de resistencia. Para ello parte de las oposiciones que se han

desarrollado en los últimos años: la oposición del poder del hombre sobre la mujer, la de los padres sobre los niños, la de la psiquiatría sobre la enfermedad mental, la de la medicina sobre la población, la de la administración sobre la forma de vivir de la gente, pero en últimas lo que se pregunta Foucault es ¿qué tienen en común estas luchas antiautoritarias?, para lo cual traza algunas pautas como: son luchas “transversales”; esto es, (a) que no están limitadas a un país, (b) el objetivo de estas luchas son los efectos del poder en sí, (c) son luchas “inmediatas”, (d) son luchas que cuestionan el status del individuo, (e) estas luchas, en oposición a los efectos del poder, ligados al conocimiento, a la competencia, la calificación, se dan contra los privilegios del conocimiento.

Esta búsqueda lleva a Foucault a cuestionarse sobre una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la ética, a través de la cual nos convertimos en sujetos *morales*. En este tipo de prácticas el hombre se reconoce como sujeto ético a partir de cierta relación consigo mismo. Esta relación exige prácticas para la autoconstitución subjetiva, que Foucault denomino *tecnologías de vida y tecnologías del yo*.

De este modo Foucault en su análisis ha visibilizado los modos de subjetivación como técnicas de poder en las sociedades modernas y ha abierto la pregunta: ¿Cómo pensar y ejercer otras posibles formas de subjetivación como crítica y resistencia ético-política en el mundo contemporáneo? (Quintana y Manrique, 2012). Esta pregunta posibilita la manera de pensar otras formas en la que el sujeto se transforma a sí mismo y la forma de construir comunitariamente otro orden o transformar la gobernabilidad actual. Posibles respuestas a esta pregunta se abordarán a continuación teniendo en cuenta el sujeto, el colectivo, lo comunitario y la gobernabilidad actual.

Resistencia desde el sujeto

A partir del texto, *La ética del cuidado de sí como práctica reflexiva de libertad*, Foucault, en 1994, expone cómo el *cuidado de uno mismo* ha sido el modo mediante el cual la libertad individual y cívica, hasta cierto punto, ha sido pensada como ética (Foucault, Becker, Fernet-Betancourt, Gómez-Müller, 2000). Los griegos enunciaban que para conducirse bien, para practicar la libertad como era debido, era necesario ocuparse de sí, cuidar de sí, a la vez para conocerse, para formarse, para superarse a sí mismo. Es así que en la antigüedad la ética, en cuanto práctica reflexiva de la libertad, ha girado en torno al imperativo de “cuidar de sí mismo”; el cuidado de sí como el conocimiento de reglas de conductas o principios que son “verdades”. El sujeto, para Foucault, es una forma que se va transformando y, por lo tanto, el cuidado de sí mismo tiene una constitución histórica que genera la formación de un tipo de sujeto inmerso en unos juegos de verdad. En palabras de Martínez (2010): “Las prácticas de sí constituyen al sujeto y entonces una nueva ética sería planteada a partir de jugar con el mínimo de dominación que permita fundamentar la libertad individual”. Foucault entiende la *ética* como forma deliberada que toma

libertad, como un “instrumento” para liberar al sujeto, puesto que la ética gira en torno a las técnicas de subjetivación, es decir, al cuidado de sí mismo, y la ética como cuidado de sí se constituye como una estética de la existencia, como una obra de arte que un sujeto puede crear con respecto a su propia existencia.

Por su parte, Peter Sloterdijk, citado por Castro-Gómez (2012), explica que una de las antropotécnicas que pueden leerse como un acto de resistencia es la “autooperación”, entendida como “mejora de uno mismo”, retomando el concepto de Foucault sobre las “tecnologías del yo”, considera que los hombres descubren que es posible inmunizarse contra el sufrimiento y protegerse del destino, pero no solo a través de tecnologías sociales, sino también individuales. Estas técnicas individuales tienen como objetivo “elevar la propia vida a un nivel tal de fortaleza mental y espiritual que el individuo pueda experimentar un estado generalizado de satisfacción, aun en medio de las adversidades” (p. 71). Este ideal de “elevarse” es dado si el individuo logra unas disciplinas y una forma metódica de trabajo sobre sí mismo.

Peter Sloterdijk, según Castro-Gómez (2012), menciona que las prácticas ascéticas de la modernidad se desprenden por entero del ideal de la vida contemplativa y el distanciamiento del mundo que acompañó a las antropotécnicas medievales (pues estas procuraban formar un sujeto obediente), para convertirse en unas técnicas orientadas hacia la desinhibición y la experimentación constante; es decir, las prácticas ascéticas de la modernidad procuran transformar el sujeto con el fin de des-sujetarlo, de librarlo de las cadenas de la obediencia para lanzarlo hacia los experimentos consigo mismo. En ese sentido, ¿será que la autooperación que se propone aquí, vislumbra una forma de resistencia individual? Si es así, será el propio sujeto quien dirigirá su libertad, cuya voluntad para lograrlo dependerá de sí, de “mejorar” cada vez su propio rendimiento.

Sloterdijk aclara que las antropotécnicas modernas ya no procuran “inmunizar” al sujeto, protegiéndolo psíquica y corporalmente de los embates del destino, sino que buscan lanzarlo hacia el exterior de sus esferas primarias, induciéndolo a “vivir peligrosamente” en una exterioridad donde domina el riesgo. Castro-Gómez (2012) finaliza este artículo comentando que la catástrofe global, y quizás *terminal*, en la que se halla la vida humana sobre el planeta es una consecuencia del despliegue de las antropotécnicas modernas. Continúa el autor:

En poco más de 500 años, hemos deshecho casi todos los dispositivos de inmunidad que la humanidad generó durante milenios. La modernidad, y en particular su institución más duradera y representativa, el capitalismo, se ha revelado como una máquina especializada en la *destrucción de esferas* (p. 72).

Por tanto, concluye, tendremos que transformarnos a nosotros mismos, modificándonos técnicamente, si es que queremos salvar la vida humana sobre el planeta.

Lo anterior significa, entonces, apostar por una autoselección de las conductas y por unos medios de autocontención; usar esa libertad para generar conductas de autoinhibición. No habrá salida de la crisis ecológica sin un cambio radical en los estilos de vida individuales, sin una modificación en los hábitos de consumo. Por lo tanto, afirma Sloterdijk (2012), si queremos perpetuar la vida humana sobre la tierra: “¿Has de cambiar tu vida!”; es decir, un acto de resistencia social parte de un cambio de conciencia individual. Algunos sujetos contemporáneos, por ejemplo, han cuestionado la crisis ecológica que se vive actualmente, asumiendo acciones que, por sencillas que sean, son alternativas para cuestionar el sistema económico capitalista y minimizan el impacto ambiental. Algunos ejemplos de estas acciones son: personas que usan la bicicleta y no el transporte motorizado, aquellas que usan energías renovables, las que promueven el uso de trueques (intercambio de servicios, sin el uso del dinero); también quienes promueven el uso del reciclaje propiciando una crítica al consumo desenfrenado, personas que promueven el cambio de dietas alimenticias (distintas a las hegemónicas), como aquellas que producen sus propios alimentos desde las huertas caceras, entre otras.

Otra forma de abordar la resistencia desde el sujeto se encuentra en lo señalado por Rossi Braidotti (2009) cuando plantea una ética nómada, en la que explica que la configuración de la subjetividad del sujeto se da de manera continua, puesto que los discursos y nuevos discursos lo van constituyendo; la subjetividad nómada aparece como la manera de identificar una línea de fuga, algo que equivale a un espacio alternativo, creativo del devenir, que no caiga entre lo móvil-inmóvil, residente-extranjero. La cuestión estriba en no desdeñar la condición del marginal, de los otros y encontrar un cambio, una localización más precisa y compleja para una transformación de los términos de esa acción política. De esta forma, el sujeto suspende el tiempo en una serie de aplazamientos y delegaciones a futuro, mediadas en la perspectiva de los placeres, de las mercancías; los procesos de devenir que plantea Deleuze, se convierten en el antídoto contra la ausencia estética de deseo, del ahora y del presente, que movilizan al sujeto y, por tanto, la atracción sedentaria del consumo, proceso interior que forma parte de la resistencia. Resistir a estos modos postindustriales dominantes significa la transformación de las reacciones pasivas a deseos activos.

La resistencia desde la gubernamentalidad

Hardt y Negri (2002), en su libro *Imperio*, explican que la finalidad del poder consiste en manejar cada vez más la vida, su producción y reproducción; el poder es el factor que controla hasta las más profundas formas de pensar y actuar. Es así como estos autores avanzan en estas formulaciones: “La

fuelle de la normatividad imperial nace de una nueva máquina, una nueva máquina económica-industrial-comunicativa, en suma, una máquina biopolítica globalizada” (p. 49). Las corporaciones internacionales se involucran con los Gobiernos, de tal forma que tienen influencia en las políticas, tanto económicas como educativas, y trascendencia sobre la vida de las multitudes con relación a las actividades del mercado, que llevan al individuo a nuevas construcciones sobre la vida a partir de las actividades mercantiles que desarrolla. “Es de este modo como las grandes potencias industriales y financieras producen no solo mercancías sino también subjetividades” (Negri y Hardt, 2002, p. 43).

Frente a esta situación denunciada por los autores se puede pensar que una forma de resistencia ante las subjetividades producidas por el mercado, tiene que ver con la transformación política de las instituciones o, mejor dicho, de las resistencias de la misma gobernabilidad. Quizás sea Dussel uno de los autores que más ha reflexionado sobre la posibilidad de transformar las instituciones gubernamentales; en su libro *20 tesis de política* (2006) lo ratifica. Por ende, se mencionarán algunos postulados de la resistencia que pueden gestarse desde la gobernabilidad para así tener un alto impacto en la transformación de subjetividades. La tesis 16, titulada “Praxis anti-hegemónica y construcción de nueva hegemonía”, plantea que el sistema institucional empírico político vigente ejerce el poder hegemónicamente cuando la comunidad política lo acepta con un consenso suficiente, lo que significa que las reivindicaciones de los diversos sectores sociales han sido satisfechas. Pero cuando la situación entra en crisis, cuando los intereses de los oprimidos o excluidos no son cumplidos, estos cobran conciencia de su insatisfacción, sufrimiento, que al tornarse intolerables (y la intolerabilidad es *relativa* al conocimiento del grado de satisfacción que alcanzan otros grupos sociales) produce la irrupción de una conciencia colectiva crítica que rompe el consenso y se presenta como disenso social. En palabras de Dussel:

Un proceso creciente por un lado (el de la praxis de liberación) y decreciente del otro la legitimidad consensual se va convirtiendo en una mayor dominación ante un disenso también mayor, que como una espiral se apoyan uno en el otro: a mayor represión y violencia, mayor conciencia y anhelo de producir una situación de libertad. Es decir se da la posibilidad de construir una nueva hegemonía, el pueblo debe “construir el poder desde abajo”. Lo que se construye es la acumulación de fuerza, la unidad; son las instituciones y la normatividad subjetiva de los agentes. La praxis de liberación es esa construcción misma (p. 88).

Con relación a lo anterior, es la acción de los sujetos, que han devenido en actores, la que levanta el nuevo edificio de la política, desde una nueva “cultura” política. Dussel menciona, como ejemplo, en cuanto a la construcción de una nueva hegemonía, la lucha antihegemónica del sindicato cocalero, cuando Evo Morales es elegido presidente de Bolivia en diciembre de 2005; comienza entonces, desde una praxis de “construcción” de hegemonía, la transformación

del Estado. Desde la oposición crítica (siempre un tanto *destruictiva*, peligrosa, negativa) se pasa al ejercicio delegado *positivo* del poder, que ahora debe saber administrar eficazmente.

Dussel, en su tesis 17 titulada “Transformación de las instituciones políticas: Reforma, transformación, revolución: los postulados políticos”, explica que la transformación es una creación institucional y no simplemente una “toma del poder”; además, aclara que el poder no se toma sino que se ejerce delegadamente, lo que implica *transformar* momentos institucionales (transformaciones parciales, no reformas a todo el sistema). Es claro que las instituciones son necesarias para la reproducción material de la vida, ya que ofrecen la posibilidad de acciones legítimas democráticas, para alcanzar eficacia instrumental, técnica y administrativa; sin embargo, estas deben irse transformando. Dussel indica que “(...) toda la cuestión es saber cuándo debe continuar una institución, cuando es obligatoria una transformación parcial, superficial, profunda, o, simplemente, una modificación total, de la institución particular o de todo el sistema institucional” (p. 92). A lo largo de su lectura, se aclara que para transformar una institución, es decir, para darse una “revolución”, esta se demora largos años. Establece la diferencia que existe entre una revolución y una reforma, ya que la primera significa una transformación radical de los paradigmas y la segunda aparenta cambiar algo, pero la institucionalidad y el sistema permanecen idénticos a sí mismos, es decir la totalidad del sistema institucional recibe una mejoría accidental, sin responder a las nuevas reivindicaciones populares.

Dussel propone, a modo de ejemplo, que para cambiar el paradigma neoliberal, deberá ser reemplazado en el presente por un nuevo paradigma alternativo: “A mediano plazo (los próximos veinticinco años) debería distinguírsele del paradigma a largo plazo (un *nuevo sistema político* en una *nueva civilización* ecológicamente sustentable, trans-capitalista y trans-moderna; pero estaríamos hablando de más de cincuenta años, quizá un siglo)” (p. 95).

Si la política liberal supuso tácita y eurocéntricamente a la cultura occidental como la civilización universal, sin más; la que en su desarrollo moderno se impondría a todas las otras culturas, salvajes, subdesarrolladas o atrasadas, y cuyo fruto es el capitalismo, una posible alternativa para transformar los paradigmas del poder vigente, diría Dussel, estaría en la recuperación de la afirmación de la propia dignidad (como latinoamericanos), la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza y en la oposición al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo, proponiendo un doble juego de resistencia: cuando la igualdad destruye la diversidad hay que defender la *diferencia* cultural; cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana.

En el mismo sentido, sobre la resistencia que puede darse desde lo gubernamental, Santos (1998), plantea en el libro: *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*, más específicamente en el capítulo 9 “Subjetividad, ciudadanía y emancipación”, la importancia que tienen los movimientos sociales para generar una emancipación y un campo en la acción política. En este marco, el autor menciona que la novedad de los *nuevos movimientos sociales* (NMS) no reside en el rechazo de la política sino, al contrario, en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil; pero, advierte que se corre el riesgo de que algunos movimientos se “institucionalicen”, convirtiéndose en partidos y puedan adoptar la estructura organizativa del partido de movimiento, de subvertir la ideología y los objetivos del movimiento que condujo al partido.

Por su parte, Braidotti (2009) propone que el desafío de la resistencia es descentralizar las estructuras del poder dogmáticas, hegemónicas y excluyentes en el corazón mismo de estas, en la identidad del sujeto dominante, mediante intervenciones rizomáticas, presentando una visión del sujeto que abarque cambios en las estructuras; la autora explica que si se practica una vida ética, esta mejora y fortalece al sujeto, sin hacer referencia a los valores trascendentales, sino poniendo el acento en la conciencia de la interconexión con cada uno de los demás. Estos procesos de devenir buscan transformar las pasiones negativas en positivas mediante el poder de una comprensión que ya no se atiene al conjunto de normas falocéntricas, sino que es nómada y afectiva. Si se transforman los sujetos que forman parte de la gubernamentalidad se transforman, asimismo, las instituciones políticas.

Finalmente, plantea Ester Díaz (2008), en torno a la resistencia, que esta puede tejerse desde los individuos en el marco de las instituciones, tal como lo afirmó en una conferencia organizada por el Observatorio Argentino de Violencia en las Escuelas.

Como contrario a la violencia se me ocurre la solidaridad. Si imaginamos al poder como una red muy grande, si uno toma bien fuerte de una parte de la red y la sacude, se mueve toda la red. Pensemos lo que pasó en Catamarca en la década del 90 cuando hubo un crimen que estuvo a punto de quedar impune. Quienes estaban en los lugares más malos del poder que eran los adolescentes, las mujeres provincianas en un país tan unitario, comenzaron a sacudir y lograron estremecer las redes del poder. Cayeron funcionarios, cayó el gobernador y no sabemos quién más hubiera caído si no se tomaban medidas. Esto es lo que llamo micropolítica o microfísica. No es una salida individual, siempre es desde las instituciones, la podemos hacer desde las escuelas, desde los clubes, desde los lugares donde hay personas que quieren que las cosas cambien porque consideran que no es justo como están las cosas (parr. 14)

Queda claro que la resistencia a la gubernamentalidad es posible hacerla desde las instituciones y colocarse en franca resistencia al poder estatal. Cuando las cosas no funcionan, la gente trata de cambiar el orden fundante, pero este cambio emancipatorio es mejor buscarlo desde la micropolítica colectiva que propone Díaz o desde los movimientos sociales de Santos. En conclusión, lo colectivo es un camino viable de resistencia.

La resistencia colectiva

Santos (2010), plantea que para llevar a cabo la reconstrucción intercultural de los derechos humanos, de manera que dejen de ser un localismo occidental globalizado que funciona como instrumento del imperialismo cultural, propone ponerlos al servicio de una “política contrahegemónica de derechos humanos”. Es así como propone establecer alianzas de resistencia entre las diferentes culturas y movimientos sociales; esto, a su vez, funciona como propuesta epistemológica que aspira a la construcción colectiva y participativa de saberes y prácticas; la traducción intercultural parte de los presupuestos de la incompletud, la relatividad, la permeabilidad y la complementariedad recíproca de las culturas y movimientos.

Santos (1998) explica que, pese a la dificultad para que algunos *movimientos sociales* se institucionalicen, siguen siendo una posibilidad de resistencia colectiva, que resignifican las subjetividades o resistencias emergentes; en sus palabras...

Al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción, y ni siquiera son específicas de ellas, como son la guerra, la polución, el machismo, el racismo o el productivismo; y al abogar por un nuevo paradigma social, menos basado en la riqueza y en el bienestar material del que, en la cultura y en la calidad de vida, denuncian los NMS, con una radicalidad sin precedentes, los excesos de regulación de la modernidad. Tales excesos alcanzan no solo el modo como se trabaja y produce, sino también el modo como se descansa y vive; la pobreza y las asimetrías de las relaciones sociales son la otra fase de la alienación y del desequilibrio interior de los individuos; y finalmente, esas formas de opresión no alcanzan específicamente a una clase social y sí a grupos sociales transclasistas o incluso a la sociedad en su todo (p. 315).

Santos (2010) defiende la necesidad de repensar las relaciones interculturales para combatir la sociabilidad colonial que, al día de hoy, después de décadas del fin del colonialismo político formal, todavía condiciona el pensamiento, el lenguaje y la acción de los pueblos y grupos subalternos. Para ello es fundamental realizar una crítica de la modernidad colonial de Occidente, que revele el poder de sus esquemas epistémicos y políticos, tendentes a la imposición y universalización de lo occidental, para clasificar, inferiorizar, dominar y explotar a otros. En este sentido, invita a poner en práctica el

mestizaje, la solidaridad y la interculturalidad entre los pueblos, fundamentos necesarios para la emergencia de una nueva cultura política emancipadora, participativa y poscolonial.

Es difícil abordar las resistencias colectivas, puesto que en la actualidad se presentan varias formas de expresión y subjetividades políticas emergentes como los movimientos ambientales, las reivindicaciones indigenistas y afro, y los movimientos feministas y transexuales, entre otros. Norbert Lechner, citado por D. Barragán (2012), afirma que ni los partidos, ni la política logran elaborar hoy tales pautas de orientación, que articulen la diversidad social; en sus palabras:

Salta a la vista el desajuste entre las imágenes estáticas que tenemos de la política y las nuevas modalidades del quehacer político. Tal desfase es en parte inevitable, pero puede tener consecuencias peligrosas. Por un lado, crea falsas expectativas acerca de lo que la política puede hacer y distorsiona nuestra evaluación del desempeño realizado. Por el otro, inhibe el descubrimiento de objetivos factibles y la exploración de nuevos cursos de acción (p. 77).

Por tanto, Lechner se plantea las siguientes preguntas:

¿Cómo reclamar una mayor/mejor participación política, si los ciudadanos no logran formarse una imagen adecuada de la política democrática? ¿Cómo fijar posiciones, aunar voluntades, establecer alianzas y trazar estrategias, si no sabemos en qué territorio y en qué temporalidades nos movemos? ¿Cómo desarrollar estructuras comunicativas entre los actores y afianzar vinculaciones intersubjetivas cuando no logran formular acuerdos sobre significados y expectativas? En definitiva, ¿cómo asumir la democracia como un riesgo compartido si no compartimos cierta visión común del futuro deseable? (p. 77).

Catherine Walsh (2005), preocupada por dar respuesta a algunas de las anteriores preguntas, vislumbra en la interculturalidad una posible resistencia colectiva, ya que esta integra diferentes epistemes. El concepto de *interculturalidad* que plantea Walsh, es central a la reconstrucción de un pensamiento crítico –otro–, un pensamiento crítico de/desde otro modo, precisamente por tres razones: (a) porque está concebido y pensado desde la experiencia vivida de la colonialidad, es decir, desde el movimiento indígena-afro; (b) porque refleja un pensamiento basado en los legados eurocéntricos o de la modernidad, y (c) porque tiene su origen en el Sur, dando así una vuelta a la geopolítica dominante del conocimiento que ha tenido su centro en el Norte global. Es interesante poder evidenciar que de nada sirve la resistencia si no se piensa una propuesta contrahegemónica; y, quizás, el mismo Foucault puede lanzar unas pistas en el presente, a pesar de que varios autores lo han cuestionado al catalogarlo como un autor preocupado solo por analizar

las relaciones de poder y plantear, si se quiere, una resistencia individual (“tecnologías del yo”); sin embargo, Arnold Davidson explica que:

Si la resistencia no fuera nada más que la imagen inversa del poder, entonces no operaría como resistencia; para resistir se debe activar algo “tan inventivo, móvil y productivo” como el poder mismo (Foucault 1994 p. 267). De manera similar, Foucault subraya la productividad de la *contraconducta* que va más allá del acto puramente negativo de la desobediencia (Foucault 2006). Por último, como contraparte de la tan celebrada consigna “donde hay poder, hay resistencia”, podría invocarse la observación de Foucault sobre la “correlación inmediata y fundadora (*fondatrice*) entre la conducta y la *contraconducta*”, una correlación que no es sólo histórica sino también conceptual –Foucault, 1977 y 2006– (2012, p. 154)

Arnold Davidson (2012) se pregunta, con relación a la resistencia y la *contraconducta*, ¿qué es entonces lo que añade en 1978 la creación del par *conducta-contraconducta* a la conceptualización anterior de Foucault?, y explica que, por un lado, la noción de *contraconducta* añade un componente explícitamente ético a la noción de *resistencia*; por el otro, esta noción nos permite movernos fácilmente entre lo ético y lo político, dejándonos ver sus múltiples puntos de contacto e intersección. Los tres ejemplos que Foucault ofrece inicialmente –la aparición de la desertión (insubordinación), el desarrollo de las sociedades secretas y el surgimiento del disenso médico– ponen de manifiesto estos dos aspectos de la *contraconducta*. Aún más, el problema de vocabulario que enfrenta Foucault, su búsqueda por encontrar la palabra precisa para designar las resistencias, los rechazos, las rebeliones en contra de ser conducido de cierta manera, muestran qué tan cuidadoso fue al querer hallar un concepto que no pasara por alto ni la dimensión ética ni la dimensión política, y que hiciera posible reconocer su estrecha vinculación. En palabras de Davidson:

Después de rechazar las nociones de rebeliones (*révoltes*), “desobediencia”, “insubordinación”, “disidencia” y “mala conducta”, por razones que van desde ser nociones o muy fuertes, o muy débiles, o muy localizadas, o muy pasivas, o muy substancialistas, Foucault propone la expresión “*contraconducta*” –“*contraconducta* en el sentido de lucha en contra de los procedimientos implementados para conducir a otros”– y hace notar que la *contraconducta* antipastoral puede encontrarse, o bien al nivel de la doctrina, o en la forma de un comportamiento individual, o en grupos fuertemente organizados Foucault (2006, p. 65, –citado por Davidson, p. 154–).

Es supremamente potente esta definición pues la *contraconducta*, en oposición a la conducta legítima, es una forma de resistencia que puede modificar las relaciones de fuerza, subvertir las organizaciones de poder establecidas localmente y, por tanto, afectar de una manera novedosa las

posibilidades de acción sobre los otros. Un claro ejemplo puede basarse en el cambio de la constitución en Bolivia, como lo explicó Dussel, que legitimó un saber milenario, (*sumak kamaña*), de las comunidades indígenas, que permeo una institución moderna, como lo es el Estado, y se propuso así una contraconducta en la cultura dominante; es decir, se implanto otra episteme, otra subjetividad. En palabras de Fernando Huanacuni (2010):

El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el “paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien”, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado. Los pueblos indígenas originarios están trayendo algo nuevo (para el mundo moderno) a las mesas de discusión, sobre cómo la humanidad debe vivir de ahora en adelante, ya que el mercado mundial, el crecimiento económico, el corporativismo, el capitalismo y el consumismo, que son producto de un paradigma occidental, son en diverso grado las causas profundas de la grave crisis social, económica y política (p. 6).

Esta propuesta que se ha propagado por varios países de Suramérica, o más bien del Abya Yala (en lengua Tule-kuna significa tierra en florecimiento), surge como respuesta de una cultura por la vida, que corresponde a cuestionar el paradigma individualista-capitalista y propende por instaurar un paradigma comunitario. Esta herencia de las primeras naciones considera a la comunidad como estructura y unidad de vida, es decir, constituida por toda forma de existencia y no solo como una estructura social (conformada únicamente por humanos). Esta propuesta evoca, como mestizos, una contraconducta que pueda derrotar la violencia, la desigualdad económica, el consumismo, el racismo; pero, ¿cómo lograrlo?, ¿será que como suramericanos, como mestizos cuya mezcla histórica se ha condensado en múltiples saberes y sangres, se pueden brindar posibles respuestas?

José Vasconcelos (1948) explica que “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes” (p. 25); lo anterior induce a pensar que como hijos del Abya-Yala-América se tiene un potencial por la combinación de epistemes y formas de ser, lo que genera una ventaja, pues se establece un continuo diálogo entre distintos saberes.

Finalmente, es importante resaltar el papel que juegan en la resistencia colectiva algunos sectores de la academia, los movimientos sociales, las ONG y otras formas de colectividad, las cuales se plantean salidas al sistema cultural y económico hegemónico; sin embargo, es necesario cuestionar el papel de la educación como práctica pedagógica en la que no se encuentra

claridad en la tarea de constituir subjetividades en resistencia, ya que, como se ha mencionado, la sociedad contemporánea necesita formar en las escuelas un sujeto moralmente competente: “El *homo economicus* que se intenta reconstituir, es el hombre de la empresa y la producción”(Foucault, 2007, p. 182). En tal sentido, las tendencias actuales muestran cómo las escuelas latinoamericanas responden a una educación que se convierte en servicio y oferta del mercado, pues, en última instancia, reproducen las concepciones ideológicas capitalistas de las que forman parte y a las cuales se deben.

La condición de subdesarrollo y de capitalismo dependiente periférico revela la precariedad de la educación latinoamericana. Su carácter de pedagogía dependiente aún no ha sido superado, pues con mayor fuerza se asumen los modelos neoliberales globalizados de la educación capitalista del mundo desarrollado. De nuevo asaltan la preguntas: ¿cómo transformar la subjetividad impuesta por la máquina capitalista desde el quehacer educativo y desde la cotidianidad?, ¿cómo crear una resistencia colectiva? Quizás es Paulo Freire (Brito, 2008) quien inspira a transitar por las aguas críticas de la pedagogía popular, para plantear una subjetividad alterna.

La pedagogía crítica se inserta en las corrientes pedagógicas y significa un punto de partida para problematizar y convertir la educación en una herramienta al servicio del cambio y la transformación de las sociedades latinoamericanas. Su obra redimensiona una nueva concepción de la realidad social, por medio de la cual se hace posible reinterpretar la sociedad y la historia a la luz de los nuevos cambios sociales, culturales, económicos y políticos de la región. Esta concepción de la *educación* vino a reajustar otros modelos que existían, al asumirla como un proceso sistemático de participación, formación e instrumentación de prácticas populares, culturales y sociales. Ello se da, precisamente, mediante la *concientización de la participación popular*, que constituye el principal efecto de alcance y ruptura de la concepción de *educación crítica latinoamericana*. *Conciencia de participación popular* significa una propuesta educacional de apertura, de redefinición de los actores sociales y sus funciones, que rompe con las formas tradicionales de educación, con las estructuras y la institucionalidad establecida, mientras impone, también, una nueva distribución del poder del pueblo y del acceso público y participativo a la educación.

Posibilitar una resistencia colectiva parte también de unas condiciones, de una formación que equilibre los intereses personales (deseos) con los beneficios colectivos de la comunidad a la que se pertenece. Por tanto, como se ha mencionado en el aparte de las resistencias desde la gubernamentalidad, las resistencias colectivas deben partir de un deseo de cambio del paradigma vigente. Algunas instituciones han transformado su poder en beneficio de los grupos subordinados, por lo cual puede pensarse que en el campo de la educación también podría darse el mismo fenómeno; será necesario, entonces, crear transformaciones en la subjetividad de los sujetos escolares y de la misma institución escolar.

Es importante reconocer aquellas propuestas pedagógicas que permitan construir nuevos paradigmas sociales. Las escuelas son instituciones que producen sujetos y subjetividades; es meritorio mencionar algunos ejemplos de experiencias exitosas constructoras de subjetividades alternas (resistencias colectivas), en el caso de Bogotá y Soacha. El colegio Bemposta, el cual fomenta una subjetividad comunitaria con estudiantes víctimas de la violencia intrafamiliar y armada; el liceo Nuevo Chile, el colegio Santa Ana del municipio de Soacha, y la escuela Noncanchipa, de la localidad de Kennedy, quienes ofrecen a sus estudiantes una educación desde la ancestralidad, pero contextualizada en un espacio urbano; asimismo, se encuentra la Institución Educativa Nuevo Compartir (Soacha) que, a través del proyecto *Fijhisca ic sua* (Corporación Intillay), promueve la vivencia del patrimonio cultural de los pueblos originarios para estudiantes mestizos. Se reconoce además el esfuerzo de múltiples ONG, colectivos culturales y organizaciones populares como la EPAO (Escuela Popular de Artes y Oficios) y el colectivo “Libremente”, que incentivan una educación de agricultura urbana, de autogestión, de pensamiento social y comunitario. Es importante aclarar que son muchos colectivos y organizaciones culturales los que están ejerciendo prácticas de resistencia (realizar su mapeo sería de por sí un trabajo investigativo).

Interconectar la propuesta de educación popular de Freire con una perspectiva de *la cultura y la identidad* es muy oportuno y acorde con el propósito de articular la educación y las prácticas culturales como procesos que puedan contribuir a un mejor aprendizaje social. Brito Zaylin (2008) señala que la pedagogía propuesta por Paulo Freire se sitúa como pionera en América Latina al heredarnos el camino de la educación popular. Su obra redimensiona una nueva concepción de la *realidad social*, por medio de la cual se hace posible reinterpretar la sociedad y la historia a la luz de los nuevos cambios sociales, culturales, económicos y políticos de la región. El alcance mayor de los principios básicos que constituyen la propuesta de educación popular de Paulo Freire—la concientización y la pedagogía del oprimido— conforma una posibilidad acertada para construir y reconstruir la teoría pedagógica, en la medida en que se relaciona con la práctica y los saberes populares. “Es una pedagogía para la transición social, y por tanto define su actividad educativa como una acción cultural cuyo objetivo central puede resumirse en el término concientización” (Torres, 2002, p. 36-37). Esta concepción de la *educación* vino a reajustar otros modelos que existían, al asumirla como un ‘proceso sistemático de participación, formación e instrumentación de prácticas populares, culturales y sociales’. De allí la particularidad y la relevancia de este enfoque nacido en un contexto conservador en el que, por una parte, se movieron las estructuras de poder establecido, volviéndose el proceso educativo más democrático y participativo, y, por otra, emergió mediante él una propuesta crítica de denuncia hacia las problemáticas sociales fundamentales. Ello se da, precisamente, mediante la concientización de la participación popular, que constituye el principal efecto de alcance y ruptura de la concepción de *educación crítica latinoamericana*.

Conciencia de participación popular significa ‘una propuesta educacional de apertura, de redefinición de los actores sociales y sus funciones’, que rompe con las formas tradicionales de educación, con las estructuras y la institucionalidad establecida, pero que impone, también, una nueva distribución del poder del pueblo y del acceso público y participativo a la educación.

Es así como la educación popular y la resistencia colectiva aboga por la confluencia entre los espacios simbólicos, la vivencia, la experiencia, los aprendizajes de la cotidianidad, de las potencialidades de cada sujeto participante desde las diferentes formas de educación, que acepta y legitima la diferencia, la transformación del ser humano, su papel en la construcción y en la crítica permanente de la realidad social y cultural más inmediata.

Conclusiones

Algunas conclusiones de la primera parte del “Estado sujetador” se pueden enmarcar en los siguientes aspectos: el Estado, como poder individualizante y totalizante, aparece como el poder moderno que controla los cuerpos, es decir hace una anatomopolítica y regula las acciones de los sujetos en la sociedad, una biopolítica. En el caso de América este fue el tipo de poder aplicado por el modelo colonial y que con sus transformaciones de época sigue operando en la actualidad; el fin es generar una dinámica productiva, en la cual se creen nuevas subjetividades y los sujetos respondan a un determinado disciplinamiento, haciendo un uso adecuado de la ciudadanía liberal y respondiendo a la mercantilización de sus vidas; todo lo anterior para llevar a la sociedad, y por ende a sus individuos, a un mundo de civilización.

Ese control biopolítico es lo que algunos autores han denominado “colonialidad del poder”, para quienes es, a través de este, que se ha perpetuado la forma de intervención de un determinado poder sobre los territorios, los sujetos y sus epistemes, trascendiendo a un dominio más allá de lo político o económico, uno cultural, en el cual el saber juega un papel primordial. En ese mismo orden biopolítico, autores como Peter Sloterdijk (2012) van más allá de situar el control del hombre sobre el hombre únicamente desde el origen del Estado y lo hace desde lo que él llama las “hordas primitivas”; con este análisis plantea el concepto de “dejarse operar”, poniendo a la biopolítica en términos de lo que designara como “antropotécnicas”, con lo cual quiere señalar que estas son técnicas eficientes para colocar en función productiva a las masas, que siempre se han dado y que en el caso específico de la modernidad se operaron a través del trabajo, la producción, las competencias: el capitalismo.

Finalmente, el resultado de un mundo biopolítico es un sujeto dócil, sujetado, disciplinado, encerrado en un panóptico desde donde todo su accionar está vigilado y dirigido, para obtener finalmente un sujeto domesticado según Sloterdijk y, en términos de la razón moderna, un sujeto objetivado. Un debate que queda abierto es la discusión sobre si en los sujetos dóciles hay también

sujetos políticos, pues si son sujetos sin soberanía, en desidentificación ¿cómo puede en ellos darse la subjetivación política? Entonces lo que se estaría configurando en este sujeto biopolítico sería un sujeto político dócil lo cual, sin embargo, no cierra la posibilidad de que aparezcan líneas de subjetivación en términos delezianos, que permiten crear sujetos en resistencia a los dispositivos del biopoder.

En cuanto a las conclusiones de la segunda parte, las posibles resistencias del mundo contemporáneo se plantean en tres tipos: en el sujeto, en la gubernamentalidad y en lo colectivo. Con respecto al *sujeto*, autores como Foucault (2000) y Sloterdijk (2012), proponen que el cuidado de uno mismo es una búsqueda continua de la libertad; términos como “tecnologías del yo”, “autooperación”, son entendidos como ‘mejora de uno mismo’ y, a su vez, pueden considerarse como posibles ‘estrategias’ de inmunización contra el sufrimiento y para protegerse del destino. Por su parte, Castro-Gómez (2010 y 2012) concluye que tendríamos que transformarnos a nosotros mismos, modificándonos técnicamente, si es que queremos salvar la vida humana sobre el planeta, lo cual significa apostar por una autoselección de las conductas y por unos medios de autocontención que cuestionen el sistema capitalista.

Braidotti (2009) plantea una “ética nómada”, entendida como la ‘configuración de la subjetividad del sujeto de manera continua’, puesto que los discursos y los nuevos discursos lo van constituyendo. De esta forma, el sujeto suspende el tiempo en una serie de aplazamientos y delegaciones a futuro, mediadas en la perspectiva de los placeres, de las mercancías. Así, los procesos de devenir se convierten en el antídoto contra la ausencia estética de deseo del ahora y del presente, que movilizan al sujeto y, por tanto, la atracción sedentaria del consumo. Resistir a estos modos posindustriales dominantes, diría Braidotti, significa la transformación de las reacciones pasivas a deseos activos.

Sobre la *resistencia desde la gubernamentalidad* se concluye que ‘son aquellas transformaciones que se dan desde las instituciones o parámetros oficiales que benefician a los oprimidos’. En ese sentido, Dussel explica que para lograrlo se necesita de varias condiciones como son:

(a) Cuando la legitimidad del sistema político en vigencia entra en crisis puesto que la praxis de liberación es crítica en cuanto es anti-hegemónica, en su inicio. Rompe la hegemonía de la clase dirigente. Es una praxis cuya eficacia aumenta en la medida que la legitimidad hegemónica del sistema disminuye. Hay entonces un proceso creciente por un lado (el de la praxis de liberación) y decreciente del otro (la legitimidad consensual se va convirtiendo en una mayor dominación ante un disenso también mayor: a mayor represión y violencia, mayor conciencia y anhelo de producir una situación de libertad). (p.86)

Socialización política y construcción de subjetividades entre
el devenir de la ética y la resistencia

a)

posibilidad de que diferentes epistemes o formas de producir conocimientos coexistan entre intelectuales, tanto de la academia, como de los movimientos sociales; en ese sentido, propone el concepto de “interculturalidad” como eje central a la reconstrucción de un pensamiento crítico –otro–, un pensamiento crítico de/desde otro modo.

Arnold Davidson (2012) explica que Foucault propone la noción de “contraconducta” como componente ético a la noción de “resistencia”, la que permite moverse entre lo ético y lo político. La contraconducta, en oposición a la conducta legítima, es una forma de resistencia que puede modificar las relaciones de fuerza, subvertir las organizaciones de poder establecidas localmente y, por tanto, afectar de una manera novedosa las posibilidades de acción sobre los otros. Lo sucedido en la transformación de la constitución en Bolivia, en cuanto a la legitimación de un saber milenario, *sumak kamaña*, de las comunidades indígenas, puede leerse como dos tipos de resistencia a la vez, gubernamental y colectiva, puesto que permeó una institución moderna como lo es el Estado y, al mismo tiempo, se propuso así una contraconducta en la cultura dominante, es decir se ajustó otra episteme, otra subjetividad (la de las comunidades indígenas sobre las clases sociales dominantes). Se puede pensar que lo sucedido en Bolivia es un ejemplo contundente de que son posibles las transformaciones a partir de la resistencia colectiva; por consiguiente, se puede pensar, para el caso de Colombia, que teniendo un mayor componente de su población mestiza, podría verse como un potencial epistémico siempre y cuando se genere un continuo dialogo entre distintos saberes, epistemes y culturas. Es pertinente, entonces, la pregunta: ¿será posible proponer una contraconducta a la cultura constituida que pueda cuestionar la violencia, la desigualdad económica, el consumismo y el racismo?

Finalmente, se sabe que el papel que tiene la educación como reproductora de la subjetividad dominante (lógica capitalista) es el parámetro por seguir; entonces se plantea: ¿cómo transformar la subjetividad impuesta por la maquina capitalista desde el quehacer educativo y desde la cotidianidad?, ¿cómo crear una resistencia colectiva? Brito Zaylín (2008) menciona que Paulo Freire propone una pedagogía popular como forma de construcción de una subjetividad alterna y su obra redimensiona una nueva concepción de la realidad social por medio de la cual es posible reinterpretar la sociedad y la historia, teniendo en cuenta los cambios sociales, culturales, económicos y políticos de la región. Posibilitar una resistencia colectiva parte también de unas condiciones que equilibren los intereses personales (deseos) con los beneficios colectivos de la comunidad a la que se pertenece. Se reconocen en este artículo unas propuestas pedagógicas que han demostrado que es posible la construcción de paradigmas sociales que resignifiquen la construcción de subjetividades alternas (resistencias colectivas), que puedan servir como ejemplo y salida a la búsqueda de soluciones a la crisis ambiental y social que ha generado la modernidad. Asimismo, se resalta la labor de varias ONG,

Socialización política y construcción de subjetividades entre
el devenir de la ética y la resistencia

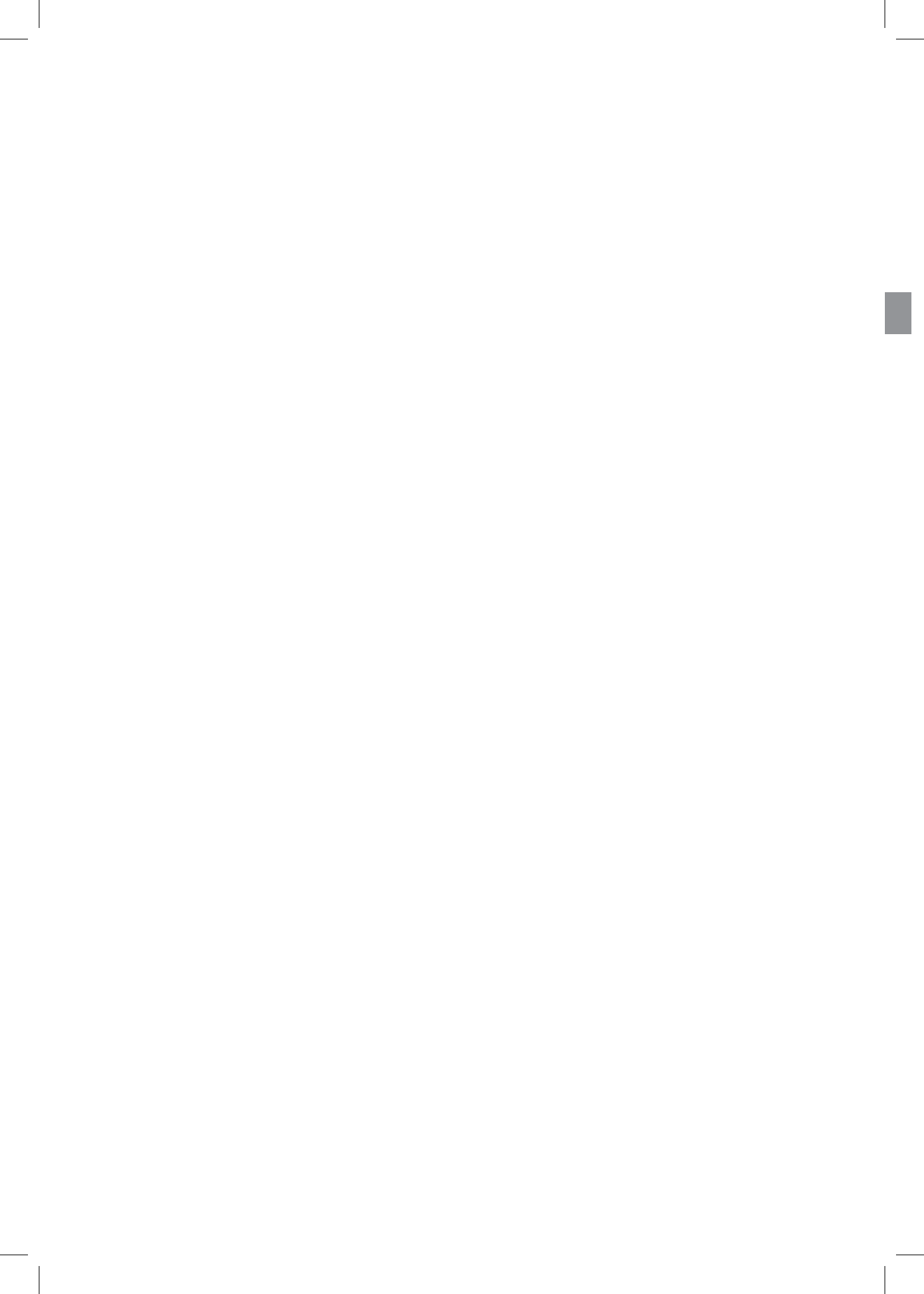
colectivos culturales y organizaciones populares que incentivan una educación no formal (agricultura urbana, de autogestión, de pensamiento social), ya que estas propuestas están dinamizando procesos de aprendizaje social. La educación popular y colectiva son modos de resistencia cuyos esfuerzos propenden por un reconocimiento a la diferencia, la transformación del ser humano y la crítica permanente de la realidad social y cultural más inmediata.

Referencias bibliográficas

- Barragán, D. (2012). *Socialización política y construcción de subjetividad*. Bogotá, D. C. Cinde / UPN.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Brito, Z. (2008). Educación popular, cultura e identidad desde la perspectiva de Paulo Freire. En M. Godotti, M. V. Gómez, J. Mafrá y A. Fernandes (comps.), *Paulo Freire: Contribuciones para la Pedagogía*. Buenos Aires: Clacso. Versión en línea disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/freire/06Brito.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hibrys del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, D. C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la Gubernabilidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, D. C: Siglo del Hombre / Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Santo Tomás. Versión en línea disponible en <https://sinismos.files.wordpress.com/2012/11/52157693-castro-gomez-santiago-historia-de-la-gubernamentalidad.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73.
- Davidson, A. I. (2012). Elogio de la contraconducta. *Revista de Estudios Sociales* (43), 152- 164.
- Descartes, R. (1999). *Discurso sobre el método*. Bogotá, D. C.: Ediciones Universales.
- Díaz, E. (Agosto de 2008). *La educación y los modos de subjetivación: Dispositivos éticos y dispositivos disciplinarios* (videoconferencia). Observatorio Argentino de Medios, Ministerio de Educación y UNSM (Organizadores); Observatorio Argentino de Violencia en las Escuelas (Convocante). Organización de Servicios Directos Empresariales –OSDE, Buenos Aires, Argentina [en línea]. Recuperado de http://www.estherdiaz.com.ar/textos/educacion_subjetivacion.htm
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.

- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Fals, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá, D. C.: La Oveja Negra.
- Foucault, M. (1994). Non au sexe roi. En *Dits et écrits*. Vol. III, eds. Daniel Defert y François Ewald, 256-269. París: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (octubre de 2000). *La ética del cuidado de sí como práctica reflexiva de libertad* (diálogo con H. Becker, R. Fernet-Betancourt y A. Gómez-Müller, 20 de enero de 1984). *Nombres: Revista de Filosofía*, Año 10 (15), 257-280.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- González, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: Sujeto, sociedad y política. En C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro (comp.), *Subjetividades políticas: Desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-29). Bogotá, D. C.: Universidad Distrital Francisco José de Caldas / IDEP / Clacso.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI.
- Martínez, J. E. (2010). *La universidad productora de productores: Entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá, D. C.: Universidad de la Salle.
- Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Quintana, L. y Manrique, C. (Agosto de 2012). Técnicas de poder y formas de vida: Otras perspectivas en torno a la biopolítica. *Revista de Estudios Sociales* (presentación), (43), 8-12.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá, D. C.: Siglo del hombre / Universidad de los Andes. Versión en línea disponible en http://www.sociologialatinoamericana.ucr.ac.cr/recursos/docs/DE%20LA%20MANO%20DE%20ALICIA_Boaventura%20de%20Sousa.pdf
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur: La reinversión del conocimiento y la emancipación social*. México, D. F.: Siglo XXI / Clacso.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2010). *Para descolonizar el Occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo. Versión en línea disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/perspectivas/boaventura.pdf>
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Ranciére/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43), pp. 36- 49.

- Torres, C. A. (2002). Grandezas y miserias de la educación latinoamericana del siglo veinte. En C. A. Torres (comp.), *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI* (pp. 23-52). Buenos Aires: Clacso.
- Vasconcelos, J. (1948). *La Raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. Barcelona: Espasa-Calpe.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.
- Wallerstein, I. (Coord.). (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Madrid: Siglo XXI.



CAPITULO III.

Los límites de un mundo incierto *Rayuela* como una ontología crítica de nuestro presente

Jorge Enrique Blanco Gracia

Dedicado a Enrique Blanco (1960-2014)

Rayuela es un poco una síntesis de mis diez años de vida en París, más los anteriores. Allí hice la tentativa más a fondo que era capaz en ese momento para plantearme en términos de novela lo que otros, os filósofos, se planteaban en términos metafísicos. Es decir, las grandes interrogantes, las grandes preguntas. Creo que en Rayuela hay otras muchas cosas

Julio Cortázar (1967)

Introducción

Se propone analizar *Rayuela* desde una perspectiva filosófica para ver qué se dice en ella sobre *el sujeto y la subjetividad*. Este propósito no surge caprichosamente, sino que parte de unas preocupaciones emblemáticas, en los tiempos recientes, en el mundo de la filosofía en general y de la filosofía latinoamericana en particular. Me refiero, claro está, a las sensaciones de incertidumbre e inseguridad generadas por el despliegue de un modo de existencia, que lejos de encarnar un pesimismo improductivo, generan hoy preguntas sobre nosotros mismos, sobre la forma en que asumimos nuestra existencia y la responsabilidad que ella conlleva.

Para fortalecer la argumentación del análisis, se delineó una ruta metodológica que combina una parte técnica y otra teórica-filosófica. En cuanto a la *técnica*, se extrajeron ciento cuatro enunciados que, según la analítica propuesta, representan visiones, discursos, modos de subjetivación o regímenes de *verdad* que al autor defiende, como “crítica” o, para hablar

en términos de subjetividad, asume como “verdad para sí”. Seguidamente, dichos enunciados fueron clasificados a partir de categorías más específicas, seleccionadas según su utilidad para entrever qué se dice sobre el *sujeto*. En cuanto a la reflexión propiamente filosófica, la intención de buscar lo que *Rayuela* ofrece para pensarnos a nosotros mismos, se ubica en el nivel de una *ontología del presente*, en el que las preguntas investigativas claves serían: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de poder?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de saber? y ¿cómo nos hemos constituido como sujetos éticos?; es decir, ¿cómo se ha configurado nuestra experiencia de mundo (*ser*)?

Para el caso presente, se busca analizar el tipo de subjetividad o los modos de subjetivación que plantea *Rayuela*, por lo que la pregunta más pertinente, y que va a guiar el análisis, sería *el interrogante por el sujeto ético* que propone: *la pregunta por dicho ser*. Para ello, se hace necesario clasificar dichos enunciados en categorías más precisas que permitan profundizar en el análisis propuesto. Se sugieren las siguientes categorías de clasificación de los enunciados para visibilizar el sujeto ético de *Rayuela*:

Espejo y lenguaje (E)⁷

Tendrá como fin identificar lo que es, y lo que quiere ser el *sujeto* consigo mismo y con los otros. Amores, odios, miedos y confesiones serán las características de los enunciados seleccionados en este aparte. El individualismo desinteresado de Oliveira, mediado por una búsqueda eterna, así como la necesidad que tiene de Traveler y la Maga para ser, hasta los diálogos del club de la serpiente y los encuentros casuales en un mundo casi siempre nocturno y frío, componen un caleidoscopio que en vez de un gran prisma, ofrece un sinnúmero de reflexiones, muchas veces caóticas, contradictorias, pero siempre profundas. Este aspecto fue el más prolífico en enunciados (cincuenta y dos).

Cotidianidad y fantasía (C)

Entendida como la expresión más concreta de la existencia humana. Se fija la mirada en pequeños detalles, como un universo que enmascara una realidad profundamente humana, para buscar las irrupciones, los viajes y las contradicciones. En esta realidad aparentemente mecánica y plana, sucede lo místico y lo maravilloso de lo humano, mediante el tejido de tiempos y espacios que garantizan el orden social, pero, a la vez, se ofrece el lugar de las fugas y lo irreconciliable. En la cotidianidad está la rayuela y es allí donde se *juega*: la casualidad como fundamento de la aventura de la existencia que sucede en un gran *milieu*, objetivado de múltiples formas, a partir de los habitantes que allí existen (veintidos enunciados).

7 “Estas letras identificarán los enunciados que aparecen en los anexos del trabajo.

Irracionalidad y transgresión (I)

Como un lanzamiento de caída libre y sin rumbo fijo, se puede hablar de una nueva axiología sin (y contra) la razón (moderna), alejándose de las certezas para entrar en los misterios de la búsqueda constante, en una aventura ontológica que tiene preferencia por la contingencia, el azar y lo indeterminado. La crítica a la razón se extiende a la misma modernidad y su arrogancia de prescribir un *destino* para toda la humanidad. Aunque se relaciona con la búsqueda de la primera parte (espejo y lenguaje), lo que interesa aquí es la reflexión propiamente filosófica, expresada en el cuestionamiento a los dualismos modernos o a la pretensión por conceptualizar una *realidad* que se difumina cuando se piensa en la existencia que pone en duda la misma humanidad (treinta y nueve enunciados).

Se proponen tres fases de análisis: (a) en primer lugar, se hará un acercamiento a *Rayuela*, según tres análisis realizados previamente y que rescatan su riqueza literaria y filosófica; (b) luego, se reflexionará sobre el problema del sujeto y la subjetividad, y (c) posteriormente, se abordará la ontología crítica de nuestro presente como reflexión filosófica y herramienta metodológica, en relación con los enunciados seleccionados.

Las casillas de la rayuela: interpretaciones y herejías sobre Cortázar

Analizar *Rayuela* y lanzar juicios de valor en este texto sería un exabrupto, ya que se tienen mínimos conocimientos sobre este autor y no se cuenta con el capital cultural literario, lo que llevaría por terrenos peligrosos y haría carecer de rigurosidad el presente trabajo. No obstante, se debe conocer lo que se ha dicho sobre Cortázar, lo cual es necesario, respetuoso y claro, más no pretencioso. Si necesitamos encasillar o rotular a *Rayuela* (no a Cortázar), diríamos que *es la expresión de un pensamiento crítico que se ubica en un punto de ruptura con los cimientos de la modernidad como paradigma* – modo de existencia hegemónico – (esto será abordado con mayor profundidad en la tercera fase).

Se hará referencia a tres textos cortos al azar (como haría *Rayuela*) que no buscan hallar la verdad o algo parecido; simplemente calcar imágenes y palabras sobre las líneas de la novela (o antinovela). Se presentan aquí los análisis de dichos textos.

Entender, no inteligir: rupturas con la razón

Indudablemente la influencia de *Rayuela* en nuestra cultura se debe a la imposibilidad de caer en “(...) la indiferencia o el análisis racional y sopesado. Leer para abrir los ojos al mundo, al ser, a lo maravilloso” (Osorio, 2002, párr. 1). Para ser lector de *Rayuela* es necesario estar dispuesto a desnudarse de

prejuicios, lógicas binarias y causalidades racionales, entre otras características de lo que se nos ha presentado como razón o verdad. Este desnudarse acaba con las certezas, pues *Rayuela* siempre (y en esto será insistente Horacio) habla de la búsqueda, pero sin esperar encontrar algo; es como hacer un viaje sin regreso, pero también sin rumbo, ya que "(...) todo hallazgo no hace sino abrir la puerta a un nuevo salto. ¿La renuncia a lo absoluto? Quizá sólo la aceptación de la búsqueda eterna como verdadero centro de lo humano" (Osorio, 2002, párr. 8). Frente a una racionalidad que promociona las certezas y las verdades como signos de seguridad y humanidad *desarrollada*, *Rayuela* mira a contraluz e invierte la lógica, posibilidad que es privilegio de la literatura.

Hay dos lados que sirven de escenario a la novela: el lado de allá (París) y el lado de acá (Buenos Aires), que trascienden la simple diferencia geográfica para plantear dos interrogantes de vivir en el mundo. En el lado de allá se plantea el problema de las formas de ser sabio, encarnadas en la inocencia absoluta –la Maga–, y en la sabiduría total –Horacio Oliveira– (Osorio, 2002). Tal vez por eso, en la obra se presentan debates epistemológicos tan sencillos, pero hechos complejos a través del lenguaje. La cotidianidad es el campo sobre el cual las dos formas se encuentran, dialogan y se aman. En el lado de acá, se supone una familiaridad y una cercanía; pero, resulta también más tortuoso (Oliveira ya no está con la Maga), planteando continuamente el problema de la decisión: ¿me quedo o me voy?, ¿trabajo o descanso?, ¿llegué o me trajeron? La autora habla de un cielo representado por el momento alegre y colorido del circo, en especial cuando trabaja allí y está más cerca de sus amigos. Pero, no hay continuidades y esta experiencia no dura, llegando el escenario del infierno representado por el siquiátrico, pero en especial por la morgue, lugar donde Oliveira besa a Talita y donde piensa que Traveler lo va a matar. Allí se descubre una locura soterrada con el aditivo de ver por primera vez en el libro, que la rayuela aparece pintada en el piso.

Crítica existencialista a la modernidad: Nietzsche y Cortázar

Hacer un paralelo entre estos dos sujetos, según una lectura sencilla y superficial, es propiamente fácil. Ambos indican en sus obras un grito casi violento que llama a la libertad a partir de la concepción lúdica del lenguaje; el antisocratismo, el anticartesianismo y la desconfianza frente a los poderes del logos, son algunos de los rasgos de esta tradición dentro de los cuales podríamos también incluir a Lewis Carroll, Jorge Luis Borges y Ludwig Wittgenstein (Ambrossini, 2006). Pero este grito no es un capricho insolente; se trata de reconocer otra faceta de lo humano, una que tiene especial afecto por la tragedia en la historia, no en sentido negativo sino todo lo contrario, pues Heráclito dio la pauta (la lucha entre los cambios sobre el devenir) para pensar de otro modo sobre la existencia y lo existente (Ambrossini, 2006).

Entre las rupturas de *Rayuela* con la razón moderna, está la ruptura de unidades literarias y filosóficas, para reemplazarlas por multiplicidades y

contradicciones en un juego de verdad(verdades). Desmontar la unidad para ofrecer lo variable, moldeable, indescifrable y gelatinoso de la existencia humana, es un objetivo perceptible en las páginas de *Rayuela*, actuando como catalizador del diálogo obra-lector:

Cortázar hace alarde de varias rupturas en *Rayuela*: se rompe con la unidad del autor, de la obra, la unidad espacial, cronológica, estilística. Aparece una organización barroca, laberíntica de la novela ya que puede recorrerse como un mandala, en distintos sentidos. La alusión a símbolos nietzscheanos como Dionisos, Heráclito y el laberinto se reiteran. El autor parece el constructor de un collage o un mecano cuyos elementos requieren la presencia de un lector que construya su propia novela, que se comporte como un coautor de la obra (Ambrossini, 2006, pp. 211-212).

Tal vez por eso *Rayuela* no tiene un orden secuencial o, mejor, maneja *otro* orden. Hay capítulos que pueden ser microhistorias encadenadas solo por el dedo que selecciona una página y comienza a leer. Aquí radica el potencial axiológico de la novela, pues abre posibilidades increíbles a una humanidad deseosa de tirar la piedra en la rayuela, en vez de reproducir un orden social disciplinante, que regula tiempos, lenguajes, cuerpos y vidas en aras de la producción económica.

Literatura y filosofía: la pregunta por el ser

Este artículo comienza por nombrar algo que la novela(antinovela) permite ver metafóricamente y que Cortázar plantea como objetivo central (vera la frase que inicia este trabajo): visibilizar el contexto de la obra, en términos filosóficos.

Rayuela aparece en Julio de 1963, y lo que pretendía decir con ella era lo que los filósofos estaban intentando decir en esos momentos tan importantes del siglo XX, que no era otra cosa que la crítica a una sociedad y a una política que habían permitido, entre otras lindezas, dos guerras mundiales y el lanzamiento de la primera bomba atómica contra población civil y el holocausto nazi. El diagnóstico fue unánime en todos los campos: la razón había entrado en crisis (Alba,2000, p. 240).

Pero el contexto no se agota ni se explica en cuanto tal, pues es desarrollado magistralmente en una historia que, aunque no es continúa ni secuencial, sí tiene como protagonistas a sujetos siempre históricos. Este énfasis en lo humano y su existencia cuestiona lo fundamental y lo visto como natural que hasta ese momento gobernaba la sociedad occidental, pero que se desmorona ante la evidencia empírica de malestar, ocurrido por aquellos tiempos en la Europa Occidental. De ahí que el objetivo de *Rayuela* sea complejizar la realidad humana a partir de la sencillez de la vida cotidiana y dar otro sentido a la vida.

Las convulsiones políticas y sociales de los primeros cincuenta años del siglo veinte fueron el acicate para la reflexión y el replanteamiento de todo aquello que hasta la fecha se había manifestado como fundamental en el hombre y en el modo de entender y manejar su naturaleza. Políticos, movimientos sociales, intelectuales y artistas se preguntaban qué estaba pasando con todo aquello que hasta la fecha había dado sentido a sus vidas y a sus obras (Alba, 2000, p. 242).

Por eso es que *Rayuela* no puede ni debe ser calificada de pesimista o arbitraria, aunque parte del dolor, de la inseguridad y de la dictadura de modelos de conocimiento violentos. Como parte de la literatura, y por ello de su libertad para expresar momentos de la historia, es un instrumento de reflexión e investigación filosófica que entra en territorios vedados que causan escozor al analizarlos por medio de la razón –razón, cristiandad, tecnocracia, inestabilidad social, mecanización del idioma– (Alba, 2000). Por ello, no hay límites o, mejor, el único límite es *el lenguaje* (Alba, 2000), como ventana para cuestionar los valores hegemónicos (amor, solidaridad, tolerancia, etc.) y así “encontrar la verdadera realidad del ser humano” (Alba, 2000, p. 246). El individualismo y el cinismo de Oliveira encuentran así cabida para un proyecto filosófico que trascienda la lucha política y social paradigmática del momento, para adentrarse en otra lucha, también política y filosófica, como la búsqueda, que no puede ser la de otra cosa, que de sí mismo.

El sujeto y la subjetividad: elementos de análisis para una conceptualización necesaria

Presentación

Hablar del *sujeto* es reconocer un problema de la filosofía y dentro de esta, de los múltiples campos de pensamiento (como la religión, la metafísica y la epistemología), hasta llegar a las disciplinas de la modernidad (como la sociología, la antropología y la ciencia política). Desde Aristóteles hasta Foucault, ha existido la necesidad de preguntarse por lo que llamamos el *sujeto* y la *subjetividad*. Conceptos como la *identidad*, la *sociedad*, la *educación* y, en general, la *dinámica social e histórica* tienen como protagonista al *sujeto*; pero la interpretación, el análisis y la conceptualización del mismo cuentan con múltiples miradas, lo que sugiere un debate de larga duración en el que intervinieron, e intervienen aún hoy, fuerzas, intereses y actores que han desarrollado, a través de la historia, marcos discursivos para su entendimiento que varían de una época a otra.

En la modernidad, la producción de subjetividad es una preocupación central en el desarrollo y la posterior expansión del eurocentrismo, cuando la autocomprensión de Europa tuvo como fundamento “(...) el carácter racional del sujeto y de la conciencia, y que otorgó al pensamiento un lugar protagónico en la condición humana” (González, 2012, p. 12). El posicionamiento de la

razón y la ciencia moderna pudo realizarse cuando el mundo europeo pasó de ser una cultura periférica a una dominante, por medio de la colonización de otro mundo que fue llamado América.

Discursos sobre el sujeto: del sujeto trascendental al devenir del sujeto

En Grecia, el sujeto aparece como *hypokeimenon*, término empleado por Aristóteles que designaría ‘el ser de la cosa; aquello que se mantiene sin cambios y no varía con ellos’, por lo que era idéntico al concepto de *substancia*⁸. Esta concepción será conservada posteriormente en la modernidad para legitimar la identidad y la esencia de un sujeto casi trascendental, pero de forma distinta, pues Aristóteles se refería al *ser*, dando origen a una pregunta metafísica, según la cual el sujeto estaría conformado por una substancia representada en el núcleo estable, perenne y esencial, *el hypokeimenon*, y una forma cambiante, *los atributos*. Por ejemplo, aunque el cuerpo de un hombre envejezca y sus atributos cambien con el tiempo, siempre se reconocerá su esencia. Así, el principio de identidad está dado por la estabilidad y la esencialidad de la substancia, a pesar de la transformación de sus atributos.

Pero, será en Roma donde aparecerá la palabra *sujeto*, derivada del latín *subjectum*, en el que la preposición *sub* significa ‘debajo de’ y ‘eyectar’, un verbo que significa arrojar, lanzar hacia afuera. Por lo tanto la palabra *sujeto*, en la época romana y medieval significaría ‘lo arrojado o lanzado debajo de’. Se entiende este *debajo de*, base o fundamento, como el *hypokeimenon*, ‘lo permanente y presente’. En Roma, este fundamento esencial estaba dado por la razón, lo que evidencia la herencia Aristotélica⁹ que será retomada por Severino Boecio¹⁰ al referirse a la persona como una sustancia individual de naturaleza racional¹¹. Sin embargo, esta caracterización del sujeto estaba determinada por la posición en la estructura social en la jurisdicción romana. El sujeto era el ciudadano romano: “Aquellos que tienen la facultad de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros, resultan *personæ*¹² en el pleno sentido del término” (Esposito, 2011, p. 20). El *paterfamilias* (cabeza de familia) expresaba el sujeto poseedor de derechos, lo que le daba los estatus de libre, ciudadano y poseedor de razón, frente a otros que no tenían dichas características.

8 “(...) Base primera invariable, de todo cuanto existe, conservada pese a todas las transformaciones” (Rosental y Iudin, 1999, p. 441).

9 “Para Aristóteles lo que caracteriza al hombre es el uso de la razón, y por eso lo definió como animal racional” –Aparte de la conferencia dictada por Jorge Orlando Melo con ocasión del día del maestro en la Universidad Eafit, en la entrega del libro **Dos ensayos sobre la educación, de Michel de Montaigne** Medellín (2008)–.

10 Filósofo del último periodo Romano: 480-524 d.C.

11 “*Naturæ rationalis individua substantia*” (Esposito, 2011, p. 23)

12 ‘Persona’.

Mientras, todos los demás [ubicados en una escala decreciente de valor, que desde mujeres a hijos y a acreedores llega, finalmente, a los esclavos] se sitúan en una zona intermedia, continuamente oscilante, entre la persona y la no persona o, más a secas, la cosa: como *res vocalis*¹³, instrumento en condiciones de hablar, es definido, de hecho, el *servus*¹⁴ (Esposito, 2011, p. 20).

Se establece la distinción entre aquellos seres que solo tienen el cuerpo, entendido como el atributo, la forma, y aquellos que tienen la esencia racional, que pueden ser calificados como *personas*. En la edad media, esta separación continuará a partir del cristianismo y el dualismo alma-cuerpo, cuando la primera tenía como tarea dominar al segundo por medio de la guía de la razón. “En tanto el cuerpo fue creado igualmente por Dios, siempre representará nuestra parte animal, y como tal estará sometido a la guía moral y racional del alma” (Esposito, 2011, p. 18).

Aunque la subjetividad dominante y deseada por el orden social romano y medieval nos habla de *persona* y no de *sujeto*, en el sentido de estar sujetado a algo, se puede entender que esta base que ata al “sujeto” es el alma y la razón. “Se podría decir que dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter la parte de sí misma no dotada de características racionales, es decir, corpórea o animal” (Esposito, 2011, p. 26). Por lo tanto, el sujeto y la subjetividad eran vistos como algo objetivo, absoluto y universal.

En la modernidad, dicha separación será la base para establecer una nueva esencia que aunque no era nueva, sí modificaba la representación que se hacía del sujeto. La razón moderna era puesta como el fundamento, base de la existencia del hombre: “Pienso, luego existo” (Descartes, 1999, p. 42). Al igual que en la edad media y en Roma, la modernidad funcionó con dualismos que ponían la centralidad en la razón (cuerpo-mente, emoción-cognición, mente-materia). Esta razón, sin embargo, se distanciaba de sus antecesoras ya que la ciencia, el colonialismo, el capitalismo y el Estado-nación hicieron de la razón el fundamento del sujeto y del mundo, configurado como una esencia *objetiva*. Tal como lo ha señalado Wallerstein (1996), la ciencia se posicionó como la única forma válida de conocer el mundo en el desarrollo del capitalismo industrial, mediante la aparición del positivismo como filosofía determinante en el desarrollo y la enseñanza de las ciencias (naturales, humanas y sociales) durante el siglo XIX.

Este tipo de racionalidad subordinó el tema de la subjetividad, objetivando al sujeto, según lo cual “La atribución de objetividad al saber, despojándolo de su carácter necesariamente subjetivo implicó la exclusión de la subjetividad en las propias ciencias humanas” (González, 2012, p. 12). El capitalismo y el Estado

13 ‘Evento vocal’.

14 ‘Esclavo’.

jugaron el papel de reguladores de la vida social imponiendo un tipo de subjetividad ideal, enmarcado en *el ciudadano*, cuyas características fueron moldeadas por el liberalismo inglés, La Ilustración francesa y la filosofía clásica alemana¹⁵.

El primero convertía al hombre en sujeto económico, en fuerza de trabajo, en *homo economicus*, tal como lo planteaba la escuela neoclásica; la segunda configura el sujeto de derechos y la relación del Estado-ciudadano, mediante el iluminismo de la razón como emancipación y armonía universal, algo que será tratado también por Kant (1994) mediante su moral universal y el sujeto autónomo. La tercera es expresada por Hegel (Dussel, 1994) y la consolidación del metarrelato de la modernidad, con una visión universalista de la historia y la legitimación de la linealidad temporal que desemboca en la modernidad, con conceptos como *progreso* y *desarrollo*. “En la ontología hegeliana el concepto ‘desarrollo’ adquiere un papel central. Es el que determina el movimiento del concepto hasta llegar a la idea. El desarrollo es dialécticamente lineal, es una categoría ontológica” (Dussel, 1994, p. 15).

Nuevas perspectivas sobre la subjetividad

Los cambios mundiales y las crisis, cada vez más globales durante el siglo XX, se fueron transformando en críticas al sistema-mundo moderno-colonial y a sus esencialismos, entre ellos el sujeto y la subjetividad. La caída del socialismo real y el final de la guerra fría, la revolución tecnológica y la llamada sociedad de la información, el neoliberalismo como nuevo paradigma hegemónico dentro del capitalismo, entre otros cambios, agrupados con el nombre de *globalización*, también trajeron problemas y conflictos como “la explotación a escala global, la globalización de la pobreza y el armamentismo nunca antes conocido” (Blanco, 2005, p. 51); estos se convierten en evidencias, ahora mundializadas, que la razón moderna propició y que además no pudo contener.

Los cambios ocurridos en el mapa mundial (la disolución de los bloques antagónicos este/oeste, la intensificación de los tránsitos migratorios, el debilitamiento de las ideas de nación y ciudadanía, la fragmentación identitaria y cultural que aparecía ya tempranamente, como contracara de la globalización) (...) [producían] la crisis de ciertas concepciones universalistas y sus consecuentes replanteos y de construcciones (Arfuch, 2002, p. 19).

Aparecieron críticas que denunciaban los esencialismos de la modernidad capitalista, así como su carácter violento y alienante. La escuela de Frankfurt y la teoría crítica de la sociedad, el crítica ontológica de Heidegger (2003) con su *dasein*, hasta Foucault y su análisis sobre el saber y el poder en la constitución de subjetividad, demostraron que el sujeto moderno es un invento, un objeto (de estudio) construido y naturalizado, pero también lo reconocieron como un producto de la sociedad y de la historia. Se reconoce con estas

15 Discursos que sirvieron de estructura al metarrelato de la modernidad.

críticas otra perspectiva sobre el sujeto y la subjetividad como productos de la historia, la experiencia y la socialización, como el acumulado propio de un camino recorrido por el cuerpo, las sensaciones y, por supuesto, la razón. Se propone no esencializar al sujeto por medio de un trascendental histórico, sino historizarlo para que la subjetividad sea concebida como una posibilidad de constitución y...

También como la capacidad del sujeto para constituirse a sí mismo como individuo [ya que] la subjetividad estará dada por la experiencia, como el cúmulo de hechos vividos que nos constituyen y acompañan durante toda la vida como individuos; de ahí que podamos decir que ella es un producto, un momento en las coordenadas históricas” (Martínez y Neira, 2009, p. 17).

Por lo tanto, la subjetividad, siguiendo a Martínez y Neira, “será la forma como específicamente nos han determinado en nuestro modo de estar y ser en el mundo. Esto son los ‘modos de subjetivación’; pero será también la posibilidad de constituirnos a nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones” (p. 17). Esta es una propuesta distinta a la que entiende al sujeto como sinónimo de *sujetar*, porque al ubicarlo como producto de la experiencia se abre la capacidad y la posibilidad de transformación, devenir, mutación y constitución. En conclusión “el sujeto no es algo dado, sino que es una forma que tiene la posibilidad de modificarse continuamente a sí misma” (2009, p. 133).

Por otro lado, Enrique Dussel (2001), siguiendo en la línea de desnaturalizar el esencialismo del sujeto y la subjetividad, propone un *sujeto ético político* por medio de una subjetividad íntimamente atada a la corporalidad, a la conciencia, a la razón y a las condiciones materiales, buscando evidenciar, mediante el materialismo y la biología, la existencia de un *sujeto biológico* interior (sensible y racional) que siente, se estimula y vive.

La subjetividad es un momento de la corporalidad humana. Es el momento en el que toda la corporalidad humana es considerada desde la indicada perspectiva “interior” –no es una metáfora, ya que la “interioridad” de la corporalidad humana es todo lo que acontece “desde debajo de la piel”; lo demás es el campo de lo real (*omnitudo realitatis*) que se presenta “afuera” bajo la luz en el “estado de vigilia”. La subjetividad es más que conciencia, pero dice referencia a ella. Es el “vivenciar” lo que acontece (físicamente transmitido por el sistema nervioso) en la realidad. Cuando veo conscientemente a un dedo de mi mano tocar a otro dedo, “siento” *internamente* (como subjetividad *in actu*) el contacto de los dedos ante mis ojos–como objeto de la subjetividad– (p.320).

Entonces, la subjetividad es un momento de la corporalidad y las sensaciones (dolor, gozo, placer, sueño, recuerdo), un momento de la subjetividad. Así, el sujeto racional y sensible se combinarían históricamente para producir modos de subjetivación que adquieren conciencia por medio de la vigilia, la cual es

entendida como un proceso de reflexión y razonamiento sobre su “ser-en-el-mundo” (p. 318). También se ubica al sujeto en una dimensión intersubjetiva que reconoce la alteridad como condición para el despliegue del sujeto *interior*; de ahí que la socialización política adquiera importancia en la constitución de subjetividad.

El sujeto y la subjetividad en *Rayuela*

Rayuela se ubica en este marco interpretativo que pretende historizar al sujeto, para luego saber que es posible desnaturalizarlo, alejarlo de aquella carga odiosa de tener un fundamento o esencia, y así ofrecer nuevas posibilidades de *juego* en el transitar de la existencia. En este intento también hay una apuesta política, una utopía hacia la fuga y la indocilidad, y por entablar nuevas perspectivas de gobernabilidad del sujeto.

Horacio, la Maga, Rocamadour, etc., son susurros, sospechas de lo que creemos ser que, articulados mediante la escritura, se objetivan en un mundo cotidiano que despierta las palabras no pronunciadas, los errores no cometidos y el riesgo no tomado por los que se piensan viviendo en la realidad. Tal vez, el caso emblemático de la muerte de Rocamadour sirva de metáfora para comprender la vileza e hipocresía de aquellos que se llaman filántropos, porque abrazan un sistema axiológico que, según muestra la historia, ha generado mayor incertidumbre y desesperanza de lo que se imaginaba. Rocamadour muere y se esperaba que algo en los personajes cambiara, y lo hacen, pero para afianzar la náusea hacia el mundo que los circunda.

La subjetividad es la situación necesaria y casi siempre odiosa para pensarse a sí mismo, pero de manera crítica; pero esta es más función de los enunciados seleccionados y que serán abordados a continuación.

Ontología crítica del presente y los enunciados de *Rayuela*: luz y sombra para pensar filosóficamente

La idea es pensar en nosotros filosóficamente sin la pretensión de buscar un fundamento o una esencia trascendental y, más bien, reconocer nuestra contingencia. Y es esto lo que propone *Rayuela*: hacer una crítica a la historia del sujeto y su configuración casi trascendental como portador de un poder que se ha vuelto contra sí mismo. El punto de partida de dicha ontología es *pensar sobre nuestro presente*. Fue Michel Foucault quien habló de ella por primera vez inspirado por el texto de Kant, *Respuesta a la pregunta ¿qué es La Ilustración?* Si asumimos que *Rayuela* piensa sobre el presente, el análisis filosófico ahora debe preguntarse como Kant: ¿qué sentido tiene el presente para *Rayuela* que pueda servir de reflexión filosófica?¹⁶ La cuestión seleccionada para este caso, como ya se mencionó anteriormente, se inclina por la pregunta por el *sujeto*

16 Esta pregunta no se debe abandonar en estudios posteriores, pues su riqueza no puede agotarse en el presente intento de análisis filosófico de la novela.

y, más específicamente, por el *sujeto ético* que propone o enuncia Rayuela. Esta es una pregunta ontológica, pero no será contestada de la forma en que la metafísica lo haría, sino de *otro* modo; uno que intente responder por la situación actual del pensar filosófico, es decir, que se cuestione el presente, lo que somos en este momento, más que buscar una esencia.

Se ve a la filosofía –y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre– problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso, como valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice (...) ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella? (Foucault, 1985b, pp. 199-200).

En este punto, el análisis tiene la responsabilidad de asumir una visión crítica de eso que somos, a partir de lo que se hace y se dice (en *Rayuela*, por supuesto, se presta especial atención a lo que se dice) sobre lo que es el sujeto ético. Por ello, esta ontología asume el presente no como un resultado inevitable de un encadenamiento de hechos, sucesos y discursos, sino como resultado de una fatalidad trágica, de una lucha incesante entre fuerzas e intereses, saberes y poderes que se han impuesto hasta llegar hasta lo que conocemos hoy como mundo. Es este el potencial crítico y políticamente viable de la ontología crítica del presente.

(...) Ver el presente ya no bajo el aspecto de su validez universal y su racionalidad, sino, más bien, considerando su particularidad radical y su dependencia de factores históricos. En este sentido, lo que Foucault intenta es avanzar hacia una “historia del presente” que no parte ya de un modelo normativo de “Humanidad”, es decir, de una idea particular (moderna) de lo que significa ser “Hombre”, abstraída de las contingencias históricas que le dieron origen. De lo que se trata, entonces, es de examinar el status ontológico del presente, destacando precisamente las contingencias históricas y las estrategias de poder que configuraron sus pretensiones humanistas de validez universal (Castro-Gómez, 2002, Párrafo 8).

Nada más cercano a *Rayuela* que des-prenderse de los universales para permitir ver la claridad de lo absurdo, la solidez de lo que se desvanece en el aire inevitablemente. La ontología tendrá como objetivo hacer visible las condiciones y los mecanismos o las tecnologías de poder que permitieron que lo que *Rayuela* enuncia hubiera sido posible de enunciar, así como la crítica (social, política, cultural) que de allí se deriva. Por ello, se piensa que *pretender hacer* una ontología crítica de *Rayuela* es, de algún modo, una continuación en clave filosófica de lo que la novela buscaba. Si se visibiliza la contingencia de lo universal, se abren mundos posibles y de desatan libertades, en este caso, desde el mundo literario.

Los enunciados de *Rayuela* y la pregunta por el sujeto ético

Para poder iniciar este viaje teórico-metodológico se dividirá en tres momentos correspondientes a cada una de las categorías en las que se segmentaron los enunciados. Un primer momento, denominado “Espejo y lenguaje”, que hará referencia directamente al sujeto y a la subjetividad; un segundo momento, “Cotidianidad y fantasía”, que intentará ver en lo sencillo del mundo cotidiano aspectos centrales y profundos de la existencia humana, y un tercer y último momento, “Irracionalidad y trasgresión”, con una fuerte carga filosófica y epistemológica. Se realizará un comentario general sobre los enunciados de cada categoría para luego analizar particularmente a varios de ellos desde la propuesta metodológica y filosófica propuesta.

La idea general es utilizar los enunciados seleccionados como insumos para iniciar una ontología crítica del presente, y del presente de *Rayuela* y de Cortázar que también podría ser *nuestro presente*. Para explicarlo mejor, el camino propuesto debe permitir comprender *Rayuela* desde nuestra actualidad, desde los dilemas y problemas que en la filosofía contemporánea vienen presentando.

Espejo y lenguaje

Esa luz es tan usted, algo que viene y va, que se mueve todo el tiempo

(Cortázar, 2013, p. 56)

Bueno, él era un argentino que llevaba un tiempo en París, tratando de... Vamos a ver, ¿qué era lo que trataba de? Resultaba espinoso explicarlo así de buenas a primeras. Lo que él buscaba era...

(p.131)

Lo malo era que en el fondo él estaba bastante contento de sentirse así, de no haber vuelto, de estar siempre de ida aunque no supiera adónde

(p.314)

“¿Encontraría a la Maga?” (Cortázar, 2013, p. 17). Así inicia el libro y, precisamente en el capítulo 56, acaba con la misma cuestión cuando Traveler se atreve a decírselo:

Sos una voluntad en forma de veleta, ahí arriba. Quiero esto, quiero aquello, quiero el norte y el sur y todo al mismo tiempo, quiero a la Maga, quiero a Talita, y entonces el señor se va a visitar la morgue y le planta un beso a la mujer de su mejor amigo. Todo porque se le mezclan las realidades y los recuerdos de una manera sumamente no-euclidiana (p. 366).

La búsqueda se coloca como la cara oculta de la certeza ofrecida por el *conocimiento oficial*. De la misma manera, el nombre *Maga*, corresponde a un desafío al sistema de conocimiento dominante, llamado “ciencia”. Si pensamos

que Oliveira es el protagonista de la historia, y que es desde sus ojos que se cuenta, la Maga operaría como dispositivo¹⁷ que produce en Oliveira un modo de subjetivación: el de la búsqueda permanente. Así, la búsqueda (sin determinar qué se busca ni para qué, lo cual establecería precisamente lo que se critica: la certeza) sería la primera condición de la subjetividad propuesta en *Rayuela*.

El dispositivo *Maga*, genera una autocomprensión de sí mismo como un sujeto desarraigado y desinteresado al punto de necesitar de ella, pero sabiendo que no podría *estar con* ella. Es como si la Maga y Horacio siempre estuvieran en casillas separadas de la rayuela, pero mirándose frente a frente en un baile tortuoso que a veces hacía daño; infligía un dolor que los objetivaba como seres vivientes:

No estábamos enamorados, hacíamos el amor con un virtuosismo desapegado y crítico, pero después caíamos en silencios terribles y la espuma de los vasos de cerveza se iba poniendo como estopa, se entibiaba y contraía mientras nos mirábamos y sentíamos que eso era el tiempo (p. 25).

...O cuando la Maga le reprocha su forma de *estar con ella* –“¿Por qué me hacés sufrir, bobo?” (Cortázar, 2013, p. 98)–, sin propósito, sin proyecto futuro –“A mí me pareció que yo podía protegerte. No digás nada. En seguida me di cuenta de que no me necesitabas. Hacíamos el amor como dos músicos que se juntan para tocar sonatas” (Cortázar, 2013, p. 106) –, solamente con el deseo de sentirse vivo, él gracias a ella, en una ausencia de promesas que se sabía no podían cumplirse, pero en una constante atadura inevitable, actitud transversal en Horacio, como cuando dijo que “(...) apenas recobrara la independencia dejaría de sentirme libre” (p. 28).

Eso no impedía que hiciera de las palabras un paraíso para su dispositivo, como en el flamante y magistral “capítulo 7”. Pero, para nada se puede confundir con un romanticismo que espera afecto, fidelidad o compromiso; todo lo contrario, es una confesión llena de tribulaciones, pues le dice Horacio a la Maga “yo te siento temblar contra mí como una luna en el agua” (p. 47). Sin embargo, él y su dispositivo de subjetivación siempre hacían lo posible para no dejarse el uno al otro. El sorprenderse y afirmarse como alguien que transita constantemente así lo muestran: “No puede ser que esto exista, que realmente estemos aquí, que yo sea alguien que se llama Horacio” (p. 63), o “(...) y pensábamos en esa cosa increíble que habíamos leído, que un pez solo en su pecera se entristece y entonces basta ponerle un espejo y el pez vuelve a estar contento” (p. 48).

Pero no solo la Maga le da sentido a Horacio (si la palabra correcta puede ser *sentido*) pues la convicción de sentirse fuera de lugar, aparte de los convencionalismos, lo empuja hacia la despiadada crítica de la lógica

17 Máquina para hacer ver y hacer hablar, que funciona acoplada a determinados regímenes históricos de enunciación y visibilidad (Deleuze, 1990).

expresada en un sujeto (Horacio) que busca la libertad fuera de los juegos de la razón impuesta:

Un hombre es siempre más que un hombre y siempre menos que un hombre, más que un hombre porque encierra eso que el jazz alude y soslaya y hasta anticipa, y menos que un hombre porque de esa libertad ha hecho un juego estético o moral, un tablero de ajedrez donde se reserva ser el alfil o el caballo, una definición de libertad que se enseña en las escuelas (p. 86).

La posición de sujeto determinada por la estructura hace carecer de todo sentido a lo que llamamos *libertad*. Este aspecto ya había sido abordado por Foucault: “Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que re-descubrimos” (Foucault, 1985a, p. 33).

Pero el dilema ético más dramático estaría en la muerte de Rocamadour, pues se aborda el tema de la muerte (y de un infante para ser más explícito), y de lo que se *debe hacer*. Aquí hay también otra expresión ética que el lenguaje intenta recoger no para justificar a Horacio sino para que sea juzgada su actitud, así como la moral dominante:

La mano de Horacio se deslizó entre las sábanas, le costaba un esfuerzo terrible tocar el diminuto vientre de Rocamadour, los muslos fríos, más arriba parecía haber como un resto de calor, pero no, estaba tan frío. “Calzar en el molde”, pensó Horacio. “Gritar, encender la luz, armar la de mil demonios normal y obligatoria. ¿Por qué?” Pero a lo mejor, todavía... “Entonces quiere decir que este instinto no me sirve de nada, esto que estoy sabiendo desde abajo. Si pego el grito es de nuevo Berthe Trépat, de nuevo la estúpida tentativa, la lástima. Calzar en el guante, hacer lo que debe hacerse en esos casos. Ah, no, basta. ¿Para qué encender la luz y gritar si sé que no sirve para nada? Comediante, perfecto cabrón comediante (Cortázar, 2013, p. 165).

Desafiar el parámetro convencional de comportamiento ante una situación semejante genera todo tipo de opiniones; pero, lo que aquí interesa es la perspectiva de Horacio. Si él bebé ya está muerto: ¿qué es lo que se *debe hacer*?, ¿alguna decisión hará que el bebé regrese la vida?, ¿se debe fingir el dolor por el hecho de *estar* en una situación de muerte? Para Horacio la respuesta es simple, racionalmente correcta, aunque moralmente indeseada: dejar que el niño muerto siga muerto y no molestarlo, así como no afectar la normalidad de la situación; es decir, no incluir algún acontecimiento que alterara el orden existente en la situación precedente al descubrimiento del niño muerto; en conclusión, Rocamadour murió y, al hacerlo, se llevó cualquier necesidad que tuviera; y en cuanto a la Maga, la estaba pasando bien con los del club; por lo tanto, retrasarle la información era un acto solidario.

En el lado de acá, Horacio pierde al dispositivo *Maga*, pero no la necesidad de buscarla de nuevo. Por ello, no hay compromiso por *su* país o sus amigos y, en cambio, se inicia otro drama existencial para él, expresado en la sensación de no querer estar donde está, si es que en verdad está ahí: “Talita acabó por entender que a Oliveira le daba exactamente lo mismo estar en Buenos Aires que en Bucarest, y que en realidad no había vuelto sino que lo habían traído” (p. 241). Pero, mientras París era un mapa con GPS, es decir que los lugares estaban reseñados de manera constante, en Buenos Aires, primero llega el circo y la posibilidad de *hacer* algo, de vivir “una vida normal”, algo que obviamente no gusta a Horacio y no dura, para que luego apareciera el manicomio, lugar perfecto para dar rienda suelta a los miedos y las confesiones de Horacio con Talita:

— Sí, eso era más bien fácil, todo bien considerado. Y vos, ¿por qué te pusiste a jugar a la rayuela? ¿También te asimilaste?

— Tenés razón –dijo Talita–. ¿Por qué me habré puesto? A mí en realidad no me gustó nunca la rayuela. Pero no te fabriqué una de tus teorías de posesión, yo no soy el zombi de nadie.

— No hay necesidad de decirlo a gritos.

— De nadie –repitió Talita bajando la voz–. Vi la rayuela al entrar, había una piedrita... Jugué y me fui.

— Perdiste en la tercera casilla. A la Maga le hubiera pasado lo mismo, es incapaz de perseverar, no tiene el menor sentido de las distancias, el tiempo se le hace trizas en las manos, anda a los tropezones con el mundo. Gracias a lo cual, te lo digo de paso, es absolutamente perfecta en su manera de denunciar la falsa perfección de los demás. Pero yo te estaba hablando del montacargas, me parece (p. 350).

Horacio siempre buscó a la Maga y la vino a encontrar en Talita, amada de Traveler, su mejor amigo. Jugar a la rayuela en forma circular, cuando el cielo y el infierno se unen para atrapar al jugador en un eterno transcurrir del tiempo para un sujeto que solo existe y no busca más que eso.

Cotidianidad y fantasía

Sé que un día llegué a París, sé que estuve un tiempo viviendo de prestado, haciendo lo que otros hacen y viendo lo que otros ven
(Cortázar, 2013, p. 19)

En esos tiempos leía poco, ocupadísimo en mirar los árboles, los piolines que encontraba por el suelo, las amarillas películas de la Cinemateca y las mujeres del barrio latino
(p. 45)

Buscás eso que llamás la armonía, pero la buscás justo ahí donde acabás de decir que no está, entre los amigos, en la familia, en la ciudad. ¿Por qué la buscás dentro de los cuadros sociales?

–No sé, che. Ni siquiera la busco. Todo me va sucediendo
(p.304)

En esta sección llamaremos a la cotidianidad un “espacio de fantasía”, un lugar que ofrece la realización de la vida misma y que, a veces, mecanizamos tanto que llegamos a hastiarnos de esa misma vida, ya que lo habitual y repetitivo se nos muestra de forma natural e inevitable, como cuando decimos “la vida es así, qué le vamos a hacer”. Pero, en *Rayuela*, la vida cotidiana o la cotidianidad es otra cosa; es la expresión misma de la vida y, por lo tanto, merece ser vivida apasionantemente. Los sueños, los dilemas, los miedos, los lenguajes, los encuentros, las despedidas, etc., suceden allí, en aquella matriz históricamente producida en forma de *milieu*, que nos contiene y que nos determina existencialmente, pero que a su vez es construida por los hombres; es decir, socialmente (Berger y Luckmann, 2003). El modo de subjetivación propuesto por *Rayuela* tiene especial aprecio por la cotidianidad como principio de la existencia; es decir, somos cotidianidad, historias enmarcadas en un tiempo y en un espacio que nos moldea pero que, a su vez, moldeamos nosotros. Sin embargo, es necesario hablar sobre la cotidianidad y su significación social. Al respecto Rosana Reguillo nos dice:

Armada sobre la certeza de su repetición, la cotidianidad es ante todo tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden construido (Reguillo, 2000, p. 77).

Aquellos rituales pueden ser modificados y las certezas pueden desmoronarse con acontecimientos que las mismas relaciones humanas producen, o las posibilidades de decisión que el sujeto adopta, claro está, dentro de lo socialmente permitido, pero no por ello vulgar o alienante. Si bien se garantiza el orden social construido (A Horacio no le interesa cambiar el mundo), sí se producen experiencias de mundo y de existencia que, tomando lo cotidiano, interrogan constantemente la normalización de los lenguajes y comportamientos, y esto es también producido por la misma cotidianidad; por ello, según Reguillo (citando a Giddens, 1995):

La vida cotidiana es simultáneamente *habilitante y constrictiva*. Sus mecanismos y lógicas de operación, al ser rutinizadas, limitan a los actores sociales, les imponen unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación; sin embargo, hay una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la *improvisación*, lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas como para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran, desde el orden social, los mundos de la vida (2000, p. 79).

Con este breve marco conceptual podemos analizar los enunciados seleccionados.

Horacio intenta ver en la cotidianidad aquello que merece ser vivido y para ello nuevamente recurre a su dispositivo de subjetivación: la Maga. Ella hace que aquél mundo mecánico y repetitivo cobre una vida que solo los ojos de la maravilla y la sorpresa por lo que sucede hacen posible.

Y era tan natural cruzar la calle, subir los peldaños del puente, entrar en su delgada cintura y acercarme a la Maga que sonreía sin sorpresa, convencida como yo de que un encuentro casual era lo menos casual en nuestras vidas, y que la gente que se da citas precisas es la misma que necesita papel rayado para escribirse o que aprieta desde abajo el tubo de dentífrico (Cortázar, 2013, p. 17).

De todas formas la ciudad le ofrecía la posibilidad de que su cotidianidad se destinara a buscar a la Maga cuando fuera necesario.

Y por qué no, por qué no había de buscar a la Maga, tantas veces me había bastado asomarme, viniendo por la rue de Seine, al arco que da al Quai de Conti, y apenas la luz de ceniza y oliva que flota sobre el río me dejaba distinguir las formas, ya su silueta delgada se inscribía en el Pont des Arts, nos íbamos por ahí a la caza de sombras, a comer papas fritas al Faubourg St. Denis, a besarnos junto a las barcazas del canal Saint-Martin (p. 110).

Según Horacio, podemos subvertir el aburrimiento de la cotidianidad, si nos apartamos de la causalidad y dejamos de planificar nuestros movimientos (como fichas de ajedrez), para adentrarnos en el mundo de la casualidad, de lo imprevisto, de aquello que siempre hará que el sujeto manifieste su existencia y sus emociones. De esta forma la ciudad, como matriz social, era vista más bien como una telaraña que tiene resonancias y produce ondas cada vez que algo se trastoca en ella, o como un laberinto que encuentra y desencuentra al sujeto y en el que, en la mayoría de las veces, poco o nada importa encontrar una *salida*. Allí, entonces, todo se convierte en acontecimiento e irrupción para que las historias puedan ser contadas.

También el viejo del accidente debía sentirse mejor en la cama del hospital, sumido ya en la somnolencia que sigue al shock, interregno feliz en que se renuncia a ser dueño de sí mismo y la cama es como un barco, unas vacaciones pagas, cualquiera de las rupturas con la vida ordinaria. “Casi estaría por ir a verlo uno de estos días”, se dijo Oliveira. “Pero a lo mejor le arruino la isla desierta, me convierto en la huella del pie en la arena. Che, qué delicado te estás poniendo” (p. 120).

En resumen, la cotidianidad lo es todo para el sujeto de *Rayuela*. No se plantean situaciones abstractas con diálogos abstractos, porque hasta los

temas metafísicos están contenidos en un ambiente mundano, hediondo y físicamente vivible.

— (...) ¿Para qué querés los clavos?

— Todavía no sé —dijo Oliveira, confuso—. En realidad saqué la lata de clavos y descubrí que estaban todos torcidos. Los empecé a enderezar, y con este frío, ya ves... Tengo la impresión de que en cuanto tenga clavos bien derechos voy a saber para qué los necesito (p. 256).

Resistirse a “cotidianizar” la vida en el sentido dominante, es cambiar la mirada hacia la vida, para entenderla no como algo que se debe vivir, que esta fuera de mí y a la cual debo acceder, sino como algo que está dentro de mí, me constituye y puedo transformar.

Irrracionalidad y transgresión

*Ya para entonces me había dado cuenta de que buscar era mi signo,
emblema de los que salen de noche sin propósito fijo,
razón de los matadores de brújulas*
(Cortázar, 2013, p.22)

¿Qué es un absoluto, Horacio?

*—Mirá —dijo Oliveira—, viene a ser ese momento en que algo logra su
máxima profundidad, su máximo alcance, su máximo sentido,
y deja por completo de ser interesante*
(p.52)

O más bien había como una gran risa y a eso le llamaban la Historia
(p.223)

La unanimidad es aburrida —dijo Oliveira—.
(p.328)

*Todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces
hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida
la “esencia” más universal del ser humano.*
(Heidegger, 2000, p. 4)

Si alguien formado en las leyes de las ciencias y en la autoridad incuestionable de la razón (moderna) leyera intempestivamente *Rayuela*, pensaría que el autor no tiene nada que ofrecer, más que un entretenimiento vacío que no tiene posibilidad de aportar nada al *progreso de la humanidad*. Pero no es así; Horacio y *Rayuela* son un llamado a sospechar de lo que pensamos que es la verdad y la realidad; es decir, al historizar para luego desnaturalizar al sujeto (ejercicio esencial de este trabajo), se hace lo mismo con sus conceptos y montajes teóricos. Abordaremos, para apoyarnos en este aparte, un texto de Martin Heidegger (2000) titulado “Carta sobre el humanismo”. ¿Por qué este texto?

La tesis en este punto consiste en que *Rayuela despliega todo su potencial crítico hacia uno de los pilares del paradigma moderno: el humanismo. Es el humanismo más que un discurso liberador, un dispositivo de control y dominación que ha hecho del hombre un ente olvidado de sí mismo, alejado de sus posibilidades para ser alienado y domesticado por sistemas de (una única) verdad.*

Santiago Castro-Gómez(2002)inicia esta argumentación cuando se refiere a las contradicciones de la modernidad, cuando el humanismo agacha su cabeza ante las denuncias del *Angelus novus* (ángel nuevo)¹⁸, quién mira hacia atrás y denuncia el precio que hemos pagado por crear un mito hegemónico de la historia y el progreso, y sus metarrelatos olvidaron la perspectiva trágica de la vida y de la existencia en el momento en que le dieron la espalda a la historia insolentemente, pensando que si la mirada iba al frente, la historia se encadenaría en hechos que inevitablemente desembocarían en un presente que no podía ser evitado. Entonces, las narrativas del progreso y el humanismo supusieron técnicas y prácticas de gobierno, verdad y razón que asumían que la dimensión trágica de la existencia desaparecería (pobreza, barbarie, tradición), ofreciendo promesas y salvación, pero no fue así:

La modernidad ha generado la mundialización de sus consecuencias no deseadas: el riesgo, la incognoscibilidad del mundo, la pérdida de seguridad ontológica, el retorno del mito, la individualización, el hedonismo. La desintegración del proyecto de la modernidad y el agotamiento de sus tecnologías de control sobre el mundo social no es imputable a enemigos exteriores al proyecto mismo. Pues no es por falta de un “desarrollo” social, económico, científico y político que las promesas de la modernidad no pudieron cumplirse, sino, todo lo contrario, por causa de ese mismo desarrollo (Castro-Gómez, 2002).

Carta sobre el humanismo

En 1946 (diecisiete años antes de la publicación de *Rayuela*) Jean Baufret¹⁹ le envía una carta a Martin Heidegger en la que le pide que responda a una pregunta ¿Cómo se puede impartir un nuevo sentido a la palabra, *humanismo*?

18 **Angelus novus** es un dibujo a tinta china, tiza y acuarela sobre papel, elaborado en 1920 por el pintor suizo Paul Klee y adquirido posteriormente por el filósofo y crítico judeo-alemán Walter Benjamin. El título de la obra, **Angelus novus** ('ángel nuevo'), remite a una leyenda judía originaria del Talmud. Este motivo sirvió de inspiración a Benjamin para su famosa teoría del “Ángel de la historia”; una visión pesimista del devenir histórico como un ciclo incesante de desesperación.

19 Jean Baufret (Auzances, 2 de mayo de 1907-París, 7 de agosto de 1982) fue un filósofo francés y un germanista muy influido por la recepción de la obra de Martin Heidegger. En 1946 tuvo contacto con Heidegger, en ese momento puesto en cuestión por su cercanía a los nazis; le habló sobre el desarrollo del existencialismo en Francia y Heidegger escribió para responderle su **Brief über den Humanismus** ('Carta sobre el humanismo'). Baufret fue a visitar a Heidegger en su cabaña de Todtnauberg, en 1947, con algunos de sus alumnos, entre ellos Jean-François Lyotard.

El contexto en el que se escribe la carta es fundamental para comprender la posición de quien hace la pregunta y de quien la responde.

Europa había conocido en menos de treinta años dos guerras mundiales que destrozaban los cimientos filosóficos de la modernidad como paradigma de la humanidad *civilizada*; además de esto, se cuestionaban las causas por las cuales un sistema filosófico y político había desembocado en un olvido de los ideales de La Ilustración y el humanismo modernos. El nazismo alemán, con la figura de Hitler y su nacionalsocialismo racista, basado en el odio y la discriminación, había *contaminado* la crisis del capitalismo que acaecía en esta época, generando una disputa entre las potencias por copar los mercados en Europa y el mundo colonial del momento.

Adicionalmente, en agosto de 1945, Estados Unidos lanzó las únicas dos bombas atómicas de la historia sobre un Japón ya rendido, llenando de preguntas a las escuelas filosóficas europeas más influyentes del momento sobre la humanidad y el papel del pensamiento como representante de la evolución y el progreso modernos: la teoría crítica de la sociedad y el existencialismo. En este contexto, la respuesta sobre el humanismo de un filósofo exponente del existencialismo y acusado de promover el nazismo desde su trabajo como profesor universitario, como lo era Heidegger, es claramente seductora para un estudio de la subjetividad y su papel político en el momento en que la crisis del capitalismo se asoma exponiendo sus desigualdades y la humanidad nuevamente se pregunta por su *humanidad*.

Aunque la preocupación de Heidegger es metafísica, lo que interesa aquí es su intencionalidad filosófica y su relación con *Rayuela*. Comencemos por aclarar que en el pensamiento Heideggeriano el *ser* hace referencia a un Dios, o a una esencia trascendental; no busquemos conceptualizarlo ni definirlo, ni menos representarlo con algo o alguien. El *ser* de Heidegger está ahí, en el mundo de la vida que, en términos del análisis, llamaremos la *cotidianidad* y, tal vez, es más cercano a nosotros de lo que pensamos; pero, para Heidegger, lo hemos olvidado, ¿por qué?

El hombre, como ente que existe en el mundo, tiene una característica que lo diferencia de los otros entes que existen en el mundo: *ϰiensa!* El pensar es la característica humana que, al diferenciarlo de los otros entes, le permite tener contacto con el *ser*, es decir, con su *ser*, con el *ser* del hombre; de ahí que Heidegger (2000) postule que “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (p. 1). Ahora, el pensar adquiere significación en la medida en que es convertido en lenguaje, *ya que en el pensar se llega al lenguaje*. Heidegger le va a imprimir al lenguaje atributos que, como expresión del hombre, le permiten encontrarse con su ser, ya que “el lenguaje es la casa del ser” (p. 1). El lenguaje no es solamente hablar, es pensar sobre aquello que se habla; es expresión del ente humano propiamente dicho, pues “el pensar sólo actúa en la medida en que piensa (p. 1)”. De ahí que el autor indique que

el hombre llega al ser por el lenguaje. Rayuela, como expresión del lenguaje y analizado filosóficamente ¿se encontraría en la misma línea de buscar *el ser del hombre*? Lo anterior refuerza la historización y des-esencialización del *hombre*, que en *Rayuela* es reiterativo: “Sin lenguaje no hay hombre. Sin historia no hay hombre.– Sin crimen no hay asesino. Nada te prueba que el hombre no hubiera podido ser diferente” (Cortázar, 2013, p. 181).

Para Heidegger, como para Cortázar (o mejor Horacio), la modernidad occidental olvidó el *ser*. Esta relación del hombre con su ser ha sido olvidada a causa de los pilares mismos del pensamiento occidental moderno. El capitalismo y su búsqueda impetuosa por la riqueza material, ha desembocado en que el pensar del hombre no se dedique a la búsqueda del ser (de sí mismo), sino alanzarse a la conquista de los entes. De acuerdo con esto, el lenguaje está atrapado por su “(...) interpretación(...) bajo la forma de la ‘lógica’ y de la ‘gramática’ occidentales” (Heidegger, 2000, p. 1). La obsesión occidental por conceptualizar, jerarquizar y organizar bajo la forma de *ciencias* el pensamiento humano, ha generado un olvido del ser del hombre; pero, la apuesta Heideggeriana no es pesimista, no es antihumanista; es posible cambiar esta situación, diciéndonos que “liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (Heidegger, 2000, p. 1). Para liberar al lenguaje de la interpretación técnica se debe trasgredir la norma, el orden; así se experimentará la esencia del pensar.

En *Rayuela* se acude al mismo dilema, pero en situaciones concretas como, por ejemplo, una disertación sobre la realidad que ofrece un sinnúmero de interpretaciones, pero que tiene como pilar de análisis la multiplicidad y la necesidad de que por medio del diálogo nos busquemos a nosotros mismos:

– Sin palabra alguna yo siento, yo sé que estoy aquí –insistió Ronald–. A eso le llamó la realidad. Aunque no sea más que eso.

– Perfecto –dijo Oliveira–. Solo que esta realidad no es ninguna garantía para vos o para nadie, salvo que la transformés en concepto, y de ahí en convención, en esquema útil. El solo hecho de que vos estés a mi izquierda y yo a tu derecha hace de la realidad por lo menos dos realidades, y conste que no quiero ir a lo profundo y señalarte que vos y yo somos dos entes absolutamente incommunicados entre sí salvo por medio de los sentidos y la palabra, cosas de las que hay que desconfiar si uno es serio.

– Los dos estamos aquí –insistió Ronald–. A la derecha o a la izquierda, poco importa. Los dos estamos viendo a Babs, todos oyen lo que estoy diciendo.

– Pero esos ejemplos son para chicos de pantalón corto, hijo mío –se lamentó Gregorovius, Horacio tiene razón, no podés aceptar así no más eso que creés la realidad. Lo más que podés decir es que sos, eso no se puede negar sin escándalo evidente. Lo que falla es el *ergo*, y lo que sigue al *ergo*, es notorio(Cortázar, 2013,p. 181).

Otra característica de la modernidad occidental, es la conocida dicotomía entre el objeto y el sujeto. Si asumimos que el hombre es un ente, y que el lenguaje tiene como fin la relación del hombre con su ser, dicha dicotomía alejaría al lenguaje y al hombre de su esencia, de su ser, ya que el ente hombre utilizaría el lenguaje para comprender aquel mundo *objetivo* y no para encontrarse con su ser.

La decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento” (Heidegger, 2000, p. 3).

Horacio intuye que la división sujeto-objeto en vez de favorecer la búsqueda, la retrasa, la hace vacía y violenta, pues la exclusión humanista de una autocomprensión como superior, tenía como finalidad la dictadura de la certeza.

Había vivido lo suficiente para sospechar eso que, pegado a las narices de cualquiera, se le escapa con la mayor frecuencia: el peso del sujeto en la noción del objeto (...) Se empieza a andar por la vida con el paso pachorriento del filósofo y del clochard²⁰, reduciendo cada vez más los gestos vitales al mero instinto de conservación, al ejercicio de una conciencia más atenta a no dejarse engañar que a aprehender la verdad. Quietismo laico, ataraxia moderada, atenta desatención. Lo importante para Oliveira era asistir sin desmayo al espectáculo de esa parcelación TupacAmarú, no incurrir en el pobre egocentrismo (criollicentrismo, suburcentrismo, cultucentrismo, folklocentrismo) que cotidianamente se proclamaba en torno a él bajo todas las formas posibles (Cortázar, 2013, p. 32).

Ante este panorama, Heidegger (2000) no propone un antihumanismo, algo que vaya en contra de lo humano como ente, pero sí nos habla de un “irracionalismo” (p. 14), entendido como propuesta que reoriente al pensar a su “elemento”; es decir, a la relación del hombre con su ser. El humanismo clásico ha provocado un vacío en el ser del hombre ya que ha sido explicado en clave racional. El irracionalismo aquí expuesto consiste en pensar fuera de la razón moderna, algo seductor para las ciencias sociales hoy en día, en época de la llamada crisis de la modernidad. “Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad de su ser, tiene que aprender a existir prescindiendo de nombres” (Heidegger, 2000, p. 3). Esta afirmación no se refiere a un lenguaje que no nombre lo existente, sino a apartarse de los nombres de la modernidad, que para Heidegger aparecen en la forma de los “ismos”; aquellas formulas técnicas que invadieron el pensar filosófico en Occidente.

Rayuela propone la renuncia como trasgresión; no la resistencia ni la lucha sino la posibilidad de detenerse y quedarse sentado al lado del camino. La crítica a la razón no debe ser la imposición de otra (según Horacio), sino

20 En Francés: ‘Vagabundo’.

una significación por establecer prácticas de libertad, de autogobierno, de indocilidad reflexiva ante un mundo que pide velocidad y cambio hacia un abismo maquillado de esperanza: el desarrollo.

Hacer algo, hacer el bien, hacer pis, hacer tiempo, la acción en todas sus barajas. Pero detrás de toda acción había una protesta, porque todo hacer significaba salir de, para llegar a, o mover algo para que estuviera aquí y no allí, o entrar en esa casa en vez de no entrar o entrar en la de al lado, es decir que en todo acto había la admisión de una carencia, de algo no hecho todavía y que era posible hacer, la protesta tácita frente a la continua evidencia de la falta, de la merma, de la parvedad del presente(...)Valía más renunciar, porque la renuncia a la acción era la protesta misma y no su máscara (Cortázar, 2013, p. 31).

Heidegger cuestiona de forma profunda los cimientos del pensamiento occidental, la metafísica y la ontología modernas. En contraposición propone un viraje diciendo que“(...) lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la “esencia” del hombre reside en su ex-sistencia” (p. 5), no como realidad “objetiva”, sino como posibilidad. Dicha posibilidad se encuentra en el *Dasein*, que traduce ‘ser-ahí’, y es la condición “esencial” del ente humano, ya que “la esencia del *dasein* reside en su existencia” (p. 5). El hombre, por lo tanto, es un *dasein*; un ente arrojado al mundo que es, en cuanto existe, no como sujeto “esencial”, sino como una posibilidad, eliminando la dicotomía entre objetividad-subjetividad, no porque se niegue su existencia, sino su separación.

La distinción entre *essentia* ‘esencialidad’ [sujeto] y existencia ‘realidad efectiva’[objeto], que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto bajo su definición Europea”.

Objeto y sujeto estarían presentes y serían uno solo mediante el *dasein* que existe y piensa gracias al lenguaje; de ahí que el lenguaje sería la más importante manifestación del *dasein*.

Si hay una esencia, esta sería, para Heidegger, el *estar-en-el-mundo*. Lo que el filósofo propone es no pensar la esencia del hombre desde la subjetividad, desde un dentro de sí, para entenderla en lo que él llama, la “analítica existencial” (Heidegger, 2000. p. 6) del ser-en-el-mundo; dicha esencia es el sujeto existiendo. Así lo entiende Horacio, para quien Descartes solo representa un intento por alcanzar una fallida redención: “Siempre me costaba mucho menos pensar que ser, que en mi caso el *ergo* de la frasecita no era tan *ergo* ni cosa parecida” (Cortázar, 2013, p. 27).

Referencias bibliográficas

- Alba, H. (2000). *Rayuela*, de Julio Cortázar: La obra literaria como instrumento de investigación filosófica. *Taula, Quaderns de pensament*, (33-40), 239-250.
- Ambrossini, C. (Octubre, 2006). Nietzsche en Cortázar. *Instantes y Azar: Escrituras Nietzscheanas*, año VI(3), 207-218.
- Arfuch, L. (Comp.) (2002). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blanco, E. (2005). Nuestro tiempo, es nuestra América. *Revista Jícara*. No 1, Págs. 51-54. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2002). La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. En L. Tovar (Ed.), *La Posmodernidad a debate*. Bogotá, D. C.: Biblioteca Colombiana de Filosofía, USTA. Recuperado de: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens41.html>.
- Cortázar, J. (2013). *Rayuela*. Bogotá, D. C.: Alfaguara.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gediza
- Descartes, R. (1999). *Discurso sobre el método*. Bogotá, D. C.: Ediciones Universales.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Esposito, R. (2011). *El Dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1985a). A propósito de las “palabras y las cosas” (entrevista con Madeleine Chapsal). En *Saber y Verdad – Colección “Genealogía del Poder”*—(J. Varela y F. Álvarez-Uría, trad.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1985b). ¿Qué es la Ilustración? En *Saber y Verdad – Colección “Genealogía del Poder”*— (J. Varela y F. Álvarez-Uría, trad.). Madrid: La Piqueta. Original: Qu'est-ce que les Lumières?(1983). Primer curso en el colegio de Francia.

- Giddens, A. (1995). *La constitución de la Sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: Sujeto, sociedad y política. En C. Piedrahita, Á. Díaz y P. Vommaro (Comps.), *Subjetividades políticas: Desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 11-29). Bogotá, D. C.: Universidad Distrital Francisco José de Caldas / Alcaldía Mayor de Bogotá /Clacso.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, trad.). Madrid: Alianza. (Obra original *Brief über den Humanismus*, 1947). Versión en línea disponible en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf>
- Heidegger, Martín (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid. Editorial Trotta.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? *Revista Colombiana de Psicología*, 3, 7-10.
- Martínez, J. E. y Neira, F. O. (2009). *Miradas sobre la subjetividad*. En J. E. Martínez y F. O. Neira (Comps.), *Catedra Lasallista: Miradas sobre la subjetividad* (pp. 13-20). Bogotá, D. C.: Universidad de La Salle.
- Osorio, O. (julio-octubre, 2002). Entender, no inteligir: Sobre *Rayuela* de Julio Cortázar. *Espéculo: Revista de estudios literarios*, Año VIII(21) [Digital]. Recuperado de <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero21/rayuela.html>
- Reguillo, R. (2000). La clandestina centralidad de la vida cotidiana. En A. Lindon (coord). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad* (pp. 77-94). Barcelona: Anthropos.
- Rosental, M. M. y Iudin, P. F. (1999). *Diccionario filosófico Rosental-Iudin*. Bogotá, D. C.: Ediciones Nacionales. Versión en línea disponible en <http://es.slideshare.net/urquiza123/diccionario-filosofico-rosental-iudin>
- Wallerstein, I. (1996) *Abrir las ciencias sociales*. Madrid. Madrid: Siglo XXI

CAPÍTULO IV.

Socialización política y construcción social de subjetividades de niñas y niños en contexto de conflicto armado

María Camila Ospina Alvarado
Sara Victoria Alvarado
Irma Lucía Serna

El presente escrito se desarrolla en el marco de la investigación *Procesos de construcción social de la niñez en contextos de conflicto armado en el Eje Cafetero, Antioquia y área metropolitana de Bogotá: la paz, la reconciliación y la democracia desde la perspectiva de narrativas generativas de niños y niñas*, la cual forma parte del programa “Sentidos y prácticas políticas de niños, niñas y jóvenes en contextos de vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana”, desarrollado, con el aval de Colciencias, por el consorcio “Niños, Niñas y Jóvenes Constructores de Paz” del Cinde -Fundación Centro internacional de Educación y Desarrollo Humano-, la Universidad de Manizales y la Universidad Pedagógica Nacional.

La investigación busca, a la vez de comprender el proceso de construcción social y relacional de subjetividades de niños y niñas en contextos de conflicto armado, generar transformaciones encaminadas al despliegue de las subjetividades políticas de estos a la construcción de escenarios propicios para su socialización política y a la ampliación de los potenciales y la capacidad de agencia, presentes en ellos y ellas, y sus agentes socializadores, con el fin de visibilizar y conducir procesos de construcción de paz. En el presente capítulo visibilizaremos, en particular, las voces de las niñas, al ser ellas quienes han sido más silenciadas y han estado menos presentes en la literatura.

Aproximarse a la socialización política y a la constitución de subjetividades de niños y niñas que han vivido en contexto de conflicto armado, implica dar una mirada a las diferentes corrientes que en la historia reciente se han acercado a las categorías conceptuales de *socialización* y de *política*, para posteriormente lograr una visión holística que permita construir una categoría

conjunta denominada como *socialización política*, identificar algunos aportes acerca de la categoría *subjetividad* y comprender que tanto la socialización política como la construcción de subjetividades de infantes se dan en contextos específicos enmarcados social y culturalmente, en los que los niños y niñas, a pesar de lo vivido por ellos y sus familias despliegan su capacidad de agencia y sus potenciales humanos para la construcción de paz.

Iniciando con la categoría *socialización*, esta ha sido abordada tradicionalmente desde diferentes marcos disciplinares como la Psicología política, la Sociología, la Filosofía y la educación política. Desde estas disciplinas se han construido teorías de la socialización de enfoque objetivista, por un lado, desde las cuales se considera que hay factores externos al sujeto que determinan su forma de ser y hacer en el mundo; y, por otro, de enfoque subjetivista, desde las cuales se entiende que el sujeto, a la vez que se construye a sí mismo, construye el mundo que le rodea. Esto da cuenta de una tensión entre el mundo social y los niños y niñas que lo habitan: ¿quién determina a quién?, ¿cómo es la relación que se da entre ambos?, ¿cuál de los dos recibe más influencia del otro? Las teorías de la socialización, deterministas o subjetivistas, los colocan en uno de los dos lados de la balanza, pero no resuelven la tensión existente. Por ello, es necesario pensar en una dialéctica de relación entre el contexto de conflicto armado, como mundo social, y los niños y las niñas, que permita una comprensión diferente y, por supuesto, una comprensión distinta de su socialización.

La relación dialéctica entre las niñas y los niños y el contexto de conflicto armado

Abordar la relación entre los niños y las niñas y el contexto de conflicto armado, es decir, entre el sujeto y el mundo social, de forma dialéctica, implica conocer las posturas que tradicionalmente se han desplegado en términos de una teoría de la socialización, lo cual requiere hacer un recorrido desde posturas objetivistas, encabezadas por los planteamientos de Durkeim en torno a los preceptos morales que deben ser inculcados a las nuevas generaciones, hasta posturas subjetivistas como los planteamientos de Schutz, quien considera la sociedad como una construcción social (citados por Alvarado, Ospina-Alvarado y García, 2012). Dado lo extenso del tema, en este texto solo nos detendremos a mirar las teorías de la socialización conceptualizadas desde la segunda mitad del siglo XX, las cuales recogen a su vez postulados clásicos como los ya señalados de Durkeim, Shutz, Mead y otros autores.

Iniciando desde un enfoque objetivista, Bourdieu (2001) considera que la principal función de la socialización es mantener el orden social ya establecido y las estructuras de dominación socialmente validadas, de forma que el sujeto sea capaz de autodisciplinarse para cumplir con las expectativas sociales y convertirse, a su vez, en un reproductor de la sociedad. Este autor, plantea que a través de la objetivación se logra una forma de dominación no directa

para la reproducción de las estructuras sociales; por medio de ella se instauran relaciones duraderas de dominación que son disimuladas y asumidas como parte de la cotidianidad. Esta objetivación consiste en la apropiación de diferentes mecanismos (principalmente de tipo económico y cultural), que garantizan la reproducción de las estructuras sociales sin que se ejerza una influencia directa por parte de los agentes encargados de ello. Con la objetivación se logra que las sociedades reproduzcan sus estructuras de dominación de forma permanente, sin límites de tiempo y espacio e independientemente de los sujetos presentes.

Esta objetivación se logra, en parte, gracias a lo que Bourdieu denomina *habitus*, concepto que hace referencia a aquellas estructuras que son socialmente aprendidas, constituidas, perpetuadas y que terminan formando parte de la subjetividad del hombre. El *habitus* se constituye, entonces, como una *estructura estructurada*, por lo cual se puede afirmar que “lo individual, lo subjetivo, lo personal, es social, es producto de la misma historia colectiva que se deposita en los cuerpos y en las cosas” (Bourdieu, 2003, p. 14). Para este autor, la familia, la escuela y el Estado son las principales instituciones encargadas de reproducir las formas de representación social, las formas de relación (que siempre deben ser de tipo jerárquico), de validar los conocimientos que van a circular en una sociedad y ayudar en la configuración de *habitus* cotidianos que garanticen la reproducción social (Bourdieu, 2003).

En el contexto de conflicto armado, la objetivación implica la naturalización de las violencias, lo que supone el no cuestionamiento de las mismas, tomándolas por dadas, como lo muestran algunas narrativas de niños y niñas: “He tenido muchos conflictos con mis dos hermanos, también nos hemos peleado, incluso, yo les he levantado la mano; un día se me pasó la mano y le dejé una marca terrible a mi hermano” (niña de 11 años).

Mi mamá estuvo hablando con mi papá, pero él tenía una laguna mental, ¿así se llama eso?; entonces él decía que no, que él estaba bien. Bueno... aunque una noche le pegó a mi mamá y al otro día mi mamá habló con él y se lo llevaron para el médico: a mí papá lo tuvieron allá como un día entero y lo encerraron en una celda porque él estaba como loco (niña de 11 años).

La naturalización de la violencia en los niños y las niñas es identificada por sus agentes educativos:

Los niños... características de los niños... y por la experiencia, son muy dados a que, cuando grandes: “voy a hacer policía”, “voy a ser del ejército para matar a todos esos que están atacando”; entonces, la mentalidad de ellos es esa, quieren ser la persona aquella que defienda a la familia, que defienda a las personas que están a “mi alrededor” y, como decían por ahí, “los niños son, como...” ¿qué persona puedo yo sacar como... de este medio, de lo que estoy viviendo? Entonces, lamentablemente son zonas en

donde los niños son muy agresivos y las niñas tienden en la adolescencia como a ser más... pues, a meterse en la parte de la prostitución (profesor).

Esta naturalización implica, también, que situaciones límites como la muerte formen parte de las vivencias cotidianas y de las conversaciones en las que participan los niños y las niñas:

Bueno... cuando hablamos de conflicto armado me recuerdan a mi abuelito, ya les había hablado que a él le gusta mucho la política, bueno... el conflicto armado para mí es cuando capturan a la gente, la humillan, la obligan a hacer trabajos que a ellos no les gusta o los fuerzan a... a trabajar; o sea, los manipulan, los humillan. Entonces... y si no hacen lo que ellos quieren, los matan, o sea: ellos creen que son esclavos (niña de 11 años).

Yo me siento mal porque... o sea, a la gente no la deberían matar; pero, también es que la gente también se lo busca; pero, yo diría que más bien "irse del barrio y no... no hacer problemas para que a uno no lo maten"; entonces yo diría eso. Y yo me siento muy triste cuando hay violencia y, sobre todo, porque nosotros ahorita estamos chiquitos y nosotros crecimos; o sea, nosotros cuando éramos chiquitos... nosotros siempre soñamos un hogar más limpio y no, y estamos creciendo en medio de la violencia (niña de 9 años).

Desde un enfoque diferente, aparece la teoría de Berger y Luckmann, quienes entienden la socialización como un proceso permanente que permite a los sujetos internalizar y construir la realidad, el cual implica la construcción y deconstrucción constante de significados, prácticas y sentidos, tanto de forma individual como colectiva, y a través de los cuales el sujeto configura su forma de ser y estar en el mundo (1999). Esta "(...) socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica" (Berger y Luckmann, 1983, p. 204). La interacción del sujeto en esa estructura social se logra gracias a los procesos de objetivación²¹, internalización²² y externalización²³, lo cual implica que la realidad subjetiva puede transformarse y que "la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un

21 La **objetivación** es "(...) el proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad" (Berger y Lukmann, 1983, p. 83).

22 La internalización consiste en "(...) la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado" (Berger y Lukmann, 1983, p. 164); es decir, la apropiación de procesos subjetivos de otros, que se vuelven significativos para el sujeto. La internalización se produce solo cuando hay identificación.

23 La externalización se logra gracias a la habituación, entendida como "(...) todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta" (Berger y Lukmann, 1983, p. 74); la institucionalización que sucede cada vez que una acción se tipifica en ciertos actores, logrando la constitución de un mundo institucional que se experimenta como realidad objetiva, y la legitimación que "produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares" (Berger y Lukmann, 1983, p. 120),

producto social” (Berger y Luckmann, 1983, p. 84), por lo cual esta teoría deja de lado los planteamientos deterministas de Bourdieu y empieza a plantear una relación dialéctica entre el mundo y el sujeto.

La narrativa de una madre permite ver cómo, aunque su familia ha vivido el contexto del conflicto armado, han logrado salir adelante, siendo reconocidos no por su condición de desplazamiento, sino por su excelencia académica y calidad familiar:

Ella [la profesora] siempre, inclusive, nos daba esa mención por ser la familia que siempre estamos acompañando en el proceso a nuestro hijo; siempre he tratado de que él sea responsable con sus tareas, siempre llevándole los materiales que necesita del colegio, su presentación personal, todo... Y, sobre todo, académicamente, gracias a Dios, nuestro hijo es un buen estudiante y, a final de año, siempre nos dan mención de honor, a él por rendimiento académico y a nosotros por el contorno familiar (madre).

Una teoría alterna, que surge de la mano de la psicología social, presenta el proceso de socialización y constitución de subjetividades como una construcción social y relacional que se logra a través del lenguaje, el cual está transversalizado por la cultura y por las características propias de los contextos (Gergen, 2006). Desde esta postura del construccionismo social, la socialización se entiende como un juego de relaciones entre el sujeto y el mundo, que a través del lenguaje logra la constitución de prácticas culturales y el establecimiento de realidades contextualizadas, que no determinan al sujeto *per se*, pero que aportan a su construcción de subjetividades a través de redes de relaciones que posibilitan la construcción histórica del sujeto y del mundo. Desde esta teoría, se puede comprender la tensión entre el mundo y el sujeto desde una relación mutuamente estructurante, que no implica una perpetuación de prácticas sociales y que abre la puerta para una construcción colectiva de significados, significantes, símbolos y nuevas redes de relación.

Gergen (2007 y 2009) llama la atención frente a las implicaciones que tienen las declaraciones acerca de las personas en su construcción como sujetos, enfatizando en que la cultura occidental ha centrado sus descripciones acerca de las personas en lecturas deficitarias, mostrando la importancia de visibilizar las potencias y la agencia como vía para la construcción de nuevos sujetos. Una muestra de las narrativas del déficit acerca de los niños y las niñas que vienen del contexto de conflicto armado, está dada por las maneras en que son descritos por sus docentes:

Bueno... yo he tenido la oportunidad de trabajar con niños que son directamente desplazados, hijos de desplazados y, dependiendo del contexto, es decir, de las variables como por ejemplo: “a ellos los sacaron porque le mataron al padre”, entonces, los niños son introvertidos, supremamente callados, digamos que su capacidad cognitiva se ve

afectada porque ellos son muy retraídos; entonces, la mamá se convierte, digamos, en lo contrario, es más sobreprotectora, digamos, de las personas que yo recuerdo porque hay diferentes contextos (profesor).

El déficit se presenta también en la descripción que hacen los docentes de las familias:

Entonces, en ese sentido, decir que son madres que en parte sienten que su hijo se salió de las manos, pero porque su hijo también siente que su mamá ya no está ahí, que era lo que manifestaba él todo el tiempo: “Yo la tenía cuando estábamos en el campo, yo llegaba a la casa y ella estaba ahí, ahora estamos, y nunca esta para mí; pues, ¿yo qué hago?, pues busco otros caminos distintos al hogar; la familia es lo de menos acá porque yo ya tengo otra familia”, me decía él, “es que mi familia son ellos”. Un sector ahí fuerte de pandillismo, digámoslo así (profesor).

Partiendo de la propuesta de la identificación de las potencias individuales y relacionales, y de la apuesta por la agencia humana, siempre arraigada a los procesos relacionales en los que participan los niños y las niñas, en la investigación se han identificado narrativas que dan cuenta de subjetividades fortalecidas que aportan a la construcción de paz:

Pues, el ser generosa, pues sí me ha ayudado, digamos, en estar más feliz conmigo misma y subir mi autoestima, y así, cuando pase algo triste, tener más fortaleza (niña de 9 años).

(...) Pues con mucha fortaleza, o sea no decaer tan fácilmente, entristecerse, solo pensar hacia adelante (niña de 11 años).

En la medida en que se comprende la socialización y la construcción de subjetividades como un ejercicio dialéctico, una relación constante entre el sujeto y el mundo, entre los cuales se desarrolla una tensión que permite la construcción subjetiva del hombre en un contexto situado, será posible superar las posturas objetivistas y subjetivistas de la socialización y comprender que “es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano” (Berger y Luckmann, 1983, p. 72).

También es importante analizar que la construcción de un ambiente humano implica una relación con el entorno, las cosas, los animales, la naturaleza y, por supuesto, con otros sujetos. Los procesos de socialización, aunque sean fundamentalmente humanos, involucran las redes de relaciones que establece el sujeto con todo lo que le rodea, ya que desde allí configura su subjetividad y, con ello, se apropia, transforma, deconstruye el mundo a su alrededor, construye su realidad. La forma en que esta relación entre el sujeto y el mundo material, y no material, que le rodea se establezca, va entonces a favorecer o a entorpecer los procesos de socialización, la construcción de

sentidos, significados y prácticas que permitan la humanización del sujeto.

La vivencia de las niñas y los niños de lo político

La categoría de *política* es aún más compleja que la de *socialización*, ya que todos los grupos humanos, a través de la historia, han construido su propio concepto alrededor de la definición de *política* como término, fenómeno o forma de relación, aunque, de manera tradicional, solo se reconozcan las construcciones teóricas del concepto *política* que han surgido en torno a las grandes épocas de la historia humana.

Formalmente, al referirse a la noción de *política*, se hace alusión a la estructura y las formas de gobierno, la legitimidad y las fuentes de poder, los derechos y los deberes de los miembros de una comunidad, el carácter (positivo, natural, racional o arbitrario, etc.) de las leyes, la naturaleza y el alcance de la libertad, los diversos tipos de libertades, la naturaleza y las formas de justicia (Ferrater, 2001, citado por Alvarado y Botero, 2011).

Tradicionalmente, es común entender la política desde lo normativo, desde la forma legal de resolver los problemas de la convivencia colectiva; sin embargo, lo político implica la toma de decisiones (independiente de la forma en que se llegue a ellas: decisión democrática, autocrática o autoritaria). “Lo político es una cualidad que se construye, que emerge en toda interrelación humana (...) no es de unos pocos, es de todos” (Díaz, 2003, p. 50). Para Arendt “la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes” (2008, p. 98); la acción, la palabra, los intereses y el logos son algunas características propias de lo político.

Siguiendo el pensamiento de Arendt (1997), lo político surge en el *entre nos*; es fundamental empezar por hablar de las relaciones que se dan entre los sujetos. Lo político no es individual, es producto de las interrelaciones humanas; su fin fundamental es asegurar la vida, lograr la trascendencia, alcanzar la libertad, entendida esta como la posibilidad de hablar entre iguales (Arendt, 1997).

Las niñas y los niños que han vivido el contexto del conflicto armado expresan su ejercicio de la libertad y sus reflexiones en torno a *vivir con otros* y *otras* en estos términos:

Mi papá siempre me dice: “yo hago, yo elijo lo que quiero hacer, mi destino”, ¿sí? o sea, yo les dije a ellos que yo les prometía que yo no me iba a comenzar con los malos hablados, que iba a esforzarme mucho para ser una profesional, que no quería que yo me volviera así como esas niñas de ahora en día que ya tienen hijos; yo, por lo menos, quiero volverme una profesional antes de tener hijos, yo quiero sacar adelante a mis papás, quiero tener mi apartamento, mis cosas necesarias para poder vivir, ayudar a mis hermanitos o sacar, por lo menos, adelante a mis papás, porque sé

que todo lo que ellos me han dado se los han ganado con su propio trabajo y sudor, porque esa es la verdad (niña 11 años).

Un agente educativo señala al respecto de las niñas que vienen del contexto de conflicto armado:

En las chicas que yo he visto, sí desarrollan más de un discurso crítico, están como más pendientes de mirar qué sucede en la sociedad, como que ellas han sobresalido desde su mirada crítica del mundo; creo que esa es la diferenciación que he podido ver (profesor).

“La noción de política remite directamente a la noción de lo público y a sus tendencias conceptuales: Lo público como bienes, lo público como espacio, lo público como foro de expresión y lo público como accesibilidad” (Alvarado y Botero, 2011, p. 4); es decir que lo político implica lo común, los escenarios de vida colectiva, la construcción que se hace con el otro. Lo político involucra la discusión por los límites entre lo privado, lo público y lo íntimo.

Entender la política desde los postulados Arendtianos, superando el análisis normativo, implica asumir que esta solo es posible en la interrelación con el otro y la otra. De allí, que al unirse la noción de *lo político* con las nociones de *socialización* y *subjetividad*, se logre la constitución de categorías fuertes en términos conceptuales, lo que implica una visión desde los procesos que permiten al sujeto, niño o niña, constituirse como ser humano, deconstruir el mundo y transformar el modo en que se relaciona con los demás. Desde esta postura, es necesario entender que la socialización política y la subjetividad política deben abordar la reflexión por la libertad, porque “la acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe” (Arendt, 1996, p. 158).

Es claro, entonces, que hablar de la socialización política implica pensar en seres humanos, niños y niñas, capaces de reconocerse como partes de un colectivo, capaces de mirar los procesos históricos de la humanidad y transformarlos para el beneficio común. Por eso es tan importante comprender que la socialización política y la construcción de subjetividades políticas permiten a los niños y las niñas constituirse como seres únicos, en constante relación con otros y otras, con los cuales construyen y deconstruyen la realidad. Es un ejercicio que permite superar el egoísmo propio dictado por el instinto de supervivencia y constituir sociedad, humanizar la vida. En palabras de una niña: “Ayudaría a las personas que me necesiten y ayudaría a la humanidad o sea las personas en Colombia, con pequeños actos” (11 años).

Solo a partir de la actividad política, el ser humano es capaz de construir comunidad, porque “(...) no hay comunidad duradera capaz de configurar nuevos modos de vida que pueda existir sin una determinada actividad política, sin una actividad política relativamente concreta y sin un trabajo político

cotidiano” (Heller, 1982, p. 25). Entonces, la socialización política se convierte en la piedra angular para lograr la configuración de sujetos críticos, capaces de conformar comunidades humanas duraderas, con prácticas sociales situadas y que respondan a sus necesidades: *sujetos políticos*.

La socialización de las niñas y los niños surge en contextos relacionales conflictivos

Comprender la socialización política como un proceso dialéctico entre los niños y las niñas y el mundo social, implica también asumir que estos contextos de relación en que se da el proceso de socialización, en ocasiones son conflictivos, y es desde estos conflictos que emergen los intereses y las necesidades del sujeto.

Desde el psicoanálisis crítico es posible reconocer el importante papel que cumple el conflicto en el proceso de socialización. Al mirar el proceso de crecimiento del ser humano, es plausible identificar que el conflicto inicia por la necesidad del individuo de distinguirse como organismo diferente a la madre, identificando los límites entre un organismo y otro, desde su vida intrauterina hasta el momento del nacimiento en que inicia su vida autónoma, y en los momentos posteriores de existencia. La tensión que experimenta el individuo al separarse de su madre da origen a las pulsiones que “(...) tienen su raíz en necesidades corporales no conscientes, que se originan en un estado de privación del organismo” (Lorenzer, 2001, p. 38), constituyéndose en la primera manifestación de conflicto por la que atraviesa el ser humano, y desde las cuales empieza a experimentar estímulos físicos, que pueden ser gratos o perturbadores, a través de los cuales la privación se convierte en motor de una imperante necesidad por alcanzar nuevamente el equilibrio.

Dentro de las acciones que se requieren para que el individuo supere las privaciones, la interacción con su madre se convierte en un eslabón inicial fundamental para alcanzar el equilibrio; es entonces posible comprender que el conflicto es una primera causa de socialización entre la díada madre-hijo, constituyendo una relación a través de la cual se establecerán las primeras pautas culturales en el niño, pues “la madre transmite las normas culturales que ella misma recibió por socialización, refractadas por su apropiación biográfica” (Lorenzer, 2001, p. 44); es decir, la acción materna siempre será la específica de una cultura.

Se puede afirmar que sin el conflicto no sería posible el proceso de socialización, porque si el individuo no experimentara privaciones, podría desplegarse a sí mismo sin necesidad de interactuar con otros, sin adquirir patrones sociales que posteriormente se convertirán en producto de sus condiciones corporales, las necesidades o pulsiones y las normas obligatorias que aprende cotidianamente en actividades de socialización. El conflicto, como constitutivo del individuo, permite que se despliegue la praxis social, la cual siempre está mediada simbólicamente por el lenguaje.

Es de aclarar que para Lorenzer (2001), la socialización es “(...) un proceso en que ni las formas de interacción ni los símbolos del lenguaje se superponen al niño como algo acabado, sino que siempre se constituyen en un proceso dialéctico” (p. 108); de allí que el conflicto inicial que motiva el proceso de socialización no se resuelva por simple imposición de símbolos, esquemas y realidades, sino que requiera de un proceso dialéctico desde el cual el individuo construya su subjetividad.

Muñoz (2008), Lederach (2009) y Alvarado, Ospina, Quintero, Luna, Ospina-Alvarado y Patiño (2012) han propuesto el conflicto como creador. Según estos autores, los modos en los que se transforman los conflictos marcan vías para la construcción de la paz, la cual, según Muñoz, es imperfecta o se presenta desde múltiples vivencias posibles. Similar a esto, Gergen (2012) plantea que, para que el conflicto no termine en alienación, es fundamental el cuidado creativo de las relaciones. Al respecto, una niña plantea:

(...) Pues que no todas las personas son totalmente buenas ni todas las personas son totalmente malas, y es que por más compasivos, por más buenas que sean las personas, siempre va a haber conflicto; por más avanzado que sea el país, siempre va a haber conflicto. Digamos, países avanzados como Alemania, Estados Unidos, China, todos ellos tienen conflictos y son países bastante avanzados, son grandes potencias (11 años).

Por otro lado, es claro que en los contextos relacionales en que se da el proceso de socialización, el lenguaje se convierte en un eslabón fundamental, “(...) la función importante que cumple el lenguaje para la coordinación de la conducta de los miembros individuales de un grupo social (...) su valor fundamental y primario (...) se encuentra en su función social de asociar individuos” (Lorenzer, 2001, p. 53). Es a través del lenguaje que se logra constituir una red de relaciones entre individuos, mundos, realidades, ayudando así a los procesos de subjetivación. Por ello, es necesario entender el lenguaje no solo como un instrumento de comunicación, sino como una herramienta que proporciona los mecanismos para descifrar y manipular estructuras complejas de la sociedad (Bourdieu, 2011), asumiendo este no como una construcción simbólica inmodificable, sino como producto de la relación dialéctica del sujeto y el mundo, recordando siempre que “las palabras adquieren su significado solo en el contexto de las relaciones actualmente vigentes” (Gergen, 1996, p. 73).

Es a través del lenguaje que el sujeto construye la realidad, dando cuenta de la cultura, el contexto específico en que habita, los procesos sociales en los cuales interactúa y la forma en que deconstruye el mundo a su alrededor. El lenguaje permite que el contexto relacional de los procesos de socialización política se despliegue para la constitución de subjetividades. Con el lenguaje, el sujeto es capaz de ampliar sus oportunidades de vida, desplegar sus capacidades, constituir una realidad con otros, otras y lo otro; dar cuenta de su

humanidad, de su capacidad de agenciamiento; construir redes intersubjetivas que le permitan expandir sus potenciales. El lenguaje se convierte así en el camino para la expresión de la creatividad, el establecimiento de acuerdos éticos, la creación de redes afectivas, la conformación de canales de comunicación a través de los cuales sea posible el encuentro con otros sujetos, y el desarrollo de la capacidad de participación reconociéndose como parte de un colectivo.

El complejo sistema que configura el lenguaje le permite a los sujetos tramitar sus conflictos, transitar a través de las redes intersubjetivas que ha conformado con otros, con otras y con lo otro, encontrar múltiples formas de satisfacer sus necesidades, establecer contextos de socialización, apropiarse de su realidad y convertir el conflicto en el motor que impulsa su desarrollo como sujeto. Sin el lenguaje, el ser humano se enfrentaría al conflicto desde un temor paralizante que le impediría la acción, no lograría establecer contacto con otros sujetos porque sería incapaz de ver en ellos y ellas los mecanismos para satisfacer sus necesidades e intereses. Con el lenguaje el individuo está en capacidad de dar sentido y significado a cuanto le rodea, y establecer una praxis social que le permita la transformación de sus conflictos.

La vida cotidiana como escenario de la socialización y construcción de subjetividades de niñas y niños

En el breve recorrido teórico realizado, es claro que la socialización política y la construcción de subjetividades son procesos que incluyen a los niños, las niñas y su contexto, el cual siempre parte de situaciones conflictivas desde las cuales el ser humano se constituye como sujeto, y en las que el lenguaje es un elemento fundamental para hacer realidad las interrelaciones en red entre sujetos y mundo. Es necesario aclarar que este proceso no se da en escenarios amorfos, prediseñados o artificialmente constituidos para tal fin. Los procesos de socialización política y construcción de subjetividades se dan en la vida cotidiana, ese escenario del mundo material en que se desarrollan las relaciones conflictivas que permiten la configuración como sujeto.

“La vida cotidiana es el conjunto de las actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social” (Heller, 1982, p. 9); en otras palabras, “(...) es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares²⁴, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 1977, p. 19). Ya se ha dicho que el ser humano, desde el momento del nacimiento, empieza a interactuar con su madre, buscando superar las situaciones perturbadoras que alteran su equilibrio, lo cual se constituye en un primer paso para la socialización; esta interacción sucede en la vida cotidiana, no requiere de un escenario diferente a la vida misma. Es a través de ella que

24 Para esta autora, el hombre particular es quien se ha emancipado de las relaciones de producción; el individuo, por el contrario, está siendo manipulado por esas relaciones de producción (Heller, 1977).

se accede a la historia de la sociedad, del ser humano y, al mismo tiempo, en ella se generan las bases de historias futuras.

Todo ser humano en el momento del nacimiento, se encuentra en un mundo ya establecido, que existe antes de él y seguirá existiendo después. En este mundo ya constituido, el individuo, niño o niña, debe aprender las categorías, símbolos y cosas propias de ese contexto, apropiarse de ellas, dotarlas de significado propio, objetivarlas, convirtiéndolas en parte activa de su proceso de socialización, lo cual realiza en el escenario de la vida cotidiana desde el cual logra constituirse como sujeto al tiempo que reproduce la sociedad; porque “el hombre solo puede reproducirse en la medida en que *desarrolla una función en la sociedad: la auto-reproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad*” (Heller, 1977, p. 20).

Entre el sujeto y el mundo se da una configuración dialéctica que sucede en la vida cotidiana, en la cual es el ser humano el que determina el orden imprimiendo su individualidad, seleccionando las cosas que le sirven y desechando las que no, constituyendo así la humanización de la vida. En la medida en que se humaniza a sí mismo y al mundo que lo rodea, configura modos de ser y hacer con el mundo y en el mundo, en relación con otros, otras y con lo otro, transformando su realidad, desplegando en la vida cotidiana sus formas de socialización política, con lo cual expresa su concepción del mundo y abre espacios para el encuentro con otros sujetos diferentes pero similares, humanos como él, con los que puede interactuar, deconstruir su realidad y afrontar los conflictos que se le presentan en el día a día. Es en este escenario de la vida cotidiana donde el ser humano debe asumir el conflicto y tramitarlo para poder existir, porque “los hombres no serán físicamente capaces –no lo serán nunca– de vivir problematizando y poniendo siempre en cuestión todo lo existente” (Heller, 1982, p. 11), por lo cual el conflicto presente en la vida cotidiana se convierte en motor para la socialización y la constitución del sujeto.

Afirmar que la vida cotidiana es el escenario de la socialización política, equivale a decir que es el lugar en donde se entretejen realidades, se establecen relaciones, se deconstruyen mundos, se configuran subjetividades, se trazan las pautas para la apropiación y el despliegue del lenguaje. La vida cotidiana es el espacio en el que se construye la vida humana de los niños y las niñas, que han vivido el contexto del conflicto armado, y de sus familias.

En este escenario de la vida cotidiana es donde actúan los agentes socializadores, familias y docentes, donde sucede la socialización primaria y secundaria que ayudará al individuo a constituir su subjetividad. Tanto las teorías objetivistas como las subjetivistas, plantean la existencia de unas instituciones sociales fundamentales en el proceso de socialización: para Bourdieu (2001, 2003 y 2011), la familia, la escuela y el Estado; Berger y Luckmann (1999) plantean una socialización primaria en la niñez (el primer contacto del niño es con la familia) y una secundaria que le permite interactuar

con el resto de la sociedad; Heller (1977 y 1982) plantea la importancia de la familia para enseñar lo necesario para desenvolverse en la vida cotidiana.

De acuerdo con lo anterior, no es posible pensar la socialización política sin mirar la forma en que esos agentes socializadores se desenvuelven en la vida cotidiana. La manera en que la familia, el grupo básico primario del sujeto, establece espacios para que el niño se encuentre con otros y se relacione con el entorno, ayudará a la configuración de escenarios positivos para el despliegue de la socialización política. La familia, en la vida cotidiana, ofrece al niño las herramientas necesarias para interactuar con otros, otras y con lo otro; es en esas actividades en las cuales se desarrollan en el día a día, en las que la familia logra colocar al alcance del individuo los significados y símbolos que históricamente se han construido en la sociedad, para que el niño o la niña los apropien y doten de sentido propio, constituyendo su propia realidad. “Es la familia la que ‘educa’ a la nueva generación y le enseña los tipos de actividad necesarios en la vida cotidiana. De hecho, esta transferencia de la actividad cotidiana representa la parte más importante de la educación familiar” (Heller, 1982, p. 31); es decir, la familia suministra no solo los instrumentos necesarios para que el individuo interactúe con la sociedad, sino que también le enseña aquellas actividades que cotidianamente se realizan de acuerdo con una cultura, con un entorno específico. De allí que la vida cotidiana siempre se constituya como escenario situado y que la familia sea el primer agente en el que se desplieguen los mecanismos para estar allí. Una niña señala, con respecto a su familia: “(...) Pues, digamos, fortaleciéndonos, porque la unión entre personas hace más fortaleza, ayuda más, ayuda más como... a nuestra comunidad porque, digamos, con solo estar en familia es ya una comunidad” (11 años).

Una madre enfatiza en el rol de la familia como ejemplo en dicho escenario de socialización primaria:

Me dicen a mí que sí, que yo soy, de pronto, un ejemplo de vida, por todo lo que hemos pasado [en el contexto de conflicto armado], de pronto por mi enfermedad, esas ganas que uno le pone a la vida, por la actitud que uno le ve a las cosas; entonces, quizás, así como ejemplo; no que lo vean a uno y que: “¡Ay, pobrecito, que no sé qué!”, con lastima, ¿no?, sino que... como que si ellos pueden, ¿Nosotros por qué no?

Otro importante agente socializador es la escuela, que se constituye en el espacio de encuentro con otros y otras, brinda información concreta del sistema y crea un espacio para la integración y la participación (Alvarado, S. V., Ospina, H. F., Quintero, M., Luna, M. T., Ospina-Alvarado, M. C. y Patiño, J. (2012). Es en la vida cotidiana de la escuela donde el sujeto se encuentra con otros y otras diferentes pero similares a él, es el escenario en el que surgen nuevos conflictos que debe tramitar desde la elaboración de acuerdos colectivos. Cotidianamente, en la escuela el sujeto aprende a participar con otros en la constitución de acuerdos que permitan alcanzar un objetivo

común. Sin embargo, la escuela, como agente de socialización secundario, no actúa de manera independiente; en ella se dan procesos de socialización que “(...) siempre presuponen un proceso previo de socialización primaria; o sea, que debe tratar con un yo formado con anterioridad y con un mundo ya internalizado” (Berger y Luckmann, 1999, p. 177). En la vida cotidiana de la escuela, el individuo busca tramitar los conflictos que surgen por las posibles divergencias que existan entre el mundo que ha internalizado y el mundo que le presenta la realidad de la escuela. Así logra formar su subjetividad desde las interrelaciones presentes en los diferentes escenarios en que realiza sus procesos de socialización.

Un agente educativo enfatiza en la importancia de aportar en el proceso de socialización en la escuela desde la orientación a las especificidades de cada estudiante, dado que aun cuando vengan del contexto del conflicto armado todos los estudiantes son iguales. El docente propone: “No mirar como... la masa de estudiantes que tenemos ahí en el curso, sino esas particularidades de esos chicos que están ahí, esas voces tan calladas que queremos nosotros mostrar y sacar adelante” (profesor).

Pero no solo la familia y la escuela están presentes en la vida cotidiana de los niños y las niñas. El grupo de pares, que se considera “el agente social a través del cual el sujeto establece las relaciones que le permiten autorreferenciarse para hacerse consciente de sus opiniones y derechos” (Alvarado, S. V., Ospina, H. F., Quintero, M., Luna, M. T., Ospina- Alvarado, M. C. y Patiño, J. (2012), p. 247) también forma parte de la cotidianidad humana. Con ellos, el sujeto, niño o niña, despliega su capacidad de acciones democráticas gracias al aprendizaje y a la construcción de normas para la convivencia, se identifica como parte de un colectivo con el cual construye sentidos y significados comunes, desarrolla nuevos conflictos que colocan en tela de juicio sus internalizaciones previas y le ayudan a afianzar sus prácticas constituidas. Las relaciones intersubjetivas que construye con el grupo de pares se convierten en uno de los principales motores para la expansión de sus procesos de socialización política.

Es innegable que, en la actualidad, la vida cotidiana se desenvuelve en medio de la interacción constante con los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías, que transmiten información y son impulsores de procesos de acción y movilización social (Alvarado, S. V., Ospina, H. F., Quintero, M., Luna, M. T., Ospina- Alvarado, M. C. y Patiño, J. (2012), estableciéndose como un camino más para la socialización política y la reproducción social.

Es, entonces, la vida cotidiana donde se despliegan todos los procesos (establecidos o no) de socialización política, es el escenario en donde se logra que el individuo construya un mundo humanizado, forme parte de una comunidad y aporte a procesos de construcción de paz.

La socialización política y la construcción de subjetividades de niños y niñas en un marco de titularidades

Como se mencionó anteriormente, la socialización política y la constitución de subjetividades son procesos que se dan entre los seres humanos, en los cuales es fundamental la tramitación de los conflictos; surgen en escenarios de la vida cotidiana, utilizan el lenguaje como eslabón fundamental para la constitución de realidades y se configuran como procesos a través de los cuales es posible la apropiación del mundo desde diferentes formas de actuar en él, pensarlo y tomar decisiones sobre su forma de habitarlo. No se puede desconocer que este proceso requiere de unas condiciones mínimas de vida para su despliegue; es decir, no existe solo porque sí: requiere de un marco de realidad en el cual sea posible su constitución.

Este marco de realidad se establece en lo que Nussbaum ha denominado las “titulaciones fundamentales”, entendidas como esos umbrales mínimos que los Estados deben garantizar para el despliegue de las capacidades (Nussbaum, 2005). Con el término *capacidades*²⁵ se hace referencia a “(...) aquello que las personas pueden ser o hacer” (Nussbaum, 2005, p. 9); eso que “(...) debería tener toda persona para realizarse humanamente en igualdad de condiciones que los demás” (Nussbaum, 2005, p. 10). Al haber afirmado que la socialización política se da en los seres humanos, es entonces entendible que sea necesario mirar la forma en que los niños y las niñas se realizan como seres humanos (más allá de la simple estipulación biológica de lo homínido), analizando aquello que les permite hacerse humanos en la vida cotidiana.

El enfoque de las capacidades propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, permite acercarse al interrogante “¿qué criterios son verdaderamente importantes para el florecimiento humano?” (Nussbaum y Sen, 1996, p. 15) y mirar la forma en que, a través de las relaciones que se establecen en la vida cotidiana, se está permitiendo o no el despliegue de lo humano. Acercarse al enfoque de las capacidades desde la socialización política, implica asumir que, si bien es cierto que “la capacidad refleja la libertad de una persona para elegir entre diferentes formas de vida” (Nussbaum y Sen, 1996, p. 47), esa libertad está condicionada por lo que sucede en la vida cotidiana: las acciones de transformación y apropiación del mundo que el individuo puede o no realizar en su entorno. Si el contexto social, político, económico y cultural en que se está configurando el sujeto, niño o niña, no permite el despliegue de sus capacidades humanas, será difícil la constitución de procesos de socialización

25 Martha Nussbaum propone una lista de **capacidades humanas básicas** para la medición de la calidad de vida y la formulación de principios básicos de garantías constitucionales. Para la autora, “una sociedad que no garantice tales capacidades a todos sus ciudadanos en un umbral adecuado, no alcanzaría a ser una sociedad completamente justa” (Nussbaum, 2005, p. 30).

política que permitan la transformación y la apropiación del mundo, desde posturas situadas y críticamente constituidas.

Por ello se hace imprescindible que la sociedad, en su conjunto, aborde el tema de la justicia social como una forma de garantizar un escenario de socialización política fructífero y éticamente constituido. Las capacidades se convierten así en una forma de alcanzar esa justicia social, porque “en la medida en que una sociedad valore la igualdad de las personas y busque alcanzarla entre sus objetivos sociales, la igualdad de capacidades parecería ser el tipo más relevante de igualdad que se debería buscar” (Nussbaum, 2005, p. 21). Las capacidades fundamentales son, entonces, una forma de garantizar que los seres humanos están llevando una vida digna:

(...) Se requiere saber la forma en que la sociedad de que se trata permite a las personas imaginar, maravillarse, sentir emociones como el amor y la gratitud, que presuponen que la vida es más que un conjunto de relaciones comerciales (Nussbaum y Sen, 1996 p. 16).

Pero esto no se logra solo estipulando las capacidades humanas como *derechos*, porque se ha demostrado, a través de la historia, que la estipulación de un derecho no necesariamente implica una voluntad política para cumplirlo. Por ello, Nussbaum plantea las “titulaciones fundamentales”, como una forma de superar la norma carente de acción y generar las oportunidades necesarias para que las capacidades se desplieguen dando lugar a potenciales humanos.

Si bien es cierto que algunas teorías de la socialización afirman que es la misma sociedad la que regula sus procesos, y estipula las formas de actuar que permitirán la reproducción de la misma (por ejemplo los postulados de Bourdieu desarrollados al inicio de este texto), también lo es que “algunos asuntos humanos son demasiado importantes para dejarlos en manos del capricho, o en los dictados de la tradición cultural” (Nussbaum, 2005, p. 42); de allí que las “titulaciones fundamentales” sean una forma de permitir el despliegue de lo humano desde apuestas dialécticas que reconozcan la tensión existente entre el sujeto, niño o niña, y el contexto social en el que se desenvuelve.

Las “titulaciones fundamentales” deben hacerse realidad en la vida cotidiana, en todos los escenarios en que el sujeto interactúa con los agentes que participan de los procesos de socialización; estas deben ser una manera de garantizar que todas las personas, sin importar su procedencia o condición, tengan las mismas oportunidades para tramitar sus conflictos y desplegar sus capacidades y potencialidades.

Solo así es posible hablar de procesos de socialización política que verdaderamente contribuyan a la humanización del mundo y a la conformación de redes de intersubjetividad, que aporten en la construcción de un mundo colectivo, en el que la relación con los otros, las otras y con lo otro, se desarrolle

desde el encuentro y la interacción para la construcción de sentidos comunes. El marco de realidad para los procesos de socialización política, está dado por la posibilidad de todos los hombres de apropiarse del mundo como lo deseen, construir su realidad de acuerdo con sus propias experiencias, constituir sus propios sentidos y significados de cuanto les rodea y construir lenguajes comunes que les permitan formar parte de un colectivo humano.

La socialización política y la constitución de subjetividades políticas de los niños y las niñas que han vivido el contexto de conflicto armado es, entonces, un eslabón de humanización que requiere de agentes de socialización y de herramientas como el lenguaje, y que se desarrolla en un marco de realidad cargado de conflictos y dispuesto en la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, S. V. y Botero, P. (2011). *Socialización política y construcción de subjetividad* (material de estudio del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud; Módulo: “Perspectivas políticas, éticas y morales de la niñez y la juventud”, Cinde / Universidad de Manizales) [documento en línea]. Recuperado de <http://reduci.com/wp-content/uploads/2012/10/Socializaci%C3%B3n-Pol%C3%ADtica-en-la-formaci%C3%B3n-ciudadana..pdf>
- Alvarado, S. V., Ospina-Alvarado, M. C. y García, C. M. (Enero-junio de 2012). La subjetividad política y la socialización política, desde las márgenes de la psicología política. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 235-256.
- Alvarado, S. V., Ospina, H. F., Quintero, M., Luna, M. T., Ospina-Alvarado, M. C. y Patiño, J. (2012). *Las escuelas como territorios de paz: Construcción social del niño y la niña como sujetos políticos en contextos de conflicto armado*. Buenos Aires: Clacso.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós / Ibérica.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós / Ibérica.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2001). *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular.
- Bourdieu, P. (2003). *Creencia artística y bienes simbólicos: Elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Díaz, A. (2003). Una discreta diferenciación entre la política y lo político y su incidencia sobre la educación en cuanto a la socialización política. *Reflexión Política*, 5(9), 48-58.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones: Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (2006). El construccionismo social y la práctica pedagógica. En A. Estrada, y S. Díaz-Granados (Comp.), *Construccionismo*

- social: Aportes para el debate y la práctica* (pp. 213-244). Bogotá, D. C.: Universidad de los Andes.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social: Aportes para el debate y la práctica*. Colombia: Universidad de los Andes / Celso.
- Gergen, K. (2009). *Relational Being*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gergen, K. (2012). *Principios orientadores del construccionismo social* [blog]. Recuperado de <http://www.construccionismosocial.net/2012/05/taos-institute.html>
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Heller, A. (1982). *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Lederach, J. P. (2009). *El pequeño libro de transformación de conflictos*. Intercourse, PA: Goodbooks.
- Lorenzer, A. (2001). *Bases para una teoría de la socialización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Muñoz, F. (2008). *La paz: Manual de paz y conflictos*. Granada: Instituto de la paz y los conflictos, Universidad de Granada.
- Nussbaum, M. (2005). *Capacidades como titulaciones fundamentales: Sen y la justicia social* (Estudios de Filosofía y Derecho No. 9). Bogotá, D. C.: Centro de Investigación en Filosofía y Derecho, Universidad Externado de Colombia.
- Nussbaum, M. y Sen, A. (comp.). (1996). *La calidad de vida* (R. Reyes, trad.). México, D. F.: The United Nations University / Fondo de Cultura Económica. (Título original: *The quality of life*, 1993).
- Sloterdijk, P. (2003a). *Esferas I: Burbujas. Microsferología* (I. Reguera, trad.). Madrid: Siruela. (Título original: *Sphären I – Mikrosphärologie–: Blasen*, 1998).
- Sloterdijk, P. (2003b). *Esferas II: Globos. Macrosferología* (I. Reguera, trad.). Madrid: Siruela. (Título original: *Sphären II – Makrosphärologie–: Globen*, 1999).
- Sloterdijk, P. (2003c). *Esferas III: Espumas. Esferología plural* (I. Reguera, trad.). Madrid: Siruela. (Título original: *Sphären III – Plurale sphärologie–: Schäume*, 2004).



Referencias bibliográficas - Introducción

- Alfonso, S., Sarrano, S., Torres, S. S. y Espinosa, V. E. (2011). *Ciudadanía y subjetividad política: Tenciones y sentidos*. Bogotá, D. C.: Cinde.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2001). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault (M. Expósito, trad.) [en línea]. (Título original: *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, 2001). Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>
- Callinicos, A. (1998). *Contra el posmodernismo*. Bogotá, D. C.: El Áncora. Versión en línea disponible en <http://www.lahaine.org/amauta/b2-img/Callinicos.pdf>
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. (V. Peña, trad.) [Documento en línea]. (Título original: *Les méditations metaphysiques de Rene Descartes*, 1642). Recuperado de <https://lenguajeyconocimiento.files.wordpress.com/2014/06/descartes-meditaciones-metafisicas-tr-vidal-pena.pdf>
- Díaz, A. y González, F. (2005). Subjetividad: una perspectiva histórica cultural. Conversación con el psicólogo cubano Fernando González. *Universitas Psychologica*, 4(3), 373-383. Versión en línea disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64740311>
- Foucault, M. (1979). Nietzsche: la genealogía, la historia. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (J. Varela, y F. Álvarez-Uría, trad.) (pp. 7-30). Madrid: Edissa (título original: *Microphysique du pouvoir*, 1977). Versión en línea disponible en <http://www.inau.gub.uy/biblioteca/seminario/microfisica%20poder.pdf>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3) 3-20.
- Rousseau, J. J. (2008). *El contrato social*. Valladolid: Maxtor.





