

ISSN 0719-9716  
ISSN-L 0719-692X

# Bricolaje

BRICOLAJE. Revista de estudiantes de Postgrado. Facultad de Ciencias Sociales (FACSO). Julio 2021. Año 6 / número 8



NÚMERO ABIERTO





**SOCIAL-EDICIONES**  
Facultad de Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD DE CHILE

#### **DIRECTORA**

**Gisela Krumpoek Aigner**, Psicóloga, Magíster© en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile.

#### **DIRECTOR EJECUTIVO**

**Maximiliano Rivas Campos**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile, Chile.

#### **SECRETARIO**

**Diego Aguirre Alvarado**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile.

#### **COMITÉ EDITORIAL**

**Pablo Bellei Córdova**; Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Karin Bock Gálvez**, Psicóloga, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, Chile; **Mauricio Carreño Hernández**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Isis Castañeda Caprioli**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Javiera Díaz-Valdés Iriarte**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Simón Miranda Alarcón**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Juan Pablo Vildoso Castillo**, Médico Psiquiatra, Doctor © en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, Chile.

## CONSEJO EDITORIAL

**Dr. Roberto Aceituno**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Mónica Aravena**, Universidad de Concepción, Chile; **Dra. Francisca de la Maza**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dra. Carolina González**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Derek Humphreys**, Universidad Aix Marsella, Francia; **Dr. Gonzalo Leiva**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dr. Mauricio Mancilla**, Universidad Austral de Chile, Chile; **Dra. Eunice Nakamura**, Universidad Federal de São Paulo, Brasil; **Dr. Leonardo Oneto**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Dr. Esteban Radiszcz**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Antonia Santos**, Universidad Arturo Prat, Chile; **Dra. María Teresa Rojas**, Universidad Alberto Hurtado, Chile; **Dra. Marcela Sepúlveda**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.

ISSN 0719-9716  
ISSN-L 0719-692X

Corrector de estilo: Comité Editorial Revista Bricolaje  
Diagramación: Dirección de Extensión y Comunicaciones  
Diseño logo de la revista: Horacio De Torres Bustos  
Imagen portada y contraportada: Material de archivo, documental: Escapes de gas de Bruno Salas  
revistabricolaje.uchile.cl  
revista.bricolaje@facso.cl  
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto No 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile.

# INDICE

- 7 **EDITORIAL**  
Diego Aguirre  
Pablo Bellei  
**[ENSAYOS]**
- 11 **El duelo en la infancia y la función del otro**  
Javiera Díaz-Valdés Iriarte
- 20 **Género y violencia en series chilenas de ficción basadas en hechos reales**  
Eyleen Faure B.  
Karin Bock G.
- 26 **“TE FUISTE A NEGRO”**  
Patricio Azócar Donoso  
**[ARTÍCULOS]**
- 32 **¿Es posible una clínica psicoanalítica del trauma a distancia?**  
Rodolfo Galleguillos Serrano
- 42 **De los perros a los animales domésticos: ampliar la justicia asociativa**  
Diego Renato Núñez Zerega
- 55 **Apropiación del tiempo en los emprendedores de Rancagua**  
Daniel Maturana
- 72 **Sobre el inquietante acontecimiento del perdón: Una exploración animal**  
José Carreón
- 85 **La construcción del consumidor desde el habitus y la reflexividad**  
Juan Jesús Rivera  
**[ARTEFACTO]**
- 98 **La chimenea como corazón del edificio de la UNTACD III. Fragmentos del documental Escapes de Gas de Bruno Salas.**  
Simón Miranda



# EDITORIAL

## *Aperturas críticas en contextos de transformación*

**Diego Aguirre<sup>1</sup>  
Pablo Bellei<sup>2</sup>**

Nos complace presentar una nueva edición de la revista *Bricolaje*. En esta oportunidad, y a diferencia de los números anteriores, quisimos extender la convocatoria de artículos sin un eje temático predefinido por el Comité editorial, con la abierta intención de ampliar la libertad de reflexión teórica y los trabajos empíricos de las diversas problematizaciones posibles desde las ciencias sociales, humanidades y artes. De manera subyacente, y no por eso menos importante, declaramos nuestra intención de abrir la discusión desde la posición de los propios autores y autoras, invitando a reflexionar sobre la multidimensionalidad que nos presenta la realidad actual, y así problematizar y proponer desde distintas trincheras, el ejercicio de análisis y estudio de la realidad social contemporánea.

Esta multidimensionalidad está interconectada con una serie de acontecimientos sociales, políticos y económicos de todo orden que como Comité no nos deja indiferente. Nos encontramos *ad portas* de una elección presidencial en medio de una crisis social y política sin precedentes, que ha sacudido los cimientos de la sociedad en su conjunto. Asimismo, el desarrollo en pleno de la convención constituyente que está trabajando en la redacción de una nueva carta fundamental, y que alberga para muchos y muchas la esperanza de un futuro digno, justo y pluralista.

---

1 Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. E-mail: djaguirre.alvarado@gmail.com

2 Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización. Universidad de Chile. E-mail: pablo.bellei@gmail.com

Este complejo escenario, demanda la reflexión de un tiempo social que aún está teñido por la pandemia y sus efectos, como las restricciones a la libertad, las repercusiones económicas y políticas, los reordenamientos en el uso de los espacios y un sinnúmero de cambios bruscos y permanentes, que nos exigen adaptarnos individual y colectivamente de forma acelerada. No podemos continuar sin mencionar el estallido social del 18 de octubre de 2019, que desafiando la autoridad, ha puesto en jaque al sistema político, poniendo de manifiesto entre otras cosas las desigualdades e injusticias estructurales arrastradas durante décadas y agudizadas por los sucesivos gobiernos post pinochetistas.

En la medida que en las calles avanzó esta interpelación y protesta social, nos hemos ido enfrentando como sociedad a la necesidad de repensar nuevas alternativas sociales posibles, casi como un deber ético en tiempos donde el velo de confianza depositada en las instituciones parecía derrumbarse. Después de la apertura reflexiva y exploratoria, deviene un cierre concreto y práctico para consolidar lo que vendrá más adelante, en ese transitar, la organización social horizontal, el empoderamiento y la reivindicación de la lucha se hacen fundamentales, no obstante, como señala Slavoj Žižek<sup>3</sup>, los debates abiertos llegada la hora tendrán que fundirse en nuevos significantes fundamentales, el espacio para soñar un nuevo mundo posible debe dar paso a la materialización de ese mundo posible, y en ese proceso, cabe como ejemplo, lo que está haciendo la convención constituyente en estos momentos que es precisamente sentar las bases de ese nuevo comienzo.

Como es habitual en nuestra revista, el apartado inicial está compuesto por ensayos de autor, que cuestionan y tensionan distintos temas de interés general. El texto desarrollado por Javiera Díaz-Valdés, titulado “*El duelo de la infancia y la función del otro*”, trabaja un caso desde una perspectiva psicoanalítica, reflexionando en torno a la centralidad que tiene la presencia de un otro que permita inscribir la historia de una pérdida, dinámica en la que se juega un duelo que puede ser susceptible de resolución, o decante en un destino patológico o traumático. Esta cuestión -fundamental en el trabajo psicoterapéutico-, se ilustra detalladamente, dando cuenta de las condiciones e intervenciones que permitan habilitar o restituir dicha función del otro. Por su parte, el escrito que lleva como título “*Género y violencia en series chilenas de ficción basadas en hechos reales*” de las autoras Karin Bock y Eyleen Faure, presenta una discusión sobre las representaciones sexogénicas en las series de ficción “Marie y Mike” y “La Cacería”, a propósito del crecimiento significativo de series de ficción en los últimos años y su alcance masivo en distintas audiencias. Finalmente, el texto “*Te fuiste a negro*” del autor Patricio Azócar, aborda la problemática de las trayectorias educativas interrumpidas de niños(as) y jóvenes.

Iniciamos la sección de artículos con las siguientes interrogantes: ¿Es posible un tratamiento del trauma bajo las condiciones de tele distancia que impone la pandemia?, ¿implificaría cambios en la técnica y/o en la comprensión de un proceso analítico? Estas preguntas son parte de los cuestionamientos que desarrolla Rodolfo Galleguillos, en su artículo “¿Es posible una clínica psicoanalítica del trauma a distancia?” En este texto, el autor interroga y discute la aplicabilidad de la clínica psicoanalítica del trauma por medio de dispositivos digitales de telecomunicación, en el contexto actual de pandemia, enfatizando la presencia del analista como condición para la transferencia, a la hora de instalar el dispositivo de tratamiento.

---

3 [https://elpais.com/diario/2011/11/17/opinion/1321484411\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2011/11/17/opinion/1321484411_850215.html)



Cambiando de tópico, el siguiente escrito nos invita a la reflexión a partir de la complejidad que supone la supervivencia de las especies al compartir un ambiente de mutua dependencia; ¿qué aspectos de nuestra vida estaríamos dispuestos a sacrificar con tal de mejorar las condiciones de bienestar de todas las especies, no sólo la humana? Diego Nuñez abre la discusión en su artículo “*De los perros a los animales domésticos: ampliar la justicia asociativa*”, donde aborda la justicia asociativa de la cuestión animal desde una perspectiva política, posicionando el reconocimiento de los intereses de los animales sobre condiciones y hechos históricos.

Por su parte, Daniel Maturana en su artículo “*Apropiación del tiempo en los emprendedores de Rancagua*”, identifica al tiempo como una variable a ser gestionada, permitiendo una diversidad de usos que implican costos y beneficios como parte de la experiencia de trabajo que resulta de la decisión de emprender, resaltando una apropiación del tiempo que traspasa las barreras cronológicas más allá de las exigencias de los clientes. En la cultura de emprendimiento rancagüino, el tiempo se puede dividir en segmentos que, según el autor, corresponden a un tiempo familiar, un tiempo productivo, un tiempo de ocio y un tiempo social no familiar, generando un modelo de distribución del tiempo sobre los que los(as) emprendedores(as) tienen dominio.

¿Qué relación puede existir entre la gestualidad democrática del perdón, en la *medida de lo posible*, que instalaron los gobiernos democráticos post dictadura, ante los horribles eventos cometidos años antes y las consignas del estallido social? José Carreón en su artículo “*Sobre el inquietante acontecimiento del perdón: una exploración animal*” nos propone una exploración teórica sobre el acontecimiento del perdón y su capacidad revitalizante, no sólo como capacidad humana; racional y lingüística, sino animal. Perdonar como acontecimiento animal, sería una donación justa y liberadora que permitiría el cuidado de sí y los otros. En esa línea, cabría preguntarse ¿será posible sanar un pueblo a través del perdón? El acto de perdonar no es olvidar, tampoco dejar ir, más bien se incorpora en el dolor y sufrimiento para posibilitar el porvenir.

Para finalizar la sección de artículos, el texto titulado “*La construcción del consumidor desde el habitus y la reflexividad*” de Juan Jesús Rivera, hace la distinción entre consumo habituado y consumo reflexivo y la relación entre ambas. La primera, tiene que ver con la interiorización de la estructura en las trayectorias de vida de las personas, las condiciones de existencia y las disposiciones asociadas a ella. La segunda, por su parte, tiene relación con el consumo y su función en la realización de las expectativas en los proyectos de vida de las personas. A partir de esta relación entre habitus y reflexividad se pueden generar tipos ideales de consumo. Somos lo que consumimos, nos relacionamos en el mundo a través de los objetos.

Respecto de la sección “artefacto estético” de la presente edición, y en un ejercicio de memoria histórica nacional, rescatamos del pasado el diseño y construcción del edificio para la tercera versión de la Conferencia Mundial de Comercio y Desarrollo de las Naciones Unidas (UNCTAD III), actualmente el edificio Gabriela Mistral (GAM). Tal construcción ha transitado por distintos procesos históricos, instalándose como un símbolo en el Chile de la Unidad Popular, fundamentalmente desde la consideración de su comedor popular como un lugar, primero de encuentro, y luego de resistencia. Esta producción, es trabajada desde la obra del documental “*Escapes de Gas*” del realizador Bruno Salas, quien tuvo la amabilidad de presentar su trabajo y traducirlo en una nueva composición para este número.

Esperamos que disfruten la lectura de estas páginas y recuerden que este espacio es una plataforma que comunica sus propias inquietudes y reflexiones respecto al acontecer en la vorágine de los tiempos actuales, situándonos desde las ciencias sociales, las artes y humanidades. Agradecemos la colaboración de los autores y las autoras que con su generosidad compartieron sus trabajos, a los evaluadores y evaluadoras que participaron en el proceso de evaluación de artículos, a Bruno Salas quién gentilmente nos permitió acceder y compartir su obra y a todos y todas que de una u otra manera colaboraron en la producción de este número. Sin más preámbulo, invitamos a todos y todas a leer críticamente, este nuevo número de la revista *Bricolaje*.

Santiago, diciembre 2021

# EL DUELO EN LA INFANCIA Y LA FUNCIÓN DEL OTRO

Javiera Díaz-Valdés Iriarte<sup>1</sup>

Hablar de duelo nunca es fácil. Probablemente con sólo escuchar la palabra aparezcan recuerdos y experiencias que no son indiferentes para nadie. Por el contrario, se puede reconocer que su recorrido implica un trabajo que, como se verá a continuación, no está exento de dificultades y tensiones para el sujeto.

En el trabajo clínico con adultos es usual observar que los procesos de duelo, si bien son dolorosos y requieren de una serie de movimientos psíquicos, son procesos que arriban sin necesariamente transitar por algún estado patológico. Como señala Freud (1920) no es usual que se consulte con el médico ante un evento como este, sino que se tiende a dar espacio al tiempo y a una serie de arreglos

familiares (ritos, formas de despedida, etc.) que hacen de soporte al duelo.

Pero ¿qué sucede en la infancia? Muchas veces para un niño, la pérdida de un ser querido conlleva un impacto profundo, donde la realidad asume un carácter intenso y excesivo, que desafía las posibilidades de tolerarla. Si bien, al igual que el psiquismo adulto, el del niño se ve llamado a realizar un trabajo de duelo, el escenario no es el mismo, a condición de que se encuentra en proceso de constitución (Bleichmar, 1984). Esto quiere decir, que, en sus orígenes, el psiquismo infantil en sí mismo realiza un arduo trabajo, el cual, a la vez, depende de la presencia del otro como facilitador y garante de este proceso.

---

1 Psicóloga, Universidad de Santiago de Chile. Magíster en Psicología Clínica de Adultos- Psicoanálisis, Universidad de Chile.

Es a partir de esta función del otro, que en ocasiones los padres u otros adultos significativos sí consultan, ya que es desde el lazo que se tiene con el niño, que se levanta una sospecha ante las dificultades que un duelo pueda estar acarreado para este psiquismo en constitución y la posibilidad de que este culmine en un estado patológico o incluso, traumático.

A partir de lo anterior, surge la pregunta: ¿de qué depende que el proceso de duelo en la infancia se resuelva y que no devenga en un estado patológico o quizás traumático? Tomando esta pregunta como directriz, se propone reflexionar en torno al proceso de duelo en la infancia a partir de un caso clínico. Para esto se expondrá brevemente el caso de Nicolás y se lo analizará a la luz de la teoría psicoanalítica y de la clínica de lo traumático. Finalmente, se señalarán algunas conclusiones respecto del proceso de duelo por la pérdida de un ser querido en la infancia como resultado del análisis del caso expuesto.

### **Un niño y la muerte de su abuelo**

Nicolás, de 7 años, consulta acompañado por sus padres, quienes refieren que el niño se encuentra irritable, muy sensible, con cambios de humor bruscos y muy desobediente. En el colegio ha bajado sus notas, no quiere trabajar y ha comenzado a tener problemas con sus compañeros porque estos lo agreden y él no se defiende. Se muestra pasivo ante las agresiones y demandas de los otros, lo que lo ha vuelto vulnerable en el espacio escolar.

Sus padres atribuyen estos cambios a que hace un mes murió su abuelo materno, quien se encontraba afectado hacía más de un año por una enfermedad terminal. Refieren que era muy cercano a él. Incluso compartían el mismo nombre. Dada esta cercanía, Nicolás acompañó y participó de los cuidados de su abuelo, estuvo ahí en el momento mismo en que murió y se le pidió su opinión en decisiones como la elección del ataúd o la ropa que llevaría su abuelo el día del entierro.

La madre señala que su hijo y su padre mantenían una relación estrecha, ya que desde el nacimiento de Nicolás, ella con el niño habían vivido

en la casa de la familia materna porque se encontraba separada de su pareja. Luego de unos años, los padres de Nicolás retoman su relación y hace uno, habían decidido vivir de forma independiente junto a su hijo. Esto es situado por los padres y en especial por la madre, como un momento que marcó una inflexión en la trama familiar ya que, como ella dijo: *“desde que nos fuimos, mi papá se enfermó y yo me siento culpable por eso”*. Esta frase o derivados de ella, se repetirá en varias sesiones -tanto en el discurso de la madre como en el del niño- por la relación que ambos establecen entre la enfermedad del abuelo de Nicolás y la partida de su casa.

Al comenzar las sesiones, Nicolás no quería dibujar o jugar, sólo conversaba siguiendo las preguntas que se le hacían. De vez en cuando, comentaba algo sobre su colegio, su gusto por jugar fútbol – que parecía extraviado – o lo que hacía con sus compañeros, dejando entrever una relación distante con lo que sucedía fuera del ambiente familiar. Intermitentemente, irrumpían en su relato fragmentos asociados a la muerte de su abuelo. Estos parecían no relacionarse entre sí ni dar cuenta de momentos, sino que aparecían dispersos, sin seguir algún orden específico y siendo imposibles de abordar con mayor profundidad. Cuando se le hacían preguntas, por ejemplo, para precisar algún detalle, cambiaba de tema casi olvidando lo que acababa de decir. Los *“no sé”* o *“se me olvidó”* solían llenar el espacio transferencial.

Dentro de estos fragmentos se vislumbraban recuerdos asociados al momento en que murió su abuelo. Comentaba: *“cuando mi abuelo se murió mi mamá se cayó al piso, movía las sillas como si fuera a tirarlas. Mi abuela lloraba mucho”*. Este trozo de memoria contenía una carga afectiva difícil de procesar por el niño, que se hacía evidente en el tono que asumía su voz, en su mirada que, de pronto, quedaba congelada sobre la pared y en el silencio que lo embargaba luego de revivir ese momento en que su madre “cae” al suelo presa del dolor, y en el llanto de su abuela que parecía tener un efecto devastador en él.

En otra oportunidad apareció un nuevo frag-

mento de la experiencia en que se visibiliza lo acontecido ese día: “*Me llevaron al patio. Estaba con mi papá. Me pegaba en la espalda y me decía ‘cállate’*”. Nuevamente, la parálisis del tiempo en su expresión y el vacío con que dio cuenta de esos golpes en la espalda, permite pensar que algo que requería de su padre no llegó en dicho momento.

En otra sesión, mientras él comentaba lo que estaba viendo en la escuela, se quedó en silencio de pronto y, desconectándose de lo que venía hablando, dijo: “*A mi abuelo lo quemaron... Sus cenizas están en la casa... Hay una cajita y una foto... La foto es mía*”. En este fragmento que irrumpe y detiene el pensamiento, se confunde de quién es la foto. No sólo en términos de a quién pertenece, sino de a quién representa y la relación que guarda con las cenizas que están en la caja. Siguiendo la lógica anterior y con el transcurso de los meses, Nicolás comenzó a dar cuenta de experiencias sensoriales que son difíciles de situar, ya que el carácter vívido de las mismas lo confundían y asustaban. Señaló una vez: “*Tengo miedo. Mi abuelo me viene a visitar. A veces siento su olor*”.

En el mundo de los adultos, por su parte, las vivencias asociadas a la muerte del abuelo Nicolás no eran menos complejas, pero si ocurrían en registros diferentes o, tal vez, más usuales.

Luego del funeral, la madre y el niño regresaron a la casa de los abuelos maternos para acompañar a la abuela viuda. La madre en un comienzo señaló: “*no voy a dejar solos a mis papás. Siempre voy a estar con ellos*”, pero a medida que avanzó el trabajo con Nicolás y su familia, ella fue reconociendo que la relación con su madre era muy difícil y que seguían viviendo ahí sólo porque Nicolás no quería irse debido a que su abuela se había aferrado fuertemente a él. Al trabajar este gesto de aferrarse, apareció por una parte que la abuela de Nicolás parecía resistirse a la pérdida de su esposo a través de la retención de su nieto, mientras que, para Nicolás, en ese deber de estar presente se aparecía su necesidad de retener a su abuelo, pero con el costo de detener su proceso de duelo.

Por otra parte, el padre del niño reconocía estar muy afectado por la muerte de su suegro. Si

bien al comienzo de su relación con la madre tuvieron muchos problemas, con el tiempo habían construido un vínculo estrecho. Frente a Nicolás, buscaba estar presente, apoyarlo en lo que estaba viviendo, pero sus propios conflictos – asociados a su relación con sus padres – le dificultaban encontrar palabras o gestos que fueran efectivos. Señaló que entendía lo complejo que se había vuelto este proceso para la familia materna, pero que deseaba retomar la vida en familia que habían iniciado con su pareja e hijo en la casa nueva.

Para este punto del tratamiento, la madre señalaba sentirse sobrepasada, muy cansada. Debido a esto, en ocasiones, se molestaba con Nicolás haciéndolo callar si lo escuchaba llorar. Decía: “*Sé que tal vez no está bien, pero ya no sé qué más hacer*”. Pensaba que ella y el niño debían volver a su casa, ya que habían transcurrido meses desde la muerte de su padre, pero algo le decía que el niño todavía no podía separarse de sus cenizas ni de su abuela. Intuía algo de la fragilidad de este y temía que la muerte de su abuelo se volviera “*un trauma*”.

## **Duelo en la infancia y experiencias traumáticas**

Para iniciar este análisis se requiere establecer algunas puntualizaciones respecto de lo que significa el duelo, cómo funciona y qué podría ser (o llegar a ser) patológico o traumático para el niño. En este sentido, Freud (1917), en su trabajo *Duelo y Melancolía*, establece que el duelo, por regla general, es la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción, como la patria o un ideal, que haga las veces de su equivalente. En este sentido, propone que a pesar de las desviaciones que pueda traer sobre la conducta o la vida, no se le considera un estado patológico, ya que pasado un tiempo se le superará y, por tanto, se considera inoportuno e incluso dañino el perturbarlo.

Lo anterior permite situar que el duelo implica un trabajo en que, a partir del examen de realidad, el sujeto se enfrenta con que el objeto amado ha dejado de existir y, por tanto, recibe el aviso de retirar toda la libido enlazada a ese objeto para transmutarla a uno nuevo. Esto implica, universalmente,

una fuerte renuencia considerando que, para el sujeto, no resulta simple abandonar una cierta posición libidinal. Sin embargo, el yo interrogado por el destino del objeto y la posibilidad de compartirlo, se deja llevar por las satisfacciones narcisistas que le representa el estar con vida y desata su relación con el objeto (Freud, 1917a). Como se mencionó, este proceso requiere de tiempo, ya que cada representación del objeto (representación cosa) se encuentra anudada a otras representaciones y se requiere ir paso a paso en su desanudamiento.

Freud (1917a) refiere que, en algunos casos, “*esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo*” (p. 243). Como se aprecia en el caso de Nicolás, la fuerte ligazón que estableció con su abuelo lleva a que el proceso de duelo atraviese por situaciones que, si se presentaran en un adulto, harían pensar en un estado patológico. Sin embargo, al considerar el psiquismo infantil en vías de constitución (Bleichmar, 1984) es posible entender estas manifestaciones como parte del duelo en la infancia, ya que responden a la intensidad que asumen los recuerdos -primordialmente sensoriales- y a la mayor facilidad con que pueden ser reinvestidos vía regresión en este momento.

Así, para Nicolás, la percepción del olor de su abuelo lleva a que de una manera vívida la presencia de este se mantenga. Como Freud (1917b) describe en los casos de *amentia*, el yo rompe el vínculo con la realidad permitiendo que las fantasías de deseo puedan penetrar en el sistema conciente siendo admitidas como una realidad mejor. Por regresión, se excita este sistema y se hace posible omitir el examen de realidad.

Siguiendo el texto freudiano citado anteriormente, la melancolía, que puede considerarse como el estado patológico del duelo, muestra cómo para el yo la relación con el objeto no es simple, ya que en ella se encuentra el conflicto de ambivalencia. De esta manera, Freud (1917a) especifica que en la melancolía transcurren batallas parciales por el objeto donde el amor pugna por desatar la libido del objeto y el odio por salvar esa posición libidi-

nal. Por tanto, a diferencia del duelo donde estas desataduras transcurren con normalidad, en la melancolía el camino se encuentra bloqueado, llevando a que finalmente las investiduras se retiren del objeto, pero para dirigirse al yo produciendo una identificación con el objeto resignado y, de esta manera, la pérdida del objeto se muda en una pérdida del yo (Freud, 1917a).

Tomando estas orientaciones entregadas por Freud se pueden comprender aspectos del duelo en la infancia que lo diferencian de un estado patológico en la adultez, ya que el conflicto de ambivalencia presente en la melancolía es también parte del estado constitucional del psiquismo infantil, lo que determina que este atraviese por las mismas batallas parciales donde se busca conservar y dejar ir al objeto. Como ocurre con Nicolás, la trasposición de su persona con la de su abuelo, como se aprecia en la confusión de la foto, da cuenta de estas batallas donde por medio de identificaciones parciales, busca resignar, pero a la vez mantener su posición libidinal. Al igual que en la melancolía, lo anterior trae costos a su yo al mermar su interés por las actividades escolares y dejarlo en una posición de objeto donde es incapaz de defenderse de las agresiones de los otros.

Como puede extraerse del texto freudiano (1920), la identificación con partes del objeto permite al sujeto asumir la pérdida, pero sólo a partir del haber conservado algo vía introyección. Esto abre paso al proceso de simbolización que se requiere en el duelo en general, pero que en la infancia puede tornarse más complejo a partir de la fragilidad del yo donde se arriesga una identificación con el objeto y no con partes de este.

Aquí es útil tener presente la diferenciación que hacen Abraham y Torok (1987 en Tisseron, 1995) entre introyección e incorporación, donde la primera supone un proceso de simbolización y la segunda, al contrario, da cuenta de una ausencia o de un estado muy primitivo de esta, donde lo que se produciría es una incorporación oral del objeto, la cual implica una regresión a un estado más arcaico y no un paso en los procesos de simbolización y subjetivación requeridos en el trabajo de duelo.

Hasta este punto, los aspectos teóricos expuestos y su relación con el caso de Nicolás permiten comprender algunos de los avatares propios del duelo en la infancia, que permiten a su vez diferenciarlo de lo que sería un estado patológico en la adultez y en la infancia, dando relevancia a las particularidades del psiquismo infantil y cómo se debe permitir su expresión sin buscar restringir o controlar aquellas expresiones que erróneamente se patologizan. No obstante, el hecho de que se puedan comprender como no patológicos ciertos movimientos del psiquismo infantil para atravesar un proceso de duelo, no asegura que en algunos casos este pueda terminar siéndolo. Afortunadamente, en el caso de Nicolás, su familia presente por observación (y proyección probablemente) que su proceso de duelo estaba interferido.

Queda pendiente la dificultad que experimenta Nicolás para ligar sus experiencias y que no se entienden solo por tener en consideración el estado “en formación” de su psiquismo. De esta manera, los elementos desarrollados no explican los puntos de mayor tensión y complejidad que experimentaba el niño, como la fragmentación de los recuerdos y el carácter avasallador y reiterativo de los mismos, lo que a su vez hacía sospechar a la madre que este proceso se convertía en “un trauma”.

En este sentido, se puede retomar lo propuesto por Freud (1920) al considerar traumáticas a “*las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo*” (p. 29). De esta manera, Freud establece que un suceso como un trauma externo puede provocar una perturbación en la economía del organismo aboliéndose el principio de placer lo que resulta en una anegación del aparato psíquico. Así propone que, ante este tipo de sucesos, se requiere dominar el intenso volumen de estímulos para favorecer su ligazón a fin de conducirlos a su tramitación. Sin embargo, lo anterior no quedaría exento de costos para el sujeto, por el contrario, se moviliza una conrainvestidura que conlleva un empobrecimiento de los otros sistemas y que rebaja cualquier otra operación psíquica.

De esta manera, a partir del empobrecimiento

de las funciones psíquicas de Nicolás se puede considerar que la muerte de su abuelo fue un acontecimiento con la fuerza suficiente para perforar su protección antiestímulo y que tuvo como consecuencias un deterioro en su capacidad de ligar y tramitar esta experiencia. Como señalan Aceituno y Cabrera (2014) al atravesar experiencias extremas, se desanudan los espacios y procesos primarios que permiten la elaboración y traducción de lo pulsional afectándose la posibilidad de subjetivación del sujeto.

Sin embargo, como proponen estos autores, este tipo de situaciones no solo representan un problema económico, sino que proponen que la barrera (protección antiestímulo) es una metáfora, la cual no puede ser reducida a una perspectiva biológica en cuanto se encuentra estrechamente ligada a la función que los otros y la cultura desempeñan en la construcción de lo originario. Por tanto, la destrucción de este límite implica también un derrumbe de las garantías requeridas para el ejercicio del pensamiento y la cultura (Aceituno y Cabrera, 2014).

Estas garantías pueden comprenderse a través de la noción de simbolización primaria, la cual refiere a las condiciones y mecanismos necesarios para que el sujeto pueda traducir las experiencias vividas en un campo de representancia a partir de sus operaciones represivas y desde las cuales se extenderá un espacio-tiempo de memoria, pensamiento y vinculación (Aceituno, 2010). Por ello, para que el sujeto inscriba e historicice su experiencia, él debe haber sido previamente objeto de inscripción en un campo de lenguaje y de pensamiento en relación a otros. En este sentido, es fundamental el lugar de la alteridad, en tanto esta determina que este proceso pueda o no tener lugar, ya que el reconocimiento simbólico otorga las garantías mínimas para que la experiencia devenga en diversos destinos subjetivos.

### **La función del otro y la posibilidad traumática de una experiencia**

De esta manera es posible apreciar que el lugar que ocupa el otro en experiencias de gran intensidad no es azaroso, sino que por el contrario desempe-

ña un papel fundamental marcando la diferencia ante la posibilidad de que una experiencia se vuelva traumática o no. Parafraseando a González (2014) en la infancia la protección antiestímulo no es sólo una función intrapsíquica, sino que constituye una *función de crianza* (o de metáfora como ya se expuso), entendiendo esta como la función que desempeñan los padres quienes actúan como filtro ante la cantidad de estímulo proveniente del mundo exterior permitiendo (o no) que estas sean tolerables para el aparato psíquico. Así, siguiendo lo señalado por la autora, la condición traumática de una experiencia en la infancia está asociada a la posibilidad de traducción que el psiquismo parental puede realizar sobre esa experiencia. Lo anterior lleva a la consideración por las características del psiquismo parental, ya que es a partir de sus propios límites y conflictos que actuará de soporte para el psiquismo del niño.

De este modo, el otro parental es sostén y garante del psiquismo infantil, pero a la vez puede representar conflictos para este si sus posibilidades de límite obturan esas garantías. Una manera de analizarlo es a partir de la consideración del niño como síntoma de la pareja parental, donde según Mannoni (1965) implica que el niño encarna por medio de sus síntomas y/o perturbaciones conflictos familiares y conyugales convirtiéndose en soporte de las tensiones sexuales y emocionales de sus padres. Entonces, si el límite entre ambos psiquismos es débil, el niño puede convertirse en el portavoz de sus padres, debido a que los síntomas que se aprecian representan sus propias angustias y formas de reacción ante las angustias de sus padres (Dolto 1965 en Mannoni, 1965).

En razón de lo anterior, el caso de Nicolás ayuda a vislumbrar cómo los conflictos presentes en la trama familiar repercuten en la capacidad elaborativa que puede alcanzar el niño ante experiencias como la descrita. De este modo, es posible apreciar, por ejemplo, como las dificultades de su abuela lo situaban a él como el encargado de restituir la presencia de su abuelo o cómo durante más de un año había ocupado una posición de sostén familiar quedando en él la decisión de dónde iban a vivir y por

cuanto tiempo.

Por otra parte, es posible pensar la función del otro parental desde la clínica de lo traumático, asemejándola a la del testigo. Cuando esta función se borra, se borra también el lugar del Otro haciendo que el acontecimiento asuma otras magnitudes (Davoine y Gaudillère, 2004). En este sentido, posiblemente a partir del proceso de duelo que la madre y el padre estaban realizando, la intolerancia ante los recuerdos y llantos del niño, eran sentidos como un mandato al silencio que cerraba las puertas a una nueva ligazón y una futura inscripción de la experiencia. De este modo, la función de testigo que los padres podrían haber realizado en el momento inicial del duelo, se veía truncada ya que bajo su propio dolor, no lograban validar la experiencia de Nicolás, sino que tendían a minimizarla, acallarla o situarla como patológica, sin que fuera posible darle lugar a la magnitud e intensidad que esta tenía para el niño.

Scalozub (1998) destaca que tanto la angustia como el dolor que puede representar una pérdida para el niño puede generar que la experiencia se vuelva traumática ante la imposibilidad de que este psiquismo otorgue significado a lo acontecido, teniendo en consideración que, en el niño, el desasimiento de la ligazón con el objeto promueve un ineludible estado psíquico de desamparo, que no siempre puede ser tolerado. Es por ello que la autora señala que el tiempo de espera requerido para que el trabajo de duelo tenga lugar se gesta en la trama familiar, es decir, en el ordenamiento de lugares y el establecimiento de vínculos basados en leyes de parentesco, el cual actúa como sostén, permitiendo que las defensas se organicen y que el examen de realidad sea abordable.

Por tanto, siguiendo lo señalado por Aceituno (2013):

para que un episodio traumático pueda ser trabajado subjetivamente (y socialmente) es necesario otorgarle un estatuto de realidad. No hay trabajo posible de duelo o de metáfora sin pasar por esa afirmación fundamental. Es bajo esta condición que podrá tener consecuencias a posteriori (p. 64)

Es posible pensar entonces que la función del



otro, en experiencias como la vivida por Nicolás, es determinante en la posibilidad de que el acontecimiento devenga en traumático o no, en que pueda ser simbolizada o no, en que pueda ser inscrita como parte de una historia o no, en tanto pueda hacerse un reconocimiento de esa experiencia por parte del otro, es decir, entregarle un estatuto de verdad y no continuar con su silenciamiento, para que el duelo pueda comenzar su trabajo.

De este modo, la labor con los padres y la familia del niño ocupó un momento de su tratamiento donde se situó este estatuto de realidad y se generaron espacios donde no se dieran palmadas que pidieran silencio o se atiborrara de abrazos que inhibían el pensamiento para dar paso a la palabra, el recuerdo, la restitución de la trama familiar y, por tanto, la ligazón de experiencias en pos de la elaboración de esta pérdida. Cada miembro de la familia necesitó de un momento de expresión en el espacio transferencial donde se fue estableciendo el impacto de esta pérdida en cada biografía, para luego cada uno ser sostén de la de Nicolás.

### **El lazo transferencial y sus posibilidades de restitución**

Volviendo a la pregunta inicial, donde se pone en tensión la posibilidad de que una experiencia de duelo devenga patológica o no, se mantenga como trauma o no, emerge una nueva función del otro que requiere de ser considerada en el trabajo que Nicolás ha iniciado.

Esta refiere al lugar del analista y al lazo transferencial. En este sentido, retomando lo señalado por Aceituno y Cabrera (2014), una situación común a las experiencias de este orden concierne al lugar de Otro implicado, alteridad que puede definir el acceso a la representabilidad, pensamiento y memoria de la experiencia o que, a la vez, puede determinar que sea patológica cuando el otro pierde su función de garantía. Por tanto, el trabajo con este tipo de acontecimientos alcanza su potencial de transformación en ese mismo lugar, es decir, solo el otro puede restituir lo que el otro destruyó. Esto implica la participación del analista en un sentido técnico y ético que va más allá de los límites de la

neutralidad y la interpretación, sino que se orienta con el fin de admitir un lugar de enunciación a la experiencia y un trabajo de figurabilidad.

Lo anterior a partir de que el efecto de experiencias como la vivida por Nicolás y el borramiento de la función del testigo organizan una memoria que no pertenece al orden de la represión, sino que, por el contrario, queda escindida de las vías habituales de pensamiento, por lo que no puede ser olvidada. Se entiende entonces como una memoria presente, pero que es sin recuerdo porque no se la logra traducir a una representación susceptible de ser ligada a la experiencia.

Como propone Davoine y Gaudillière (en Aceituno y Cabrera, 2014) se requiere de un psicoanálisis al revés, donde prime la función restitutiva que el espacio transferencial puede tener, más que la interpretativa. Estos autores, a partir de la obra freudiana, rescatan el valor de las construcciones o reconstrucciones de la verdad anterior a la palabra, las cuales pueden entenderse como soporte del espacio transferencial, es decir, entregan las condiciones para dar lugar a esas huellas sin memoria, pero que se palpan a través, como se observa en este caso, de experiencias alucinatorias similares a las descritas por Nicolás y que requieren de ser ligadas y pensadas para que pierdan presencia.

Como señala Laub (1992) esta re-externalización del acontecimiento no puede producirse y surtir efecto a menos que se la articule y se la transmita a otro, en tanto es a través de este movimiento que en un segundo tiempo se le puede volver a tomar. Por ello, cobra un importante valor la idea de la autora al señalar que los testimonios no son monólogos, sino que siempre se habla a alguien. Así, “el oyente [l’auditeur] forma parte de la creación de ese saber nuevo. El testimonio del traumatismo incluye así a su oyente, quien es, por así decir, la pantalla en blanco [l’écran blanc] sobre la cual el acontecimiento viene a inscribirse por primera vez” (Laub, 1992, p.7).

En este sentido, es posible ver que, cuando se enfrenta lo traumático, la clínica psicoanalítica requiere de pensar cuidadosamente los pasos a seguir en el trabajo mismo, ya que al verse alteradas las

capacidades de elaboración, figurabilidad y simbolización es necesario realizar un trabajo previo donde se restituya lo originario, entendiéndose esto como un trabajo sobre la restitución de los procesos primarios y secundarios que pueden haberse visto trastocados producto de la intensidad a la que se vio sometido el aparato psíquico infantil tras la pérdida de un ser querido. Luego, cuando algunos de los puentes y ligazones de lo originario se han reestablecido y cuando la función de metáfora (o barrera) que los otros cumplen se ha reforzado, se puede dar paso, como podría llamarse, a una segunda parte del trabajo donde actúe la interpretación, el recuerdo y el olvido.

### **Palabras finales**

A modo de conclusión es posible señalar que a partir del caso expuesto se visualizan elementos metapsicológicos propuestos por Freud en torno al duelo y el duelo patológico susceptibles de ser utilizados para orientar la comprensión del duelo en la infancia, a pesar de que su uso original se encuentre en la adultez.

Del mismo modo, ciertos elementos y puntualizaciones de la clínica de lo traumático permiten identificar posibles dificultades del duelo en la infancia y, a partir de esto, entregar lineamientos clínicos que tienen como fin dar paso a un elemento común que debe ocurrir tanto en los procesos de duelo como en el trabajo con lo traumático, es decir la simbolización e inscripción de la experiencia. Por tanto, a partir del estatuto que la clínica de lo traumático otorga a determinadas experiencias (considerando su intensidad, imposibilidad de ligazón, etc.) se puede comprender el estatuto que las mismas tienen en la infancia, siendo posible establecer que, si bien el duelo en la infancia no es por sí mismo traumático o patológico, puede devenir a tal si no logra inscribirse en la historia del sujeto.

Por tanto, es central la función del otro en este trabajo, ya que es a partir del reconocimiento de estas experiencias que se puede dar paso a la resignificación de las mismas. En este sentido, no debe dejarse de lado el trabajo con y de los padres o cualquier otro significativo para el niño que se en-

cuentra en duelo, porque es a partir de ese trabajo que se forja un piso mínimo y necesario donde el proceso de duelo infantil puede tener lugar. Destinar un tiempo a escuchar lo que los adultos pueden (o no) decir sobre sus pérdidas otorga las primeras líneas para el trabajo clínico con los niños que han perdido a un ser querido y, a la vez, permiten al analista evaluar la pertinencia de que estos adultos busquen sus propios espacios de trabajo en caso de requerirlo.

Al considerar estos elementos e incluirlos en el trabajo con Nicolás, se pudo dar paso al dibujo y a la función elaborativa que se tramita por medio de este. Como señala Roch (en Flesler, 2014) es relevante e imperioso para el trabajo analítico con niños -que han atravesado experiencias traumáticas- que el dibujo tenga lugar en el proceso analítico que permita aparecer no solo historias de la vida real, sino que el niño logre tomar distancia (gracias a la elaboración, figuración y simbolización) y contar otras historias. En el caso de Nicolás, sus dibujos pudieron albergar historias pasadas, reconstruir su despedida y luego transitar a historias ficticias que acompañaron el fin de su proceso de duelo.

## Referencias

- Aceituno, R. (2010). *Tener Lugar*. En Espacios de Tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización. Editor Roberto Aceituno. Santiago: Universidad de Chile.
- Aceituno, R. (2013). *Memoria de las cosas*. Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes Universidad de Chile.
- Aceituno, R. & Cabrera, P. (2014). *Elementos introductorios para una clínica de lo traumático y su elaboración*. En Construcciones. Clínica de lo Traumático y Figurabilidad. Editor Pablo Cabrera. Santiago: Ediciones El Buen Aire.
- Bleichmar, S. (1984). *En los orígenes del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Davoine, F. & Gaudillère, J-M. (2004). *History beyond trauma*. Trad. Susan Fairfield. New York: Other Press LLC.
- Flesler, A. (2014). *Niños en análisis. Presentaciones Clínicas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Freud, S. (1917a). *Duelo y Melancolía*. Obras Completas, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1917b). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- González, M. (2010). *Los tiempos en la infancia: Desde la alucinación hacia la posibilidad de recuerdo*. En Espacios de Tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de simbolización. Editor Roberto Aceituno. Santiago: Universidad de Chile.
- González, M. (2014). *Duelo y figuras de lo traumático en la clínica con niños*. En Construcciones. Clínica de lo Traumático y Figurabilidad. Editor Pablo Cabrera. Santiago: Ediciones El Buen Aire.
- Laub, D. (1992). *Soporte del testimonio, o las vicisitudes de la escucha*. En testimony, crises o witnessing in literature, psychoanalysis an history. Editores Felmann y Laub. New York: Routledge Taylor and Francis Group.
- Mannoni, M. (1965). *La primera entrevista con el psicoanalista*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Scalozub, L. (1998). El duelo y la niñez. Más allá de las fronteras del Psicoanálisis. *Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. Vol. XX (2), 367-382.
- Tisseron, S. (1995). *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

# GÉNERO Y VIOLENCIA EN SERIES CHILENAS DE FICCIÓN BASADAS EN HECHOS REALES<sup>1</sup>

Eyleen Faure B.<sup>2</sup>  
Karin Bock G.<sup>3</sup>

## Introducción

Durante los últimos años, las series de ficción han adquirido preponderancia dentro del mundo de las producciones audiovisuales, constituyéndose hoy como el formato más consumido en el mundo, tanto en plataformas *streaming*, como en la televisión abierta. Por esto es posible afirmar que las series tienen un tremendo potencial en lo que respecta a poner en circulación masiva representaciones, ideas y conocimientos. Asimismo, el formato au-

divisual es señalado como uno de los principales productores de “material simbólico” (Bernárdez, 2018). Es decir, en buena medida las producciones audiovisuales nos enseñan a ordenar el mundo de una determinada forma, nos muestran “quién tiene derecho a mandar y quién debe obedecer, qué actos son admirables o despreciables, quién debe cuidar a quien, etc.; constituyéndose como una especie de guía sentimental y emocional (Bernárdez, 2018:17).

- 
- 1 Este ensayo forma parte de las actividades de difusión del proyecto “Apropiaciones ficcionales de la historia reciente de Chile. Representaciones de la violencia y del cuerpo en las series de ficción basadas en hechos reales ‘Mary & Mike’ y ‘La Cacería’” Folio 544585 (2020), financiado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Chile.
  - 2 Dra. (c) en Estudios Americanos, IDEA-USACH. Historiadora y Mg. en Estudios de Género y Cultura, U. de Chile. Investigadora y docente. Contacto: faurebascur@gmail.com
  - 3 Doctoranda en Estudios Americanos, IDEA-USACH. Psicóloga y Mg. en Estudios de Género y Cultura, U. de Chile. Investigadora y docente. Contacto: karinbg27@hotmail.com

En Chile, durante los últimos 20 años, se ha podido observar un crecimiento significativo de la producción de series de ficción, lo que podría explicarse a partir de una disponibilidad creciente de distintas fuentes de financiamiento, así como en función de variados procesos culturales y otros relativos a la industria audiovisual, que han posibilitado una revalorización de este campo.

El trabajo que se presenta a continuación se enfoca en particular en las series chilenas de ficción basadas en hechos reales, en las que, desde el 2005 aproximadamente, se ha representado un período histórico definitorio en lo que respecta a la conformación de la sociedad chilena contemporánea. Este tipo de producciones han alcanzado gran difusión, posicionándose entre los primeros lugares de los programas más vistos en la televisión nacional. Asimismo, estas series “han recibido distintos reconocimientos por su calidad, y han alimentado y motivado el debate” (Pérez-Mateos y Ochoa, 2019:25).

Atendiendo a esta relevancia, en esta investigación se analizan las representaciones sexo genéricas elaboradas en las series de ficción basadas en hechos reales “Mary & Mike” y “La Cacería”, enfatizando en la posible relación que estas representaciones tienen con las formas de representar la violencia dentro de ambas producciones.

La hipótesis formulada señala que estas series se caracterizan por mostrar representaciones estereotipadas de género, con predominancia de una masculinidad hegemónica hipertrófica y dependiente del ejercicio de la violencia extrema y cruel. Esto redundaría en una reiteración y exaltación de la violencia, especialmente la de género, que se enmarca en una “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2017).

Puntualmente se profundiza en tres aspectos: a) representaciones de lo masculino y lo femenino dentro de las series analizadas, b) cómo se representa la violencia y; c) qué relación se observa entre violencia y género dentro de estas producciones.

## **Las series chilenas de ficción basadas en hechos reales**

Las producciones televisivas basadas en hechos reales tienen un potencial significativo de influen-

cia sobre la memoria acerca del pasado histórico (Bossay, 2014; Amado, 2015; Rosenstone, 1997). Sobre todo, porque en este tipo de producciones audiovisuales la disputa entre realidad y ficción toma la forma de una contienda entre memoria y espectáculo (Feld, 2003; Langland, 2005), en la medida que los límites entre la narración factual y la ficción se encuentran difusos (Bossay, 2014; Feld, 2010). En el plano estético y expresivo, estas producciones muchas veces deben enfrentar el desafío de representar hechos que aparecen como “irrepresentables” (Villamil y Manero, 2007), sobre todo cuando se trata de períodos históricos violentos.

En Chile, las series televisivas se han constituido como productos culturales reconocidos en el ámbito social, artístico e industrial, pasando a formar parte del patrimonio audiovisual contemporáneo. La relevancia que este formato ha tenido en el sentido de componer y difundir “imaginarios del país” (Bossay, 2014; Antezana, 2015), podría explicarse a partir de la diversificación en los medios de producción y temáticas abordadas, aspectos que han posibilitado que este tipo de series alcancen una presencia frecuente en la televisión abierta nacional desde el año 2010. Estas producciones han sido reconocidas por los/as telespectadores/as y la crítica especializada, además de configurarse a partir de ellas un campo de estudio para múltiples investigaciones académicas (Mateos-Pérez y Ochoa, 2019; Antezana, 2015).

Especialmente a partir del año 2013 se produjo una apertura a la representación de la historia reciente del país, en producciones que abordaban los últimos 50 años de historia a partir de relatos ficcionales, testimoniales y documentales (Antezana, 2015; Bossay, 2014; Mateos-Pérez y Ochoa, 2019). Así, durante los últimos años, se han puesto al aire series tales como “Los Archivos del Cardenal”; “Ecos del Desierto”; “Amar y Morir en Chile”; “Una historia necesaria”; “12 días que estremecieron a Chile”, entre otras; producciones en las que se aborda el contexto político, matizado con historias individuales de gran intensidad.

## Mary & Mike

Esta serie estrenada en el año 2018, consta de seis capítulos. El autor es Esteban Larraín, quien además dirigió la serie junto a Julio Jorquera<sup>4</sup>. La serie se basa en sucesos ocurridos entre 1974 y 1977, en el contexto del despliegue de la política represiva de la dictadura de Pinochet; inspirándose de manera central en la vida de la pareja conformada por Michael Townley y Mariana Callejas, quienes se desempeñaron como agentes de la Dirección Nacional de Inteligencia (DINA). Se representan tres hechos dentro de la serie: el asesinato del Gral. Prats y S. Cuthbert (Argentina), los atentados contra Bernardo Leighton (Italia) y contra Orlando Letelier y Ronni Moffit (EE.UU.), crímenes en los que participó la pareja mientras se desempeñaban como agentes de la organización criminal de la dictadura chilena. La mayoría de los personajes de la serie son también agentes de la DINA, entre civiles y militares.

En términos generales, la serie se caracteriza por el desarrollo de personajes extremadamente estereotipados e idealizados. Esto se logra mediante la recurrencia de estereotipos físicos y psicológicos, y la simplificación de sus caracteres y de las situaciones representadas (Faure, 2021). En relación a los protagonistas, Mary y Mike, mientras ella se figura al comienzo de la historia como una especie de “*femme fatale*”, que atrae la atención de todos y todas, él aparece como un hombre deseado por todas las mujeres que le rodean. Respecto a los demás personajes, la convencional belleza física de los actores y actrices escogidos es un factor que contribuye a construir una imagen atrayente. Un ejemplo claro de este punto lo constituye el personaje de “Mónica” (interpretado por la actriz chilena Luciana Echeverría), quien destaca por ser una mujer bella, a la que los personajes masculinos manifiestan desear.

El desarrollo de personajes idealizados y seductores, se constituye como un ejercicio de “desrealización” (Valencia, 2010) que presenta a los sujetos

como personajes de culto, que pueden producir fascinación en los/as espectadores/as.

En relación a las representaciones de género elaboradas en la serie, se han identificado tres aspectos que aparecen como relevantes para profundizar en la relación entre género y violencia.

El primero de ellos es una relación exageradamente asimétrica entre lo femenino y lo masculino, con la expresión de una masculinidad hegemónica hipertrófica. Un tema central dentro de la serie es el de la construcción de la masculinidad de los personajes varones, que aparece desarrollado nítidamente en el personaje de Mike, a través de varios componentes de su personalidad y su biografía, los que el guion explota en función de mostrar expresada una cierta tensión para la constitución de una masculinidad de tipo hegemónica. Por ejemplo, el sueño frustrado de Mike de convertirse en militar. Pareciera que el logro de este anhelo podría reforzar su poderío, sobre todo ante su esposa, una mujer mayor que él, la que, en repetidas ocasiones, se impone ante su marido. En varias escenas en las que Mike aparece “dominado” por su esposa, el personaje masculino exhibe gran frustración, sobre todo cuando el entorno le hace notar que ha sido públicamente emasculado por su pareja. Este primer aspecto está estrechamente relacionado con el fuerte vínculo que se observa entre el ejercicio de la violencia y la masculinidad. Dentro del argumento de la serie, el desarrollo de una masculinidad de tipo hegemónica por parte de los personajes varones está sustentado en el ejercicio dominante de la violencia como práctica sádica, que otorga el estatus de macho. A partir de esto, se afirma que dentro de la producción la violencia se configura como expresiva en dos sentidos. Por una parte, en el contexto de la “masculinidad mafiosa” (Franco, 2010) dentro del cual se constituye como una muestra de hombría y de valor frente a otros hombres. Y, por otro lado, cuando se ejerce la violencia, preferentemente sexual, contra las mujeres, adquiriendo un sentido disciplinador.

Un tercer aspecto relevante para observar la relación entre género y violencia, está constituido por la relación entre esta última y el erotismo y la

<sup>4</sup> En el guion participaron E. Larraín, L. Barrales, J. Jorquera, N. Caravia, L. E. Langlemey y A. Wood.

sexualidad. Dentro de la serie, las expresiones del ejercicio del poder sobre los cuerpos se muestran como momentos culmines, que brindan placer a quienes las ejercen, signo de dominio que, además, se constituye como piedra angular de la construcción de la masculinidad de los hombres en la serie (Faure, 2018). Algunas escenas de violencia contra las mujeres se superponen con otras que refieren a encuentros sexuales y cuerpos femeninos desnudos, de manera tal que la violencia contra las mujeres aparece como un componente banalizado, asociado con el placer de los personajes masculinos.

### **La Cacería**

Esta serie fue dirigida por Juan Pablo Sabatini y escrita por Rodrigo Fluxá y Enrique Videla. Fue transmitida por el canal de televisión abierta Mega durante el año 2018. La producción consta de 8 capítulos, los que durante su transmisión alcanzaron altos niveles de sintonía. La serie se basa en los casos de 14 feminicidios perpetrados en la Región de Tarapacá entre 1998 y 2001, conocidos mediáticamente como los “Casos de Alto Hospicio”. El argumento de la producción grafica cómo a medida que se van sucediendo las desapariciones de las jóvenes y mujeres de Alto Hospicio, las dudas y controversias en torno a los casos se van incrementando, y los familiares de estas mujeres no encuentran respuestas ni apoyo en las autoridades de la época. Al contrario, las policías maltratan y humillan a las familias que han ido a denunciar las desapariciones, lo que se suma al tratamiento que los medios de comunicación han dado al tema, el que se caracteriza por contener discursos estigmatizadores de las mujeres, con los que se aluden a supuestas fugas voluntarias, consumo de drogas y prostitución de las víctimas. En este escenario se produce la llegada a la región del detective César Rojas (interpretado por el actor Francisco Melo), el protagonista de la serie, quien viene desde Santiago a investigar los sucesos. Durante la investigación, Rojas entabla una relación tensa con las autoridades locales, destapando algunos secretos que implican a más de algún funcionario en delitos y/o hechos reprobables.

En general, dentro de la serie los personajes femeninos son desarrollados a partir de arquetipos que refuerzan ciertos estigmas. Por ejemplo, las “niñas de Hospicio” son representadas de manera estereotípica como mujeres empobrecidas, racializadas, sexualizadas, y con rasgos de personalidad específicos. No se observan matices en el desarrollo de estos personajes, ni algún grado de complejidad en relación a sus personalidades y/o acciones. De esta manera, estos personajes se desarrollan en función de una representación que refuerza un imaginario patriarcal relacionado con las buenas víctimas y las malas víctimas. Por una parte, las buenas, aquellas mujeres que cumplen con los mandatos de género y que, por lo tanto, encarnan los estereotipos femeninos vinculados con la afectividad, los cuidados, el respeto a la autoridad paterna y una forma “recatada” de vivir la sexualidad. Y, por otro lado, las malas, que se presentan como aquellas mujeres que trasgreden los roles de género en el sentido que asumen conductas que no se asocian al estereotipo de lo femenino dentro de la cultura patriarcal. Por ejemplo, son jóvenes que consumen drogas, que roban para sobrevivir, que se movilizan de noche por la ciudad y por el desierto y que “hacen dedo”<sup>5</sup> en la carretera. Con esta representación diferenciada la serie asume un discurso en torno a la responsabilidad de los crímenes, en la medida que, en el caso de las “malas víctimas”, atribuye la comisión de los delitos al propio descuido de la víctima, quien transitaba por la calle en un horario inadecuado o que se expuso a cierto peligro al asumir una determinada conducta. Esta representación elude la necesaria problematización de la violencia de género como un fenómeno de carácter estructural, y relativiza la gravedad y la responsabilidad que le corresponde a los perpetradores de los crímenes.

En relación a las representaciones de género y su relación con la violencia dentro de la serie, se han identificado dos aspectos relevantes:

---

5 Expresión de uso coloquial que en Chile significa pedir transporte gratuito a los vehículos que van transitando por la carretera.

- En primer lugar, un vínculo explícito entre masculinidad hegemónica y violencia, expresado en el protagonista César Rojas. Este vínculo se reafirma con escenas en las que se relaciona masculinidad-violencia-sexualidad; masculinidad-violencia-sagacidad; masculinidad-violencia-superioridad, etc. Asimismo, en otros personajes varones la masculinidad se representa relacionada con el ejercicio de violencia sexual contra mujeres, y con el uso de mujeres y niñas como mercancías.
- En segundo lugar, se ha identificado una relativización de la violencia contra el cuerpo femenino, del feminicidio y de la desaparición de mujeres. Dentro de la serie son recurrentes escenas en las que aparece el maltrato a mujeres como una parte constitutiva de las relaciones entre masculino y femenino. La insistencia en aquellas imágenes normaliza la crueldad, la cosificación del cuerpo de las mujeres y el ejercicio de VCM y violencia sexual contra la mujer. Este rasgo se observa de manera especial en el mundo “popular” que se representa, pero también en la acción cotidiana de todos los personajes masculinos de la serie, incluso en la de aquellos que no están inmersos en ese ambiente.

La violencia sexual en general, y el feminicidio de las mujeres de Alto Hospicio en particular, aparecen como consecuencias de la acción de un psicópata, sin observarse una apertura hacia una explicación o interpretación basada en el carácter estructural de la violencia de género. Lo mismo ocurre con las desapariciones, las que dentro de la serie pasan a segundo plano, y cuya importancia se pierde bajo la figura central del personaje de César Rojas, el policía que finalmente “resuelve” los casos y se erige como el héroe de la historia.

Las formas como aparecen representados el feminicidio y la violencia contra las mujeres dentro de la serie, emergen como puntos extremadamente problemáticos, en la medida que involucran una reestigmatización de las víctimas y una revictimización de sus familias.

## Conclusiones

En términos generales, en ambas series se observa nítidamente el desarrollo de historias dentro de las cuales el universo significativo pertenece a los personajes masculinos. Es decir, todos aquellos sucesos relevantes para el desarrollo del argumento están vinculados con los personajes varones. Los personajes femeninos aparecen en tanto se relacionan con este universo masculino, como parejas, sirvientas, madres, víctimas, etc.

Respecto a las representaciones de género, se observa una estereotipación extrema de los personajes, basada en la matriz normativa de género, con el predominio de una masculinidad de tipo hegemónica y una feminidad vinculada con los cuidados, la belleza física y el erotismo.

De manera particular, destaca el vínculo entre masculinidad y violencia, que sustenta ambos argumentos. En este sentido, el ejercicio de la violencia aparece como un mecanismo de reafirmación de la masculinidad de los personajes varones, relacionado además con su dominio sobre otros hombres y sobre el cuerpo de las mujeres. De igual manera, la violencia aparece como un aditamento para la narración, como un polo de atracción banalizado y relativizado, cuya reiteración excesiva podría desensibilizar a los/as espectadores/as respecto de su gravedad. En este sentido, se afirma que estéticamente las series contribuyen con una exaltación de la violencia cruel, especialmente de la violencia de género, que puede contribuir con una normalización de la violencia, al presentarla como un bien de consumo más (Valencia, 2010). Asimismo, esta reiteración de los actos violentos desensibiliza a los/as espectadores/as, a la vez que incita a la mimesis de lo representado (Segato, 2017) cumpliendo un rol pedagógico en el sentido de instruir respecto a cómo ejercer esa violencia.

Finalmente, en relación con el feminicidio, este hecho es representado como consecuencia de las acciones de un sujeto mentalmente enfermo, quien además encuentra la “ocasión” para actuar, en la medida que las víctimas también se representan como parcialmente culpables del crimen, al no cumplir con la conducta que se espera para una



mujer. Esta representación elude la pregunta acerca del carácter estructural de la violencia de género, a la vez que tiene el potencial de re traumatizar a las víctimas y a sus familias.

## BIBLIOGRAFÍA

- Antezana, L. (2015). *Las imágenes de la discordia. La dictadura chilena en producciones televisivas de ficción*. Buenos Aires: CLACSO.
- Amado, A. (2009). *La imagen justa. Cine argentino y política (1980-2007)*. Buenos Aires, Colihue.
- Bernárdez, A. (2018). *Soft Power: Heroínas y Muñecas en la cultura mediática*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Bossay, C. (2014). El protagonismo de lo visual en el Trauma Histórico: Dicotomías en las lecturas de lo visual durante la Unidad Popular, la dictadura y la transición a la democracia *Comunicación y Medios*, 29. <https://comunicacionymedios.uchile.cl/index.php/RCM/article/view/30176>
- Faure, E. (2021) El horror en la TV: Memoria y Violencia en la serie de ficción basada en hechos reales Mary & Mike (2018). *Imagofagia* 23, 68-94. <http://www.asaeca.org/imagofagia/index.php/imagofagia/article/view/2136/1938>
- Feld, C. (2010). *Imagen, memoria y desaparición. Una reflexión sobre los diversos soportes audiovisuales de la memoria*. Buenos Aires: CONICET.
- Franco, J. (2016). *Una modernidad cruel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Langland, V. (2005). Fotografía y memoria. En E. Jelin (Ed.). *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. Madrid, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, p. 87-91.
- Mateos-Pérez, J.; Ochoa, G. (2019). *Chile en las series de televisión. Los 80, Los Archivos del Cardenal y El Reemplazante*. Santiago: RIL Editores.
- Rosenstone, R. (1997) *El pasado en imágenes el desafío del cine a nuestra idea de la historia*. Barcelona, Ariel.
- Segato, R. (2017). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños
- Valencia, S. (2010) *Capitalismo Gore*. España: Melusina.
- Villamil, R.; Manero, R. (2007). Notas sobre violencia, tortura, terrorismo de Estado y erotismo. *El Cotidiano* 22(143), pp. 18-25. <http://www>.

[redalyc.org/articulo.oa?id=32514303](http://redalyc.org/articulo.oa?id=32514303)

# “TE FUISTE A NEGRO”

## *Sobre la escuela intermitente o hacia una memoria de la interrupción escolar*

Patricio Azócar Donoso<sup>1</sup>

¿Oye, y la cuarentena? ¿oye, y la covid? ¿oye, y el virus? Resuenan y resuenan como piso mínimo desde el cual comenzar a pensar. En mi caso, fue un “bicho” un poco más antiguo el que me dejó sin el trabajo con “les chiques” antes de la covid: el “bicho” de la crisis o el virus de la precarización. Argumento amenazante que venía normalizando en los cuerpos la idea de que la imposición de medidas financieras, como el recorte presupuestario, legitimaba salvar algunas actividades y dejar otras a merced de la precarización. Actividades “dignas” de ser protegidas y aquellas entre las cuales sabías

que no estaría la tuya y de aquellos con quienes te implicabas, sobre todo cuando haces trabajo educativo de intervención en barrios. Menos cuando esa práctica tiene como objetivo atender (en términos atencionales y no de servicios) a niños y jóvenes que interrumpen sus trayectorias educativas. O, en clave honesta, atender las trayectorias fugadas de niños y jóvenes que interrumpen el principio de continuidad o regularidad en el sistema educativo.

Quizás es el axioma de la “continuidad escolar” el mito de la *inclusión neoliberal* y, a la vez, una de las expresiones neuróticas más claras sobre las que

---

1 Educador e investigador. Ha desarrollado prácticas educativas de intervención en cárceles, “barrios críticos”, escuelas prioritarias e interculturales. Es investigador de LAPSOS- Universidad de Chile, Programa de Políticas de Inclusión-exclusión educativas del dpto. de filosofía de la UMCE y académico de la escuela de trabajo social del Instituto Profesional de Chile. Integra el colectivo de investigación política y radiodifusión Vitrina Dystópica.

funciona la institución escolar de cara al vértigo del presente. Sobre todo, cuando la interrupción de su propia consistencia orgánica: la presencialidad y la vigilancia continua del proceso educativo, *se fue a negro...* se desconectó, apagó la camarita de nuevo, haciendo surgir inmediatamente la necesidad de “*hacer como que*” todo siguiera igual. Peter Pal Pélbart (2008) dice que en la escena del teatro institucional los roles pueden, por un lado, tender a aferrarse o, por otro, desplegar la potencia creativa del delirio que irrumpe. La pregunta ahora es cómo componemos escena, alianza, con la potencia que porta aquello que irrumpe “en negro”: con el delirio que deja a disposición de todas las “conectadas” aquello que interrumpe la continuidad de la escuela (no) presencial.

Podríamos decir que siempre la institución escuela ha estado complicada con las cifras *en negro*. Antes de los 90 existía fuertemente en Latinoamérica aquella “cifra en negro” que refería a esas y esos niños a los que no llegaba la escuela. Durante los 90, aquellxs “cabrxs”<sup>2</sup> que se iban a “negro”, porque “desertaban”. Ya más cercano de nuestros 2000, dónde decían que la cifra en negro se reducía a menos del 10% en Latinoamérica, referirían a lxs “cabrxs” que “interrumpen” la regularidad de la cifra. Esos “cabrxs” que interrumpen el régimen continuo de lo que puede o no ser observado, seguido, contado en y por la escuela. Esas y esos a las que es necesario *mantener en visto*, aunque “*sigan en negro*”. En el contexto de la educación pública chilena es de la institucionalización de este “blufeo” que dependerá la subvención escolar de escuelas y liceos<sup>3</sup>.

---

2 Expresión coloquial y popular chilena para referir a niños y jóvenes. Aunque se asocia a la raíz latina *kapro-* (*macho cabrío*), otras expresiones con las que esta se agencia a nivel local, dónde vale recalcar su feminización, nos permiten distinguir que busca asociar características de los animales caprinos (cabras y cabros) a comportamientos adjudicados a niños y jóvenes: “más loco que cabra de cerro” (inquieto); “se te escapan las cabras pal monte” (locura).

3 Sistema de financiamiento educativo descentralizado establecido por la dictadura en 1979. Dispone la administración del sistema educativo público en corporaciones o asocia-

Quizás la interrupción pandémica de la normalidad escolar no es más que un breve momento que nos desafía a realizar una suerte de arqueología de la ausencia en la escuela, al mismo tiempo que se torna un claro indicador de los estragos con los que hemos lidiado y hecho lidiar a les niños, jóvenes, apoderados y a nuestrxs colegas con la exigencia de presencia y aferramiento a la normalidad del rol. Quizás el problema de la escolaridad no sea otro que la crisis que le puede desatar a un ansioso el “*me dejaste en visto*”. Quizás nuestra escuela virtual es todas y a la vez la más siniestra de las escuelas de la historia, aquella en la que la exigencia de presencia y el axioma de continuidad escolar es sublimado todos los días con nuestra aula virtual llena de cuadritos *presentes*, pero en negro: *dejados en visto*.

Cuando yo fui escolar recuerdo que con mis compañeros íbamos a fumar al baño de atrás. Un día fue la voz del inspector por los altoparlantes la que comenzó a nombrar cada uno de nuestros apellidos y, seguidito, a indicar en qué puerta del baño estábamos. La voz del “inspector” que nos miraba desde su oficina al otro lado del patio condujo todos los ojos de la escuela en recreo a nuestro escondite. Fiel a su rol, el profe, quería demostrar que se había comprado unos binoculares con visión infrarroja y que ese día los estaba estrenando. Pero, sobre todo, que en la escuela no había lugar para zonas en negro y el que desafiara la norma de visibilidad asumía la responsabilidad “con nombre y apellido” de quedar expuesto a los demás. En ese tiempo, nunca imaginé quedar expuesto a algo más que no fuera el llamado a mi vieja. Hoy sabemos que quedar expuesto tiene otras repercusiones y que el alza en la exposición al contagio coincide con los territorios en los que viven aquellas que

---

ciones municipales y en corporaciones privadas. En ambos casos, el estado es encargado de subsidiar y no de garantizar directamente la educación pública. Esto se realiza a través de una inyección de recursos condicionada a concursos y evaluaciones periódicas a escuelas y liceos. La entrega de subvenciones escolares está determinada principalmente por: la modalidad de enseñanza impartida y el número de alumnos que asisten a clases de forma regular.

han estado expuestos a interrumpir históricamente las cifras de la “continuidad escolar”. Los que siempre han estado *en negro, pero presentes*: esos mismos que históricamente *hemos dejado en visto*, pero que, ansiosos con el rol de nuestro personaje escolar, no hemos dado lugar o tejido alianza con su irregularidad.

Las escuelas tradicionales nunca han podido lidiar con el espacio en negro y menos con la potencia de aquello que se cobija en el off-line, diríamos ahora. Como decía Nacho Lewkowicz (2003), quizás sea esa inclinación filiativa de la representación simbólica, la exigencia iluminista e ilustrada de dar luz y definir rostros y contornos al Otro, la cepa del “bicho” más peligroso para la escuela y sus implicades hoy en día. Quizás por eso les pibes no quieren mostrar sus adentros. Quizás el adentro del espacio en negro, el espacio de nuestra vida cotidiana puesto bajo el lente infrarrojo de la institución escolar, siempre ha sido infravalorado y, ante todo, rechazado de la “sapiencia” curricular. Como decían las pibas en el taller de elefantes (Situaciones, 2009), quizás “nuestros oscuros adentros” son el elefante que transporta la escuela hoy y, como diría una de ellas, Lucía Vivarés: “(A la escuela) Sólo le queda el resto que sus pasos dejaron, las huellas” (2009: 28). O, como podría repasar la frase de Lucía el mismo Freud: quizás sea esa oscuridad que siempre está allí a la que haya que seguir pista. Esa extrañeza tan familiar que históricamente “hemos dejado en visto”, obliterada o forcluida, fuera de la escena pedagógica, la que hoy desata la crisis de pánico de *la institución escolar*.

Quizás, la escuela no está sólo destituida (Lewkowicz; Corea, 2005), quizás también está “paniqueada”. De algún modo, el problema ya no es sólo que la escuela haya perdido su capacidad simbólica para dotar de sentido tanto lo que ingresa en ella como el mundo en que se inscribe, sino la normalización de una suerte de (auto)exigencia aprendida que nos liga a tener que seguir adelante “haciendo como” que la crisis podría llegar a volver a cierta “normalidad” cuando, a la base, los cuerpos en su interior tienden a no poder más con el peso de sus máscaras. Pánico frente al “cuadro

en negro” que arremete y junto al cual no podemos dudar, suspender, frenar, interrumpirnos, “darnos tiempo”, por el contrario, SE nos demanda “innovar(lo)”: *adaptarlo de manera creativa* a un régimen que, tarde o temprano, lo fagocita depotenciado de su capacidad problematizadora. Parafraseando a Bifo (2007): “Pánico ante el proceso que transforma la creatividad en trabajo y dispone la movilización constante del deseo en función de la productividad”.

La “escuela paniqueada” mantiene el axioma de continuidad escolar protegido a partir de la instalación recta y disciplinar de una suerte de “moral de innovación”<sup>4</sup>. Prótesis idónea con la cual *la impotencia institucional -alfabética, simbólica e imaginal-* desperdiga la experiencia colectiva de la comunidad escolar en una serie de dispositivos individuales reunidos en torno a un régimen “sano” de competencia permanente entre integrantes “más o menos resilientes” a los cambios de contexto:

“los líderes de hoy no portan un ideario sino una performance: son flexibles, saben delegar y motivar a su gente”  
(Duschatky; Birgin, 2001: 13).

Cada docente pasa a ser subjetivado y medido a la vez como una máquina de procesamiento individual de información que debe sostener moralmente la catástrofe de la institución presencial sobre sí mismo. Su cuerpo es puesto a trabajar con el objetivo de amortiguar, de algún modo “blufear”, el desastre que irrumpe por medio de la puesta en ejercicio del imperativo categórico de esta “moral de innovación”: “convertir problemas en oportunidades”.

Matizar en lenguaje managerialista e interventi-

<sup>4</sup> Alejandra Virgin (2001: 13) atisbando lo que indicará un “profundo corte moral” de los discursos de “gestión”, señalará tres pilares básicos de este proceso: “el líder como sujeto de transformación, el exitoso como el ideal de sujeto y el imperio de la novedad”. A continuación indicará: “Esta ansia de innovación compulsiva disfraza lo nuevo y, en realidad, se parece más a una fabricación de un mundo ideal. No toda novedad está anunciando la emergencia de una diferencia”

vo la impotencia perceptiva y traductiva de la institución escolar se convierte en la táctica de contención adhoc a la crisis. La responsabilidad de gestión individual nos libera del hecho de prestar atención e incorporar efectivamente a la práctica educativa a la múltiple singularidad de actores, personajes, experiencias, condiciones sociales, comunicacionales, económicas y/o laborales que constituyen y se reúnen en torno a cada *ausencia*, a cada vida que interrumpe la continuidad escolar.

Posiblemente haya sido la psicopatologización atencional y la sobre-intervención social las últimas actualizaciones corporativistas de la “escuela paniqueada” y su “moral innovadora” antes de comenzar el apagón de la presencialidad. Tácticas de contención que han demostrado mantener impertérrito el rol pedagógico dentro del axioma de continuidad y dar respuestas estandarizadas efectivas en la tarea de gobernar y delimitar la virtual brecha entre el adentro escolar y su afuera: esa marejada informe de cortes, hiancias e intermitencias que vuelca peligroso ese *afuera íntimo* - “en negro” - al interior de la sacrosanta regularidad escolar.

Si en algún momento creíamos que “la escuela era uno de esos pocos lugares que no ha sido virtualizado, en la medida que mostraba una territorialidad capaz de soportar *la fisicidad de las presencias*” (Duschatzky, 2017: 19), el “ruido blanco que no se puede mutear ni apagar en medio del aula zoomificada”<sup>5</sup>, nos exige volver a preguntarnoslo. Poner la sensibilidad educativa en retrospectiva con el fin de encontrar en la memoria y en los rastros presentes *de los que no están* la capacidad y responsabilidad ética para sopesar *la fisicidad/presencialidad de cada ausencia*, puede permitirnos pensar cuatro ejercicios para “entrenar la perso”<sup>6</sup>

5 Reflexión colectiva de las participantes de la sección 1 de la diplomatura en gestión educativa FLACSO compartida durante el claustro no presencial de mayo del 2021.

6 Las y los estudiantes del proyecto de reinserción educativa (estudiantes que habían interrumpido sus trayectorias educativas) que construimos previo al “apagón de la presencia” señalaban que el principal aprendizaje que les había dado el espacio colectivo había sido la experiencia de “entrenar la perso”. Podríamos decir, esa práctica rigurosa de poner el

en tiempos en que se ha consumado la catástrofe de la escuela presencial:

1) Componer una sensibilidad educativa que supere la condición de la presencia a la mirada y del vínculo, de distancia o proximidad, al rostro. Por un lado, las estudiantes planteaban en asamblea que no puede ser condición evaluativa poner la cámara: no todas tienen el deseo de hacer ingresar la sala de clases a su propia casa, menos cuando históricamente en ellas tampoco han tenido un espacio cómodo para estudiar. Por otra, un profesor indicaba que no existía experiencia educativa sin ver el rostro de las y los estudiantes. ¿Cuáles son las condiciones óptimas para un encuentro comunicante, de escucha y aprendizaje? como me señaló una estudiante hace un tiempo atrás: “a diferencia de los que echan de menos la presencialidad, yo estoy segura que, si estuviéramos en la sala, profe, no podría haber dicho lo que acabo de decir. No me hubiera atrevido”. La composición de ambientes para la expresividad y enunciación no puede dar por sentado el lugar de la presencia y la ausencia al hecho del rostro sin previamente a ver intentado interrogar sus límites: otros lugares de con/tacto que tampoco, necesariamente, comienzan o terminan en la palabra dicha o escrita.

2) Una educación táctil, sensible a los pliegues en los que confluye el plano de la presencia y la ausencia, así como también a las zonas donde se reúnen en el aula aquellas fuerzas que ligan el adentro y el afuera de la institución. La escuela intermitente que nos va quedando de la situación pandémica no surge con la no presencialidad de la escuela zoomeada, son muchas las experiencias que venían *cirujeando* el significante escuela en un trabajo intensivo con los no-presenciales. Esos virtuales que hacen aula sin necesariamente estar personificados tras un rostro y supeditados a la relación docen-

cuerpo como centro de gravedad de la práctica educativa. “Entrenar la personalidad”, o sea, construir una escena colectiva que tenga como objetivo hacer insistir y persistir el deseo de aprender pese a nuestras intermitencias y discontinuidades. Hacer escuela en medio de la institución, ante el peso del rol escolar y el principio de continuidad.

te-estudiante: los saberes de barrio, la orga vecinal, la biblioteca pública, la madre y el padre laburante o no, a las y los niños y jóvenes del barrio, así como los espacios de no-estudio en que tenemos que asumir la tarea de estudiar, entre otras.

Por allá, antes de la pandemia, con los niños habíamos acondicionado una junta de vecinos como espacio educativo para la preparación de exámenes libres. Colindaba con una biblioteca pública y un pequeño parque. Decidimos que cada clase del día tendría una planificación circular que nos permitiera pasar de un paisaje educativo a otro. El desafío no estaba en la planificación misma, sino en el compromiso de asumir colectivamente las variaciones en los planos de convivencia que podía llegar a plantear el movernos de nuestra junta vecinal-aula hacia el silencio compartido de la biblio o al verde del parque, espacio que históricamente habíamos valorado como lugar de “cimarra”<sup>7</sup>. Al finalizar, buscábamos la manera de crear una aplicación para el celular, cuestión de que, si nos ganaba la pereza ésta no fuera limitante para seguir estando a des/tiempo en aula sino otro ritmo o pulso del deseo de aprender. Podríamos decir que era a ras con las exigencias del espacio de reunión que construíamos el tiempo de escuela y no el tiempo de escuela el que diagramaba y condicionaba el espacio posible para el territorio educativo.

3) Apertura semiótica y agudeza en la escucha, trabajando con la multiplicidad de expresiones informacionales y comunicantes, así como también con los silencios, los trastabilleos, los ruidos, las improvisaciones y las resonancias del exterior. ¿Podemos reunirnos en torno al silencio o al sonido ensordecedor de la motito que suena en el único micrófono abierto? ¿podemos activar procesos de reunión y

---

7 Popularamente se le denomina en Chile a una particular acción de fuga de la escuela. Uno no se fuga de adentro de la escuela, sino que no llega a ella. La cimarra es una particular manera de “quedar presente” en tu casa, pero ausente “en la escuela.” Tiene como particular característica que el desafío es colectivo o concernido por un grupo de la misma escuela o de otra, y tiene como duración lo mismo que la jornada escolar. Principalmente, uno hace la “cimarra” a un parque, una casa o a algún otro lugar de reunión.

orientación en medio de la oscuridad? ¿cómo reconocernos cuando *la fisicidad de la presencia* da lugar a la ausencia como centro gravitatorio de la experiencia de contacto?

4) Sagaz en la reflexividad ética, componiendo ambientes de vinculación, valor y escucha sin condicionar el encuentro a intercambios de rol, demandas de participación, habla, imagen, rostro que puedan anteponer un tipo de sujeto “participante” al deseo de participación. Como dije, alguna vez, un estudiante de una escuela “innovadora” de carácter intercultural en la periferia de Santiago cuando le preguntaba por un instrumento indígena: “profe, no están ni ahí, no le interesa y exige su derecho a que no le interese”. Dentro de la escuela innovadora dar por sentado el interés de los participantes es otra manera de saturar de presencia y rol esos virtuales de no-presencialidad que insisten en reunirse en la escuela pese a todo: reunirse “*en negro*”. Dar lugar a la ausencia de rol, al espacio común de inter-est, de existencia común en el “cuadro en negro” como espacio de intercambio entre anónimos puede convertir el deseo de territorio en el campo de ejercicio del derecho a la (des)atención: esquivar el rol, travestirlo, lateralizarlo, se plantea como desafío de reunión en la escuela intermitente.

Quizás hoy la escuela puede aprender del coraje de los que “*se van a negro*”. El coraje de los que se rinden al peso del rol, que desisten y desprograman los costes sociales que les trajo alguna vez esa plusvalía de presencia y que transversalmente hoy se toma la vida – on / offline. La inocencia, la ligereza, el olvido con que podemos “desertar” del sentimiento de deuda y culpa que podemos llegar a adquirir dentro del imperativo categórico que nos plantea la “moral innovadora” y su imposición de “presencia” como “oportunidad”. Quizás es hora de alojar la potencia de discontinuidad de los que históricamente se han ido a negro y han desafiado la misma plusvalía de presencia con que hoy lidiamos todos en una lucha a escala íntima en el confinamiento: esa autoexigencia deseante de tener que sostener el peso de la máscara asociada a tu rol, de recibir y responder el correo 24/7, de estar “activos pero ocupados” en el whatsapp, de planificar en

casa y más allá de ella como si fuera posible volver a algún tipo de normalidad.

Si usamos la metáfora de los planos especulares que nos propone María Emilia López (2011) en su texto *Escuela de Filósofos*, podríamos decir que tenemos que la crisis no podemos mirarla desde una reactividad convexa, o sea de rechazo, o de acuerdo a un nihilismo plano, o sea de indiferencia, para mirar la crisis pandémica que consume la fragilidad escolar (no) presencial. Con radicalidad tenemos que poner la mirada en ese continente cóncavo que nos desafiará a alojar “la intermitencia”, el “apagón de cámara”, “la conexión inestable”, “el apagón de rol” como una potencia clave en la composición vital de la escena educativa. Una mirada salvaje hacia adentro, a nuestras propias marcas de la presencialidad, a las memorias de la historia escolar, a las capas geológicas con que se ha ido buscando enterrar el paso y las grietas de la interrupción. De algún modo, alojar en el interior de la práctica educativa el ruido blanco, las huellas e incluso las ruinas del principio de “continuidad escolar”: esa suerte de delirio que puede llegar a constituir la experiencia de aquellas que han interrumpido sus trayectorias a fuerza de darse la posibilidad de no estar para volver a estar de otro modo. Quizás hoy sea el relato y la memoria de la interrupción y de los interrumpidos del principio de la “continuidad escolar”, el relato de desistencia y deserción a la “moral de innovación”, el centro gravitatorio de una escuela intermitente por venir.

## Referencias bibliográficas

- Situaciones, Colectivo (2009) *Transporte de Elefantes*. Tinta Limón.
- Bifo-Berardi, Franco (2007) *Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Tinta Limón.
- Duschatzky, Silvia (2017) *Política de la escucha en la escuela*. Paidós.
- Duschatzky, Silvia & Birgin, Alejandra (2001) *Presentación*. En “¿Dónde está la escuela? Ensayos sobre la gestión institucional en tiempos de turbulencia”. FLACSO Manantial.
- Lewkowicz, Ignacio (2003) *Escuela y ciudadanía. Una relación en cuestión*. FLACSO.
- Lewkowicz, I & Corea, C (2005) *Pedagogía Del Aburrido: Escuelas Destituidas, Familias Perplejas*. Paidós.
- María Emilia López (2021) *I. Escuela de filósofos. Experiencias de acompañamiento en educación temprana*. Extraído de Flacso, mayo de 2021.
- Pal Pelbart, Peter (2008) *Conversación con Peter Pal Pelbart: Políticas de la percepción*. Viernes 28 de Noviembre de 2008. Extraído de FLACSO.

# ¿ES POSIBLE UNA CLÍNICA PSICOANALÍTICA DEL TRAUMA A DISTANCIA?

## *Algunas reflexiones sobre el teleanálisis en situación de pandemia*

Is a psychoanalysis's trauma clinic possible at a distance?  
Some reflections on teleanalysis in a pandemic situation

**Rodolfo Galleguillos Serrano<sup>1</sup>**

### **Resumen**

En el presente escrito se intenta realizar una reflexión y articulación respecto a la posibilidad de realizar una clínica psicoanalítica del trauma por medio de dispositivos digitales de telecomunicación, situado en el contexto actual de pandemia. Se llevó a cabo utilizando conceptos como la noción de Presencia del Analista propuesta por Jacques Lacan; el principio de Proximidad sugerido por Françoise Davoine & Jean-Max Gaudillière; El Teleanálisis descrito por Ricardo Carlino; y conceptos de la obra de Wilfred Bion. Se cierra el diálogo con la exposición de un breve caso clínico trabajado a

distancia, intentando no solamente fundamentar su utilidad, sino también su pertinencia como herramienta que permita testificar y hacer pensar frente a lo catastrófico para su inscripción en la Historia, subrayando la necesidad de tomar una postura ética y política al respecto.

Palabras Clave: *Trauma, Psicoanálisis a Distancia, Presencia del Analista, Proximidad, Historia.*

---

1 Psicólogo Universidad de Santiago de Chile, Diplomado en Clínica Psicoanalítica de Adultos, U. de Chile  
Tesis en Magister en Psicología Clínica, Mención Teoría y Clínica Psicoanalítica Universidad Diego Portales.  
rodolfo.galleguillos@mail.udp.cl



## Abstract

In this paper an attempt is made to reflect and articulate the possibility of conducting a psychoanalytic trauma clinic through digital telecommunication devices, situated in the current context of a pandemic. A study was carried out using concepts such as the notion of the Analyst's Presence proposed by Jacques Lacan; the principle of proximity suggested by Françoise Davoine and Jean-Max Gaudillière; The Teleanalysis described by Ricardo Carlino; and concepts from the work of Wilfred Bion. The dialogue closes with the presentation of a brief case worked at a distance, trying not only to substantiate its usefulness, but also its relevance as a tool that allows to testify and make people think about the catastrophic for its inscription in History, underlining the need to take an ethical and political stance on the matter.

Key Words: Trauma, Teleanalysis, Analyst's Presence; Proximity; History.

## 1.- Introducción

En el presente escrito me gustaría exponer algunas reflexiones en torno a la clínica de lo traumático, la transferencia y sus posibilidades dentro del llamado teleanálisis o psicoanálisis a distancia, debido a que la presencialidad se volvió una variable que habría pasado a tomar otro estatuto producto de la contingencia por la pandemia de Covid-19, obligando a los analistas a pensar su clínica e intervenir desde y con otros medios de comunicación. Si bien autores como Lacan (2010) y posteriormente Davoine y Gaudillière (2011) atribuyen a la presencia en lo Real del analista importante relevancia al momento de llevar un tratamiento a cabo y sostener lo que aparece del inconsciente en la transferencia, que dicha presencia no sea geográfica y esté anclada en lo digital ¿volvería posible un tratamiento del trauma? ¿Implicaría cambios en la técnica y/o en la comprensión de un proceso analítico? Espero lograr abordar estas preguntas a continuación, haciendo un recorrido sobre algunas concepciones sobre la clínica del Trauma y su posible tratamiento, el psicoanálisis a distancia y cerrando con la

exposición de un caso clínico abordado de forma remota.

## 2.- Presencia del analista y clínica del trauma

Primero, me parece necesario hacer un breve desarrollo respecto a la noción de presencia del analista y sus implicancias en las posibilidades de articular un tratamiento. Lacan en el seminario 11 (2010) manifiesta de forma explícita que la presencia del analista implica la manifestación del inconsciente, en tanto su sola presencia "...debe incluirse en el concepto de inconsciente" (pp.133). En tanto el consultante recurriría a un psicoanalista para tratar su síntoma, el deseo que aparecería en dicho motivo de consulta ya supondría una necesidad de desciframiento de un saber supuesto al analista, dada su posición misma frente a la certeza que yerra.

Esto que yerra, propio de las manifestaciones del inconsciente – lapsus, sueños, chiste, síntoma – procede mediante la interpretación (Lacan, 2010). Interpretación que no es emitida de forma arbitraria, sino que proviene de una instancia dialéctica (Lacan, 2014) en donde se pone en acto esta realidad del inconsciente: la transferencia. Lo que la presencia del analista permite precisamente es esta puesta en acto de una realidad que se repite en tanto intrínsecamente es aquello que falla, y que pese a ser aparentemente una vía precaria y de constante *impasse* en el tratamiento, es aquello que posibilitaría el trabajo analítico:

Si la transferencia pretende, mediante esta repetición, restituir la continuidad de una historia, sólo lo logrará provocando el resurgimiento de una relación que, por su naturaleza, es sincopada. Vemos, por tanto que la transferencia no es por sí sola un modo operatorio suficiente si se la confunde con la eficacia de la repetición, con la restauración de lo que está escondido en el inconsciente y aun con la catarsis de los elementos inconscientes (Lacan, 2010, pp.149).

Teniendo en consideración que la transferencia aparecería en momentos dados de esta dialéctica analítica, es importante señalar que esta insuficien-

cia descrita anteriormente se debe a que lo inconsciente es aquello que se cierra apenas se abre, y de lo que el analista daría noticia. Además, lo previamente descrito supone una repetición la cual Lacan desarrolla en la dimensión del *authomaton* (2011) – tomado del lenguaje de Aristóteles sobre la causa -, del retorno, lo que vuelve, como Freud pudo notificar a propósito del inconsciente y sus manifestaciones regidas por el principio del placer.

Pero también habría otra repetición supuesta en aquel encuentro con lo Real, la *tyche*, aquella que opera en la dimensión mortífera traída por Freud en Mas Allá del Principio del Placer ((1920)1992), y que pone en la transferencia la dimensión de lo que no se inscribe, lo inasimilable:

La función de la *tyche*, de lo real como encuentro – el encuentro que en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido – se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención – la del trauma (Lacan, 2010, pp. 63).

En el trauma y en sus abordajes en la clínica, el inconsciente –y por tanto la transferencia – tendría otra forma de manifestarse, puesto que el inconsciente estaría abierto (Davoine y Gaudillière, 1998), siendo aquella repetición de lo displacentero y un intento de inscribir aquello que atentó a la integridad psíquica. Si en el inconsciente de la represión, aquel del deseo y de la lógica del significante, implica la ya célebre sentencia sobre el “deseo del hombre es el deseo del Otro” (Lacan, 2010, pp.164), en el inconsciente *desestimado*, el del trauma, habría algo que la palabra no podría capturar, algo que es puro presente, reactualización del momento en donde ocurrió la fractura. Estamos hablando de algo que no se puede olvidar, algo que tampoco cae en las posibles coordenadas de la rememoración, y por lo tanto tampoco implicaría la satisfacción de un deseo inconsciente, ya que “... los síntomas llevados al analista no indican una repetición neurótica, sino tartamudeos de la Historia”. (Davoine y Gaudillière, 2011, Pp.271).

Llevándolo a la máxima freudiana que toda psicología individual es a la vez una psicología social

(1992c), lo devastador del trauma no es solo algo que queda detenido en niveles psíquicos, sino que es el lazo social mismo el que queda desmantelado, y como bien abre lo citado anteriormente, el trabajo en transferencia y la presencia del analista conllevaría otro trabajo, uno cercano al reconocimiento: “La transferencia de la crisis responde en el momento preciso en que es urgente reconocer al sujeto que produce el cuadro del mundo que nadie contempla” (Davoine y Gaudillière; 2011, pp.282).

La presencia en lo Real del analista es por tanto la articulación de un espacio, uno en donde se puede comenzar a pensar sobre aquel accidente, donde a través del “discurso analítico” aquellos dejen de vivenciarse como desechos de donde emanan palabras sin sujeto (Davoine y Gaudillière, 2011). La presencia del analista implicaría por tanto retomar lo indicado en el Estadio del Espejo (2014), donde se gestaría la posibilidad de asunción de una imagen especular capturada por significantes que posibiliten un cierre de este inconsciente, cuyos contenidos puedan ser rememorados y olvidados. Si el espejo “...es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo” (Lacan, 2014, pp.102), lo traído por el analista posee atributos distintivos que intentan dar lugar a una transferencia que pone en acto la crisis misma:

Así se constituye un espejo particular. “Espejo” de la historia, donde el cruzamiento de dos trayectorias permite una triangulación. Por este único medio pueden localizarse hechos esenciales expulsados de la transmisión. La existencia de estos hechos vuelve a ser posible, después de haber estado anulada, por el solo hecho de que hay otro, de fuente independiente, que da cuenta de ellos a partir de su propia experiencia. (Davoine y Gaudillière, 2011, pp.230).

Por tanto, el trabajo es más cercano a lo propuesto por Freud (1992d) en Construcciones en análisis, en donde es necesario primero poner algo ahí donde no lo hay, construir un relato con estatuto de *verdad histórico vivencial* del cual posteriormente se pueda interpretar, a propósito de aquello que una vez recordado en claves mnémicas,

sea elaborado y posteriormente pueda ser olvidado (Freud, 1992a).

Hasta ahora lo enunciado permitiría sintetizar que para un tratamiento del trauma, es necesario una implicancia por parte del analista que le permita *estar ahí* donde aquello ocurrió, que pueda ser testigo de lo que no se inscribió y pueda empezar un trabajo que entregue nuevas posibilidades al paciente de hablar sobre aquello de lo Real – o del Otro Real, aquel arbitrario que no falla y del cual un sujeto en potencia lucha por salir (Davoine y Gaudillière, 2011) – que atentó en su existencia. Sin embargo, pareciera que dicha presencia en lo Real por parte del analista implicaría estar en presencia física, o lo más cercano posible a quien consulta. Pareciera ser un espacio en común, a propósito de un *setting* o de un lugar material donde se pueda empezar a hablar de lo ocurrido. Pero en la actual situación de pandemia, situación donde la muerte circula en el exterior; que ha alejado físicamente a la gente para prevenir el contagio; y que a su vez en Chile carga con los eventos de un estallido social marcado por la violencia y la represión; ha generado que los analistas tengan que re-pensar y re-armar sus clínicas a través de las atenciones por medios de comunicación digitales, como también los pacientes han tenido que recurrir a inventar nuevos lugares donde crear su propio espacio de intimidad para poder hablar. En este contexto y bajo estas posibilidades ¿es posible llevar a cabo una clínica del trauma, cuando no es posible llevar a cabo los encuentros en un espacio común?

### **3.- Algunas puntualizaciones sobre el teleanálisis**

Para responder dicha pregunta me quiero basar en la experiencia del psicoanálisis a distancia (Carlino, 2010) o también llamado teleanálisis, práctica que si bien en la actualidad ha tenido un incremento considerable, ha sido implementada desde hace ya un tiempo por parte de profesionales que decidieron aventurarse en atender a sus pacientes por distintos canales de comunicación producto de múltiples circunstancias cuyo factor común es la distancia.

Para Carlino (2010), la idea de presencia implica estar en un espacio geográficamente común que implícitamente supone también el estar corporalmente, estando por tanto en un “presente” donde la díada analítica sea posible. Por tanto, en el psicoanálisis a distancia la idea de presencia misma implica que, en la medida de que la distancia geográfica que antes era diferenciada por kilómetros o metros pasa ahora a volverse una experiencia en milisegundos o segundos, la idea misma de distancia tomaría otro matiz. La presencia para Carlino (2010) pasaría a ser comunicativa, a propósito de que durante el transcurso de la sesión lo relevante se vuelve el “estar allí” más allá de lo subjetivo que podría significar dicho encuentro: “Aunque la presencia no sea corporal, cuando se logra dicho clima de encuentro y de contacto, no es posible concebir una ausencia, ni siquiera sensación de lejanía en el contacto y el encuentro” (pp.151).

Esta nueva idea de presencia supone estar al tanto de otros elementos en el transcurso de un encuentro, a propósito del papel que el cuerpo cumple en el trabajo a distancia. Inevitablemente elementos de la comunicación corporal quedarían fuera de una posible puesta en escena, en tanto en el encuentro en un espacio geográfico común permitiría ahí ver *in situ* la señal corporal. No obstante, esto no implica que el cuerpo deje de manifestarse en la atención en línea, sino que toma otros canales en donde alcanzar dicha aparición:

El cuerpo puede arrojar manifestación de sí cuando el hablante mastica, bebe, fuma, camina o aleja la boca del micrófono, etc. Si se percibe el ruido proveniente del teclear del tablero de una computadora o de otra naturaleza, se infiere que el paciente escribe o manipula algo. Otros sonidos o ruidos pueden informar si el paciente está acompañado o con la puerta de la habitación abierta o si habla desde un espacio público o privado, etc. (Carlino, 2010, pp.153).

En base a esto, el autor manifiesta que al igual que en sesiones “clásicas”, hay elementos que se instalan subliminalmente más allá de la conciencia, siendo inherente que la transferencia emerge en tanto la consigna de la asociación libre por par-

te del paciente y la atención flotante por parte del analista siguen siendo la misma:

El paciente, al no tener a su lado al analista, se desprende más fácilmente del anclaje a la realidad concreta que ello implica. Nuevamente se me ocurre adjudicarle a esto una semejanza funcional a la situación de un paciente que está recostado en el diván sin tener muy en cuenta la percepción visual del analista (Carlino, 2010, pp.133).

#### **4.- Un que-hacer con el trauma (¿a distancia?)**

Con esta breve exposición ya podemos ir corroborando que pensar una clínica analítica a distancia con pacientes neuróticos puede ser posible. ¿Pero qué ocurre con lo traumático? Como es este tema el que nos convoca, y siguiendo lo expuesto anteriormente como la repetición del encuentro con lo Real, Davoine y Gaudillière (2010) proponen una idea en torno a la presencia del terapeuta en el principio de Proximidad, el cual tomaron de los llamados Principios de Salmon – que además son Inmediatez, *Expectancy* y Simplicidad- que emergieron del testimonio de médicos que trabajaron al frente en la Primera Guerra Mundial, y que en su conjunto constituyen un campo de investigación o búsqueda para constituir un piso mínimo de restitución del lazo social (Cabrera, Aceituno, Matala & Fisher, 2017). El principio de Proximidad señalaba que al soldado traumatizado había que tratarlo ahí donde la catástrofe está surgiendo, en el mismo contexto donde el miedo a la muerte y la locura se hicieron presente (Davoine y Gaudillière, 2010).

Si bien se podría entender en la literalidad que el terapeuta tendría que estar ahí en la zona misma donde el trauma se desencadenó, hay que ser más precisos al respecto. Esto tiene que ver con lograr constituir un espacio, uno que permita ahí poner una palabra respecto a ese saber sobre lo Real que el paciente trae a sesión, en tanto ese saber es sobre un espacio sin límites (Davoine y Gaudillière, 2011) el cual el discurso analítico podría empezar a contener. ¿Cómo se haría esto? Como señalé ya anteriormente, haciendo espejo de la Historia.

Por lo tanto, esta Proximidad esta constituida principalmente por palabras, palabras que el analista emana las cuales dan lugar a lo vivido no inscrito, palabras que “están allí”, y las cuales podrían tener alcance si son otorgadas tanto en las mismas coordenadas geográficas, como a través de un encuentro instaurado a distancia. Pero me parece necesario puntualizar que dicho gesto no consiste sencillamente en notificar o dar nombre a lo que aún no se inscribe, pues requiere de algunos lineamientos y supuestos que no vuelvan pura arbitrariedad el trabajo analítico ofrecido. Hacer espejo de la Historia supondría algunos supuestos más acabados, y para aquello me remitiré a algunos de los aportes de Wilfred Bion (1897 – 1979), psicoanalista inglés profundamente estudiado por Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière.

En su libro “Volviendo a Pensar” (1977) Bion entregaría fundamentos para proponer que el tiempo y el espacio son experiencias que se adquirirían, y que para poder experimentarlas es necesaria la existencia de un aparato mental idóneo para sostenerlas. En dicho libro describe al pensamiento como aquel acto que permitiría instaurar dichas experiencias, sostenidas por un aparato del pensar, vale decir, una instancia que permita que los pensamientos sean pensados.

La constitución de este aparato para pensar los pensamientos invita a remitirse a la primera época de la vida de un individuo, en donde se consolidarían los primeros momentos de integración psíquica, dándole por tanto un importante lugar a la infancia como aquella época en donde el tiempo comenzaría a transcurrir y se adquiriría una noción sobre el espacio. Pero es importante también subrayar que dichas propuestas suponen la preexistencia de pensamientos antes del aparato para pensarlos, los cuales consisten principalmente “en el encuentro de una preconcepción y una realización negativa, una frustración” (Galimberti, 2006, pp.120).

Para Bion (1977), siguiendo las ideas de Melanie Klein, el bebé posee la preconcepción de la existencia de un seno, cuya confirmación en una experiencia de satisfacción genera una noción, la cual aún no es suficiente para constituir un pensamien-

to. Este debe ocurrir al no ser confirmado el presentimiento, vale decir, que el seno no esté disponible, generando una experiencia de no seno dentro de sí. Alcanzado este punto Bion hablaría de pensamientos preexistentes al aparato para pensar los pensamientos, cuya función difiere de la satisfacción y permitiría postergarla (Galimberti, 2006). Para esto es necesario que el niño logre tolerar la frustración, la cual es vivida como un objeto interno malo, generando una inicial relación del sujeto con el objeto, y por tanto con la realidad externa. Sumado a esto, se empezarían a articular las nociones de espacio y de tiempo, en tanto existen intervalos temporales y distancias espaciales.

Como el bebé no posee la capacidad suficiente para tolerar la frustración de forma innata, es importante que en dicho periodo la madre, mediante la función de *reverie*, pueda ir quitando saturación a las experiencias caóticas proyectadas por el bebé – llamados elementos beta – de forma creativa, para poco a poco transformar dichas nociones y devolverlas como elementos alfa, a través de la llamada función alfa (1987). Si bien en el libro “Aprendiendo de la Experiencia” Bion no define con exactitud lo que significa la función alfa, clarifica que es una cualidad de la madre cuya oportuna aparición permite que el bebé poco a poco vaya adquiriéndola en tanto logre tolerar dichos objetos beta para convertirlos en la materia prima para ser pensados por el aparato para pensar:

...la función-alfa del hombre, dormido o despierto, transforma las impresiones sensoriales relacionadas con una experiencia emocional en elementos-alfa, los que al proliferar se adhieren formando la barrera de contacto. Esta barrera de contacto, de este modo en continuo proceso de formación, marca el punto de contacto y separación entre los elementos conscientes e inconscientes y origina la distinción entre ellos. (...) La naturaleza de la transición de consciente a inconsciente y viceversa, y, en consecuencia, la naturaleza de la barrera de contacto y los elementos-alfa que la componen afectan la memoria y las características de cualquier tipo de recuerdo dado. (1987, pp. 37-38).

Podríamos señalar, por tanto, que esta función

viene a ser una suerte de metabolización, la cual permitiría que un aparato psíquico se constituya como tal, en tanto permite un contacto no solo con lo psíquico y con la capacidad de almacenar, pensar y soñar; sino que articularía un acercamiento tolerable a la realidad, y sería insumo de la propia realidad que un individuo iría utilizando y desarrollando durante su vida. Si la madre logra responder a las proyecciones del bebé este podrá asimilar y adquirir la función alfa, pudiendo servirse de ella posteriormente en su desarrollo durante la vida. Los efectos que esto tendría si no logra instalarse implicaría nefastas consecuencias psíquicas:

Si la proyección no es aceptada por la madre, el niño siente que a su sentimiento de que se está muriendo le es arrancado su significado. Por lo tanto, lo que reintroyecta no es un miedo de morir que se ha tornado tolerable, sino un terror sin nombre. (Bion, 1977, pp.160).

Si volvemos por lo tanto a las nociones expuestas sobre Trauma, las experiencias catastróficas sugieren la producción de elementos e impresiones sensoriales que no se podrían tolerar por el individuo, como la inexistencia de alguien quien pudiese dar cuenta de dichas impresiones para su *metabolización*, metáfora propuesta por Bion (1987) que se supone fue tomada de un modelo digestivo. Estos elementos del inconsciente *desestimado*, sugieren una particularidad a la memoria traumática, puesto que: “... no olvida nada; no olvida los detalles, no olvida la luz, no olvida los ruidos, los olores, incluso si esta memoria traumática, porque el tiempo se detuvo, ha sido transmitida desde varias generaciones. Entonces, nada se olvida” (Davoine & Gaudillière, 1998, pp.60), pudiendo tener consecuencias inclusive a nivel de transmisión transgeneracional. Se le podría transmitir algo de aquello de lo que no se pudo albergar en un psiquismo por parte de su ascendencia, un objeto bizarro – en terminología bioniana – el cual dejará al sujeto en una incapacidad de “decir” o testificar respecto al trauma (Cabrera, Aceituno, Matamala & Fisher, 2017). Por lo tanto, que se transmita o alberguen experiencias de tiempos que no pasan; o espacios sin límites, sin lugar.

Estamos frente a una subjetividad – y por tanto un posible consultante – con cualidades que sugieren como primera y principal medida a tomar por el terapeuta la posibilidad de metabolizar y devolver algo de lo ocurrido, para su posible inscripción y posibilidad de ser pensado. Aun así, también dichas intervenciones podrían no tener pronta cabida o aceptación producto de las características propias del paciente, porque en ellos podrían ser más notorias las dificultades de introyectar los fragmentos agresivos del yo arrojados fuera por la identificación proyectiva, truncando todos los intentos posibles para integrar dos objetos. Esto es a lo que Bion (1977) describió como ataques al vínculo mencionados en sus tratamientos con pacientes complejos y hostiles. Si bien este concepto apunta a una experiencia transferencial más propia de la experiencia del abordaje de psicóticos, pudiese ser una noción orientadora para mostrar que parte de la función del clínico sería tolerar dichos ataques, como también contemplarlo como variable al momento de ofrecer intervenciones que intenten metabolizar una experiencia psíquica. Volviendo a una idea inicial de este escrito, sería esperable que dichos ataques estén directamente relacionados a desmantelar la experiencia misma de lo espacial o lo temporal, como un intento desesperado del Yo por mantener cierto ordenamiento interno evitando la desintegración.

Y bueno, ¿en qué grado esto nos permitiría articular una clínica de lo traumático a distancia? Pues, en la medida de que al final, detrás de una videollamada o de un mensaje, podría estar un terapeuta como testigo que viene a reconocer lo que no ha sido aún reconocido, a metabolizar lo que está aún pasando. ¿Y qué ocurriría si el analista está ahí en la catástrofe misma, como ha ocurrido en estos tiempos donde distintos profesionales han llevado a cabo tratamientos durante el estallido social en Chile o la Pandemia global? Posiblemente no sería del todo concluyente al respecto, pero podría sugerir que podrían estar previniendo mediante su trabajo que estos eventos pudiesen devenir traumáticos para los consultantes a quienes acompañan a distancia. Por lo tanto, articulaciones en torno

a *espacios de tiempo* no solo implicarían una pregunta sobre aspectos metapsicológicos (Aceituno, 2010), sino que es una variable necesaria de notificar en un tratamiento, sobre todo en donde la distancia geográfica es un factor relevante a considerar en la travesía por re-conciliarse con la propia historia, y también con el contexto en donde se da inicio a la crisis misma en la que se consulta.

Si para que el bebé pueda atrapar su imagen a través de las palabras algo del deseo del Otro -materno- debe estar en juego, nos hace suponer que algo del deseo del propio analista en dar lugar a la experiencia misma del trauma es necesario que esté en juego, abriendo los poros de la transferencia en la medida de que el Trauma le habla al Trauma (Davoine y Gaudillière, 2010). Por lo tanto, articulaciones en torno al tiempo – en específico a *los espacios de tiempo* – implicaría trascender aspectos netamente técnicos y teóricos, habiendo algo de las implicancias y postura frente a lo traumático que vendría a hacer andar un tratamiento. Como también, considerar el espacio como algo que no solo responde a coordenadas geográficas.

## **5.- Breve descripción de un caso atendido a distancia**

Me gustaría ilustrar lo descrito previamente a través de la breve exposición de un caso, a propósito del distanciamiento social y la desaparición de presencialidad en el campo geográfico, para pasar a ser presencias del ciber-espacio. Una paciente me escribe por el inicio drástico de crisis de pánico, miedo al contagio del virus COVID-19, a la muerte, y dificultades con su hija mayor en la crianza. Durante los primeros encuentros virtuales la consultante trae manifestaciones muy floridas de angustia, además de escribirme casi todos los días en horarios fuera del acordado por mensajería instantánea por sus síntomas y por sus episodios de pánico, los cuales tendían a ceder posterior contacto conmigo. Al inicio mis intervenciones giraron mucho en acoger y reconocer dicha angustia, dándole espacio al mismo contexto en el cual dichos síntomas aparecieron, inclusive en momentos fuera de los horarios de atención acordada mediante mensa-

jería instantánea. Además, en un momento también le subrayé que yo también estoy viviendo la situación de pandemia, de confinamiento y de resguardo de mi integridad para prevenir los contagios, la propagación del virus y la muerte, articulando un reconocimiento en donde evité patologizar o diagnosticar aquella experiencia traída a sesiones.

Esto posteriormente permitió que ella comenzara a poner más palabras a sus crisis y a su miedo, lo que además propició que empezara a asociar el terror actual debido a la pandemia con temores pasados, a propósito de situaciones de abuso sexual, violencia de género y negligencias que en su momento fueron desestimadas y no reconocidas por su alrededor próximo. Además, logró notificar que los problemas con su hija mayor podrían deberse al reciente término de su matrimonio de 14 años con el padre de ella, recordando además que en su adolescencia los episodios de vulneración que vivió ocurrieron en contexto de la separación de sus propios padres. Paulatinamente, esto le permitió empezar a tomar desde su propia iniciativa algunas acciones para detener dichas repeticiones mortíferas, como recurrir a ayuda farmacológica que permitió disminuir la intensidad y frecuencia de sus crisis. Este primer ejercicio de Proximidad a través de los espacios digitales, y el lograr situarme como testigo de su sufrimiento debido a un contexto del cual también soy parte, ha permitido que este episodio actual de desmantelamiento del lazo social pudiese empezar a comunicarse con otros eventos ya vividos por ella. Posiblemente esto evidenciaría mejor a qué refiere el supuesto de que el Trauma le habla al Trauma.

## 6.- Consideraciones finales

Citando el más importante de los principios de Salmon, la *Expectancy* traída no debe ser traducida literalmente como expectancia o espera, sino como esperanza (Davoine & Gaudillière, 2010), esperanza que no apunte al deseo de hacer el bien por parte del terapeuta a su consultante, sino de a la convicción de que un Otro va a responder: es la función simbólica de la alteridad (2011). Es lograr instituir algo inaugural, palabras que puedan posteriormen-

te ser rememoradas, que se vuelvan pasado, y que den continuidad a una Historia que se ha fragmentado. Permitir que los pensamientos sean pensados. De un inconsciente abierto atentado por lo arbitrario, a un inconsciente de deseo, uno que yerra.

Ambos autores rescatan la figura del *Therapon* (2011), palabra del griego de donde proviene terapeuta, y que significa aquel segundo en el combate, el que acompaña en el frente en la lucha con la muerte. Sería por tanto inverso el ejercicio: es el paciente el que a uno lo vuelve analista, el segundo al frente; y no el analista quien se autoriza allí para su paciente. Me parece, por tanto, que más allá de lineamientos técnicos, un trabajo a distancia con trauma implicaría tomar una posición ética y política particular y situadas, cuestión que podría ser contraria a la idea freudiana ya mencionada anteriormente relativa a “no querer demasiado el bien del paciente” propias de una posición de abstinencia y ficticia neutralidad (Lacan, 2014, pp.).

Posiblemente mis reflexiones traídas hasta acá no resulten suficientes para formalizar una clínica del trauma a distancia, pero espero sirvan de introducción para posteriores reflexiones al respecto. Hay que rescatar - siguiendo lo que señala Freud (1992d) a propósito de la verdad material- que el análisis a distancia posee razones de ser que lo vuelven razonablemente válido frente a distintas situaciones, como lo pueden ser factores económicos, de tiempo, distancia, discapacidad, entre otras (Carlino, 2010), y cuya desestimación o banalización en meras resistencias a un tratamiento podrían ser perjudiciales en los intentos de poner a trabajar interrogantes que el consultante, con deseo de análisis, lo inquietan a consultar. Más en contextos como el actual, donde las medidas de confinamiento y lo ya arrastrado desde el estallido social, no pasan por elecciones personales. Y aún más, si lo que motiva la consulta es precisamente un presente catastrófico que busca de un testigo, de alguien que “este ahí” a un botón de distancia. Me parece que hay que ser cuidadosos en volver a restituir lazo social, y tomar una postura al respecto desde dónde esta dialéctica analítica sea posible. Como sugiere la siguiente cita, la posición del terapeuta y su reco-

nocimiento permitiría entregar luces de una posible salida a la locura que implicaría lo traumático:

Cómo olvidar, en efecto, que al fin y al cabo el lazo de proximidad terapéutica que puede asegurar una salida a los traumatismos está enraizado en una memoria esencial: para aquellos que imponen el testimonio acrónico, esta memoria no es solamente la de las adversidades, sino la del nombre de libertad (Davoine y Gaudillière, 2011; pp.229)

Finalmente, quisiera mencionar que lo propuesto anteriormente podría sugerir la existencia de cierta compatibilidad o continuidad del psicoanálisis con los dispositivos tecnológicos digitales y los espacios generados mediante aplicaciones de telecomunicación, en tanto permiten que la experiencia de la realidad se vea aumentada. Es importante hacer la distinción, como señala Pierre Lévy (1999) entre los conceptos de actualización y virtualización, siendo el primero la tendencia a resolver problemas y el segundo la capacidad de problematizar. ¿Por qué enunciar esto? Por dos razones. Primero, porque a través de la Historia el ser humano habría vuelto posible su progreso producto de su capacidad de virtualizar, propia de los procesos de hominización (Levy, 1999). Y segundo, debido a que en algunos casos se sigue suponiendo la existencia de un psicoanálisis auténtico o puro - que es practicado y pensado en un *setting* específico y con ciertas particularidades geográficas-, lo cual cerraría la posibilidad de construir novedosas propuestas desde lo analítico frente a los distintos tiempos en los que se sitúa, volviéndose solo una teoría que se estaría actualizando sin posibilidad de virtualizar. Si el psicoanálisis viene a instalar preguntas, problemas y a no cerrar operaciones reflexivas, implicaría la idea de que por definición sería una teoría y práctica una rica propiedad virtualizante, alejada de la pretensión actual de cerrar o actualizar ciertos fenómenos sociales propio de las aplicaciones digitales y ciertas líneas en torno al conocimiento.

Si el Trauma viene a interrogar y a interpelar el lazo social, es importante devolverle su estatuto virtualizante por sobre la actualización de aquello que no cesa de no inscribirse, siendo los espacios que la realidad aumentada presentes en las redes sociales

digitales un posible camino para eso. Además, por otra parte, no sería del todo impertinente sugerir que algo de la proximidad podría también devenir traumatizante si es circunscrita en discursos vacíos y Otros arbitrarios (Davoine & Gaudillière, 2011), vale decir, que lo próximo en sí mismo es aquello que podría devenir catastrófico. Posiblemente sea necesario revisar estos puntos con la debida atención que requieran en futuras reflexiones, siendo una invitación para volver a pensar al psicoanálisis mismo.

## Referencias

- Aceituno, R. (2010) Tener Lugar. En Espacios de Tiempo: Clínica de lo traumático y procesos de Simbolización. Colección Praxis Psicológica, Serie Obras de Programa, Universidad de Chile.
- Bion, W. (1977). Cap 4. Desarrollo del pensamiento Esquizofrénico. Pp.55-63; Cap 8. Ataques al Vínculo. pp128-158; Cap.9 Una teoría del pensamiento. pp159-164; & Cap 10. Comentario pp.165-225. En Volviendo a Pensar. 2da edición. Hormes.
- Bion, W. (1987). Aprendiendo de la Experiencia. Paidós: Psicología Profunda.
- Cabrera, P. E.; Aceituno, R.; Matamala, F.; & Fischer, J. (2017): Violencia de Estado y transmisión entre las generaciones. En Política y Sociedad, 54(1), pp. 209-228.
- Carlino, R. (2010). Psicoanálisis a Distancia. Grupo Lumen editorial, Argentina-México.
- Davoine, F. y Gaudillière, J-M. (1998). Seminario El Discurso Analítico del Trauma. Documento digitalizado. Recuperado de <http://royalcaute.blogspot.com/2008/10/seminario-el-discurso-analitico-del.html>
- Davoine, F. y Gaudillière, J-M. (2010). Seminario El Acta de nacimiento de los Fantasmas. Fundación Mannoni Ediciones. Buenos Aires.
- Davoine, F.; & Gaudillière, J-M. (2011). V.- Proximidad: construcción del espacio en un espacio sin límites; VI. Inmediatez: Las coordenadas del tiempo cuando el tiempo se detuvo; & Expectancy. Sí. Una Afirmación Inaugural. En *Historia y Trauma: La locura de las Guerras*.pp.269-329. Fondo de cultura económica



- Freud, S. (1992a). Recordar, Repetir y Relaborar (1915). En Obras Completas. Tomo XV. Buenos Aires: Amorrortu ediciones
- Freud, S. (1992b). Más allá del Principio del Placer (1920). En Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.
- Freud, S. (1992c). Psicología de las Masas y Análisis del Yo (1921). En Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.
- Freud, S. (1992d). Construcciones en Análisis (1937). En Obras Completas. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu ediciones.
- Galimberti, F. (2006). Cap.3: La teoría del Pensamiento. En Wilfred. R. Bion. Nueva visión
- Lacan, J. (2010). Clase III. Del sujeto de la certeza.; Clase V. Tyche y Automaton., Clase IX ¿Qué es un cuadro?; Clase X Presencia del Analista; Clase XI Análisis y Verdad o el Cierre del Inconsciente; & Clase XII La sexualidad en los desfiladeros del significante. En *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
- Lacan, J. (2014). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos muestra en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1, primera parte*. Editorial Siglo XXI, edición especial.
- Lacan, J. (2014). Intervención sobre la transferencia. En *Escritos 1, primera parte*. Editorial Siglo XXI, edición especial.
- Levi, P. (1999) *¿Qué es lo Virtual?* Paidós, 1ed en español, España.

# DE LOS PERROS A LOS ANIMALES DOMÉSTICOS: AMPLIAR LA JUSTICIA ASOCIATIVA

From dogs to the environment: extending associative justice

Diego Renato Núñez Zerega<sup>1</sup>

## Resumen

Partiendo desde el marco de la justicia asociativa, Laura Valentini busca extender la aplicación de los principios de justicia y derechos fundamentales en un organismo social principalmente humano a especies no-humanas y, en especial, a los perros. En el presente trabajo, mostraré que (i) una extensión como aquella desarrollada por Valentini no necesariamente ha de quedar limitada al caso particular de los perros, sino que puede aplicar a todos los animales domésticos y (ii) que una adecuada interpretación de la justicia asociativa ha de reconocer que, para cumplir con su objetivo, requiere ante todo el resguardo de las condiciones materiales que permiten la existencia de los individuos y agrupaciones.

Palabras clave: justicia asociativa; animales domésticos; principios de justicia; ciudadanía; derecho animal.

## Abstract

Starting from the associative justice's framework, Laura Valentini seeks to extend the application of the principles of justice and fundamental rights in a mainly human society to non-human species, particularly to dogs. In the present work, I will show that (i) an extension such as that developed by Valentini does not necessarily have to be limited to the particular case of dogs, but can be applied to all domestic animals and (ii) that an adequate interpretation of associative justice must recognize that, to fulfill its objective, it requires above all and before everything else the protection of the mate-

---

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía. Contacto: [dtunez@uc.cl](mailto:dtunez@uc.cl)

rial conditions that facilitate the existence of individuals and groups.

Keywords: associative justice; domestic animals; principles of justice; citizenship; animal rights.

### **Justicia asociativa y trabajos de perro**

En el presente escrito, entenderemos la sociedad como una agrupación de individuos, ya sea humanos o no-humanos, que conviven entre sí estableciendo patrones de comportamiento. Una sociedad donde los individuos colaboran tiende a permitir que sus miembros obtengan beneficios que exceden aquellos alcanzables a través de la acción individual, proporcionando una ventaja (Rawls, 1995, p. 18). Tanto la colaboración como el establecimiento y reconocimiento de algunos patrones de comportamiento como aceptables o reprochables determina en un principio la estructura u ordenamiento de la sociedad. En el caso humano, la estructura básica de la sociedad, es decir, el modo en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social es el objeto principal de los principios de justicia.

Llamamos principios de justicia a aquellas normas que buscan garantizar una adecuada distribución de los derechos y deberes entre los miembros de una sociedad (ibíd.). Siguiendo a Valentini, la “justicia asociativa” constituye una manera particular de entender la extensión y aplicación de los principios de justicia, donde la pertenencia a una sociedad en particular constituye no sólo un hecho moralmente significativo, sino también el criterio principal para distinguir a los individuos sujetos a la distribución de bienes. En el marco de la justicia asociativa aquellos que colaboran en el mantenimiento y la formación de las instituciones que componen el organismo social son quienes pueden reclamar la adecuada distribución de los bienes (Valentini, 2014, p. 37).

En este sentido, la justicia asociativa resulta atractiva para abordar la cuestión animal desde una perspectiva política porque permite fundamen-

tar el reconocimiento de los intereses de los animales sobre condiciones materiales y hechos históricos. Como se argumenta en el presente texto, el proceso de domesticación de los animales ha tenido un impacto tal en el desarrollo de las especies y civilización que resulta difícil separar a los animales de nuestras instituciones, motivo por el cuál cabe preguntarse desde la justicia asociativa si y hasta qué punto dichas instituciones deberían, a su vez, adaptarse y configurarse teniendo en cuenta los intereses de los animales.

Siguiendo a Valentini, podemos identificar al menos dos problemas asociados al marco de justicia asociativa: la *extensión geográfica* y la *extensión de especie*. El problema de la extensión geográfica se refiere a una dificultad implícita en la justicia asociativa que limita la distribución de los bienes a sus participantes en desmedro de quienes podrían encontrarse por fuera de un determinado grupo, problema que por el momento dejaremos en suspenso para centrarnos en el problema de extensión de especie. Valentini (ibíd, p. 37) sostiene que tomar en serio la justicia asociativa implica a su vez reconocer que la red de cooperación relevante para el mantenimiento de una sociedad se extiende, de facto, más allá de la especie humana hasta incluir al menos algunos animales no-humanos<sup>2</sup>: los perros. Esta afirmación no es menor. En teorías de la justicia como la desarrollada por Rawls gran parte del peso del argumento se sostiene sobre algunos supuestos acerca de los individuos humanos, pasando por alto la posibilidad de que la estructura básica de la sociedad pueda incluir desde sus fundamentos a especies distintas a la humana, lo cual tiene importantes consecuencias en la elección de los principios de justicia y, consecuentemente, en la distribución de los bienes y la configuración

---

2 La distinción entre humanos y animales parece ocultar, de manera no necesariamente intencional, que los seres humanos somos también animales. En este sentido, el término ‘animales no-humanos’ es más preciso al momento de referirse a animales no pertenecientes a la especie humana. Sin embargo y a riesgo de perder cierta rigurosidad conceptual, utilizaré en el presente escrito los términos ‘animal’ y ‘animal no-humano’ como sinónimos.

del organismo social. Si aceptamos que (i) algunos animales no-humanos son objeto de consideración moral -expresada en términos de derechos- y (ii) la justicia aplica a los miembros que participan del sistema de cooperación -dado que son objeto de consideración moral, entonces deberíamos estar dispuestos a aceptar que los principios de justicia pueden extenderse en términos prácticos al menos a algunas especies de animales domésticos, siendo los perros tal vez el ejemplo más evidente (ibíd, p. 37 - 38).

En la tradición filosófica la condición de los animales no-humanos es un tema en continua disputa y no es raro que, incluso en el imaginario común, sean vistos como seres en condición de inferioridad respecto de nuestra especie, inferioridad normalmente asociada a la carencia de algunas facultades y capacidades propias de los seres humanos como la palabra, la razón o incluso la sensibilidad como han sostenido algunos<sup>3</sup>. Hoy, por otro lado, no son pocos los países que en sus respectivas legislaciones incluyen al menos una serie de derechos fundamentales asociados al cuidado de los animales no-humanos reconociendo al menos algunas de sus características, tales como la sensibilidad, meritorias de protección. Partiendo desde este punto Valentini argumenta en favor de una justicia asociativa que puede extenderse más allá de la especie humana concentrándose en el caso particular de los perros.

Si bien es materia de continuo debate, tenemos evidencia de que la colaboración entre humanos y perros se remonta a las primeras comunidades humanas, anteriores al desarrollo de la agricultura (DeMello, 2012, p. 85 y ss.). Las comunidades de cazadores y recolectores habrían comenzado a

acercarse a los lobos en un primer intento de domesticación con el fin de poder extraer beneficios de las habilidades y los instintos de dichos animales para la caza y rastreo. Los primeros perros eran entonces importantes compañeros para las sesiones de caza quienes a su vez se beneficiaban de uno u otro modo a través de la convivencia con seres humanos, comenzando así uno de los principales y más longevos procesos de domesticación y de selección artificial. Incluso tras el desarrollo de la civilización humana dichos animales continúan presentes en la mayoría de las sociedades en calidad de animales domésticos y tienen sus propios roles y trabajos en diversos sectores. Solo para mencionar algunos, los perros cumplen funciones de animales de servicio para seres humanos sujetos a las discapacidades más variadas, permitiéndoles llevar una vida más plena y cumplir tareas que, sin su asistencia, no tendrían modo de cumplir; es aún común el uso de los perros para funciones de rastreo que pasan por la búsqueda y el rescate de personas hasta labores de seguridad, como la identificación de sustancias ilícitas y explosivos (ibíd., p. 194 y ss.; Valentini, 2014, p. 43); incluso, en el sur de Chile algunos de los esfuerzos de reforestación tras los incendios del 2017 fueron realizados por perros entrenados para repartir semillas de vegetación nativa (Modern Farmer, 2018). Podemos afirmar con bastante seguridad que los perros poseen labores dentro de la sociedad humana, cumplen funciones determinadas que tienen un impacto directo en la vida de los seres humanos y el funcionamiento de la sociedad, encontrándose integrados a ella *de facto*. Como bien sostiene Valentini, los perros parecen cumplir con algunos de los requisitos mínimos establecidos por la perspectiva de la justicia asociativa como para que su bienestar haya de ser tomado en consideración de manera comprensiva.

Una objeción muy común sostiene que es erróneo hablar de ‘cooperación’ en el caso de los perros y los animales no-humanos en general debido al hecho de que la cooperación supondría un acuerdo entre partes hacia un fin común, cuando queda claro que nuestra relación con los no-humanos está lejos de cumplir con dichos requisitos: los perros, por

---

3 Tanto la relación entre humanos y animales a lo largo de la historia y el origen del especismo son tratados a fondo por Peter Singer en los capítulos 5 y 6 de *Liberación Animal* (1999). Adela Cortina realiza una recopilación histórica de la preocupación por los animales no-humanos, desde la Antigüedad hasta los movimientos contemporáneos, en el capítulo 2 de *Las fronteras de la persona* (2009). Ursula Wolf, por su parte, dedica el capítulo 2 de *Ética de la relación entre humanos y animales* (2014) a realizar un repaso crítico de “la historia del animal en la filosofía moral”.

ejemplo, fueron domesticados no por mutuo acuerdo, sino principalmente en pos de beneficios humanos y por ello no se encontrarían en una relación de cooperación, sino que que resultan explotados (Valentini, 2014, p. 43-44). Es aquí donde deberíamos tener en consideración la carga histórica de nuestra relación y su desenvolvimiento. Está claro que los perros con los cuales nos relacionamos a diario son diametralmente distintos a aquellos que fueron en principio domesticados. El hecho de que a lo largo de milenios hayan vivido a nuestro lado ha cambiado su morfología, hábitos y comportamiento, llevándolos incluso a diferenciarse como especie. Su hábitat, nos parezca bien o menos, es la sociedad humana y al ser domesticados han perdido en buena parte aquellas características que les permitirían vivir en un hábitat libre de la intervención humana.

De aquí podríamos comenzar a esbozar al menos los lineamientos básicos de nuestros deberes respecto de esta especie en particular, pues nuestra especie está implicada directamente en su evolución y estado actual. Cabe además agregar que del hecho de que el acto primigenio de acercamiento y domesticación de estos animales no haya sido un mutuo acuerdo no se sigue que cualquier formato que incluya su participación en la actualidad sea a su vez explotativo. Los perros colaboran en nuestra sociedad y contribuyen a su funcionamiento independientemente de que no tengan la posibilidad de abandonarla, ni hayan escogido vivir en ella. Son las condiciones materiales las que aquí deberíamos tener en cuenta y es debido al hecho de que su cooperación puede tener características que la conviertan en injusta o explotativa que cabe, con mayor razón, preguntarse acerca de cómo los principios de justicia habrían de tenerlos en consideración desde el marco asociativo, permitiendo así que sus labores y consideración sean adecuadamente reconocidos y retribuidos dentro de líneas guía que podamos determinar como justas.

## **2. Ponerse en las patas de otros**

Teniendo en consideración las condiciones materiales es posible dar cuenta de algunas razones por las cuales, desde el marco de la justicia asociativa,

los perros deberían ser considerados directamente dentro de la distribución de bienes y derechos al interior de la sociedad que habitan. Pero también es correcto afirmar que en el estado de cosas actual los animales no-humanos están de hecho resguardados por la ley: es común que las legislaciones actuales contemplen el maltrato animal dentro de sus propios términos y lo penalicen.

En el caso de Rawls, la doctrina del contrato no puede ser extendida a los animales, ya que estos carecen de las propiedades humanas en virtud de las cuales las personas tienen que ser tratadas de acuerdo con principios de justicia. Podríamos llamar a esta una consideración indirecta de los intereses de los animales: los problemas de la cuestión animal no serían materia de justicia, sino de compasión y, en definitiva, no conciernen directamente ni a las instituciones ni a la justicia. Si bien resulta deseable cuidar de los animales en términos de compasión, a partir de Rawls no tenemos ningún deber estricto hacia ellos ni sus intereses han de ser tomados en cuenta al momento de elaborar las directrices básicas de una sociedad bien ordenada (Rawls, 1995, p. 463).

Esto resulta bastante descriptivo de la relación que actualmente y en términos generales mantenemos con los animales. Si bien existen numerosas leyes orientadas a su protección, en general están lejos de reflejar de manera adecuada la condición que, como miembros cooperativos de la sociedad, habrían de tener. La ley no aplica en el mismo modo o al menos no tiene el mismo peso cuando el afectado es un animal no-humano. Como bien sostienen autores como Francione y Valentini las leyes existentes que velan por el bienestar de los animales fallan desde un primer momento al no reconocer de manera adecuada los derechos fundamentales e inalienables de los animales no-humanos (Francione, 2007, p. 11).

Comúnmente, la ley no contempla a los animales per se, sino que dicha consideración varía dependiendo de la relación que guardan con los seres humanos y sus condiciones de uso, siendo el segundo aspecto el problemático. Dentro del grupo de los animales domésticos tendremos a los animales

que guardan estrecha relación con los seres humanos, pero no se trata de una relación unívoca: varía según el tipo de animal al cual nos estemos refiriendo, al contexto, pero sobre todo al uso al que se le quiera destinar. Por ejemplo, un perro es un animal doméstico que comúnmente se define como mascota y goza de una serie de garantías determinadas por la ley orientadas asegurar sus cuidados<sup>4</sup>. Otros animales domésticos como las vacas o las ovejas gozan también de garantías de cuidado, pero estas quedan subordinadas a su utilidad y al fin hacia el cuál, casi en calidad de recursos, son destinados<sup>5</sup>. En el caso de los animales domésticos ‘útiles’ tenemos una preocupación hacia su bienestar, pero dicha preocupación no parece estar puesta en el animal mismo, sino en garantizar la calidad del producto que de ellos se quiera obtener (ibíd., 2014, p. 210).

El problema aquí tiene que ver con el uso que se pueda hacer de los mismos entendidos como propiedad y en oposición a la categoría de persona natural, lo que denota una importante diferencia en

términos de consideración por parte de la ley. Por ejemplo, el art. 567 del Código Civil chileno indica que “Muebles son las [cosas] que pueden transportarse de un lugar a otro, sea moviéndose ellas a sí mismas, como los animales (que por eso se llaman semovientes), sea que solo se muevan por una fuerza externa, como las cosas inanimadas.” Si bien en la práctica existe una clara diferencia entre un ser sensible como un animal y un objeto inanimado, en términos legislativos ambas entidades recaen en el mismo dominio: ambos pertenecen a la categoría de los bienes que se pueden poseer y la ley les considera propiedad sobre la cual se ejerce derecho de dominio.

Si bien no hay una inconsistencia al momento de señalar que si (i) A posee a X entonces (ii) A tiene un deber de cuidado respecto de X -que parece ser la intuición general detrás del bienestarismo<sup>6</sup>, la consideración de los animales en términos de propiedad, que por lo tanto puede quedar destinada a uso por parte del propietario, atenta contra su protección pues subordina sus intereses individuales. La legislación del Reino Unido, por ejemplo, a partir de las Criminal Damage Act 1971 y Animal Welfare Act 2006 reconoce a los animales como objeto de propiedad que puede ser dañada o destruida. En estricto rigor, la maniobra de considerar a los animales como propiedad ha permitido los primeros avances en las legislaciones que permiten la protección de los animales y es también la aproximación más común al asunto. Pero siguiendo a Valentini la condición de propiedad permite que sea retóricamente más simple justificar prácticas cuestionables que de manera más o menos evidente pasan por

---

4 En Chile tal es el caso de la ley *Sobre tenencia responsable de mascotas o compañías* que tiene por objeto “determinar las obligaciones y los derechos de los responsables de mascotas o animales de compañía, entendiéndose por tales a los animales domésticos, cualquiera sea su especie, que sean mantenidos por las personas para fines de compañía o seguridad” (Ley 21020, 2017).

5 Siempre en Chile, la Ley 20380 se refiere a la protección de los animales en general reconociéndolos como seres vivos parte de la naturaleza y buscando evitarles sufrimientos innecesarios. Si bien son distintos los puntos relevantes en materia de bienestar animal, la misma ley se pronuncia y autoriza la experimentación sobre animales, siempre y cuando sean ejecutados por personal calificado. En lo que respecta al sacrificio, que también se encuentra reglamentado, tenemos la Ley 19162 que establece las directrices principales del sistema de clasificación del ganado e industria de la carne, poniendo énfasis únicamente en la ‘atenuación del sufrimiento’ para los animales. De hecho, la modificación del 2021 mediante la Ley 21316 únicamente aumenta las sanciones contra quienes falsifican o adulteran información en el respectivo sistema de trazabilidad del ganado y carne, mas no se refiere directamente o con mayor detalle a los animales como tales.

---

6 Con todo, resulta que el bienestarismo se preocupa por el bienestar de los animales de manera subordinada a los intereses humanos. Acepta que los animales puedan ser utilizados para nuestros fines y su objetivo es establecer límites para tal uso. Esos límites, si bien surgen de preocupaciones morales, han de traducirse en términos legales que hagan efectivas las correspondientes prohibiciones mediante poderes coercitivos. De aquí que la acción bienestarista quede plasmada en políticas que buscan intervenir y regular los ámbitos de utilización de animales, pero no cuestionan el uso como tal. Véase Beckoff, M. y Pierce, J. (2016).

alto los derechos de los animales no-humanos (Valentini, 2014, p. 44), lo que queda de manifiesto cuando tenemos en cuenta las consecuencias legales en los casos de abuso y sus respectivas penas. En el caso chileno, el artículo 291 bis del Código Penal establece penas de presidio menor en su grado mínimo (desde los 61 a 540 días) a medio (desde los 541 a los 1095 días), además de multas entre dos a treinta UTM (desde 104.322 a 1,564.830 pesos) dependiendo de la gravedad del acto de maltrato, autorizando al juez a imponer sólo una multa en el caso de que no haya menoscabo grave de la integridad física o consecuencias mortales. El Animal Welfare Act 2006 en el Reino Unido, por su parte, establece penas de hasta un máximo de 51 semanas de cárcel y multas de hasta 20,000 GBP por los mismos delitos, cuando la legislación por el delito de asesinato tiene permitido establecer incluso penas de cadena perpetua. Si nos tomamos en serio la idea de que los animales son sujetos de derechos es evidente que la legislación actual resulta bastante permisiva sobre todo comparada con aquella que aplica para humanos.

En las condiciones actuales es difícil argumentar de manera consistente en favor de una legislación universal que incluya y proteja a todos los animales por igual e independientemente de su relación con los seres humanos. Tal legislación, además de no ser aplicable en términos prácticos, difícilmente podría englobar de manera satisfactoria la multiplicidad de tipos de relaciones que guardamos con los animales tanto para bien como para mal. Sin embargo, lo que sí está claro es que un primer paso en la dirección correcta para resolver la problemática relación que nos liga a los animales en general es dejar de considerar a los animales en términos de *propiedad destinada a uso*, un tipo de consideración que permite regular prácticas que suelen condenar a los animales al consumo, experimentación y otras prácticas que, sin lugar a duda, menoscaban su integridad (ibíd.; Francione, 2007, p. 39) y en ocasiones contravienen el propósito mismo de la norma. Si queremos proteger a los animales a través de un marco de derechos fundamentales consistente tenemos que, ante todo, trabajar en pos

de generar condiciones de igualdad básica, y esta parece ser la idea central detrás de la justicia asociativa extendida a otras especies: una igualdad ya no fundada necesariamente en la condición misma del individuo, sino también teniendo en cuenta su rol y relación para-con otros.

Hablemos de la igualdad y de la imparcialidad. Resulta evidente que humanos y animales no-humanos no son iguales en términos materiales partiendo ya del hecho de que diferimos en cuanto especie, con todo lo que ello implica. Pero también es cierto que los seres humanos, a pesar de pertenecer a la misma especie, somos muy distintos el uno del otro en diversos aspectos. Esto no es nada nuevo, pero nos sirve para introducir la idea de que la igualdad cobra sentido en la sociedad humana cuando la consideramos en términos formales, una idea que parece encontrarse a la base de las instituciones democráticas. La imparcialidad es algo similar cuando pensamos en el concepto de justicia. Dado que en este caso nos estamos enfocando en un marco democrático-liberal podemos afirmar con mayor certeza que tanto la igualdad como la imparcialidad son dos condiciones básicas que han de cumplirse: es solo a través de estos dos conceptos que podemos hablar con propiedad de justicia en los procedimientos, se trata de ideas regulatorias. Los principios de justicia que habrían de aplicar a la estructura básica de una sociedad, por ejemplo, son principios que, en el ejercicio hipotético propuesto por Rawls<sup>7</sup>, han de ser escogidos en condición de igualdad y de imparcialidad. Esto significa que no pueden apuntar a condiciones específicas, sino que tienen que ser lo suficientemente generales

---

7 Me refiero aquí a la 'posición original' desarrollada en *Teoría de la Justicia* (1995). La posición original es una situación de imparcialidad garantizada por un velo de ignorancia que impide a los participantes del acuerdo observar y tener todos los conocimientos particulares, entre ellos los relacionados con su propia identidad y con la sociedad a la cual pertenecen. De este modo, se depura el acuerdo de la influencia de factores naturales y sociales que Rawls considera contingentes desde el punto de vista de la justicia, y a la vez se asegura el tratamiento equitativo de las distintas concepciones del bien (Caballero, 2006, p. 2).

como para que puedan aplicar a cualquier individuo perteneciente a la sociedad independientemente de sus condiciones materiales. La idea es que exista un consenso hipotético, es decir, que los principios de justicia sean tales que sea razonable pensar que cualquiera de los individuos pueda haberlos escogido sin tener en cuenta sus respectivas condiciones materiales (Rawls, 1995, p. 18). El problema es que tanto en el ejercicio ficticio de Rawls como en la toma de decisiones prácticas dentro de nuestra sociedad los principios de justicia que aplican a la estructura básica y que por ende regulan la distribución de bienes, derechos y deberes están pensados desde una perspectiva limitada a la especie humana, sin tener en cuenta, al menos directamente, lo que podría ser la perspectiva de un animal no-humano integrado a nuestra sociedad<sup>8</sup>. Cuando los princi-

---

8 Un punto siempre problemático en la cuestión animal es la perspectiva antropocéntrica. Mientras un ser humano puede en cierta medida expresarse y pronunciarse sobre las materias que le conciernen manifestando sus intereses, los animales carecen de los medios para hacerlo, motivo por el cual la cuestión animal se aborda siempre desde una perspectiva humana. El problema se produce cuando esta perspectiva humana antepone los intereses humanos incluso en materias concernientes a especies no-humanas, algo que se hace particularmente evidente en las leyes mencionadas hasta el momento y en el día a día, donde los animales son discriminados en mayor o menor medida. Los ejemplos más claros son los de la ganadería y la industria médica donde los animales son tratados como meros recursos en pos del beneficio humano, pero incluso animales domésticos más integrados a nuestro estrato social, como los perros, son discriminados de otros modos. Algunos ejemplos son el veto de acceso a determinados establecimientos, el veto de tenencia en determinados espacios habitacionales, los elevados costos de transporte, pero también podríamos referirnos a la falta de espacios comunes destinados a satisfacer sus necesidades en centros urbanos o el poco interés en su desarrollo y formación, todos problemas que muchas veces tienen consecuencias incluso graves en la vida de los guardianes de dichos animales. Podríamos llamar “perspectiva animal” al ejercicio que tome en consideración estas problemáticas al momento de organizar la sociedad no sólo en términos formales sino también en términos prácticos evitando, en la medida de lo posible, anteponer los intereses humanos a los no-humanos de manera arbitraria.

pios de justicia no contemplan una extensión de especie desde el comienzo la estructura básica de la sociedad que irán a modelar, a su vez, no incluirá los intereses de los animales no-humanos a pesar de su integración *de facto*, o al menos no lo hará de manera directa como ocurre en el caso de la compasión a la cual se refería Rawls.

Hacer efectiva la igualdad de los animales desde la perspectiva de la justicia asociativa no puede reducirse a extender los derechos que ya están vigentes para seres humanos al dominio no-humano: la igualdad es aquí una condición, no un resultado. Por lo tanto, el enfoque ha de estar puesto en una modificación de fondo a las condiciones iniciales, en este caso los principios de justicia, que dan una determinada estructura al organismo social, y es a esto a lo que se refiere el desafío de la extensión de especie que Valentini intenta resolver. Es el escenario hipotético mediante el cual se determinan los principios de justicia que resulta problemático por su parcialidad en favor de los seres humanos.

De principios que queden restringidos y se formulen únicamente desde y para la especie humana no podemos esperar más que una estructura social principalmente humana y que, por ende, va a tener obvias falencias en el acatar las demandas y distribuir adecuadamente los bienes para quienes no pertenecen a nuestra especie. La idea principal es que el problema no está tanto en la extensión y el alcance de los principios, sino en su determinación y respectivas consecuencias en la configuración de la estructura social. Esto se hace particularmente evidente cuando tomamos en cuenta algunos de los derechos que consideramos fundamentales dentro de una sociedad democrática como el derecho a voto o a la igualdad de acceso a cargos públicos. Tales derechos, fundamentales en el caso del ejercicio de la ciudadanía democrática, no tienen sentido si son aplicados al caso de los animales no-humanos. Es difícil, aunque no necesariamente imposible, pensar que los animales no-humanos puedan acceder y puedan beneficiarse de manera adecuada de dichos derechos.

A esto se suma que, a diferencia de los seres humanos, los animales carecen de palabra articu-



lada, motivo por el cual no pueden comunicarse directa y verbalmente con nosotros para expresar a cabalidad sus deseos, intenciones y demandas. El lenguaje representa aquí una distancia abismal respecto de otras especies, pero no del todo insuperable por lo siguiente: a pesar de que no podamos conocer a cabalidad y de manera directa los deseos e intereses de los animales no-humanos, sí podemos determinar algunas características fundamentales que deberían ser resguardadas mediante el marco de los derechos y consideradas en la distribución de bienes, conocimiento adquirido a través de la práctica. Si volvemos al ejemplo de los perros, tal vez no sea necesario que ellos dispongan de escaños reservados en el parlamento, acceso a cargos públicos o derecho a voto, pero sí podemos afirmar con mayor seguridad que tienen un interés importante en el mantenimiento de su integridad, que debido a su morfología y comportamiento tienen algunos intereses fundamentales en la alimentación, el juego y otros tipos de actividades. Lo que tenemos que proteger, tal y como ocurre en el caso de los seres humanos, son las condiciones que permiten el florecimiento del individuo y por lo tanto escoger algunos principios de justicia tales que puedan estructurar la sociedad de manera igualitaria para individuos que no necesariamente sean humanos (Martínez Becerra, 2015, p. 75).

Volviendo nuevamente al ejemplo de los perros, esto podría traducirse en legislaciones más estrictas respecto de su cuidado, desarrollo y por qué no, integración y desplazamiento; en planes urbanísticos tales que, en su desarrollo y aplicación, tengan en cuenta la importancia de crear espacios seguros; que aquellos que cumplen roles de servicio en las áreas más diversas tengan una adecuada compensación por el ejercicio de su labor, pudiendo retirarse o tener beneficios como el acceso a un sistema de salud que les permita vivir una vida íntegra. En este sentido, una correcta integración de los animales no-humanos comienza con el complejo ejercicio de ‘ponerse en las patas de otros’.

### **3. Términos y condiciones para la supervivencia**

En los apartados anteriores nos hemos dedicado a dar cuenta de cómo, partiendo desde el marco de la justicia asociativa, es posible considerar a los animales no humanos como miembros activos y participantes de la sociedad, motivo por el cual sus intereses deberían ser considerados a la par de los seres humanos al menos en lo que respecta a la configuración del organismo social y la distribución de beneficios. Lo que se busca no es tanto extender las garantías existentes para los seres humanos a los animales, sino más bien tener en consideración los intereses de los animales mencionados al momento de elaborar los principios que, posteriormente, darán una configuración específica al organismo social.

La hipótesis consiste en que, de elaborarse los principios de justicia teniendo en cuenta los intereses de los animales desde el comienzo es posible configurar una sociedad que sea realmente representativa del estatus y la condición de los animales, garantizando de manera consistente las condiciones necesarias para el florecimiento de sus respectivas vidas. A esto nos referimos cuando hablamos de la extensión de especie.

Siguiendo la propuesta de Laura Valentini (2014) hemos presentado una serie de argumentos que nos permiten sostener que lo anterior aplica al menos en el caso de los perros, pero parece también razonable extenderlo a otros no-humanos, siendo el factor relevante a tener en cuenta no tanto la pertenencia a una determinada especie sino el proceso de domesticación. Solo para dar un ejemplo, podemos incluir aquí también a los caballos, quienes fueron en un comienzo cazados como animales para consumo, para luego convertirse en los primeros verdaderos animales de carga, siendo usados para tirar de arados en las primeras comunidades agrícolas hasta el desarrollo de la equitación. Los caballos fueron fundamentales para el desarrollo de la humanidad, facilitando el desplazamiento, el intercambio, el trabajo e incluso la guerra y disciplinas deportivas. Es solo con la llegada de la revolución industrial y el desarrollo del motor de combustión que podemos

comenzar a notar el declino en su uso, pero para entonces la importancia del caballo era tal que, hasta la actualidad, siguen siendo tenidos como animales de compañía en muchas culturas y cumplen también labores de asistencia similares a las de los perros (DeMello, 2012, p. 194 y ss.).

Domesticar animales no tiene que ver únicamente con domarlos. Los animales se consideran domesticados cuando se les destina a un propósito en particular; cuando se interviene en su crianza y desarrollo, volviéndolos dependientes de los seres humanos para su supervivencia; cuando a través de este proceso además desarrollan rasgos que no están presentes en otros individuos en la naturaleza. La mayoría de los animales que han sido realmente domesticados comparten algunos rasgos de comportamiento generales incluyendo: un tamaño razonable, disposición tranquila y disposición a vivir con otros en espacios reducidos con una vida social jerárquica, sólo para mencionar algunos. Sin embargo, el proceso de domesticación no es unilateral, afecta tanto a los seres humanos como a los no-humanos siendo el resultado de una evolución tanto natural como cultural (ibíd., p.87 - 88). Los animales domesticados se incorporan en las estructuras sociales y económicas y las modifican, siendo la domesticación un hito clave en el desarrollo de la civilización humana. Como bien señala Ingold (1994), la relación entre humanos y animales en la época de los cazadores-recolectores era generalmente de mutua confianza en la cual tanto el medio ambiente como los recursos eran compartidos entre las partes. Incluso las presas eran tratadas como iguales, pero la domesticación cambió esta relación igualitaria por una de dominación. Ser un animal doméstico implica, en buena parte, pertenecer a los seres humanos y es aquí donde se produce el giro fundamental que inaugura el problema central de la cuestión animal: los humanos tomaron el rol de poseedores y los animales el de propiedad, convirtiéndose en objetos sobre los cuales ejercer derecho de dominio. El desenvolvimiento de dicho proceso ha cambiado la naturaleza de los animales drásticamente, no siempre de manera beneficiosa. Y si bien la civilización en su totalidad se ha visto be-

neficiada y debe su desarrollo en buena parte a la labor a la cual algunos animales fueron destinados no estamos siempre dispuestos a ocuparnos de que dichos beneficios se extiendan a la vez a un mayor número de animales y de manera más consistente.

Lo que Valentini señala es cierto, con los perros compartimos una relación muy especial y hay razones suficientes para sostener que desde el marco de la justicia asociativa sus posibilidades de florecimiento hayan de ser resguardadas y tomadas en cuenta en el desarrollo de la estructura social. El argumento se apoya principalmente en razones históricas y por ello los perros constituyen el ejemplo perfecto de la extensión de especie de la justicia asociativa, porque su historia y evolución han estado marcadas por su relación con los seres humanos, con repercusiones importantes en su desarrollo como individuos y especies.

Pero esta historia, más allá de sus pormenores e hitos puntuales es la historia de cualquiera de los animales plenamente domesticados, por el hecho de haber sido domesticados. Es por este motivo que el argumento ha de extenderse necesariamente. Por definición, los animales domésticos son aquellos que están integrados a nuestra estructura social en pos de alguno u otro propósito. Su historia está estrechamente ligada a la nuestra porque desde tiempos remotos se encuentran incluidos en nuestra estructura social, ya sea siendo considerados recursos, herramientas o personas. La mayoría de ellos contribuye, incluso a costo de su propia vida o integridad, al mantenimiento y correcto funcionamiento de nuestra sociedad y es por este motivo que, al menos partiendo desde el marco de la justicia asociativa, cumplen con los requisitos necesarios para que tengamos que preocuparnos al menos por garantizar sus condiciones de florecimiento.

El hito relevante es la domesticación como tal que les integra a la estructura social, pero dicha integración no está completa al menos en términos formales y por ende sujeta a situaciones de injusticia, injusticias que podrían ser resueltas a través de una integración comprensiva de los animales domésticos, que les reconozca desde un comienzo como miembros de una sociedad determinada y que

trabaje para que dicha estructura social les acoja de manera adecuada. Una buena pregunta es ¿de qué manera podemos hacer efectiva esta integración en términos formales? Lo principal, como ya mencionado, es rechazar la idea de que los animales son objeto de propiedad, sobre todo si se trata de propiedad destinada a uso, reemplazandola por otras formas de integración formal. Por ejemplo, la condición de los animales domésticos nos permite extender hacia ellos la categoría de ciudadano y con esto garantizar su integración formal a nuestra comunidad y su sistema de organización. La extensión de la categoría de ciudadano, como bien explican Donaldson y Kymlicka, permite generar las condiciones adecuadas para la igualdad de todos los miembros de una comunidad, en este caso, el organismo social de la cual humanos y animales domésticos son miembros (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 155). En cuanto las instituciones tienen el deber de velar por el buen funcionamiento de la sociedad y por los intereses de quienes son parte de ella, la extensión de la ciudadanía permitiría que los animales fueran considerados entre el grupo de aquellas personas en cuyo nombre las instituciones y el estado gobiernan (ibíd., p. 55-56). Además de pensar a los animales domésticos como residentes o habitantes de un territorio, el objetivo de la ciudadanía es incluir la consideración de los intereses de estos animales a la base de aquellas directrices que determinan la configuración del organismo social, a la par de los intereses de los seres humanos. De este modo, la extensión de la categoría de ciudadanía puede jugar un papel importante en la extensión de determinados beneficios a los animales no-humanos.

Para concluir y a modo de proyección, si bien el modelo de la ciudadanía animal resulta prometedora, parece también levantar diversas interrogantes acerca de nuestra relación con animales no-domésticos. A pesar de que hayamos aventurado una solución a problemas de la cuestión animal para animales domésticos, dichas problemáticas son transversales a la mayoría de los no humanos, independientemente de que sean domésticos. No son pocos los autores que han sugerido que lo mejor que podríamos hacer por los animales, en particular

los salvajes, es ‘dejarlos ser’, acabando permanentemente con nuestras intervenciones en sus vidas (Francione, 2007; Regan, 2004; Singer, 1999; Wolf, 2014). Pero a pesar de que los animales salvajes vivan en áreas silvestres y no estén sujetos directamente a la acción humana, son particularmente vulnerables ante la alteración de su hábitat o daños indirectos producidos por nuestra infraestructura y diversas formas de industria. Mientras para nuestra especie resulta posible formar comunidades en conjunto con los animales domésticos, aquellos que denominamos salvajes tienden a formar sus propias comunidades y en general mantienen distancia de nuestra especie. En este sentido, nuestra relación política es diametralmente distinta a la que podríamos tener con nuestros pares dentro de una comunidad. No hablamos de relaciones entre individuos dentro de una comunidad, sino de relaciones entre comunidades distintas y entre individuos de distintas comunidades (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 168). Ante este escenario, los autores sostienen que la mejor manera de articular nuestra relación con los animales salvajes es a través del reconocimiento de su soberanía. Los animales salvajes son capaces de formar sus propias comunidades soberanas sobre un territorio cuyas relaciones, como las de comunidades humanas, deberían estar reguladas por normas de justicia internacional (ibíd., p. 157). Volvemos aquí a lo que Valentini denomina el problema de la *extensión geográfica* de la justicia asociativa que se refiere a la distribución de bienes y derechos fuera de la sociedad.

La vida de los animales salvajes se encuentra estrechamente relacionada con la pertenencia a un territorio muchas veces específico o único (Donaldson & Kymlicka, 2011, pp. 158 y ss.; Cooke, 2017, pp. 2-3). Es por este motivo que algunos autores han sugerido que las teorías de los derechos fundamentales de los animales deberían incluir la preocupación por el hábitat de los seres vivos desde las bases, reconociendo el nexo que existe entre la cuestión animal y la ambiental (Nuñez Zerega, 2020, pp. 99 - 100), muchas veces presentada en abierto contraste. El interés de los animales salvajes, a diferencia del nuestro, está principalmente

orientado hacia el mantenimiento de un ecosistema o un hábitat en términos generales, sin límites o fronteras claras y en el cual dichos nichos puedan conservarse con el fin de ser habitados (Donaldson & Kymlicka, 2011, p. 160; Cooke, 2017, pp. 6-7; Nuñez Zerega, 2020, pp. 100 - 101). En otras palabras, su interés está puesto en el mantenimiento de aquellas condiciones que permiten y facilitan su florecimiento.

Todo parece sugerir que la adecuada protección de los animales no-domésticos exige tener en cuenta la dimensión del hábitat o el medioambiente en general en cuanto condición de posibilidad de su vida y desarrollo. Sin embargo, si la justicia asociativa se refiere únicamente a los animales domésticos, ¿de qué manera podría proteger a los animales no-domésticos? Cuando pensamos en la distribución de los bienes dentro del organismo social o cuando trazamos las fronteras de nuestros países solemos pasar por alto aquellas condiciones que posibilitan siquiera la existencia de estas instituciones, olvidando que las decisiones que tomamos están estrechamente vinculadas a la Tierra y tienen consecuencias, muchas veces irreversibles, sobre su integridad. La vida en la Tierra es el fruto de una delicada red de interdependencia entre individuos y especies que, en conjunto, contribuyen al mantenimiento de un estado de cosas tal que posibilita la supervivencia. Si nos tomamos en serio el marco de la justicia asociativa, tendremos que reconocer en algún momento que tanto los principios de justicia como la estructura básica de la sociedad no existen en el vacío. Por lo tanto, cabe preguntarse si acaso los principios de justicia deberían regular solo la estructura de la sociedad o si, además o incluso anteriormente, deberían estar dedicados a sostener también las condiciones de posibilidad de supervivencia de la comunidad a través de alternativas al desarrollo industrial<sup>9</sup>, abriendo de esta manera

---

9 Un ejemplo de desarrollo de esta línea de pensamiento se encuentra en *Sentipensar con la tierra*, donde Escobar (2014) busca desbancar algunos conceptos como desarrollo, crecimiento y economía con el objetivo de introducir la idea de alternativas al desarrollo, transiciones políticas y eco-

una posibilidad de resolver también el problema de la extensión geográfica implícito en la justicia asociativa a través de una perspectiva holística del planeta. Aquí cabe recurrir a la idea del orden lexicográfico<sup>10</sup> de los derechos: el derecho a la disposición de un ambiente propicio para el florecimiento por parte de distintas especies ha de prevalecer sobre cualquier otro bien en cuanto condición de posibilidad de la existencia de los demás bienes y del organismo social mismo. Sin embargo, esta propuesta excede los propósitos del presente artículo y se dejará por el momento en suspenso para ser tratada en trabajos posteriores. La atención a las condiciones de supervivencia compartidas entre las distintas especies nos pone frente a un escenario de mutua dependencia tal que cabría preguntarse, con bastante razón, si es que acaso no deberíamos estar dispuestos a sacrificar algunos aspectos que podrían resultar prescindibles en nuestra vida con tal de mejorar las condiciones de bienestar de la comunidad global y, con esto, si acaso tales aspectos prescindibles existen o se podrían identificar y sacrificar de manera legítima. Si las perspectivas presentadas pueden ser una solución adecuada para los problemas prácticos de la actualidad estando basadas en la igualdad formal de los individuos, deberíamos entonces estar dispuestos a reconocer que hay medidas que deberían adoptarse sin más para limitar también la acción humana con vistas a la protección de las condiciones de supervivencia de todos los habitantes del planeta.

---

nómicas, llamando a pensar los territorios, culturas y conocimientos con sus respectivas ontologías y más que con conceptos que pueden quedar fácilmente descontextualizados.

10 El orden lexicográfico viene de la *Teoría de la justicia* de Rawls y se refiere a “un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o no sean aplicables. Un ordenamiento serial evita así tener que equilibrar dos principios; los situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que le siguen, y se mantienen sin excepción” (1995, p. 52).

## Referencias bibliográficas

- Animal Welfare Act (2006). UK public general acts. Recuperado de: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2006/45/contents>
- Barry, B. (1997). Sustainability and Intergenerational Justice. *Theoria: A journal of Social and Political Theory*, 89, 43-64.
- Beckoff, M. y Pierce, J. (2016). Animal welfare cannot adequately protect nonhuman animals: The need for a science of animal well-being. *Animal Sentience* 7. Recuperado de: <https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss7/2>
- Caballero, F. (2006). La Teoría de la Justicia de John Rawls. *Voces y contextos*, 2, 1 - 22.
- Código Civil de Chile (2021). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de: [https://leyes-cl.com/codigo\\_civil.htm](https://leyes-cl.com/codigo_civil.htm)
- Cooke, L. (2018). *The unexpected truth about animals*. (London: Black Swan).
- Cooke, S. (2017). Animal Kingdoms: on habitat rights for wild animals. *Environmental Values.*, 26(5), 629-648.
- Cortina, A. (2009). *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. (Madrid: Alianza Editorial).
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. (Madrid: Taurus).
- Criminal Damage Act (1976). UK public general acts. Recuperado de: <https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1971/48/contents>
- DeMello, M. (2012). Animals and society: an introduction to Human-Animal Studies. (New York: Columbia University Press).
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis*. (New York: Oxford University Press)
- Donaldson, S. y Kymlicka W. (2014). Animals and the Frontiers of Citizenship, *Oxford Journal of Legal Studies*, 34(2), 201-219.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. (Dearwood: Ryce Publishing).
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. (Medellín: Ediciones UNAULA).
- Francione, G. (2007). Reflections on Animals, Property and the Law and Rain Without Thunder, *Law and Contemporary Problems*, 70(1), 9-57.
- Francione, G. (2008). *Animals as Persons*. (New York: Columbia University Press).
- Garner, R. (2013). *A theory of justice for animals*. (New York: Oxford University Press).
- Hadley, J. (2005). Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights. *Journal of Social Philosophy*, 36(3), 305-315.
- Horta, O. (2012). “Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo”, en Rodríguez Carreño, J. (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*. (Madrid: Plaza y Valdés), 191-226.
- Ingold, T. (1994). “From Trust to Domination: An alternative History of Human-Animal Relations”, in *Animals and Human Society* (New York: Routledge), 61 - 76.
- Ley N° 19162 (1992). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=30529>
- Ley N° 20380 (2009). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1006858>
- Ley N° 21020 (2017). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1106037>
- Ley N° 21316 (2021). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Recuperado de: <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1157523>
- Marino, L. (2016). Why animal welfarism continues to fail. *Animal Sentience* 7. Recuperado de: <https://animalstudiesrepository.org/animsent/vol1/iss7/5>
- Martínez Becerra, P. (2015). El «enfoque de las capacidades» de Martha Nussbaum frente al problema de la ética animal. *Veritas*. 33, 71 - 87.
- McCance, D. (2013). *Critical animal studies: An introduction*. (New York: State University of New York Press).
- Modern Farmer (2018). Border Collies Work to Reseed a Forest Burned by Wildfires in Chile. *Eco Watch*, United States. Recuperado de: <https://www.ecowatch.com/border-collies-reseeding-forest-2565858799.html>
- Núñez Zerega, D. (2020). Más allá del especismo en la cuestión animal. *Revista Bricolaje*, (6), 89-103. Recuperado de <https://revistabricolaje.uchile.cl/index.php/RB/article/view/58049/61739>
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós).

- Rawls, J. (2002). *Justicia como equidad*. (Madrid: Tecnos).
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. (México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. (Berkeley: The University of California Press).
- Regan, T. (2007). Derechos animales y ética ambiental. José Antonio Méndez Sanz (trad.), en Herrera Guevara Asunción (ed). *De animales y hombres: Studia Philosophica*, ediciones de la Universidad de Oviedo, Biblioteca Nueva, 117-130. Recuperado de: <http://tomregan.free.fr/Tom-Regan-Derechos-Animales-y-etica-medioambiental.pdf>
- San Martín Segura, D. (2011). Prueba de elasticidad del concepto «ciudadanía». *Revista electrónica del Departamento de Derecho de la Universidad de La Rioja*, REDUR, 2011(9), 409-416.
- Sapontzis, S. (1984): *Predation. Ethics and Animals*, 5, 27-38.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. (Madrid: Trotta)
- Swart, A. (2005). Care for the Wild: An integrative view on wild and domesticated animals. *Environmental Values*, 14 (2), 251-263.
- Valentini, L. (2014). Canine Justice: An Associative Account. *Political Studies*, 62(1), 37-52.
- Vorhaus, J. (2007). Disability, Dependency and Indebtedness? *Journal of Philosophy of Education*, 41 (1), 29-44.
- Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales*. (Madrid: Valdés y Plaza Editores).

# APROPIACIÓN DEL TIEMPO EN LOS EMPRENDEDORES DE RANCAGUA

Entrepreneur's appropriation of time in Rancagua

Daniel Maturana<sup>1</sup>

## Resumen

El enfoque del estudio se basó en el tiempo como una creencia de dominio y como un valor integral al trabajo emprendedor. La temporalidad de las prácticas diarias de los emprendedores se logró verificar, mostrando que el tiempo diario de trabajo no tiene barreras cronológicas más allá de las exigencias de los clientes. Las formas de usar el tiempo (percepción/apropiación) están afrontadas según lo que se denominó los *subtiempos* del tiempo. Estos subtiempos determinaron los clústeres, que, formados por el tiempo familiar, tiempo productivo, tiempo de ocio y el tiempo social no familiar, permitieron generar un modelo de distribución horaria distinto al corriente continuo del tercio del día

laboral más dos tercios de uso libre. Ese dominio del tiempo fue tomado como un grado de libertad para estos sujetos, donde pudo ser visto como una dimensión de dominio. El emprendedor rancagüino moldea el tiempo en su percepción, independiente de la carga cronológica del horario. Emprender significa apropiarse del tiempo y gestionarlo como un recurso. Esta es una idea de los emprendedores y en la práctica corresponde a una creencia arraigada en la cultura de emprendimiento rancagüino.

## Palabras claves

Tiempo – Emprendedor – Emprendimiento - Apropia-  
ción

---

<sup>1</sup> Licenciado en bioquímica. Magister en antropología sociocultural. Universidad de Chile. Contacto: [dmaturanaescritor@gmail.com](mailto:dmaturanaescritor@gmail.com)

## Abstract

The focus of the study was based on time as a belief of mastery and as an integral value to entrepreneurial work. The temporality of the daily practices from the entrepreneurs was verified, showing that the daily work time does not have chronological barriers beyond the requirements of the clients. The methods of using time (appropriation) are faced according to what were called the *sub-times* of time. These sub-times determined the clusters, which formed by family time; productive time; leisure time and non-family social time, allowed to generate a time distribution model different from the continuous current of the third of the working day plus two thirds of free time. This time mastery was taken as a degree of freedom for these subjects, where it could be seen as a mastery dimension. Entrepreneurs from Rancagua mold time according to their perception, independently their load of the schedule. Entrepreneurship means appropriating time and managing it as a resource. This is an idea of entrepreneurs, which in practice corresponds to a belief rooted in the culture of entrepreneurship in Rancagua.

## Keywords

Time - entrepreneur - entrepreneurship – appropriation

Fecha de recepción: 21 de agosto de 2021

Fecha de aprobación: 02 de octubre de 2021

## 1. Introducción

La definición del tiempo es propia de cada sociedad y es una categoría social basada en la experiencia (Castoriadis, 1989; Durkheim, 1986). Los límites culturales del tiempo son casi siempre distintos a los límites individuales del tiempo en la percepción de las personas. Se produce un desajuste entre tiempo cronológico (cultural) y tiempo subjetivo (individual). Esto permitiría observar cómo el individuo se inserta en la sociedad a través de sus percepciones temporales y cómo a su vez genera pautas de conducta como consecuencia del “avance” del tiempo (Evans, 2004; Torre, 2007). Este avance puede ser una visión de largo plazo, recogida en ejemplos como las pensiones, las preocupaciones medioambientales, la dirección política de nación o la continuación del buen pasar familiar (Cladellas, 2009; Evans, 1994).

El tiempo ha tomado su forma más cronológica en la actualidad al evolucionar junto al capitalismo, pasando desde nociones religiosas hasta interpretar el valor de tiempo máximo, pero sin la pertenencia (dominio) del mismo por el sujeto. Básicamente es depender del capital y este se logra por la dependencia del tiempo, dado que el tiempo de los seres humanos se debe ajustar a la producción (Cladellas, 2009; Foucault, 2003). Al respecto, la independencia podría lograrse en dos formatos: libertad de trabajar y libertad de emprender (Supiot, 1999). Este último es de interés para esta investigación en Rancagua, pues la heterogeneidad poblacional de la ciudad lograda por la integración de los sectores aledaños, van mostrando el surgimiento de la opción emprendedora, defendida como gran oportunidad por las autoridades locales, un fenómeno que se repite a nivel nacional y que por parte de estas mismas autoridades es posicionada como un nicho con redes propias de contacto (CORFO, 2014).

Se ha señalado que la práctica del trabajo estaría enfocada en la obtención del capital, sin importar las condiciones laborales, el “sacrificio” ejercido en tiempo y energía y/o el aislamiento social de la persona (Cárdenas et al, 2012; Moulian, 1998), aspectos que los emprendedores de Rancagua no referenciaron e incluso mostraron ir a contracorrien-



te de esas implicancias, aunque se destaca la visión de condiciones laborales estresantes, pero buscadas y dominadas por el propio demandante en sí, dado que pueden generar su propia estructura temporal.

Desde lo social, un discurso sobre el emprendedor; como un imaginario social de los externos a él, corresponde a una ventaja sobre el “libre albedrío” del horario. El emprendedor va estructurando su propio tiempo social (subjetivo), donde el actor compara sus temporalidades con otros actores y en donde lo estático/dinámico se racionaliza funcionalmente en el aprovechamiento máximo del tiempo (Beriain, 2009; Torre, 2007).

Con estos antecedentes, surgió la pregunta: ¿Cómo es interpretado el tiempo en el emprendimiento rancagüino y cuánto se refleja en las prácticas de los emprendedores?

Para observar esto se planeó el objetivo general:

Analizar los usos diarios del tiempo en los emprendedores de Rancagua (Chile), con tal de identificar un modelo de apropiación que asocie prácticas y conocimientos dentro de la cultura emprendedora.

Junto a esto, se plantearon los siguientes objetivos específicos:

1.- Identificar y reconocer las creencias sobre el

trabajo y el no trabajo dentro de la cultura emprendedora por parte de los emprendedores de Rancagua.

2.- Describir los valores (económicos, sociales, culturales) otorgados al trabajo emprendedor, según los emprendedores rancagüinos, observando las prioridades dentro del entorno laboral.

3.- Observar los aprendizajes e ideas sobre el tiempo en los emprendedores rancagüinos, a través del análisis de las prácticas y conductas de estos.

## 2. Marco teórico

El tiempo; junto al espacio, son dimensiones donde ocurren las experiencias y en donde en particular el tiempo parece irremediamente caer en una categoría social (Durkheim, 1986). Es en ese espacio de dominio donde el tiempo se ejecuta con libertad. Beriain propone esto como un *habitus* liberador de continuidad (Beriain, 2009), mientras que Ramos, reivindicándolo como un recurso, lo señala como una politización que permite ejecutar *poder* para administrar el tiempo (Ramos, 2009). La forma clásica del tiempo en la sociedad moderna puede plantearse de la siguiente manera, restando el tercio del día correspondiente al *sujeto dormido*:

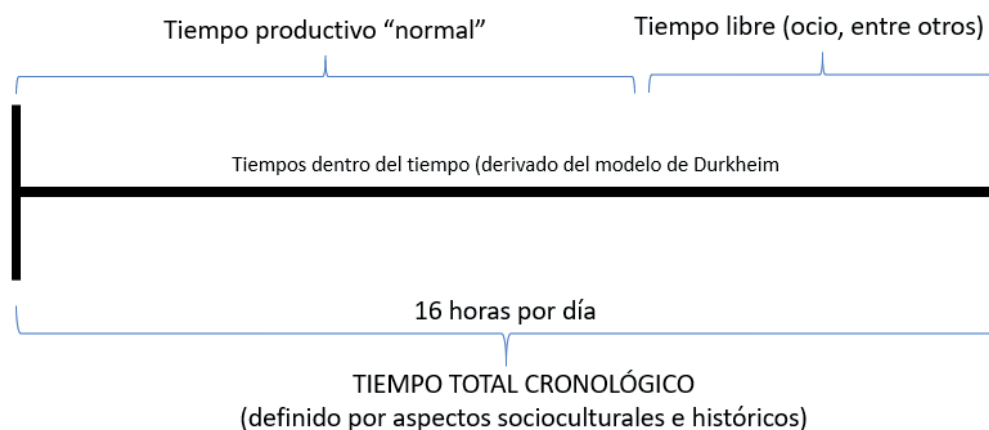


Figura 2.- Proyección diaria de los momentos productivos y libres.

De acuerdo con esto, ocupar el tiempo (un tiempo cedido) dentro de un tiempo total, asociaría un manejo cambiante en su connotación dada las transformaciones según la utilidad. Es justo en este sentido, que la *apropiación* (o el proceso de apropiación) del tiempo se considera como una práctica cultural, mostrada como una idea, un conocimiento y un valor de las personas. Desde esa conceptualización, los emprendedores mostrarían esta apropiación como una interpretación propia,

alejada del concepto del tiempo libre “sobrante” y más cercana al dominio de uso dentro del tiempo cronológico.

### 3. Metodología

La muestra se compuso de 8 emprendedores ranca-güinos, identificados con fichas que incluían tiempo en el negocio, formalización y nivel de educación, entre otros datos. El resumen de la caracterización fue de acuerdo con la siguiente tabla:

Emprendedor(a)	Edad (años)	Género	Rubro	Formalización	Formación universitaria	Años en ejercicio
F38	38	M	Alimentación	Sí	Sí	3
C42	42	M	Bebestibles	Sí	Sí	14
P37	37	F	Alimentación	Sí	Sí	2
J51	51	M	Alimentación	Sí	Sí	2,5
A35	35	F	Confeción	Sí	Sí	4
P64	64	F	Alimentación	Sí	Sí	6
A37	37	F	Reventa	Sí	Sí	1
D37	37	M	Diseño	Sí	Sí	8
<b>PROMEDIO</b>	<b>43</b>					<b>5</b>

Tabla 1.- Características generales de la muestra

El criterio heterogéneo de la muestra permitió seleccionar a los emprendedores como microempresarios, según su clasificación en el SII2. Como esto dejó un amplio margen de selección (variación máxima), se utilizó un segundo criterio en cuanto a la accesibilidad con el entrevistado, lo cual se complementó con la decisión muestral de considerar actores con los cuales se haya tenido algún contacto comercial, de conocimiento por contacto directo o bien por su visualización como un emprendedor conocido en la ciudad. Se realizaron ocho entrevistas entre mayo y septiembre de 2019, con emprendedores de diversos rubros. El acercamiento a los entrevistados fue el siguiente:

- A) Contacto por celular o correo electrónico.
- B) Fijación de fecha de entrevista.
- C) En el inicio de jornada se explicó el contexto de investigación, se completó la ficha de identificación y se mostró (leyó) la carta de consentimiento.
- D) Se efectuó una entrevista en profundidad.

Se utilizó la entrevista en profundidad, ya que esta permitió obtener información acerca del punto de vista de los emprendedores, donde se focalizó en forma progresiva la entrevista hacia la problemática, con asuntos cada vez más precisos respecto a los temas propuestos en los objetivos; asegurando la correcta construcción de categorías de análisis (Rodríguez et al, 1996; Taylor y Bogdan, 1986).

Para las consideraciones éticas, se veló por la confidencialidad de la información y la participación voluntaria de las personas en cada una de las actividades de la investigación. Ante todo, se aseguró la representatividad de la muestra no por cantidad neta sino por diferenciación de rubro y en donde los emprendedores correspondieron a emprendimientos ejecutados en Rancagua.

---

2 MICRO 1 0,01 UF a 200 UF; MICRO 2 200,01 UF a 600 UF; MICRO 3 600,01 UF a 2.400 UF. En las entrevistas se consultó con los valores aproximados en pesos chilenos (CLP).

## 4. Resultados

### 4.1 Tiempo de trabajo y emprendimiento

Existe una constante idea de que una gran y casi única ventaja de trabajar sin dependencias de cargo es el aporte temporal que da la independencia laboral (como en el caso del emprendimiento) y el manejo de esta independencia desde los tiempos productivos. Se entendió la independencia como un cambio en la forma de establecer los tiempos. Por ejemplo, F38, al abordarlo con una consulta sobre cómo la familia tomó la decisión de emprender, dijo:

Algo que se asumió y sabían que iba a ser así y yo también; por lo tanto, tratamos de adaptarnos y acomodarnos al sistema nuevo, todos los tiempos tienen otra... hay otros tiempos ahora (F38).

¿Son tiempos dentro de un gran tiempo? Es curioso lo de “ahora” hay otros tiempos, porque reflejaría la ganancia de tipos de tiempo que pueden (o no) ser usados con cierto grado de libertad.

Si miramos en un contexto histórico, ya se atribuye que, dentro del capitalismo el tiempo es el símbolo máximo de intercambio como recurso, pero sin ningún grado de pertenencia (Foucault, 2003), lo cual implicaría esta búsqueda interior del sujeto que desea independizarse laboralmente, con tal de satisfacer la distribución horaria. También el tiempo pareciera un bien fijo en nuestra sociedad, repartido de distintas maneras por los actores. En el marco de los emprendedores, serían ocupantes de cierta parte de un tiempo “económico” cronológico. Esto fue señalado hace mucho tiempo de forma directa por Weber como “el tiempo es dinero”, provocando una escasez crónica de tiempo libre ya que se entregaba al tiempo de trabajo (Weber, 2001); sin olvidar lo asociado por Marx del tiempo cedido como capital de trabajo. Adam, por su parte, consideró al tiempo cronológico como una dimensión que permite orientar, regular y controlar al actor, de tal forma de establecer el tiempo como algo indisociable del individuo.

El cambio es el concepto clave en esta dimensión de las ideas referente al tiempo. La vida rutinaria que se ensalza con el trabajo de horario fijo supondría mostrar ser un aliciente en las decisiones tomadas por los emprendedores, siempre y cuando exista una forma de controlar esos cambios. Dentro de toda esta conceptualización sobre el tiempo, me gustaría exponer la toma del tiempo como un recurso que se puede fragmentar libremente (invertir tiempo es invertir capital):

El respaldo que digo para poder avanzar con la idea y seguir colocándole recursos dedicándole tiempo... sobre todo mucho tiempo y buscando opciones de mercado (A35).

Para A35, el tiempo es un recurso que satisface la necesidad de un cliente. La dedicación del tiempo para lograr una idea que se traduce inmediatamente en un cálculo de entrega de tiempo, que de seguro involucra los momentos de creación, de diseño y la búsqueda de clientes. El trabajo intelectual (la idea para algo) goza de una libertad que la práctica no entregaría con eficiencia en el trabajo asalariado, pero sí (tal vez) en el formato emprendedor. En el tiempo como recurso no importaría el proceso, sino el resultado, obligado por el objeto que debe crearse, sin valorar la creación de este y donde el tiempo libre no genera productividad. El “trabajo y no trabajo... se encuentran en una oposición dada e irreductible, natural y eterna” (Rieznik, 2001). Barajaría que en los emprendedores no se ha perdido el tiempo como un recurso, pero quizás no es tan absolutista como la interpretación de Rieznik, pues una práctica para recalcularse ese recurso y aprovecharlo de mejor manera, sería romper el estereotipo del horario fijo, volcándose a un horario de dominio propio.

#### 4.1 Apropriación del tiempo

En el caso de A37, el tiempo está asociado a otras dimensiones como la responsabilidad y la libertad, donde este último concepto se repitió en otros emprendedores.

Estábamos hablando de lo que era la libertad, la responsabilidad y el agobio... entonces la libertad (de) que yo podía manejar mis tiempos... De repente que está enfermo el niño y tení' que faltar al trabajo. Yo dispongo de mis tiempos y coordinamos con mi socia para aquello (A37).

[sobre significado del emprendimiento]  
Significa hacerme cargo de mis tiempos... de mi tiempo y ser responsable también de mis libertades (P37).

...el manejo del tiempo, cuánto tiempo tienes que trabajar, cuánto tiempo no tienes que trabajar, cuándo te puedes ir de vacaciones, cuando no te puedes ir de vacaciones, esa cuestión para mí es de vivir la vida... yo trabajo para vivir no vivo para trabajar (P64).

Bajo la premisa de “*mi*” tiempo, visto como una posesión absoluta, este se consideró perteneciente al individuo. ¿Podría entonces entenderse el préstamo del tiempo a entidades superiores que disponen de este o justamente al revés? Esta pregunta la planteo en virtud de que, según el sistema de trabajo, el tiempo podría manejarse (controlarse) más o menos. Ante lo mismo, P37 estimó que es responsable de sus libertades junto con el tiempo, poniendo de manifiesto la posesión de este en función de la libertad. A la vez, P64 toma el manejo del tiempo como el control de los momentos y la libertad de sobrecargar la balanza del trabajo y la calidad de vida dependiente del tiempo. Esto sería, ¿libertad para controlar el tiempo o libertad para seleccionar acciones dentro de un patrón obligado dentro de un tiempo total establecido?

La apropiación del tiempo no toma estas causales y gracias a estas razones propuestas, el imaginario de libertad sería interpretado fuera del canon capitalista, pese a seguir siendo “prisionero” de las temporalidades de los otros actores que comparten con el sujeto, donde en el emprendedor puede sig-

nificar familia, amigos, clientes, proveedores, etc., es decir, afecta sus vínculos. Si nos centramos en el tiempo productivo, podríamos considerar que se pasa el control del tiempo total de trabajo al sujeto, pero como se señaló, este nuevo tiempo de control pasa a ser dependiente o demandante de otros individuos, principalmente el cliente. Esto fue señalado en la comparación asalariado dependiente-emprendedor independiente:

...el tiempo, el manejar tu tiempo, el poder hacer rendir, quizás, tu tiempo de una forma más eficiente que cuando estás con un trabajo dependiente, [en el] que entras a un horario fijo y no necesariamente sales a tu horario establecido en el contrato. Puede ser una o dos horas después, horas extras, que problemas de último minuto (A35).

Como en nuestro sistema socioeconómico se considera el tiempo como escaso, este debe ser eficiente para satisfacer las necesidades capitales que generen equilibrio físico y psicológico, logrando estabilidad en el individuo, lo cual significaría un aumento del bienestar social. A nivel general, habría una implicancia en los países con mayores productividades como significado de personas más felices (que usaron “bien” su tiempo), lo cual no es totalmente cierto por las contradicciones entre productividad y felicidad en los países (Padrón & Ruiz, 2019). El control del tiempo sería una necesidad para construir y generar prácticas para la optimización, generación de capital, formación de lazos sociales, etc., que a priori, el emprendedor tendría como ventaja respecto a un trabajador asalariado.

Por ejemplo:

Manejar el tiempo [de diversas actividades productivas] a mí antojo, porque si tuviera una agenda, así como muy estructurada de entrega, de pedido, de todo, lo puedo decidir yo, es más flexible (A35).

Esa flexibilidad me permite considerar la distribución del tiempo y cómo se entiende eso bajo el imperativo dominante (mi tiempo, mi distribución, mi decisión), realzando el espíritu de autonomía de los emprendedores. La flexibilidad puede tomarse como la arista de construcción propia de la vida, donde la autorrealización individual; realizada por el capitalismo, se sobrepone a la precariedad laboral bajo la forma del trabajo independiente emprendedor (Prestifilippo & Wegelin, 2019). Y esto se evidenció como un aspecto de manejo del tiempo en función del negocio, más allá de la dependencia de los “tiempos de compra” del cliente, ya estructurados por los horarios de los negocios establecidos.

En esto es donde la flexibilidad ganada por la apropiación del tiempo genera la libertad necesaria para dar más valor al trabajo emprendedor, porque ocurre en la medida que otros beneficios sean palpables por el emprendedor, siempre y cuando exista capacidad de distribuir y controlar el tiempo.

La responsabilidad del emprendedor pareciera traducirse en saber manejar el tiempo:

Yo siento que cuando manejo mi tiempo, vivo. Es mi vida, no estoy viviendo la vida que otros quieren que yo viva. Estoy viviendo mi vida a mi manera, a mi forma (P64).

Se puede ver un sentido de no alienación del tiempo. Al parecer debe darse una forma menos común que el trabajo asalariado para lograr la desalienación. Lo más cercano para los emprendedores fue el derecho a cambiarse de trabajo negociando mejores salarios, creando el espacio necesario para el riesgo de la *independencia*. Aun así,

pareciese que hasta los menos afortunados en términos de ingreso estuviesen convencidos de las enormes ventajas de la competencia en el trabajo, pues permite cambiarse rápidamente de empleador si la paga es mejor (Díaz, 1999).

Tal aliciente suena perfecto para arriesgarse a emprender.

#### 4.1 El valor del tiempo emprendedor

C51 estimó que la propia definición de un emprendedor está en la valorización del tiempo a un nivel donde asocia mayor libertad personal al contratar tiempos ajenos, sin hacerlo sentir como una forma de coartar a otros, sino más bien como una derivación del tiempo productivo.

Bueno para mí un emprendedor... un emprendedor como genuino, es una persona que conoce el valor del tiempo por tanto lo que está buscando siempre [...] lo que busca [es] que uno de sus objetivos o metas es lograr contratar tiempos de otros, para liberar tiempo de él (C51).

Esta valorización del tiempo es bajo la premisa de que el tiempo productivo involucra más de ocho horas (comúnmente aceptado para culturas como la nuestra), pues sumamos tiempo de viaje desde y hacia, más los tiempos cronológicos de preparación para el trabajo.

Me atrevo a establecer que el tiempo productivo total puede ser 24 horas como una alegoría de que el tiempo de descanso (*sujeto dormido*), está desligado de la acepción clásica de 8 horas continuas nocturnas.

La segmentación de los *subtiempos* está en indeterminados números de *clústeres* de actividades, donde lo productivo es mayoritario, pero con una constante decisión (y usabilidad) en aspectos sociales y de ocio. En la figura 2 aparece una representación de esta propuesta.

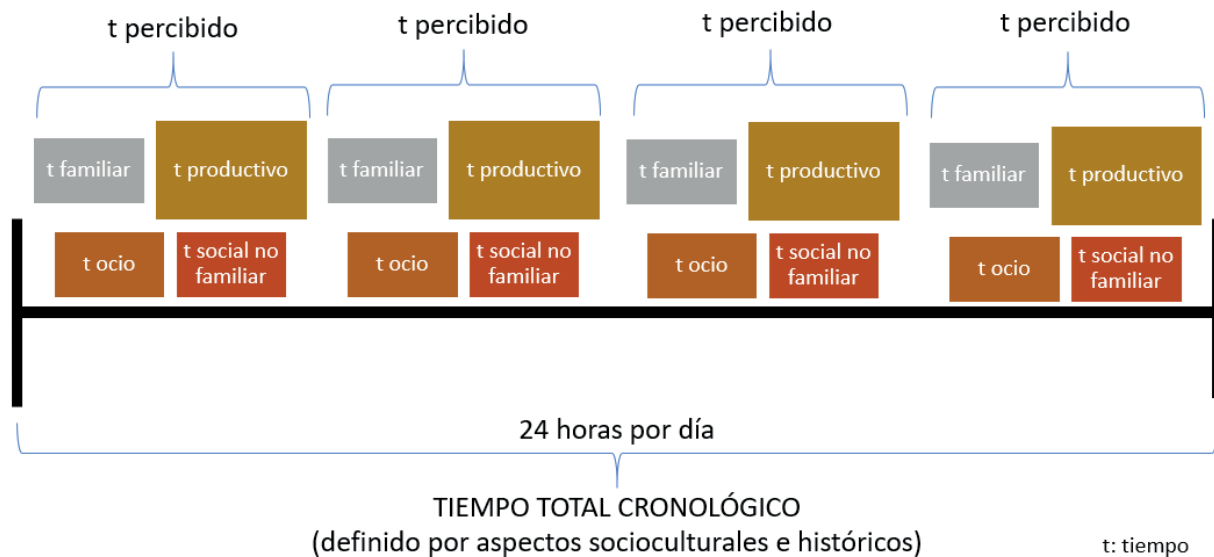


Figura 2. – Modelo de percepción y manejo del tiempo por parte de los emprendedores de Rancagua.

El tiempo social lo he dividido en lo familiar y lo no familiar, con tal de mostrar las diferencias entre las prioridades del tiempo otorgado a las actividades. Por ejemplo, la dedicación a los hijos resulta importante a la hora de gestionar el tiempo productivo dentro del cronológico, curiosamente con un significado no cronológico del lazo afectivo:

Lo que pasa es que por cada hijo es un tiempo en gestión que cronológicamente se va sumando [...] digamos un tiempo de gestión que tení' que hacer por cada niño. Básicamente, cómo haces la magia (A37).

A37 cuenta con apoyo económico de su marido y sentía mayor grado de responsabilidad sobre la formación de los hijos. El hecho de emprender, si bien le exigía más tiempo de dedicación, le permitió atribuir un grado de libertad con el que puede "jugar" para mejorar la dedicación temporal a estos. El sentimiento de libertad queda plasmado como una forma de rechazar el horario fijo de los formatos dependientes asalariados:

Tenemos más libertad para ocupar el tiempo en las cosas que realmente nos importan, en este caso los niños, para ver películas con ellos. Antes cuando tenía el horario, ese horario weón' [...] no veía películas con ellos y cuando veía me cagaba de sueño. Ahora vemos películas [...] hacemos cosas entretenidas igual. Probablemente ellos quisieran más; yo también quisiera más tiempo [...] esos tiempos que tenemos, igual hacemos cosas (C51).

Entre ambas opiniones se visualiza que mejoran las condiciones para causas distintas. En un caso es aprender el uso del tiempo como mejora de la gestión y en otro es la libertad ganada. Pero también se observa una incompatibilidad si asociamos ganancia neta de algo positivo. Para A37 el tiempo nuevo escasea y para C51 el tiempo nuevo permite nuevas actividades. Es potente observar que en ambos casos se producen nuevas prácticas y nuevos

aprendizajes, lo cual queda en línea con el cambio cultural, o dicho directamente, formaría parte de la cultura del emprendimiento. La incompatibilidad se refleja, a mi juicio, porque el tiempo ganado de libertad por sobre el sistema capitalista de trabajo, tiene distintas formas de expresión.

En los emprendedores rancagüinos el tiempo productivo y el tiempo libre están mezclados y se transforman en varios momentos de elección diarios que juegan entre la producción, el aprendizaje, la gestión familiar y el negocio. Esto mismo da una pequeña luz sobre la forma de percibir el tiempo. Tal vez sabiendo que no hay un peso de control externo sobre el horario, el sujeto emprendedor se empodera del mismo, como si pudiera manejarlo por fuera del sistema o, mejor dicho, como si usara el tiempo en diversos subtiempos continuos del día. Usando la relación del tiempo y la responsabilidad, se habla de la temporalidad como una "aprehensión o interiorización de una forma del tiempo en torno a la cual se tejen todos los elementos que conforman las representaciones de individuos y colectivos acerca de nuestra realidad próxima" (Jiménez, 2009).

La pluralidad del tiempo da una primera señal de lo metafórico de su interpretación. Pese a que la dedicación horaria se vio importante en su negocio, F38 asumió que su entorno familiar aceptaba sin problemas eso, teniendo como consecuencia la pérdida del recurso del tiempo. Si sumamos otro ente social como los amigos o la gente externa a la familia, se puede ver lo siguiente:

en lo social, tay' metió' acá todo el día, entonces no te queda mucho tiempo para hacer vida social. La única vida social es compartir con otros cerveceros cuando hay eventos, pero al final tay inmerso en lo mismo, no te queda mucho tiempo para salir de vacaciones [...] La idea es tener un poquito más de tiempo para hacer algunas cosas diferentes (C42).

La vida social se consideró escasa y redundante (sin dar una connotación negativa a esta palabra). La subjetividad de la estimación horaria da al tiempo un carácter posesivo y resultante de lo cronológico. Se observa una variable sobre el poder del tiempo o del manejo del tiempo, lo cual se transforma literalmente en un tiempo metafórico, imposible de estimar, pero rápidamente idealizado en una necesidad de control:

pa' disponer del tiempo [...] tenemos que trabajar doce horas porque hay que hacer mil weas' [...] pero ya dentro de esas doce horas podemos redistribuir lo que es más o menos (C51).

No es discutible lo del “*mil weas*” porque sabemos que es una exageración, pero es interesante ver que las doce horas parecen una estimación más concreta, reivindicada en la misma opinión y luego usado como una base redistributiva. Ramos hace una observación sobre esto:

Que el tiempo se diga en metáforas [...] no debería sorprendernos. Ocurre con todos aquellos objetos dotados de la suficiente complejidad e instalados en los pliegues más dispares de la experiencia que se resisten a ser expresados en un lenguaje lógico-conceptual y sólo se abren a su apropiación metafórica (Ramos, 2009).

Se verifica la incertidumbre contemporánea que asume su complejidad en la *escasez del tiempo controlado* (una paradoja que suena bastante asertiva si se reflexiona la frase). Otro ejemplo es el dueño de Piola Estudio, en donde al aclarar sobre el uso del tiempo en su emprendimiento, comentó sobre la escasez del tiempo cronológico promocional, relacionado a algo tan básico como mostrar un portafolio en medios como redes sociales o páginas oficiales:

Claro, no hay otra fórmula, de hecho, tenemos cubierto todo entonces no nos queda

tiempo pa' decir esto es lo hicimos, esto es lo que hacemos (D37).

Nuevamente, el tiempo metaforizado bajo la premisa de la escasez o derechamente no poseerlo, implicaría que todo el resto del tiempo es de carácter productivo o libre, aun considerando que fuera una elección con total dominio del sujeto y de la cual no se arrepiente. Por esta razón encuentro una valoración distinta del tiempo, moldeable, ajustable, pero nunca perdiéndose como posesión. La valoración del tiempo se da en aspectos que no premian precisamente en más o mejor tiempo, sino que intercambia su valor como herramienta del mismo negocio:

Teníamos una empresa de propiedades que le dijimos: saben [...] nosotros ya no tenemos el mismo tiempo [Recomendó a otro emprendedor]. No funcionó con los otros y ahora volvieron con nosotros, porque también hay procesos donde tú como emprendedor vai' quebrando relaciones con los clientes (D37).

Bajo el riesgo de la pérdida del cliente, es este último que asume una calidad de servicio sin importar el tiempo cronológico extra que deba suponer en el sujeto emprendedor. Si bien faltarían estudiar otras variables como la negociación misma o las condiciones del trato, destaco la figura del “no tiempo” y como en la interacción con el cliente, la dependencia temporal adquiere otros matices. Otro ejemplo:

[...] eso para mí es emprender, no abrir a las diez de la mañana porque soy dueño de mi tiempo, sino que yo tengo que estar antes que los trabajadores entren a su horario laboral y tengo que irme después salgan de su horario laboral (F38).

No desconociendo el carácter posesivo del tiempo, F38 lo deriva en una dependencia (no de jefaturas como se aclaró en apartados anteriores) del cliente, por cuanto adquiere algún grado de fuerza la suposición de una percepción de libertad del



tiempo versus la interpretación objetiva del cliente que está dependiendo de su propio horario. Quiera o no, el sujeto emprendedor ve sus actividades u objetivos del negocio interceptados por el estilo del cliente, pero, insisto, sin perder la noción de la ganancia temporal al cambiar del formato asalariado al independiente. Le Goff toma esto como el tiempo espacial, donde los objetivos de vida o personales forzarían el tiempo cronológico, reduciendo la percepción propia del mismo (Le Goff, 2004).

Finalmente, quiero resumir los aspectos analizados en una metáfora temporal que muestra la relación de lo productivo con la posesión del tiempo:

Sentí que toda la parte productiva de hacer cerveza, la parte pesada me la estaba llevando yo y no tenía tiempo para nada (C42).

## 5. Discusiones

### 5.1 *Tiempo de emprendimiento*

De las distintas percepciones sobre el tiempo, me gustaría tomar el tiempo dentro de las ideas, dado el imaginario social sobre la libertad horaria de los emprendedores; lo que se considera clave en la decisión de emprender en comparación al trabajo asalariado con tal de optimizar el tiempo productivo (Boltanski & Chiapello, 2002; Cladellas, 2009). Este tiempo es un recurso percibido como tiempo donado, el cual se considera propio, resaltando de nuevo el hecho de la satisfacción de dominio (Ramos, 2009). Un ejemplo de esto es el recalcó constante del tiempo productivo en exceso (reemplazante de tiempos domésticos o sociales) como un tiempo que “no duele”, sino que cumpliría con los objetivos del trabajo en sí. Esto supondría una apropiación del tiempo por parte del modelo capitalista y en particular por el emprendimiento, visto como tiempo de mercantilización, donde se reparte el día entre vivir y ganar dinero, lo cual, como se dijo, es una aseveración que ha acompañado desde siempre al capitalismo y sus cambios históricos (Ramos, 2009; Marx, 2011).

El trabajo entonces se traduce en dinero y cualquier incertidumbre asociada al riesgo, se transforma en seguros, ahorros, planes de salud, etc. El

no trabajo, debe ser un complemento del “tiempo vivido, donado y generado, con un componente difícilmente cuantificable y, por tanto, no traducible en dinero” (Adam, 2003). Ramos asume esto como el valor y tiempo empleado como recurso, donde moralmente se hace un “sacrificio a cambio de”, mientras que Beriain interpela al tiempo capitalista-métrico y cualitativo, de manera que la racionalización sociocultural del tiempo cae en diferentes hitos que pueden ser vistos como pautas de conducta. Estos hitos son el tiempo sagrado, el tiempo como ritmo diario de actividad omnipresente, el tiempo impreso/plasmado y el tiempo como trabajo y disciplina (Beriain, 2009; Ramos, 2009). Este último se considera como el que rige las pautas de conducta actualmente en nuestra sociedad, dejando de lado los tiempos sagrados y centrándose más en el cumplimiento de metas y objetivos. A este símbolo de eficiencia, Ramos lo considera bajo el tiempo como recurso, el cual es un bien escaso pero satisfactorio, pues la escasez es interpretada en forma diferente a la metáfora mercantil; esto es, la escasez impide más desarrollo, variantes y aprendizajes en lugar de “menos dinero.”

De esta manera, el tiempo económico formaría parte del tiempo social (Durkheim, 1986), donde, además, en el formato diario se debe tomar en cuenta el tiempo de ocio, que para los emprendedores está expresado en el tiempo libre disponible para actividades sociales, el tiempo de desarrollo de la idea (que no es tajantemente considerado laboral) y el tiempo de reflexión personal. En este mismo sentido, los cambios en el tiempo son funciones de la experiencia en el aprendizaje humano que resultan de la interacción entre la agencia y el agente (Blázquez, 2015; Elias, 1989).

### 5.2 *De la apropiación*

La experiencia vivida en los trabajos asalariados podría interpretarse como una acumulación de prácticas que condicionan y dirigen la decisión de emprender. O sea, los turnos de trabajo, la dependencia de jefaturas y el salario solamente aceptable por su rutina pagadora, no son suficientes ni eficientes en otorgar grados de libertad a la persona,

entonces se tendría un “culpable” que usurpa el tiempo, el cual serviría para acumular experiencia y fomentar habilidades. Por cuanto lo mínimo es tener flexibilidad en las condiciones laborales. De esta manera, la incertidumbre laboral decae mientras se envejece y ejercer una actividad productiva pasa a ser una responsabilidad de control propio del emprendedor (Manzano, 2017). Se produciría así, una apropiación del tiempo, la cual significaría a su vez, un imaginario de libertad respecto a la imposición capitalista del trabajo. La libertad dentro del modelo capitalista asume dos razones principales según Amartya Sen: una de evaluación donde “el progreso ha de evaluarse principalmente en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de los individuos”; y otra de eficacia, en donde “el desarrollo depende totalmente de la libre agencia de los individuos”. El autor propone que es el progreso industrial y la modernización lo que contribuye a “expandir la libertad del hombre” (Han, 2000: citado en Pico et al, 2017).

Si conscientemente registráramos nuestras actividades diarias, veríamos un sinnúmero de anotaciones que nos parecerían engorrosas y difíciles de seguir. De hecho, las actividades diarias realizadas nos distinguen como personas mientras seamos *sujetos despiertos* (Heras, 2010). Estas actividades ocupan *tiempos* dentro del *tiempo*, siendo este último, resultado de un intento pragmático de control por parte de una autoridad, mostrando la ilusión del control (asociando el “manejar mi tiempo”). Históricamente es en el trabajo (lo laboral) donde se ha intentado un mayor control global del tiempo, en donde los sujetos pueden ocupar los espacios sobrantes. Este control dejaría espacios propios para el tiempo libre de un trabajador, en virtud de que:

se trata de un control más difuso, que no se establece en base a líneas de mando y a jerarquías formalmente establecidas, con sus tiempos rutinarios y previsibles, sino a través de una cooperación más autónoma y participativa... Pero que exigen también una vigilancia y una supervisión continua de los trabajadores, a veces incluso por parte

de los propios compañeros de los equipos en los que se integran (Vázquez & Duque, 2019).

La institucionalidad no se queda fuera de la discusión, pues existe una tendencia proveniente de países europeos a reducir el horario de trabajo para otorgar más empleo a más cantidad de personas. Si bien la sociedad lo considera positivo, la problemática estaría en la real aplicación de esto y las posibles implicancias sociales. Es lo remanente del tiempo de trabajo (primario en el tiempo total) lo que aumentaría su horario, pero sería usado bajo los mismos parámetros de quienes controlan el tiempo (se imponen; por ejemplo, pautas de consumo). Entonces cambiarían las percepciones del trabajo/no trabajo al cambiar las condiciones materiales de estos. Y dado que “el tiempo y el espacio son los dos parámetros en los que se mueve la vida personal y colectiva. De ahí la importancia de quién los controle” (Blanco, 1999).

El manejo del tiempo se asoció en este caso a imaginar que en ese mismo tiempo perdido (aunque productivamente no tenga sustento de acuerdo con el tipo de actividad) se harían otras cosas aprovechando mejor el espacio temporal. Esto implicaría que la disposición a utilizar mayormente el tiempo en el negocio no presentaría problemas en el modelo emprendedor, aun cuando las prácticas sean otras que solamente eviten su categoría fija. Al respecto, Byung-Chul Han señala:

El neoliberalismo [...] convierte al trabajador en empresario [...] elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona. También la lucha de clases se transforma en una lucha interna consigo mismo (Han, 2014).

Si bien el párrafo de Han hace referencia a esta capacidad de utilizar el sueldo como una inversión y la disposición absoluta y libre del tiempo de ocio,

claramente es entendible; y con más razón, a una persona que ejerza como emprendedor. También sobre esto, Muñoz señala que “...*vida, trabajo y tiempo son recursos necesarios y fundamentales en la transformación hacia la vida líquida*”. También la revolución industrial evolucionando a la revolución digital, ha decantado en una era de rendimiento continuo (Muñoz, 2017). Esta nueva exigencia de una capacidad laboral de alta vorágine e ímpetu parece quedar evidente en los emprendedores rancagüinos, mostrando que la libertad y el control del tiempo corresponden al mayor uso de temporalidades predefinidas en la sociedad. Sería probable que la libertad antes mencionada pudiera ser una redistribución dominante.

En nuestra sociedad, la flexibilidad laboral se manifiesta dentro del tiempo social y toma las veces de un indicador productivo, el cual actúa de manera progresiva y bajo máximo aprovechamiento. Pareciera que nos acercamos a una producción ininterrumpida. Sin embargo, “se produce una desincronización evidente para aquellos/as trabajadores/as que deben cubrir los turnos nocturnos o trabajar durante el fin de semana, puesto que la organización social del tiempo continúa desarrollándose en torno a unos horarios establecidos” (Lozares & Verd, 2004).

### 5.3 Valorización del tiempo

Si aceptamos que la satisfacción laboral depende, entre cosas, del manejo de los tiempos, el sentimiento del logro de objetivos sería clave en los emprendedores para esta aceptación más allá de lo económico, incluyendo que mayores niveles de satisfacción generan mayor productividad y, por tanto, en estos trabajadores ya viene implícito un sentimiento de logro dado que son dueños de las decisiones (Saldarriaga & Vargas, 2018). Si a nivel general el manejo del tiempo es parte del beneficio, el cómo se ocupa muestra un grado de independencia entre los individuos, lo cual es un carácter identificatorio y marca al emprendimiento como una actividad difícil de estandarizar desde la mirada del actor.

Si volvemos a la discusión sobre el tiempo pres-

tado por la sociedad o si bien, cada uno de nosotros construye sus patrones de tiempo, el rol de la cultura se hace importante, pues justamente el tiempo responde a interpretaciones culturales que dejarían un espacio interpretativo donde el sujeto genera un sentimiento de dominio sobre el tiempo, tangible para su persona y sin necesidad de tener una lectura “objetiva” por parte de la sociedad. El imaginario de libertad es potente para el individuo y se siente dueño del tiempo; se apropia de este (“mi tiempo”).

La cultura convierte la experiencia total del tiempo en el núcleo en torno al cual se entretajan en tensión continua los elementos de configuración de la representación mental intersubjetiva de lo que una sociedad percibe de sí misma con pleno sentido: sistemas de relación-dominación, conflictos, deseos y perspectivas (Vidal, 2000).

Al conectar estas experiencias temporales de la producción y el ocio con el tiempo de interacción social, se observa que el emprendedor rancagüino está constantemente entremezclando estas aristas en sus prácticas, logrando que la conceptualización de la felicidad o el bienestar subjetivo dependa de las distintas interacciones sociales. Basado en las ideas de Han, Muñoz estima sobre el tiempo de ocio (entendido como sobrante del tiempo productivo) que es un

tiempo de encuentro con los otros y otras, un tiempo comunitario que permita ir más allá del encantamiento del tiempo muerto del narciso y ególatra capital. El tiempo del otro, que nos tensiona en la mismidad y nos exige la complicidad, la relación, el conflicto (Muñoz, 2017).

Visualizar el tiempo prestado socialmente en el quehacer del emprendedor, ayuda a comprender como el manejo del tiempo y la percepción de dominio y aprehensión es dependiente ya no de una entidad demandante de autoridad (como una jefatura) sino de una entidad demandante de interacción, bajo la premisa del tiempo social.

C51 declaró en parte de la entrevista que siempre quiso dedicar más tiempo a sus hijos, pero irremediablemente debía dedicar tiempo productivo a su negocio. Queda latente la duda sobre el dominio del tiempo o el dominio de la libertad o el tiempo de libertad. Recalco lo de realizar más cosas, donde lo importante se ejerce como libertad dentro del tiempo cronológico, pero bajo el prisma de libertad del tiempo gestionado en forma individual. No se canaliza íntegramente en tiempo cronológico la ganancia por cambiar de sistema dependiente a independiente, sino que se generan más espacios de tiempo donde se pueda seguir creando clústeres (asociando mi propuesta).

Tomándome de un estudio de Pedro Güell y Martina Yopo; para los individuos el tiempo que sirve de orientación subjetiva, posee un sistema cualitativo y valórico de significados, que varían desde la percepción propia como personas hasta la exceptiva de vida generada por las experiencias. Este sistema de significados sería una construcción social, lo cual apoyaría mi propuesta sobre el tiempo construido entre percepciones de los sujetos de la interacción del negocio emprendedor. Igualmente se presume una importancia a la agencia del individuo sobre esta misma percepción temporal, por cuanto el estudio marcaba diferencias generacionales en la forma de interpretar eventos presentes y futuros. Así, “independiente de otras variables, las etapas de la vida intermedias asociadas a las obligaciones laborales y económicas tienden a correlacionar con la perspectiva hacia el *Futuro*” (Güell & Yopo, 2017).

La importancia del tiempo radica en una dimensión productiva. Ahora bien, si devolvemos la discusión respecto a cómo el tiempo cronológico afecta al sujeto emprendedor y su familia; acorde a un estudio general sobre ocupación del tiempo, se pueden establecer tres tipos de relaciones afectivas: la familia, los amigos y la pareja. La mixtura de la pareja como familia cambiaría el tiempo cronológico ocupado en ellas. Según los datos del

barómetro del CIS (citado en Heras, 2010), evaluado en los días laborales de la semana (en España), prácticamente todos dedican algo de tiempo a estar con la familia. Llamativo es que el *Presente* se tomó de forma ampliada, sin que los entrevistados hicieran referencia del día anterior (o anteriores). En el mismo estudio contraponen que gran parte de los entrevistados declararon que viven solos o sin familiares directos, sin hacer o recibir visitas, por cuanto la importancia de la familia radicaría en una idea más que un comportamiento (Heras, 2010).

¿Es una ilusión o un imaginario el nuevo tiempo conseguido desde el horario creado socioculturalmente? La respuesta no es sencilla, pues se debe tomar en cuenta las percepciones del otro interactuante con el emprendedor. Socialmente, todos los demás sujetos ajenos al individuo generan y perturban el espacio y tiempo, en dependencia del tipo de actividad o comportamiento. Por ejemplo, si bien el tiempo de trabajo ya no es dependiente de un horario asignado, el cliente del emprendimiento podría estar al mismo tiempo, reemplazando esa necesidad de *cuadrar* la temporalidad. Pienso que se producen percepciones en ambos sentidos; es decir, el emprendedor percibe de una manera el tiempo en la cual se desprende de lo cronológico, pero a su vez interactúa con sus vínculos, regido en mayor estado por el tiempo cronológico. El siguiente esquema muestra esto desde el acercamiento a un clúster temporal:

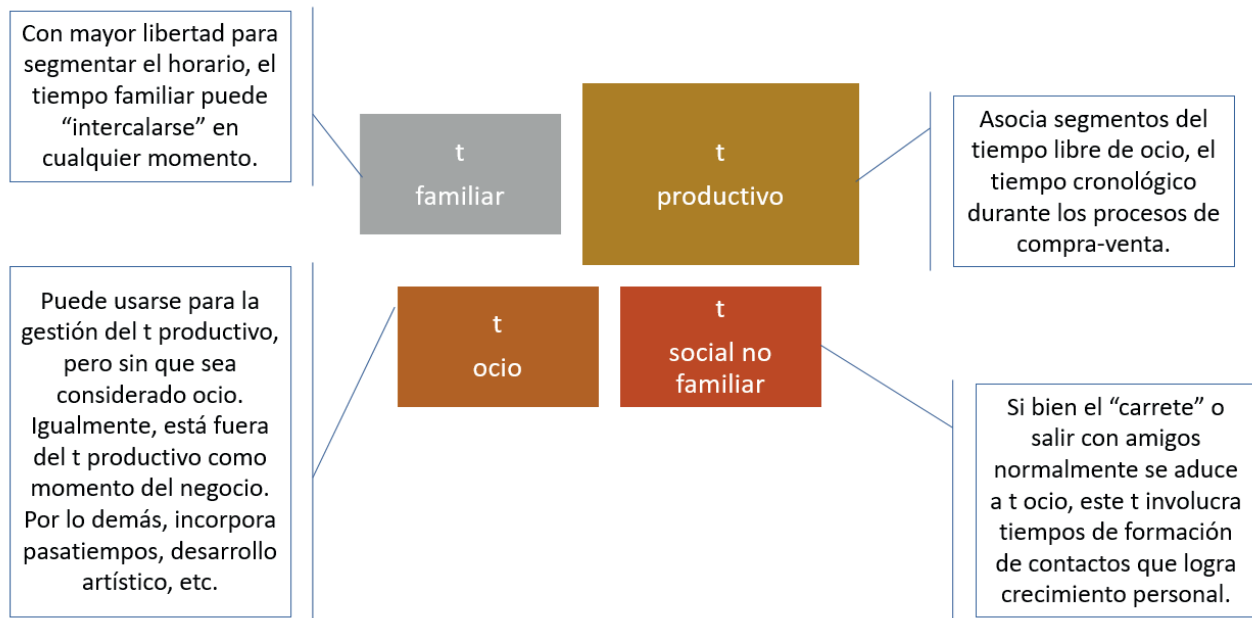


Figura 3.- Los subtiempos del tiempo.

Digo que la ventaja implicada en el acto de emprender sirve para aumentar la temporalidad percibida, quebrando o dislocando el tiempo cronológico o bien, como un manejo más libre del tiempo social. Estos quiebres son una explosión contraria a la repetición, que evita el camino rutinario del ejercicio productivo (Ramos, 2009).

## 6. Conclusiones

En los análisis realizados se destacó el factor del tiempo en su variabilidad de usos: como recurso, como variable a superar, como bien escaso. En la discusión al respecto se estableció cómo los emprendedores se apropian del tiempo y lo utilizan como un recurso de acción para sobrellevar sus diferentes prácticas diarias. Como esa gestión es

resultante de la experiencia emprendedora, es la apropiación la que permite subdividir el tiempo total (pudiera entenderse como cronológico) en subtiempos. Estos fueron segmentados en cuatro tipos de tiempo, a su haber: familiar, productivo, de ocio y social no familiar. Todos estos subtiempos operan como un clúster que funciona durante el día en repetidas formas de dominio en paralelo al tiempo cronológico. Por esta razón, la apropiación del tiempo es una idea en los emprendedores, la cual también favorece la satisfacción y libertad reflejado en un trabajo bien hecho. También les refuerza la idea laboral de sentirse útil. Cualquier tiempo extra por sobre el tiempo total de estos clústeres, termina adaptándose a estos en lugar de reemplazarlos o desplazarlos.

## 7. Bibliografía

- Adam, B. (2003). *When time is money: Contested rationalities of time in the theory and practice of work*. *Theoria*, 50(102), 94-125.
- Beriain, J. (2009). *Las formas complejas del tiempo en la modernidad*. *Acta sociológica*, (49), 71-99.
- Blanco, A. R. (1999). *El tiempo es oro: reflexiones desde la historia acerca de la reducción de la jornada y el control del tiempo de trabajo*. *Lan harremanak: Revista de relaciones laborales*, (1), 19-36.
- Blázquez, J. R. (2015). *Recuperar el concepto de tiempo en las Ciencias Sociales*. *Revista San Gregorio*, 2(8), 54-63.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo* (Vol. 13). Ediciones Akal.
- Cárdenas, A.; Link, F. & Stillerman, J. (2012). *¿Qué significa el trabajo hoy? Cambios y continuidades en una sociedad global*. (pp. 267-280). Editorial Catalonia Ltda. Chile.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2, El imaginario, lo social y la institución. Barcelona, España: Tusquets.
- Cladellas, R. (2009). *El tiempo como factor cultural y su importancia socioeconómica: Estado del arte y líneas futuras*. *Intangible Capital*, 5(2), 210-226.
- Díaz, S. R. J. (1999). *Alineación y valor del tiempo*. En *Anales de la Universidad de Chile* (No. 9).
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, España: Morata. Versión original de 1895.
- Eliás, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Evans, V. (1994). *Percepción del riesgo y noción del tiempo*. *Desastres y sociedad*, 3(5), 7-140.
- Foucault, M (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid, España: Gedisa.
- Güell, P & Yopo, M. (2017). *Las perspectivas temporales de los chilenos: Un estudio empírico sobre la dimensión subjetiva del tiempo*. *Univer-sum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 32(1), 121-135.
- Han, B. C. P. (2014). *Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder, 18.
- Heras, M. Á. D. (2010). *Tiempo de vida y tiempo de trabajo*. Fundación BBVA.
- Jiménez, B. (2009). *Tiempo y responsabilidad en la constitución de la subjetividad moderna: claves para una discusión genealógica*. *Estudios de Psicología*, 30(2), 187-198.
- Le Goff, J. (2004). *El orden de la memoria*. Barcelona, España: Paidós.
- Lozares, C., & Verd, J. M. (2004). *Modelos de flexibilidad del trabajo y tiempo productivo: estudio de caso*. *Trabajo*, volumen 13.
- Manzano, F. (2017). *La influencia de la edad en la inserción de trabajo como dependiente o independiente y su comportamiento a nivel espacial: Argentina (2001 y 2010)*.
- Marx, K. (2011). *Trabajo asalariado y capital* (Vol. 749). NoBooks Editorial. Versión original de 1849.
- Moulian, T. (1998). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Lom ediciones, Santiago.
- Muñoz, D. (2017). *La pregunta por la vida, el tiempo y el trabajo en el capitalismo: acercamientos entre Karl Marx y Byung-Chul Han*. *Revista Kavilando*, 9(2), 436-445.
- Padrón, F., & Ruiz, C. O. (2019). *Caso de emprendimiento: Identificando una necesidad real, un empleado feliz trae consigo mayor productividad*. [Tesis de magíster, Universidad de Piura]. Documentos científicos. <https://pirhua.udep.edu.pe/handle/11042/3983>
- Pico, A. A., Del Rio, J., Trujillo, R. S., & Arias, C. R. (2017). *¿El emprendimiento como estrategia para el desarrollo humano y social? Saber, ciencia y libertad*, 12(1), 107-123.
- Prestifilippo, A., & Wegelin, L. (2019). *La libertad precarizada. Nuevas formas sociales del padecimiento en el mundo del trabajo*. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, (21).
- Ramos, R. (2009). *Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica*. *Acta Sociológica*, (49), 51-69.
- Rieznik, P. (2001). *Trabajo, una definición antropológica*. *Razón y revolución*, 7, 1-21.
- Rodríguez, G., Gil, J & García, E. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Edicio-

- nes Aljibe.
- Saldarriaga, S., & Vargas, S. (2018). *Satisfacción personal, satisfacción laboral, balance vida-trabajo y emprendimiento. Evidencias para economías emergentes*.
- Supiot, A. (1999). Trabajo asalariado y trabajo independiente. En Informe para el XI Congreso Empleo de Derecho del Trabajo, Versoria.
- Taylor, S. & Bogdan, R, 1986. *Introducción a los métodos cualitativos. La búsqueda de significados*. Paidós, Buenos Aires.
- Torre, R. R. (2007). *Metáforas sociales del tiempo en España: una investigación empírica*. En Trabajo, género y tiempo social (pp. 173-204). Hacer editorial.
- Vázquez, J. D., & Duque, E. (2019). *Tiempo, legitimidad y trabajo. La metamorfosis del tiempo en la ética del trabajo*. *Sociedade e Estado*, 34(3), 787-810.
- Vidal, R. (2000). *Implicaciones historiográficas de la posmodernidad: la superación fenomenológica de los paradigmas finalísticos de la historia*. *Gazeta de Antropología*, 16.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Alianza. Versión original de 1905.

# SOBRE EL INQUIETANTE ACONTECIMIENTO DEL PERDÓN: UNA EXPLORACIÓN ANIMAL<sup>1</sup>

About the unsettling event of forgiveness:  
An animal exploration

José Carreón<sup>2</sup>

## Resumen

Se propone una exploración teórica sobre el acontecimiento del perdón desde la perspectiva del perdón genuino como aporía en Jacques Derrida y la incorporación de la lectura de Vanessa Lemm respecto a la filosofía animal en Nietzsche. Atendiendo a la relación aporética entre memoria y olvido y la fuerza del olvido animal respectivamente. La intención es revitalizar la posibilidad real de perdón al contemplarlo no sólo como capacidad humana; racional y lingüística, sino animal. Perdonar como acontecimiento animal sería una donación justa y liberadora que permitiría el cuidado de sí y los otros.

## Palabras clave:

Perdón, Memoria, Olvido, Animalidad, Donación.

## Abstract

A theoretical exploration of the event of forgiveness is proposed from the perspective of genuine forgiveness as an aporia in Jacques Derrida and the incorporation of Vanessa Lemm's reading of animal philosophy in Nietzsche. Taking into account the aporetic relationship between memory and forgetting and the force of animal forgetting respectively. The intention is to revitalize the real possibility of forgiveness by contemplating it not

---

1 Escrito basado en: "El evento del perdón desde una perspectiva animal poética: el dispositivo terapéutico como un lugar (im) posible." Escrito original para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea sistémica-relacional, Universidad de Chile.

2 Magíster en Psicología Clínica de Adultos, línea sistémica-relacional, Universidad de Chile. Contacto: jose.carreon@umayor.cl



only as a human capacity; rational and linguistic, but animal. To forgive as an animal event would be a just and liberating donation that would allow the care of oneself and others.

### Keywords:

Forgiveness, Memory, Forgetting, Animality, Donation.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2021

Fecha de aprobación: 07 de noviembre de 2021

## Introducción

«Siempre se escribe para confesarse, siempre se escribe para pedir perdón»

Jacques Derrida

«¡Ni perdón ni olvido!». No es casual la presencia de este tipo de consignas cargadas de memoria durante el estallido social de octubre de 2019. Nuestra época se encuentra en una encrucijada, tensión en la cual se trenzan pasado, presente y futuro a propósito del perdón.<sup>3</sup>

30 años atrás se dijo: “Por eso es que yo me atrevo, en mi calidad de Presidente de la República, a asumir la representación de la nación entera para, en su nombre, pedir perdón a los familiares de las víctimas”.<sup>4</sup> Patricio Aylwin pronunció esas palabras humanistas cristianas en un político llamado a la reconciliación para la transición. Sin embargo, esa forma de perdón cristiano, basado en la razón, no sólo no es genuino, sino que sostiene la rueda

3 En octubre de 2019 el presidente Piñera declara la guerra a quienes protestan a favor de una vida mejor en contra del salvajismo neoliberal. Durante la pandemia del 2020 nace la convención constitucional para dar vida una nueva forma de relacionarse y existir. Este movimiento incorpora nuestro pasado de dolor y esperanzas en el porvenir. El perdón pulsa.

4 Extracto del discurso emitido por Patricio Aylwin en cadena nacional por radio y televisión. Santiago de Chile, 04 de marzo de 1991. Discurso posterior a la lectura del «informe Rettig», publicado el 08 de febrero del mismo año por la Comisión de Verdad y Reconciliación.

despiadada del trauma mediante un simulacro sin presencia.

Derrida (1999) es enfático al referir una compulsión frenética mundial del perdón y de “escenas de perdón que se multiplican sobre la superficie de la Tierra” (Derrida, 1998, p.13). Esta proliferación de solicitudes de perdón realizadas por mandatarios ante el horror, en nuestro caso, de la dictadura cívico-militar en Chile, nos insta a considerar el fenómeno del perdón como una problemática tanto sociopolítica como singular. La primera porque engloba a un territorio o nación, la segunda porque perdonar pertenece a la intimidad de singularidades absolutas (Derrida, 1998, 1999, 2017).

Rojas (2013), siguiendo a Derrida plantea que, en países desgarrados políticamente como Chile, recomponerse y sanar no es *en la medida de lo posible* ante a la huella de lo imborrable, sino que requiere incorporar la naturaleza aporética del perdón sin forzar su acontecimiento. Lo mismo debiésemos considerar en el sufrimiento individual. Perdonar es una cuestión de salud. Tanto para un pueblo como para un individuo. Este es el fondo que inspira este escrito. En una palabra, su (im)posibilidad.

Perdonar bien podría tratarse de una forma del cuidado de sí y los otros sin borrar el dolor. Quisiera mostrar en estas páginas que la posibilidad de perdonar no es huir hacia adelante, tampoco dejar ir, sino más bien incorporar el padecimiento ya no como cadena, sino como soporte para lanzarse hacia el porvenir. Ese perdón cuidadoso reclama tanto olvido como memoria.

Todavía más, perdonar precisaría de la fuerza del olvido animal (Lemm, 2010a, 2010b, 2013a, 2013b). Pensar el acontecimiento del perdón, como don cuidadoso de sí y otros, exige no sólo ir más allá de los márgenes jurídicos y religiosos (Gianini, 2006, 2008; Derrida 1998, 1999), incluso del exceso del antropocentrismo lingüístico (Derrida, 2017; Lemm, 2010a). A su vez, la despsicologización en tanto superabundancia de racionalidad humana.<sup>5</sup>

5 Despatologizar el acontecimiento del perdón en pos del encuentro con su vitalidad y sentido, demanda tensar nuestra confianza absoluta en la razón científica y teórica. Di-

La práctica del perdón porta un inmenso dilema: saber si es una “donación que potencia la vida o si, por el contrario, una acción que envenena y en última instancia destruye la vida” (Lemm, 2010a, p.167). Quizás en el desencuentro con la razón humana se abren grietas que nos presentan fragmentos de nuestra animalidad. No como retorno a la naturaleza, sino como forma de potenciar la vida – personal y comunitaria –.

“Los animales me miran y me conciernen” (Derrida, 2008, p.52). Derrida cuestiona la tradición filosófica por centrarse en el *zoon logon echon*. Para él no se trata si los animales son capaces de razonar o hablar, sino *sufrir*. Este pensamiento podría prevenirnos de la destrucción civilizatoria de nuestra propia animalidad que nos sostiene (Agamben, 2006, Lemm, 2010a) y abrirnos hacia múltiples formas de coexistencia. El perdón es un campo de batalla más.

A partir de una perspectiva teórica, exploraré las huellas del perdón genuino según Jacques Derrida. Y, cómo perdonar promueve justicia y liberación a partir de la lectura de Vanessa Lemm sobre la animalidad en Nietzsche. Como animales sufrientes, visualizar la práctica del perdón como signo de cuidado y salud, permitiría un panorama diferente para entender no sólo nuestra situación histórica actual, sino para donar pistas relacionales en el encuentro con los otros.

---

versos fenómenos están saturados por las ciencias sociales – como el caso del perdón –. Durante los últimos 30 años, investigaciones internacionales y nacionales han promovido la creciente certeza de lo que perdón es y lo que producen sus efectos terapéuticos. Las ciencias sociales y la psicología social han contribuido a “revelar” su realidad cognoscible y cuantificable con potencial técnico-interventivo para la felicidad (McCullough, Pargament & Thoresen, 2000; McCullough & vanOyen, 2001; McCullough, 2001a; Worthington, 2005; Wade, & Worthington, 2005; Guzmán, 2010).

## 1. Aporías del perdón: acontecimiento extraordinario e (im)posible.

«El perdón murió en los campos de la muerte»

Vladimir Jankélévitch

Jankélévitch (1999) afirma que el perdón nunca ha advenido en la historia. Pero, de suceder sería un movimiento espontáneo no una decisión de la voluntad. Perdonar, para él sería: un acontecimiento, don y asunto eminentemente personal. Derrida (1998, 2017) interpela y responde a Jankélévitch sobre el perdón.<sup>6</sup>

El miedo al olvido humano, aferrarse a la idea de la memoria y lo imperdonable, será tensionado por Derrida. Según él (1998, 1999) *no hay un límite* para el perdón. Más bien, el perdón se desplaza entre las fronteras de lo humano, lo animal y lo divino (Derrida, 2017). Invita a pensar incluso en la necesidad del lenguaje y su inteligibilidad compartida:

«¿Sólo se puede perdonar o pedir perdón hablando, compartiendo la lengua del otro, es decir, ya identificándose suficientemente con el otro para ello e identificándose a riesgo de volver el perdón a la vez posible e imposible? ¿Debemos negar la experiencia del perdón a cualquiera que no hable? ¿O, al contrario, hacer del silencio el elemento mismo del perdón, si es que existe algo así? [...] ¿Es lo propio del hombre o lo propio de Dios? Esta pregunta parece excluir al «animal», aquello que llamamos con esa confusa palabra general del animal, o incluso la animalidad de la bestia o del hombre»

---

6 Véase Vladimir Jankélévitch y su libro *El perdón* publicado originalmente en 1967. En él se refiere al «verdadero perdón» como gracia. Como bien señala Derrida (2017) en los escritos posteriores de Jankélévitch reunidos en 1986, colección titulada *Lo imprescriptible: ¿perdonar? Del honor y la dignidad*, Jankélévitch se entrega a una confesión muy personal arrepintiéndose de su libro de 1967. Derrida (1998, 2017) considera dos momentos diferenciados en Jankélévitch sobre el perdón: transitando desde una «ética hiperbólica» en tanto gracia absoluta, hacia, en contraste, una postura de no-perdón porque el perdón podría engendrar olvido. El fondo de esta conversación es el Holocausto.

(Derrida, 2017, p.74-75).

No sabe si es posible el perdón, pero de concederse sería en dirección de lo imperdonable (Derrida, 1998, 1999, 2017). Es decir, la herida espantosa y traumática incorpora en sí misma la apertura minúscula para su presencia. Perdonar lo imposible de perdonar. A su vez:

«Para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón. Si la memoria significa el duelo, la transformación, ella misma ya es olvido. La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que esta se produjo» (Derrida, 1998, p.15).

El problema de la memoria y el olvido, la necesidad de su solicitud o no – movimiento de la consciencia, confesión y transformación a partir de la falta –, junto con la condicionalidad o incondicionalidad – si acaso perdonar corresponde a una medida y condición humana –, son las aporías centrales que propongo sintetizar de mi lectura de Derrida.

1.1.- «*Perdón basado en condiciones*». Derrida (1998) objeta a Jankélévitch: “es precisamente en el momento en que el perdón parece imposible cuando su posibilidad pura aparece como tal” (p.16). Derrida introduce una contradicción que llamará «equivoco de la tradición»: La exigencia de condiciones (arrepentimiento, solicitud, sentido, humanidad) y su incondicionalidad (don, regalo, pureza, gracia). La incondicionalidad pura – donación, regalo absoluto –, se topa con las condiciones humanas, “Estos dos polos el incondicional y el condicional, son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles uno al otro. Sin embargo, son indisociables” (Derrida, 1999, p.10).

El perdón incondicional, aunque irreductible es inseparable de la vida en comunidad, la política, las condiciones humanas y el lenguaje. Según él, la escena del perdón debe comprometer solo a

dos singularidades, pero no puede manifestarse sin un tercero: instituciones, confesión, sobrevivientes, generaciones venideras, Dios y el lenguaje. Aun así, añade: “nos da para pensar la esencia del perdón, si hay algo así –y que, en el límite, debería incluso prescindir del arrepentimiento y de la petición de perdón–” (Derrida, 2017, p.71).

Sin desconocer la condicionalidad, Derrida salvaguarda la posibilidad de un perdón incondicional “el perdón puro e incondicional, para tener su sentido estricto, debe no tener ningún “sentido”, incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad, es una locura de lo imposible” (Derrida, 1999, p.10). Que carezca de finalidad alude a que no intervenga ninguna economía racional, cierta intencionalidad utilitaria. Si hay finalidad que promueva una terapia de reparación eso no es perdón, es simulacro. En ocasiones necesaria teatralidad.

Derrida (2017) en este interrogatorio a la herencia también se pregunta por la necesidad de expiación. Expiar la culpa, arrepentirse, confesarse, transformarse, responde a la institucionalización sobre todo religiosa del perdón. Este no debiese dirigirse a lo expiable y perdonable. Aquél o aquella causante del daño deben quedar inscritos en la memoria. Agrega “si concedo el perdón con la condición de que el otro confiese, comienza a arrepentirse, a transfigurar su falta, a disociarse de ella él mismo para pedirme perdón, entonces mi perdón comienza a dejarse contaminar por un cálculo que lo corrompe” (Derrida 2017, p.72).

Piénsese en dos personas singulares que no comparten cultura ni lenguaje o una tradición que las involucre de antemano. No existe un *algo* que los vincule salvo la ofensa y la falta. En tal escenario todo carece de comprensión, sentido y significado. Se trata de un ejemplo de alteridad irreductible. El perdón se encamina en esa dirección de lo ininteligible. Una gracia desinteresada basada en el amor o en su fugacidad: “una aparición desapareciente, – es decir, en el mismo momento se encuentra y se pierde otra vez” (Jankélévitch (1999, p.11).

1.2.- «*Solicitud del perdón*». Parece obvio que el perdón debiese ser primero pedido. Aylwin hizo

la solicitud y las pancartas continúan hoy pétreas: «¡Ni perdón ni olvido!». Jankélévitch (1999) insinúa que el gesto de perdonar sería un deber. Igualmente, Humberto Giannini (2006, 2008) considera la experiencia límite de perdonar, como un deber propio del encuentro intersubjetivo. Para ambos, el perdón se otorga cuando es solicitado, sólo allí donde existe una consciencia arrepentida.

Las relaciones humanas viven la vulnerabilidad del contacto, posibilidad de la inevitable herida (Giannini, 2006). Este último concuerda con Derrida en que pedir perdón a Dios dejaría al margen al ofendido, profundizando la herida. Así, la institucionalidad del confesionario no promueve un perdón genuino. Giannini (2006, 2008) sostiene una razón profunda en la acción de pedir perdón. Sería una actividad *reflexiva*. Quien ofende “intenta mostrarse en transparencia y plenitud ante la mirada del otro. Y de esta manera hacerlo testimonio de su propio ser” (Giannini, 2006, p.13).

La reflexión tendría un sentido. Esta es una situación dramática y tensa, en la cual el solicitante pende de un hilo como dice la expresión, su ser está suspendido. Al dar testimonio de su falta niega su ser ante el otro. Confesar un crimen que requiere ser perdonado por otro, es confesar que la falta es imperdonable y aun así solicita perdón. Quien solicita perdón queda completamente a merced del otro capaz de revertir la suspensión y otorgar presencia. Pedir perdón sería una acción comunicativa que restituye al “ser que se niega a sí mismo en la acción de pedir el perdón, va a pender justamente en su integridad de ser, de la voluntad donante del ofendido. Y en este don consiste el *per-dón* que se pide: el regreso a *sí per-donum del donante*” (Giannini, 2006, p.14).

Sin embargo, ese entremedio entre la solicitud y la donación, es lo que vuelve problemático el perdón para Derrida. “Me pregunto”, dice, “si una ruptura de esta reciprocidad o de esta simetría, si incluso la disociación entre el perdón pedido y el perdón concedido no es de rigor para todo perdón digno de este nombre” (Derrida, 2017, p.35).

Para que exista el perdón hay que recordar lo irreparable, es decir, el mal imperdonable en tanto

herida debe continuar abierta. El perdón requiere de la herida sangrante de la memoria (Derrida, 1998). En la cicatrización no hay lugar para el perdón, “herida infinita, y que, en la cicatrización misma permanecerá, deberá seguir siendo herida abierta y no suturable” (Derrida, 2017, p.64). Por tanto, la reflexión sentida de la solicitud del perdón responde a una necesidad humana y no por ello desechable. Pero no se trataría de un perdón genuino.

Al hablar del perdón debiese considerarse su extraordinaria ausencia de normalidad y normalización. Perdonar, debería permanecer excepcional y extraordinario, una prueba de lo imposible. Podría llegar interrumpir el curso ordinario de la temporalidad histórica. Se pregunta – y me pregunto – si puede ser concedido a quien no lo pide (Derrida, 2017). Esto permite abrir la puerta del perdón puro ya no desde la perspectiva del solicitante, sino de quién porta la consigna de la herida.

Es un nuevo terreno fértil en el cual perdonar se aleja de la lógica de un sentido transparente y restaurador. La deconstrucción del perdón desarticula la solicitud del perdón como acto primero. Esto también coloca en puntos suspensivos la supremacía del lenguaje, la comunicación con los otros y la razón. No obstante, su incondicionalidad es indisoluble de su condicionalidad.

Y, aunque siempre se puede argumentar que “no se puede simplemente dar algo por exclusiva voluntad del donante, sin esperar la respuesta del eventual receptor de la donación” (Giannini, 2008p.16), Derrida insiste: “el perdón es loco, y que debe seguir siendo una locura de lo imposible [...] Es tal vez incluso lo único que arribe, que sorprenda, como una revolución” (Derrida, 1999, p.8). Perdonar sería una experiencia colindante con la locura. Experiencia alucinatoria. Además, si es que lo hay “ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil” (Derrida, 1998). Y, en sus palabras “debe hundirse, pero lúcidamente, en la noche de lo ininteligible” (Derrida, 1999, p.13).

El riesgo es elevado. Si hay comprensión y reflexión hay identificación y transformación. Allí no hay cabida para el perdón genuino. Por otro lado,

no es posible saber si se perdona o no porque “El secreto de esta experiencia perdura” (Derrida, 1999, p.17). Aun así, como veremos, perdonar es una posibilidad real del animal olvidadizo capaz de donar sin destruir la aporía del perdón.

1.3.- «Perdón, olvido, animalidad». Para que exista el don del perdón no sólo es necesario que el donante no perciba la donación como tal, ni que posea consciencia, memoria o reconocimiento, es preciso que olvide el don mismo en el mismo instante del don: “Estamos hablando aquí, por consiguiente, de un olvido absoluto –de un olvido que también absuelve, que desvincula absolutamente [...] condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga...” (Derrida, 1995, p.25). Se trata de una experiencia veraz, vívida, algo ocurre fuera de la economía del tiempo. El olvido se olvida a sí mismo. El don requiere del olvido.<sup>7</sup>

El perdón requiere del olvido del olvido para salir de la transacción e intercambio forzado (solicitud y entrega del perdón). Donde hay economía no hay don: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá don” (Derrida, 1995, p.21). El don del perdón como olvido rompe con la tradición religiosa y secular; desinstitucionalizando su racionalidad, cuidando así su anulación y velando por su genuino advenimiento.

Derrida critica tanto a Jankélévitch (1999) como a Arendt (2009) por estimar al perdón como un evento de carácter antropológico. El sentido común demanda que el perdón tenga un sentido humano. Antes, el sentido común propone la idea de la confesión y el arrepentimiento, sin embargo, “la dirección del perdón, debe, si hay una, permanecer por siempre indeciblemente equívoca. Con lo que no quiero decir ambiguo, dudoso, a medias tintas,

sino heterogéneo a toda determinación en el orden del saber, del juicio teóricamente determinante, de la presentación de sí de un sentido apropiable” (Derrida, 2017, p. 53-53).

El perdón como acontecimiento desde este punto de vista es secreto y silencioso en tanto inaudible. En otras palabras, la representación del perdón como sentido confiscado por el lenguaje y significado accesible a la razón, responde a una necesidad humana. El silencio, la distancia, la ausencia de lenguaje, el olvido del olvido, hablan de una presencia no humana.

Para Derrida (1998, 1999, 2017), no obstante, la memoria es central. No es posible perdonar lo que se olvida, se requiere la memoria de la herida: “Se tiene razón al recordar siempre que el perdón no es el olvido. Al contrario, requiere la memoria absolutamente viva de lo imborrable” (Derrida, 2000, p.22). En esta aporía irreconciliable el contacto con la animalidad humana sería fundamental como fuerza para soportar esta aporía.

El animal olvidadizo es diferente del animal humano que vive en el lenguaje y el exceso de memoria. Considerar al perdón desde la óptica del olvido y el silencio requiere un regreso a la animalidad. Vanessa Lemm (2010a, 2010b, 2013a) recupera de la filosofía animal de Nietzsche la posibilidad de un perdón genuino. Para ella Derrida y Nietzsche coinciden en “la ‘posibilidad y necesidad innegables’ de que exista un perdón no verbal y no humano y de que ese silencioso olvido animal manifieste todos los rasgos de lo que Derrida llama perdón puro e incondicional y que Nietzsche denomina un «adecuado regalo de huéspedes que asegura la hospitalidad»” (Lemm, 2010b, p.974).

---

7 Respecto al problema del don como círculo véase *Dar (el tiempo)* de Jacques Derrida. En el capítulo «El tiempo del rey» comenta la interrupción de la economía a partir del don. El don es sin retorno ni devolución (Derrida, 1995).

## 2. Animalidad del perdón: entre memoria y olvido ;donación!

*Virtudes peligrosas.*

“No olvida, pero lo perdona todo. Entonces será doblemente odiado, pues avergüenza doblemente con su memoria y con su generosidad”

*Friedrich Nietzsche*

Nietzsche mira al ser humano como el animal más malogrado, enfermo, desviado de sus instintos, aun así, el más interesante (Nietzsche, 2010b). Esta herida al narcicismo humano es producto de una flecha directa al ojo de cíclope de la razón socrática-platónica: al ser humano teórico-razional.<sup>8</sup>

Vanessa Lemm (2010a) interroga a la política y la cultura, a partir del animal que existe en la filosofía de Nietzsche. Considera a Nietzsche un pensador biopolítico (Lemm, 2013a, 2015). La cuestión biopolítica de la animalidad es un tema que convoca a los asuntos humanos y animales, convivir en sociedad. El asunto del perdón recorre el núcleo mismo de la comunidad. Para Lemm (2010a), el pensamiento de la animalidad es una cuestión reciente. Sería un intento de recuperación de la cultura y formas de relacionarse en comunidad.

Para Lemm (2010a) la distinción entre civilización y cultura, que realiza Nietzsche, comprende necesariamente un retorno al animal en nosotros. La primera domestica animales convirtiéndolos en ganado en base a una educación sin creatividad y en ausencia de contacto con la vida, la segunda recoge las pasiones y sueños del animal para pensar y crear nuevas formas de existencias múltiples. Ni para Lemm ni para Nietzsche se trata de un retorno a la Naturaleza.<sup>9</sup>

8 Sócrates representa el triunfo de la razón sobre los instintos, los sentidos y el cuerpo, una moralidad basada en la razón. En el *Nacimiento de la tragedia* (2007a) Sócrates es mencionado como el «hombre teórico». En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche (2013b) llama al filósofo ateniense el «gran erótico».

9 «*Vivere secundum naturam*» es la virtud del estoicismo. Para Nietzsche, vivir es querer-ser-distinto a la naturaleza (Nietzsche, 2013a).

La tensión radica en la doma-educación violenta de la animalidad del ser humano desde el punto de vista de la civilización (Lemm, 2010a). La cultura permitiría la aparición de humanos singulares de naturaleza excepcional, extraños, inmorales, anormales desde la perspectiva de la civilización. Cultura y civilización son fuerzas que buscan dominarse entre sí. Para Nietzsche la cultura es vital. Los civilizadores antiguos y modernos “¡representan el retroceso de la humanidad!” (Nietzsche, 2011b, p.63). Porque en su prodigar cuidado envenenan la animalidad humana (Lemm, 2013a).<sup>10</sup>

Respecto a la relación entre animalidad y perdón, realizaré una breve exploración sobre el perdón cristiano civilizatorio. En contraste, la potencialidad de la fuerza de la inocencia animal en su relación con el olvido y la memoria, para finalizar con el perdón genuino como donación liberadora.

### 2.1.- «Perdón cristiano, perdón civilizatorio».

Lemm (2010a) observa que Nietzsche detecta un doble fracaso en la práctica del perdón cristiano civilizatorio: “negar a la animalidad del ser humano un rol productivo en la constitución de formas de sociabilidad. En particular, esta práctica ignora el valor y el significado del olvido animal” (p.24). Su perdón provoca resentimiento y no puede quebrar ni dar fin al ciclo de la venganza, asimismo, no genera donación entre iguales, requiere la confesión de un súbdito arrepentido mediado por la absolución de un pastor. Quedan fuera las personas reales involucradas.

La donación, en cambio, es entre seres diferentes que se reconocen como iguales: “libera simultáneamente al que da y al que recibe” (Lemm, 2010b,

10 En el prólogo de *Zaratustra* (2007c) éste habla al pueblo: “Yo os enseño el sobrehumano. El hombre es algo que debe ser superado” (p.11). Superado para crear una cultura superior. Pero, el cristianismo y la religión, el dispositivo del confesionario como productor de subjetividades en el caso del perdón, así como el Estado moderno, sería formas de destruir la vida o envenenarla. En el primer caso con la metafísica del “más allá”, en el segundo con la educación uniforme, en ambas, el exceso de racionalidad en desmedro de los instintos y el cuerpo.

p.964). El perdón cristiano presupone una superioridad moral que permite con toda autoridad, a quien perdona, juzgar y evaluar la ofensa y al ofensor. Esta autoridad moral genera una desigualdad en la relación, asimetría, que para Nietzsche y Derrida convierte al perdón en algo odioso porque está dirigido de arriba hacia abajo (Lemm, 2010b, 2013b).

La práctica cristiana reclama un culpable redimible desde la culpa, quien arrepentido solicita perdón. Exige responsabilidad y castigo.<sup>11</sup> Pero ese tipo de relación con las instituciones religiosas genera una extrema dependencia a la institucionalidad perpetuando su poder. El instinto que hay detrás de esto no es otro que la dominación de la vida. Nietzsche (2010b) señala: “El cristianismo, en cambio, quiere domar fieras, y para tal fin las enferma, hasta el punto que el debilitamiento es la receta cristiana para la domesticación, la ‘civilización’” (p.43).

El perdón civilizatorio no dona y nunca perdona porque produce una renuncia de sí mismo a través de la institucionalización y no genera justicia. Más bien representa “un reclamo de poder y, por otro, una práctica de juicio y castigo, no hace más que aumentar la deuda individual y comunitaria con el pasado” (Lemm, 2010b, p.968). Cuando el perdón está sujeto a la posibilidad de juicio y castigo genera injusticia.<sup>12</sup> Esta deuda entre los que perdonan y necesitan del perdón, mantiene un pasado estéril que no permite el devenir, nueva vida creativa abierta a lo desconocido.

2.2.- «Inocencia, olvido y memoria». Zarathustra interpela al ser humano: “¡Si al menos fueran perfectos en cuanto animales! Más del animal forma parte la inocencia” (Nietzsche, 2007c, p.47). Consejo dirigido a la inocencia de los sentidos y al cuerpo. Inocencia del mundo en devenir justo en su injusticia. No hay un responsable de los acontecimientos

11 Véase Nietzsche (1999) *El Viajero y su sombra*: § 68 «si podemos perdonar».

12 Véase *Aurora* «libro cuarto» § 236 “Castigo” (Nietzsche, 2011a).

por tanto a quien juzgar ni culpar, eso sería injusto incluso con uno mismo. Nietzsche (2007b) propone la plena irresponsabilidad porque todo es inocencia.<sup>13</sup> Nadie tendría el derecho a castigar.<sup>14</sup>

En la animalidad existe un intento de restaurar la inocencia del ser. Cuestionando la moral cristiana y su (mala) consciencia, favorecería nuevas formas de crear y jugar en la existencia. Ahora, no se trata de ausencia de responsabilidad o de no poseer juicios de valores ante la vida. Lo que se critica es la responsabilidad proveniente de la domesticación civilizadora de la animalidad.

En su «segunda consideración intempestiva», Nietzsche (2010a) defiende la animalidad a partir del olvido y la vida oponiéndose al historicismo, cúspide de la memoria y la razón científica, reduciendo la vida a fenómeno cognoscitivo.<sup>15</sup> Ésta doble necesidad de saber y memorizar permite interrogar la relación entre memoria y olvido como fenómenos necesarios para la vida. El ser humano se vanagloria de su razón, observa y clasifica a *eso* que nada comprende de la vida, al animal pobre de mundo:

«Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre –pues este se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de estos-, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal, sin hartazgo y sin dolor. Pero lo pretende en vano, porque no lo quiere como el animal. El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera respon-

13 Véase § 107 “Irresponsabilidad e inocencia” en *Humano, demasiado humano* (Nietzsche, 2007b).

14 Como diferencia Lemm (2010b, 2013b) Hannah Arendt está con Nietzsche en que las consecuencias de las acciones humanas son impredecibles lejos de un control consciente. Sin embargo, su noción del perdón se basa en que los seres humanos son responsables por la consecuencia de sus acciones, por ello necesitan ser perdonados porque no saben lo que hacen.

15 La «segunda consideración Intempestiva» de 1874, critica al exceso de historicismo y objetividad de la época. La historia al servicio de la vida sirve a un poder no histórico. Demasiada historia produce enfermedad (Nietzsche, 2010a).

der y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó sorprendido» (Nietzsche, 2010a, p.35-36).

Mientras que el animal humano *quiere* vivir históricamente, la animalidad vive de manera a-histórica olvidando el instante fugaz del presente. El ser humano dice: «me acuerdo», «*fue*» y «*prometo*».<sup>16</sup> Aquél «*fue*» humano es su memoria. Nietzsche (2011b), plantea que el ser humano – «seducido por el lenguaje» –, es ese animal capaz de realizar promesas, pausando y suspendiendo la inocencia del olvido.<sup>17</sup> Así, “este animal olvidadizo por necesidad, en el que olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso” (Nietzsche, 2011b, p.84).

Sin embargo, prometer dispone a la memoria a una tarea paradójica “porque requiere que el animal humano revierta su naturaleza animal. El animal humano, un animal que olvida, debe devenir su opuesto un animal confiable” (Lemm, 2010a, p.93). Aun así, este animal confiable requiere de vez en cuando cerrar las puertas y ventanas de la conciencia para lo nuevo: “sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*” (Nietzsche, 2011b, p.83-84). En esta tensión se moviliza el perdón y su potencialidad para la salud.

El peligro de la memoria asecha cuando impide un nuevo comienzo.<sup>18</sup> El ayer pervive impo-

sibilitando el devenir. El sufrimiento y el dolor, la memoria confusa y la inhabilitación del olvido, en el caso del trauma, impiden continuar. Aun así, lo histórico y lo a-histórico, memoria y olvido, son necesarios para la vida. Son dos fuerzas vitales y plásticas que se hayan en un individuo como en un pueblo: “Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad” (Nietzsche, 2010a, p.38).

El olvido es el fundamento de las grandes acciones, fuente de una vida creativa y apasionada (Lemm, 2010a). Cuando no se logra disolver el pasado acumulado en el presente, el dolor se coagula no permite avanzar: “El sufrimiento humano resulta ser el producto de una concepción específica del pasado que ignora las formas en que el animal humano necesita del olvido” (Lemm, 2010a, p.215). Por lo mismo, desencontrarse con el saber histórico, la voluntad de la memoria, es una cuestión de salud. El exceso de memoria deja sin fuerzas al presente.

El olvido animal mira al pasado de forma reversible “una intervención liberadora en el pasado que transforma cada ‘fue’ en un ‘que así sea’” (Lemm, 2010b p.970). Sólo desde una fuerza poderosa que emana del presente se puede interpretar el pasado (Nietzsche, 2010a). El olvido es así una fuerza animal, poder fisiológico capaz de asimilar y transformar lo extraño, “cicatrizan las heridas, reparan las pérdidas, rehacer las formas destruidas” (Nietzsche, 2010a, p.39). El olvido es para Lemm (2010a) un modo de descentrar y reorientar al animal humano. El perdón también cumpliría esta función.

“El perdón ayuda al devenir” (Jankélévitch, 1999, p.24). Y, diríamos con Lemm (2010a) la animalidad, desde el olvido, favorecería al perdón. Ahora bien, memoria y olvido no se encuentran dentro de los márgenes de una voluntad individual.<sup>19</sup> No basta con *querer* olvidar o recordar. El olvido más bien “es una pasión que enceguece, una

16 Véase *Humano, demasiado humano*, segunda parte «Para la historia de los sentimientos morales» § 58 “Lo que se puede prometer” (Nietzsche, 2007b). Lo único que se puede prometer son acciones no sentimientos. Éstos están fuera del alcance de nuestra voluntad.

17 Hannah Arendt (2009) ve en la capacidad de realizar promesas en Nietzsche una superioridad. Permitiría disponer del futuro como si fuese el presente. Para ella Nietzsche: “vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal” (p.264).

18 Véase el primer discurso de Zarathustra “De las tres transfor-

maciones” (Nietzsche, 2007c).

19 Véase *Aurora* de Nietzsche (2011a) «libro segundo» el § 126 “olvidar”.



especie de frenesí y de estupidez sin la cual el animal humano no se arriesgaría, no se derrocharía ni se arrojaría a su vida y a sus acciones” (Lemm, 2010a, p.221). Considero que perdonar tampoco está exento de risa y embriaguez.<sup>20</sup>

2.3.- «Donación». Para Lemm (2010a, 2010b, 2013b) es posible resistirse a la voluntad de la memoria y cultivar el olvido.<sup>21</sup> Desde la fuerza del olvido animal perdonar se desplegaría como donación justa. Ese animal humano lograría olvidarse de la fuerza de la costumbre, tradición y hábitos. Superaría la eticidad de la costumbre (Nietzsche, 2011a). Nietzsche como Derrida rechazan el olvido civilizado y la institucionalidad del perdón. No hay que confundirlo con la donación del perdón genuino:

«Al igual que Nietzsche, Derrida sostiene que dar y perdonar implican tanto memoria como olvido. Para Derrida, el perdón es en cierto sentido incompatible con el olvido, precisamente porque aquello que es borrado, reprimido y olvidado nunca puede llegar al perdón; una ofensa pasado del sólo puede ser perdonada si permanece inscrita en la memoria sin ser olvidada. Pero el perdón es incompatible con la memoria también en otro sentido, puesto que no puede haber donación sin olvido: olvidar está «en la condición del donar y el donar en la condición de olvidar».» (Lemm, 2010b, 971).

¿Donar? Lo que se regala – en la donación del perdón – es el *sí mismo* (Lemm, 2010a). Quien cultiva una responsabilidad – animal – agonística re-

sistiéndose a la apropiación del otro mediante la distancia, cuida la propia libertad que surge desde el otro (Lemm, 2010b). Esta tensión agonística basada en la «amistad política» permitiría superar y romper el ciclo de la venganza y del resentimiento cristiano.<sup>22</sup> En Nietzsche este tipo de donación del perdón es posible entre amigos iguales en su diferencia, porque han superado la necesidad de juzgar y castigar, respetando la singularidad a distancia. A diferencia del cristianismo, esta donación no es desde el renunciamiento de sí mismo, sino desde la plenitud de sí (Lemm, 2010a).<sup>23</sup>

A partir de un *pathos de la distancia* la donación es posible.<sup>24</sup> Vanessa Lemm recurre a la figura del Zarathustra de Nietzsche quien personificaría la virtud de la donación en tanto ofrenda que no espera nada de regreso y entra en una relación agonística con los otros y los animales. Representaría la amistad y una relación íntima entre donar como virtud y la justicia. Esta relación “que tiene lugar en Nietzsche puede apreciarse en su forma de utilizar la expresión ‘el honesto regalo al huésped [*rechtschaffendes Gastgeschenk*]’ [...] un don que hace justicia (*schafft Recht*); un don que hospeda, que hace lugar y recibe al otro de manera justa” (p.178-179).<sup>25</sup>

20 Como bien señala Lemm (2010a) Nietzsche prescribe el olvido animal como antídoto para demasiada historia y la risa como remedio ante demasiada metafísica. La «embriaguez» es un *pathos* que Nietzsche (2007a) aborda en el *Nacimiento de la tragedia* para explicar «lo dionisiaco». Dionisio pertenece al mundo artístico de la «embriaguez», lo orgiástico, la fiesta y la música. El perdón como embriaguez podría relacionarse con el olvido de sí mismo, la desmesura y verdad, goce nacido del dolor.

21 Para Lemm (2010a) el *individuo soberano capaz de realizar promesas* es quien desde la animalidad vuelve productivo el olvido. Ejercería una contra-promesa que protegería la pluralidad de la vida humana y la libertad, a través de una “política agonística de la responsabilidad”.

22 Para una mejor comprensión sobre el resentimiento, véase el «tratado primero» de la *Genealogía de la moral*. El resentimiento engendra valores desde la impotencia (Nietzsche, 2011b).

23 Creo interesante hacer dialogar la perspectiva del individuo soberano de Lemm con la lectura que realiza Jessica Benjamin (1996) a propósito del proceso de afirmación del sí mismo y diferenciación de un otro al interior de una tensión relacional unitaria que no acaba. Lo que está en juego es el reconocimiento mutuo o su reverso la dominación y el sometimiento.

24 En *Más allá del bien y del mal* (2013a) aparece por primera vez el concepto de «*pathos de la distancia*». Concepto fundamental para entender la aristocracia y la superación de lo humano en Nietzsche.

25 Véase *Así habló Zarathustra*. Nietzsche (2007c) en “De los transmundanos” menciona a la honestidad como la virtud más joven de todas. En “De la virtud que hace regalos” la donación como similar al oro, valor supremo, raro e inútil. Y, en “De los compasivos” alude al perdón entre amigos como un

Lo que mejor protege la singularidad y libertad del otro es el *silencio* (Lemm, 2010a, 2010b). Donar, regalar, perdonar es un resplandor que acontece desde la soledad del silencio.<sup>26</sup> No en el lenguaje porque “En todo hablar hay ya una pizca de desprecio. El lenguaje, parece, ha sido inventado sólo para decir lo ordinario, mediano, comunicable. Con el lenguaje se vulgariza ya quien habla.” (Nietzsche, 2013b, p.131). El lenguaje hace peligrar la grandeza que Nietzsche otorga a la amistad. Asimismo, mina la eventualidad de donar y perdonar (Lemm, 2010a).

Desde esta perspectiva, perdonar sería una práctica solitaria. Melancolía que ofrece hospitalidad. La donación es una virtud animal o don que se olvida a sí mismo, olvido del olvido como menciona Derrida. Acontecimiento inquietante y fugaz “en el cual uno se encuentra con su animalidad tanto como ésta nos viene en contra.” (Lemm, 2010b, p.977). Pero ese encuentro requiere paciencia y atención para su presencia. Esta práctica generaría justicia y potenciará la vida sin deshacer la aporía intrínseca del perdón, porque permitiría transformar el sufrimiento pasado en vida futura. El animal perdona como desbordamiento por amor a la libertad del otro.

## Reflexiones finales

Para dar. Un regalo que se da. Pero no cualquier ofrenda. En la animalidad del perdón genuino en tanto aporía y posibilidad real, lo que se dona es el sí mismo. No obstante, similar a la animalidad, no es posible forzar su acontecimiento impredecible. Cada época como cada persona vive su propio tiempo. Su aceleración racional es nociva para la salud.

La representación clásica del perdón vive una agonía necesaria. Creo relevante la recuperación de

---

amor grande que al perdón y la compasión. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche (2013a) habla de la honestidad como condición de los «espíritus libres».

26 Véase “La canción de la noche” en *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2007c).

la animalidad para revitalizar la imagen sobre el inquietante acontecimiento del perdón y viceversa. Saludando a Giannini (2006) es importante proteger el evento del perdón de los confesionarios, la razón y el lenguaje, porque toca zonas de la existencia envueltas por el misterio.

Este cuidado del perdón o el perdón como cuidado es en cierto modo una apertura para su revalorización en términos de vitalidad y potencia de vida, así como una resistencia a cualquier exigida ritualidad terapéutica; obligatoria reconciliación, espectáculo. No se trata de desechar la razón ni el lenguaje, tampoco de retornar a la animalidad perdida, sino de resistirse a todo intento sistemático, absoluto y reductor, civilizatorio, propio de discursos hegemónicos de la verdad sobre la vida. Esto permitiría cuidar las relaciones y abrirse a experimentar formas de existencias diversas fuera de los márgenes de la domesticación.

Con Nietzsche, Derrida y Lemm, atestiguamos que perdonar es una aporía que requiere olvido y memoria. Asimismo, la animalidad del perdón genera justicia liberadora. En la práctica agonística del perdón animal, hay ocasión para lanzarse a la vida futura, dejando espacio para fuerzas creativas y una nueva salud. Esta relación desinstitucionalizada es una práctica del cuidado de sí y de los otros. Custodia la singularidad irreductible de los otros. Esa hospitalidad secreta, silenciosa, distante y melancólica no desprecia ni jovialidad ni risa.

Este desvío del «animal rationale» civilizado al «animal ludens» no es metafórico es necesario. Lo anterior, a propósito de nuestro presente político. Este alberga el sufrimiento del pasado, su horror imborrable y al mismo tiempo el provenir incierto. Si en la escritura existe confesión y perdón, una nueva Constitución para una nueva comunidad por nacer se abre paso. Sin embargo, sin deshacerse del pasado el perdón animal excede incluso la escritura y las condiciones materiales.

Perdonar pulsa su sentido en potencia. Pero aún nos encontramos en la rueda del trauma con una salud deteriorada. Nuestra época pervive todavía en los ecos espantosos de la dictadura. En este fondo, la acción de pedir perdón de Aylwin es un simu-

lacro sujeto a condiciones que algunos aprobarán. Pero, ese tipo de gestualidad democrática propia de la transición durante la década de 1990, nos han conducido hasta las consignas del estallido social. Pulsa pensar el perdón en la *medida de lo (im) posible* (Rojas, 2013).

Sería ingenuo pensar que la necesidad de perdón debiese ser un deber. Pero también, el deber de pedir perdón es una instancia que jamás podría llegar. Por eso la vitalidad de la memoria nos demanda, citando a Lemebel como velas en la oscuridad “para regar de brasas la memoria, para trizar de chispas el olvido. Como si bajaran la cola de un cometa rozando la tierra en homenaje a tanto desaparecido”.

Pero en otro sentido, la vitalidad del olvido nos llama. Cuando hablamos del perdón genuino volvemos a una esfera sagrada de la intimidad. Encuentro de animales sufrientes y domesticados. Sólo en ese espacio el olvido animal incorporaría tanto dolor y sufrimiento para aventurarse hacia otro lugar. El perdón provee esa posibilidad. Perdonar aguarda sin desconocer lo trágico y sin exhortar lo venidero a partir de recetas y formulas reduccionistas de la felicidad, sino como cuidado de sí y los otros.

## Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. (5ta. reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, J. (1996). *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. (1era ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. (1era ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Derrida, J. (1998). Justicia y perdón. Entrevista realizada por Antoine Spire. *Espacio Laical*, 3. 12-16, 2012.
- Derrida, J. (1999). El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguido de Fe y saber (Mirta Segoviano trads.) Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabajo original publicado en 2000).
- Derrida, J. (2000). “El otro es secreto porque es otro.” Translations: Jacques Derrida. «Autrui est secret parce qu’il est autre». In: *Le Monde de l’éducation*. 284, September 2000, pp. 14 - 21. (French).
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2017). *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*. (1era ed.). Santiago: LOM.
- Giannini, H. (2006). Una experiencia límite: la experiencia del perdón. *Estudios Públicos*, 103, 5-16.
- Giannini, H. (2008). Del perdón que se pide y del perdón que se da. *Atenea*, 497, 11-22.
- Guzmán, M. (2010). El perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *Psyche*, 19 (01), 19-30.
- Jankélévitch, V. (1999). *El Perdón*. (1era ed.). Barcelona: Seix Barral Los Tres Mundo.
- Jankélévitch, V. (1986). *Lo imprescriptible. ¿Perdonar? Del honor y la dignidad*. París: Editions du sevil.
- Lemm, V. (2010a). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. (1era ed.). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Lemm, V. (2010b). Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida. *Pensamiento*, 66 (250), 963-979.

- Lemm, V. (2013a). *Nietzsche y el umbral biológico de la política moderna. Foucault y la cuestión del animal*. En Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (pp.171-193). (1era ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Lemm, V. (2013b). *Nietzsche y la democracia radical II. Dar y perdonar en Jacques Derrida*. En Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (pp.111-133). (1era ed.). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Lemm, V. (2015). *Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico. Ideas y Valores*, 64 (158), 223-248.
- McCullough, M.E., Pargament, K.I. & Thoresen, C.E. (2000). *The psychology of forgiveness: History, conceptual issues and overview*. In McCullough, M.E., Pargament, K.I. & Thoresen, C.E. (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, practice* (pp. 1-16). New York: Guilford Press.
- McCullough, M.E. (2001a). *Forgiveness: Who Does It and How Do They Do It?* *Blackwell Publishers Inc*, 10 (6), 194-197.
- McCullough, M. E., & vanOyen, C. (2001). *The Psychology of Forgiveness*. Chapter 32 in Snyder, C.R. & Lopez, S.J. (editors). *Handbook of Positive Psychology*. (1° ed.). New York: Oxford University Press, pp. 446-458.
- Nietzsche, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. (19ª ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2012a). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. (2da ed.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. (4ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2007b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I*. (3era ed.). Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Nietzsche, F. (1999). *El viajero y su sombra*. (20ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2011a). *Aurora*. (6ta ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Nietzsche, F. (2007c). *Así habló Zaratustra*. (1era ed.). Santiago: Gabriela.
- Nietzsche, F. (2013a). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (1era reimp.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Nietzsche, F. (2011b). *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. (3era ed.) Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Nietzsche, F. (2013b). *Crepúsculo de los ídolos. Como se filosofa con el martillo*. (3era ed.). Madrid: Alianza Editoria, S.A.
- Nietzsche, F. (2010b). *El anticristo. Una crítica del cristianismo*. (27ava ed.). Madrid: EDAF S.A.
- Rojas, R. (2013). *En la medida de lo (im)posible: Las aporías del perdón, la memoria y el duelo a 40 años del golpe de estado en Chile*. *UNIVERSUM*, 28 (2), 169-187.
- Wade, N.G. & Worthington, E.L. Jr. (2005). *In search of a common core: a content analysis of interventions to promote forgiveness*. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 42 (2), 160-177.
- Worthington, E.L. Jr. (2005). *Initial Questions About the Art and Science of Forgiving*. In Worthington, E.L. Jr. (Ed.). *Handbook of forgiveness*. (pp. 1-38). New York: Routledge.

# LA CONSTRUCCIÓN DEL CONSUMIDOR DESDE EL HABITUS Y LA REFLEXIVIDAD

The construction of the consumer from habitus and reflexivity”

Juan Jesús Rivera<sup>1</sup>

## Resumen

Consumir para vivir, vivir para consumir, desechar, repetir y aceptar que del consumo se desprenden las más diversas formas de interacción cotidianas en sociedad. Existen, no obstante, dos formas de concebir al consumo que requieren particular atención actualmente, una, que, por un lado, remite a la interiorización de la estructura articulada desde el inicio de nuestra trayectoria de vida a través del habitus; otra que por su parte, posee la potestad de concebir el entorno, los proyectos de vida, el pasado, presente y futuro, empleando las conversaciones internas que produce la reflexividad. El siguiente artículo da cuenta de la relación entre habitus y reflexividad para la constitución de dos tipos ideales de consumo.

## Palabras clave

Consumo, habitus, reflexividad, consumidores

## Abstract

Consume to live, live to consume, discard, repeat and accept that consumption results in the most diverse forms of daily interaction in society. There are, however, two ways of conceiving consumption that currently require particular attention, one, which, on the one hand, refers to the internalization of the articulated structure from the beginning of our life trajectory through habitus; another that, for its part, has the power to conceive the environment, life projects, the past, present, and future, using the internal conversations that reflexivity produces. The following article gives an account of

the relationship between habitus and reflexivity for the constitution of two ideal types of consumption.

## Keywords

Consumption, habitus, reflexivity, consumers

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2021

Fecha de aprobación: 25 de octubre de 2021

## Introducción

Alguna vez alguien, cuyo nombre no he de mencionar, me dijo que las generaciones siguientes de nuestra familia deberían tener mejores cosas, aludiendo según entiendo yo, a condiciones de vida cada vez mejores respecto a las generaciones anteriores. Según mi conocimiento de esa persona, las mejoras a las que se refería consistían en el acceso a un buen sistema de salud, una educación de calidad, un auto o autos, una casa grande con jardín y dos o tres compañeros animales. Pero quizás me encuentre yo imaginando que su deseo genuino de “mejora” sea realmente ofrecer una vida en su totalidad, distinta a la que tanto esa persona, como también yo, hemos tenido, con carencias, con problemas, con altibajos, como todo habitante de México y América Latina ha tenido. Quizás los objetos mencionados abarcan también una buena educación en casa, una preocupación por el crecimiento afectivo de los hijos e hijas, un respeto a la vida y al planeta tierra, entre otras cosas. Sin embargo, una parte de mí me dice que son los objetos los que nos hacen “ser”, y el “tener” es el verbo necesario para dar sentido a nuestros discursos que pretenden una mejora transgeneracional. El objeto se posee, puesto que nadie puede “ser” sin poseer, y por más breves que fuesen los lapsos de tiempo de la posesión, inevitablemente se convierten en desecho, en un ciclo de derroche que se perpetuará hasta el infinito.

Poseemos objetos que dicen lo que somos antes de que nos conozcan las demás personas, atreviéndonos así, a establecer juicios de los sujetos a través de los objetos. Poseemos incluso, lo que no producimos con nuestra fuerza de trabajo, desde una perspectiva alienadora y poco alentable hacia

la posesión de objetos que creemos tener. Poseemos lo que no es nuestro pero que en el intercambio económico que implica el valor de cambio, traducido ahora a un valor de cambio simbólico, nos otorga un “yo soy”. Somos lo que somos por lo que tenemos, y tenemos para “ser”, el problema es que esto no representa un avance de mejora con las generaciones que vienen, si no nos atrevemos a ver desde dónde vienen las concepciones que nos orillan a poseer para “ser”. Nuestro ser desea “tener” para dar sentido a su identidad, ¿pero de dónde vienen estos deseos? A veces son identitarios, en otras ocasiones de significación de la acción, pero en su mayoría resultan procesos internos que remiten a una noción previa del sujeto con su entorno.

A razón de esto, en el presente artículo se propone rastrear el proceso previo al deseo de tener y “ser”, desde los discursos mentales a partir de un enfoque teórico sobre las conversaciones internas que desembocan en el proceso al que Margareth Archer llama “reflexividad”, por un lado, como también de la interiorización de la estructura desde la clase en la que se insertan los individuos a partir de sus condiciones de existencia, es decir, de lo que Pierre Bourdieu llamó “habitus”. Nuestra propuesta se ve acotada a la evidencia encontrada en la literatura, misma que no debe desestimarse, según nuestro criterio entusiasta, por falta de evidencia empírica de primera mano. De esta manera conoceremos, con la ayuda de un breve recorrido histórico, desde dónde surge la propuesta por entender al consumo desde la sociología; posteriormente, se propone la existencia de un habitus en el consumo, finalizando con el tipo de consumo que se acopla al proceso que se origina en la reflexividad.

## La sociología del consumo

A menudo leemos que el consumo se concibe como un hecho social total en donde intervienen diversos procesos a nivel macrosocial que involucran a su vez distintos actores sociales (Mauss, 2009). Si fuese un hecho de esta índole, otros estudiosos del consumo concordarían en que reproduce desigualdades (Venegas, 2011), por un lado, desde la clasificación social por medio del gusto (Bourdieu,

1998) o en un proceso de apropiación identitaria (Borras, 1998). Por su parte, Moulián (1998) lo describe como un espacio en donde los deseos se privatizan al buscar ser satisfechos desde prácticas individuales. Estos deseos privatizados, para Bauman (2009) son saciados a través del consumo, por lo tanto, es necesario establecer desde dónde vienen esos deseos privados que a la larga se expresan en prácticas públicas, puesto que se condensan en estímulos despertados por objetos creados para satisfacer necesidades.

El acto de consumir significa adquirir formas materiales e inmateriales que satisfacen nuestras necesidades tanto de sostenimiento de la vida, como identitarias, de aspiraciones sociales, etc. Consumimos para continuar viviendo, para definirnos, para involucrarnos con el resto de las personas y con nuestro entorno. Adquirimos objetos de consumo para dar sentido a nuestra vida una vez que las necesidades han sido cumplidas, pero también consumimos desde motivaciones tan variadas que son imposibles de comprender si no realizamos el ejercicio un tanto reduccionista de clasificarlos a través de motivaciones tipificadas y generalizadas.

Thorstein Veblen (2000) nos contaba sobre el origen de la clase ociosa, distinguida del resto por sus cotidianidades desprovistas de la preocupación por la producción, pudiendo emplear su tiempo en realizar actividades normadas por el hecho de saber usar y demostrar que el tiempo útil existía para mantener el estatus a través del ocio, y que mientras más tiempo se invertía en el mismo, más reconocimiento recibía entre sus pares. El carácter ostentoso de saber en qué administrar el tiempo y el capital económico para actividades a las que sólo las clases superiores tenían acceso permitió reconocer la posibilidad de que la clase ociosa bien pudo haber sido precursora de la aristocracia. En este momento de la vida social se podría apreciar una clase ociosa que consumía para demostrar que se pertenecía a una clase más específicamente bien acomodada, cuyo consumo remitía a una aspiración identitaria, pero que no descarta la existencia de una genuina “necesidad” por pertenecer a un grupo específico y por “ser” parte de este. Según

Veblen (2008) estas actividades no productivas, per se, como aprender a mover el cuerpo al ritmo de la música, pintar retratos o reconocer a qué género pertenece cualquier manifestación cultural se convierten en actividades sociales que denotan el interés por desarrollar vínculos significativos con aquellas personas que también invierten tiempo no productivo en dichas actividades y en desarrollar sus capacidades de apreciación de éstas.

Lo que se buscaba era el reconocimiento del estatus, algo que al volverse parte de los círculos hegemónicos se universalizó al resto de los grupos sociales hasta volverse parte de la forma en que se estructuraba la sociedad en una suerte de separación a través de los límites entre lo que cierta clase hacía respecto a otra, y que se generaba desde el nacimiento, encarnando predisposiciones que eran accesibles para quienes tuvieran el elemento fundamental para la segregación interclase a través de la distinción, algo que Bourdieu (1998) consideró como “el gusto”.

De acuerdo a Bourdieu (1998), el gusto y las preferencias que los individuos ostentan derivan de la posición social en la que se encuentran ubicados. Los gustos se describen como disposiciones determinadas por la continua reproducción intergeneracional de los patrones de consumo y uso de los objetos de acuerdo con la posición de clase. Las prácticas de consumo que derivan de los gustos representan la condición propia del contexto de cada clase social y ostentan criterios tales como la renta, el oficio, la escolaridad, entre otros, y que resultan, en última instancia, en las manifestaciones culturales que los individuos eligen, así como en los objetos que utilizan, todos ellos relacionados con el estatus que les proporcionan.

De esta manera, el gusto consolida las pretensiones de consumo de las clases y que Bourdieu estudió, concluyendo en que determinadas clases prefieren objetos distintos respecto a otras clases. Para explicar estas manifestaciones culturales que se materializaban en objetos de consumo, Bourdieu propuso la existencia de disposiciones que dirigían el comportamiento, determinaciones para conducirse en relación con el entorno, con una “posición

social hecha práctica” (Caro, 2009). Es también la manifestación de la estructura encarnada en la definición de la clase que limita la acción del individuo y que “definen la identidad social como diferencia” (Angelcos, 2008). Bourdieu lo explicaría a su manera diciendo que el habitus es un:

*“sistema de disposiciones durables y transferibles, que integran todas las experiencias pasadas y que funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apariencias y las acciones de los agentes de cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”* (Bourdieu, 1998:54).

El habitus guía a los consumidores al adquirir objetos dentro de un repertorio distintivo de un grupo social (Rodríguez, 2012), que no están demasiado distantes de consumir como un acto de relacionarse entre individuos desde los significados sociales de estos actos (Catalán, 2009), así como también de procesos socioculturales en donde la apropiación y uso de los objetos construyen el sentido de las prácticas (García-Canclini, 1999 citado en Sunkel, 2002).

En suma, el origen de las prácticas de consumo bien puede ser rastreado desde los grupos y sus campos de posibilidades, mismos que significan su actuar no sólo como un agregado de actos de consumo individuales (Green, 1976), sino como un conglomerado de patrones que emergen desde el ámbito social y encuentran su anclaje en la esfera privada, en la individualidad del ser humano, una individualidad digna de no ser tocada al ostentar un carácter privado pero que es influenciada por la esfera pública. De esta forma, las prácticas de consumo se originan en los banquetes, en el don (Mauss, 2009), en el “dar, recibir y devolver” (Cervajal, 2013), y se consolidan en las necesidades y estilos de vida socialmente compartidos (Rodríguez, 2012) donde “el dinero se fetichiza como potencia puesto que permite realizar los sueños” (Moulián, 1998), un consumo que “construye significados sociales” (Catalán, 2009) y ayudan a comprender la producción de sentidos (Sunkel, 2002), siendo que

se obsequian objetos para mantener relaciones o afianzarlas, como si se tratara de un “juego” (Holt, 1995), así como también para denotar el poder pecuniario (Veblen, 2008), todo ello asentado en un “sistema de signos” y de valores de estatus sobre los que se sitúan los objetos y los usos de los mismos (Baudrillard, 2009)

## **Habitus y consumo habitado**

El concepto de habitus nos permite generalizar ideas acerca de las disposiciones de las personas para elegir estilos de vida, que a su vez, remiten a prácticas específicas, formas de comportamiento y elecciones que se reproducen a lo largo de las generaciones humanas y que comúnmente son más fáciles de observar si se analizan a través de los cúmulos de interacciones sociales. Estas interacciones, desde el subjetivismo, son producto del trabajo de representación social que los agentes efectúan para imponer su visión del mundo (Bourdieu, 1990).

Partiendo desde el estructuralismo podemos argumentar que existen “estructuras” objetivas que son independientes de la subjetividad de los agentes, y que coaccionan las prácticas de estos últimos (Bourdieu, 2000), y que por consiguiente, una parte de nuestra génesis social la debemos a nuestras percepciones que constituyen al habitus, y otra, que proviene de las estructuras; en particular, de lo que Bourdieu llama clases sociales.

En el mundo de los objetos existen recursos materiales escasos que despiertan el interés de ciertos actores, de este interés surge el control del objeto, dando como resultado que existan quienes imponen las condiciones para acceder al mismo, con sus respectivas relaciones de dominación (Costa, 2006, citado en Capdeville, 2011). De esta forma, las clases no solo mantienen relaciones con otras clases, sino con los objetos y los simbolismos, determinando hasta qué punto se accede a los objetos y las cualidades que confiere el poseerlos para los actores.

Desde esta lógica, el consumo se vale del habitus para su propia reproducción y perpetuación de las condiciones de existencias que tuviera la generación humana anterior, puesto que estas condiciones



se corresponden con los contextos de cada clase social asociada al oficio, la renta, la escolaridad, etcétera. Todo esto determinará, según Bourdieu (1998), los gustos y, por consiguiente, las elecciones culturales, así como a los objetos de consumo cultural en relación con el estatus que proporcionan su apropiación y uso. Cada habitus simboliza con los demás, como indica Lahire (2004), la visión del mundo de cada oficio, así como su manera de gestionar su tiempo, su trabajo, su lenguaje, etc., y que no necesariamente se corresponden con la trayectoria biográfica de forma corporal irracional, sino con los múltiples procesos de socialización que implican esquemas de diversos tipos.

Considerando lo anterior, el sujeto consumidor se convierte en “habitudo” (Rivera, 2019: 55) al ser incapaz de escapar de este habitus que le condiciona sus elecciones y que son reflejo del sistema de disposiciones que le forma y le orienta, quedando así como un actor atrapado en la lógica de las relaciones sociales de consumo. Y dado que sus interacciones con otros ineludiblemente remiten a lo social, actúa y espera que el actuar de los demás se rija por la misma lógica de las disposiciones y apreciaciones. Lo que hacemos tiene un resultado esperado, y esperamos resultados de los demás porque nuestro sistema de apreciaciones así lo dispone para dar sentido a la actividad humana. Por consiguiente, el consumo se convierte en reflejo del habitus, puesto que resulta en un proceso en el que los actores expresan su posición en el sistema social (Alonso, 2004).

De esta forma, el curso habitual de nuestra vida se llena de actividades cotidianas, mismas que nos habitúan a pensar en nuestras decisiones de forma cada vez más “automática”, porque ¿de qué sirve invertir la misma cantidad de tiempo para tareas que se vuelven rutinas? Esta discriminación del tiempo y los estímulos permiten al habitus operar a sus anchas y tomar el control de los procesos rutinizados con el discurrir de la vida diaria, el habitus tiende a producir una reiteración en las mismas formas de actuar “en la medida en que tiende a reproducir las regularidades inmanentes a las condiciones objetivas de su principio generador” (Cap-

deville, 2011: 35-36).

De esta manera, “la pretensión de la inmediatez del resultado, donde gobierna el tiempo presente de la acción dando pie los comportamientos con resultados de corto plazo” (Rivera, 2019: 57), rastreables desde el habitus, en patrones de consumo que se vuelven cotidianos. Por consiguiente, el consumo habituado aparece aquí como una forma de apropiación de los objetos orientada en lo inmediato, en el presente, en el goce momentáneo, en el uso de las manifestaciones culturales para transmitir mensajes, para adquirir estatus o simplemente porque sus procesos internos han pasado a evocarse más en la automatización, liberando tiempo vital para ser ocupado en consideraciones que tienen un mayor peso para su persona.

El acto de consumir en este punto implica dos cosas: la primera, que no es relevante la reflexión a profundidad sobre lo que se adquiere, porque el objeto en cuestión no representa un cambio significativo en su vida futura; y en segunda, que pretende expresar su posición a través del consumo por medio de las disposiciones del habitus. Este proceso implica consumir para denotar la posición que ostenta en su grupo social, algo que Veblen (2008) llamó consumo ostensible. El habitus de clase le orienta en torno a las decisiones, entre las que destacan un tipo particular de bienes específicos asociados con un grupo social determinado.

“El sujeto adecúa sus prácticas de consumo de acuerdo con los patrones derivados de la clase. Estos patrones están influenciados por el habitus que comparte con sus pares, y que justifica sus decisiones a través de la racionalidad que suscitan sus objetivos personales. Esta racionalidad se aprecia al momento en que los discursos de los sujetos consumidores establecen relaciones entre motivaciones y sus prácticas de consumo” (Rivera, 2019: 66). El consumo habituado refleja los gustos del individuo, y son el reflejo de la clase a la que pertenece, por lo tanto, la justificación de sus prácticas de consumo pasa a ser justificación del actuar de la propia clase.

Desde esta perspectiva, se consume desde la clase y por la clase, por el sujeto individual y por los sujetos que integran la colectividad, siendo el

consumo habituado una extensión de la fuerza grupal que tiene la propia segmentación social, de tal forma que antes de las motivaciones personales ya se nota la influencia de la fuerza coercitiva de la estructura desde donde el sujeto habituado opera, hasta cierta medida, de forma racional pero sin tener esa “autonomía” que le haga cuestionarse las categorías bajo las que se clasifican los objetos que consume y que por socialización se erigen como símbolos de los gustos.

Siendo incapaz de salir de la vorágine de consumo en la que se ve inmerso el sujeto habituado, cuya libertad está coartada por fuerzas externas que no comprende, pero que se interiorizan en él, le queda únicamente consumir para llenar sus expectativas de pertenencia e identidad. El hecho de compartir los mismos códigos entre los sujetos habituados, sea por comunicación verbal o no verbal, produce y reproduce constantemente interacciones entre los sujetos que comparten dichos códigos (Rodríguez, 2012). Así, el consumo sirve para la mantención de las distinciones entre clase, puesto que se producen prácticas subjetivas comunes que si bien no son compartidas completamente ni en forma ni en contenido, son similares y vinculantes.

En este sentido, un consumo habituado bien podría caracterizarse por la existencia del habitus “donde las condiciones de clase son interiorizadas y crean disposiciones de consumo particulares” (Lizama, 2010), que se visibilizan a través de los patrones de consumo que siguen los sujetos cuyas condiciones son comunes a la de sus pares. En otros términos, el consumo habituado es el reflejo del habitus, mismo que determina las decisiones al momento de adquirir ciertos bienes que son considerados de forma simbólica como productores de mensajes que remiten al prestigio y al reconocimiento de los otros.

Aquí, los gustos permiten establecer las preferencias que son comunes, y que remiten a las opciones que ofrece el habitus. El consumo habituado trabaja de tal forma que el tiempo primordial es el presente (Borras, 1998), la inmediatez de los resultados, el comprar y desechar para volver a adquirir. Se consume para “ser” y porque este mismo “ser”

está demostrado en la experiencia como el indicador para las identidades que se eligen, comunicando con los objetos.

El habitus con sus disposiciones no contempla la flexibilidad que implica el gobierno de la propia conciencia, y dista de negociar opciones que van más allá de los gustos impregnados por la cultura común de la clase. De esta forma, las prácticas de consumo pueden evidenciar preferencias que emergen del habitus a través de pautas de consumo que devienen en “bienes simbólicos necesarios para detentar y expresar estatus” (Douglas, 1996) que se vinculan con los códigos y los convencionalismos que rigen las reglas culturales, y que derivan en la creación de consensos sobre qué es aquello que dota de sentido al proceso de adquisición de bienes para denotar estatus en el espectro social (Soldevilla, 2002).

Para De Certau (2000), hay una “génesis” que interioriza a las estructuras a través de la adquisición de objetos, exteriorizada en la experiencia a través del habitus en lo que se conocen como “prácticas”. Las experiencias expresadas en prácticas responden a dichas estructuras al traducirse en experiencias de consumo que resuelven conflictos y reproducen las mismas estructuras pero que en el proceso limitan a los sujetos a responder a través de disposiciones que emanan de sus condiciones de existencia. Sumado a ello, la capacidad generadora de prácticas adaptativas del habitus permite a los sujetos enfrentarse a nuevas situaciones a partir de sus experiencias previas desde las prácticas habitadas (Archer, 2007), denotando la existencia de un habitus distintivo apreciable desde el consumo.

“Este consumo habituado depende del sujeto y su habitus, desde donde actúa a partir de pautas socialmente aceptadas como parte de una determinada clase, y que en su implementación coadyuvan al sujeto para alcanzar sus pretensiones asociadas con el estilo de vida que aspira poseer” (Rivera, 2019: 71). Este tipo de consumo no trata de establecer una pasividad en las relaciones económicas puesto que se compone de experiencias que intervienen en la asimilación del mundo material para entenderlo y hacerlo suyo. Por lo tanto, no estamos en presen-

cia de una forma de consumo pasiva que le hace consumir sin cuestionar sus decisiones, más bien, el sujeto tiene una capacidad de elección que sin embargo está limitada, en este caso, por el habitus.

Por lo tanto, el consumo habituado abarca aquello que puede ser tratado como objeto de consumo material e inmaterial y que simbólicamente remite tanto a la procedencia como a las aspiraciones de vida de los sujetos consumidores. Consumidores que son una mezcla de emociones, racionalidades, deseos y creencias que los mueven hacia una interacción con la funcionalidad de los objetos, las experiencias y las marcas (Castillo, 2010).

El consumo habituado contempla la posibilidad de regir tanto las conductas que buscan el estatus, como aquellas que sólo son guiadas por las disposiciones, unificando los procesos de elección a través de las posibilidades que plantea la interiorización de la estructura en los sujetos habituados. Por consiguiente, como inversión a mediano o largo plazo, el habitus queda reducido a aquellas expresiones que relacionan a los objetos con los detalles que remiten a la belleza estética, la comodidad, la ostentación, o el valor simbólico, y que son justificados bajo la máscara de la utilidad, del costo-beneficio, o de ser una buena inversión. De esta forma, detrás de toda justificación racional subyace un deseo influenciado por un habitus alimentado por la socialización de las marcas, los estilos de vida y las aspiraciones de estatus.

Aspiraciones que se facilitan a través de “estilos de consumo” que derivan de estilos de vida deseados, legitimados a su vez, por la estratificación objetiva de los grupos sociales que definen la posición de sus integrantes en base a un principio orientador de la percepción por medio del simbolismo de los objetos. En 1998 el PNUD reconocía que “es por intermedio de la adquisición de objetos que el individuo adquiere autoestima personal y el reconocimiento social”, y también reafirma su posición como sujeto reproductor de las condiciones de existencia de su prole, entregándoles disposiciones a través de pautas de comportamiento y de consumo que les otorgan el reconocimiento como parte del estrato social en el que se ubican.

En suma, el consumo habituado se compone por un habitus de clase, estimulado por la socialización y la búsqueda de sus propios intereses encarnados en patrones de consumo que comparten. Este proceso se repite, impidiendo la salida reflexiva que contemple una mayor diversidad de posibilidades de elección y que escapen al repertorio limitado por las disposiciones del habitus. El sujeto habituado no se cuestionará los condicionantes para elegir objetos de consumo en tanto estos coincidan con sus gustos, y estos gustos estén por encima de las conversaciones internas que le permitan discernir mejor entre lo que consume, lo que utiliza, y lo que desea para su vida.

### **La reflexividad y el consumo reflexivo**

Si el sujeto habituado se ubica en un plano pre-reflexivo, en el que sus acciones se enfocan en prácticas de consumo moldeadas por un habitus que delimita la amplitud de sus elecciones, podemos argumentar desde la teoría de la reflexividad -de Margareth Archer-, la existencia de un sujeto reflexivo que consume pero de una forma distintiva, en comparación con el consumidor habituado.

En este sentido, la reflexividad -humana-, según Holland (1999), define la existencia personal y es la base con la cual formamos unidades sociales, siendo una cualidad fundamental en donde subyacen los intentos para entender e intervenir en las relaciones humanas. Strauss (1956, citado en Salzman, 2002) entendía la reflexividad como una condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo de la mente.

Para Archer (2007), la reflexividad es el ejercicio regular de la habilidad mental, compartida por todas las personas normales, a considerarse a sí mismas en relación con su contexto (social) y viceversa. Esta habilidad mental se ejerce a través de las conversaciones internas mediante un juego de conciencias que nos hace ser “agentes activos” capaces de ejercer cierta autonomía en nuestras vidas, y que implica a su vez, ser capaces de definir cuáles son nuestras preocupaciones fundamentales y los efectos que más nos preocupan. La resolución de las preocupaciones, algo que Archer llama

“concerns” se hace a través de los proyectos que son creados para proteger lo que más nos importa. Los individuos se convierten en sujetos reflexivos cuando son capaces de establecer cursos de acción que derivan en proyectos que diseñan y rediseñan conforme progresan en sus vidas y en la resolución de sus preocupaciones.

Por consiguiente, lo que determinará el curso de la capacidad reflexiva, en última instancia, es la forma en que se conducen las conversaciones internas, deliberando la acción a asumir (Archer, 2009). Estas conversaciones emplean un código lingüístico distintivo (Wiley, 2009; Archer, 2007) con propósitos privados insertos en el medio social (Archer, 2009), y que establecen una distancia entre los sujetos y sus circunstancias. En esta distancia se inserta la reflexividad (Mouzelis, 2009, citado en Archer, 2009). En otras palabras, el uso privado del lenguaje público habilita la reflexividad para operar por encima de las disposiciones al permitir al sujeto evaluarlas y generar alternativas a seguir (Archer, 2009).

En la consolidación de los patrones como elementos para estudiar al consumo es que hallamos al juego de conciencias entre lo social y lo individual, donde se conjugan los tres tiempos -pasado, presente y futuro- que Wiley (2009) describe como una acción controlada por los discursos internos entre el “yo” que se clasifican en el “I” presente, el “Me” pasado y el “You” futuro. Siendo el “Me” quien representa los hábitos y memorias, vinculando los recuerdos con el “I”, quien conversa directamente con el “You” acerca del resultado de la acción, e indirectamente conversa con el “Me” quien solo define las referencias previas para ayudar a tomar las decisiones. Así es como describe Wiley la teoría de Peirce y Colapietro (1989) para entender la agencia, integrada en tres fases que consisten en 1) la construcción mental, 2) la elección, y 3) llevar a cabo la acción.

Todo esto es relevante para entender al consumo porque no es un fenómeno que remite a prácticas automáticas en donde no se realizan procesos mentales profundos, todo lo contrario, sea cual sea el tipo de consumo del que estamos hablando ne-

cesitará de conversaciones internas sean breves o extensas en la articulación de su agencia y las tres fases de la misma, pero al articularse en las prácticas de consumo se expresarán en la construcción de sus opciones de consumo, la selección y la adquisición o puesta en práctica de su selección.

Entablar conversaciones entre nuestro “yo” para definir qué medidas tomar en ciertas situaciones implica reconocer que el proyecto a planificar requiere una deliberación mayor en comparación con las prácticas cotidianas en donde no hace falta establecer diálogos prolongados entre nuestras conciencias. Las prácticas rutinizadas por obra de la cotidianidad, en el discurrir temporal de la humanidad, son comúnmente asociadas con la pre-reflexividad que acude a las automatizaciones ya contenidas en el repertorio de posibilidades asociadas con el habitus. En la reflexividad no se requiere emplear grandes cantidades de tiempo para procesar prácticas cotidianas en donde ya resolvimos las coyunturas desde las disposiciones, demostradas como capaces de resolver conflictos habituales, en nuestro día a día, por la adaptabilidad del habitus. Sin embargo, establecer proyectos de vida requieren diálogos internos extensos (Archer, 2009).

Entendiendo desde lo anterior que las preocupaciones nos mueven a alterar nuestras decisiones y contemplar el contexto para establecer cursos de acción pertinentes con nuestros propósitos, el consumidor reflexivo optará por proyectos de vida cuyas formas de consumo estarán dotadas de estas deliberaciones. Por consiguiente, los proyectos de vida implicarán moverse hacia objetos de consumo que requieren mayor cantidad de tiempo en sus planificaciones, de esta forma, podemos encontrar indicios de que los objetos en cuestión son bienes de consumo duraderos, como lo fueran para Becker (1960) los hijos que decidían tener las personas, siendo los primeros “durable consumer goods” [bienes de consumo durables].

Para establecer qué bienes de consumo requieren conversaciones internas prolongadas es necesario analizar el papel que juegan los objetos para trazar los cursos de acción denominados proyec-

tos de vida, proyectos pensados en la relevancia que tendrán para el futuro de los sujetos (Archer, 2009). Por ende, los objetos que tienen una “vida útil” limitada a un plazo de tiempo requerirán una conversación interna más corta que aquellos objetos cuyo uso y apropiación es equitativo con un periodo de tiempo más largo en el ciclo de vida del propietario. Los bienes de consumo durables necesitan, además de tiempo para planificar su adquisición, una mayor inversión de capital económico, y quienes los adquieren emplean una mayor diversidad de criterios para justificar sus decisiones (Ivanovic, 2014).

Por consiguiente, si un sujeto habituado está determinado por los sistemas de disposiciones que le conducen en su cotidianidad y que reproduce las condiciones de existencia que le originaron, el sujeto reflexivo elige cursos de acción que imagina posibles en su determinación por llevar a cabo proyectos de vida que son más ambiciosos que aquellos constreñidos por lo que la estructura social le condiciona a tener. Para algunos sujetos, la estructura juega un papel menor al momento de proporcionarles opciones que derivan de su posición de clase, y que en cambio, “utilizando más el poder agencial que emana de su autonomía y de la libertad de elección que poseen, deliberan qué es lo prioritario para ellos” (Rivera, 2019:95).

Los sujetos reflexionan considerando que su pasado, interiorizado en una de sus conciencias, les proveerá un marco específico de referencias para ser contrastadas con sus otros tiempos. Posteriormente determinarán de qué forma se conducirán en sus elecciones para llegar al futuro que imaginan posible desde sus pretensiones también interiorizadas. De esta forma, el sujeto reflexivo analiza sus opciones a partir de sus experiencias, así como de las experiencias de los otros, similar a la forma en que asimila las pautas para consumir bienes, pero sin que sean generalizadas y vinculadas a la clase, sino de proyectos que en efecto pueden encontrarse similares a los de los otros. En la práctica, el sujeto reflexivo opera desde contextos particulares que incluyen mayor diversidad de criterios, y que van desde la propia forma de concebirse y de concebir

a sus aspiraciones, hasta la consideración de cómo percibe a los otros y a sus aspiraciones para finalmente formar sus propios cursos de acción a través de las deliberaciones que modifican su actuar a medida que va concretando sus proyectos (Archer, 2007).

Un sujeto reflexivo, por lo tanto, es un ente activo en el campo de lo social que ejerce el poder agencial a través de sus deliberaciones, pese a estar influenciado por la estructura que le proporciona elementos a considerar para incluir dentro de sus cursos de acción, no obstante, son sus conversaciones internas las que lo guían entre las posibles elecciones que le son presentadas bajo la máscara de la colectividad que arremete contra su autonomía y aboga por someterlo al dominio del habitus. Y con esto no queremos decir que el sujeto reflexivo se opone al sujeto habituado, sino que son sus prácticas las que determinarán en qué momento es la reflexividad la que gobierna las decisiones del sujeto y asuma mayor control sobre su acción, y en qué otra instancia, permitirá que sus disposiciones le planteen cuál es la mejor opción para su cotidianidad. Esto es lo que diferencia a uno y a otro, puesto que, si la reflexividad está presente, la habituación de las prácticas dejará de ser las que guíen al sujeto, dando paso al terreno de las elecciones racionales que consideran al contexto, al sujeto y a los resultados que tendrán sus decisiones a largo plazo. Por su parte, cuando el habitus gobierna las decisiones del sujeto, la reflexividad será limitada, reducida en última instancia a elegir entre las opciones que guarden relación con las preocupaciones más elementales e inmediatas (Rivera, 2019).

Por lo tanto, también es posible la existencia de un sujeto reflexivo que no proviene de ningún estrato en específico, y que sus prácticas no remiten a una posición particular en la estructura social, dado que la reflexividad es una capacidad que todos los seres humanos poseen. Sin embargo, sí existen sujetos cuya proporción de dicha capacidad es mayor que la de otros, puesto que sus preocupaciones requieren de la elaboración de proyectos más complejos y el trazado de constelaciones de cursos de acción. Para dichos sujetos, el pasado

pudo haber sido clave para permitirles poseer los capitales necesarios para ejercer, en mayor frecuencia, conversaciones internas sobre los cursos de acción a tomar. En este caso, la familia es un factor clave en la conformación de los criterios que el sujeto se forja para dirigir su futuro a través de proyectos, especialmente para una cierta modalidad de reflexividad, de la cual hablaremos más adelante. Como ejemplifica Weinberger, familias en donde la educación superior no es un deber en estricto rigor, producen sujetos que no se plantean la posibilidad de continuar con estudios que les proporcione un capital que les permita aspirar a un empleo mejor remunerado que aquellos que optan por realizar labores del sector primario y de tipo manuales cuyas rentas son más bajas que las asociadas con el sector terciario. Por el contrario, familias en donde la continuidad de los estudios es una pieza clave para un futuro mejor, producen sujetos que trazan proyectos enfocados en la búsqueda de universidades que les permitan acreditarse para empleos mejor remunerados, estableciendo entonces cursos de acción relacionados con la elección de la casa de estudios, la preparación para la selección, la búsqueda de un financiamiento, la inserción al mercado laboral posterior y la posible continuación de los estudios a través de postúlos (2017).

Si el sujeto habituado actúa a partir de sus disposiciones, el sujeto reflexivo lo hará bajo criterios que cotejan las implicaciones de sus decisiones para su futuro, pudiendo ser estos de adquisición de estatus, pero que, a diferencia del habitus, lo harán a partir de proyectos más grandes que la simple adquisición de los objetos simbólicos. De esta manera, no guiado por las disposiciones, sino por los proyectos que plantea a través de la observación de los resultados, ostensiblemente provechosos para acoplarlos a su vida, y de otros sujetos que forman parte de su colectividad, el sujeto reflexivo toma el control y justifica sus decisiones de manera interna, a través de sus diálogos, como de manera externa, a través de la comunicación que entabla con sus pares.

Estas justificaciones a través de la comunicación verbal, son lo que permiten establecer sub-tipolo-

gías de sujetos reflexivos tanto para los proyectos comunes, es decir, que representan cualquier toma de decisión respecto a las preocupaciones de los sujetos, como de los proyectos enfocados en el consumo. Archer planteó la existencia de cuatro tipos de sujetos reflexivos, mismos que García-Ruiz y Rodríguez-Lluesma (2010) adaptan para establecer una teorización de los consumidores reflexivos.

Lo que Archer (2007) plantea es la existencia de cuatro tipos ideales de sujetos reflexivos. Al primero lo denominó “reflexivo comunicativo” y corresponde con quienes complementan sus conversaciones internas con los diálogos que establecen con otras personas, actuando como agente externo y crítico para las decisiones individuales. El segundo es el “reflexivo autónomo” y es quien no requiere de diálogos externos sino que se vale de expertos o de búsquedas independientes de la información que necesita, denotando una autonomía comunicativa. El tercero se conoce como “meta-reflexivo”, es quien monitorea los actos que requieren deliberación a través de sus conversaciones internas, produciendo autoevaluaciones sobre lo que significa para sí mismo. El último modo es el “reflexivo fracturado”, que produce agentes pasivos cuyas conversaciones internas “intensifican su desorientación social” y son incapaces de deliberar adecuadamente para definir proyectos.

Lo anterior, extrapolado al consumo desde la argumentación de García-Ruiz (2009), y García-Ruiz y Rodríguez-Lluesma (2010), correspondería con modelos que describen al consumidor que bien podría ser “reflexivo comunicativo” cuando complementan sus deliberaciones con la ayuda de los demás, con un consumo que contempla la integración a partir de la reproducción de gustos similares a los de su contexto (García-Ruiz, 2009). Por su parte, el consumidor autónomo utiliza al consumo como “un medio más para el logro de sus planes de carrera” (García-Ruiz, 2009: 100), con decisiones que no necesitan de la aprobación de los demás. El consumidor “meta-reflexivo” o “crítico” hace del consumir una expresión de su propia personalidad, reconoce que sus experiencias de consumo no están reducidas por los convencionalismos

ni las opiniones de los demás, las prácticas de consumo se convierten en actos responsables que manifiestan valores no materialistas y el compromiso con la ciudadanía. Finalmente, los consumidores “fracturados” remiten su comportamiento al de un sujeto pasivo que se ve imposibilitado por trazar planes concretos, pese a su capacidad de reflexividad; son víctimas de las modas y de la impulsividad por adquirir objetos; y ante la incapacidad por trazar proyectos de vida a través del consumo, “rechazarán la idea de salir de compras” (García-Ruíz, 2009).

Estos tipos de consumidores reflexivos pueden ayudarnos a entender de qué manera opera la reflexividad en el consumo, puesto que remiten a prácticas concretas con las que nos podemos enfrentar en nuestras cotidianidades y que se alejan del tipo de consumo habituado constreñido por las disposiciones. Este habitus orientador de la acción no es vehículo de las conversaciones internas más profundas que supone la reflexividad, por lo tanto, hablar de un consumo reflexivo es relevante para entender de qué forma se establecen nuevas formas de concebir las interacciones entre los sujetos, los objetos y las motivaciones detrás de ellos en una economía que engloba a todo lo que nos rodea.

## Conclusiones

Pensemos que en efecto existe un consumo habituado y un consumo reflexivo dentro de cada una de las personas, y que en consecuencia, consumimos de una forma u otra, dependiendo de nuestro habitus y también de los proyectos que establecemos para enfrentar nuestras preocupaciones. Pensemos que en ocasiones se consume reflexivamente porque empleamos mayor cantidad de tiempo planeando nuestras vacaciones, cotejando precios de departamentos, analizando las características de los objetos que implican una inversión monetaria mayor. Pero también es posible que nos guste una prenda de vestir, que coincida con lo que creemos nos queda bien, que se adapta a nuestra forma de vestir y de caracterizarnos estéticamente, o simplemente, el impulso consumista es lo que nos mueve a comprar para sentirnos bien de forma inmediata.

¿Serán consumidores reflexivos quienes emplean grandes cantidades de tiempo para elegir su vestimenta?, ¿o tendrán proyectos de vida asociados con la vestimenta como parte de un estilo de vida deseado?, por otro lado, ¿serán consumidores habituados quienes adquieren autos sin pensar en el precio o características sólo porque les brinda estatus?

Desde una observación de segundo grado podríamos deducir que en efecto puede haber discordancias entre lo que proponemos con lo que sucede en el mundo social. Bien pueden existir personas que adquieren objetos de consumo duraderos sin ahondar en sus conversaciones internas, pero el punto clave para entender por qué se consume de forma reflexiva, a nuestro parecer, son los proyectos de vida. Sin ellos, el habitus o los habitus cobran más peso, proponiendo las opciones limitadas por la clase, el oficio o las condiciones de existencia. La reflexividad, por otro lado, pretende establecer condiciones de mayor autonomía, de crítica a las propias condiciones de existencia y del restablecimiento del poder agencial que el habitus se encarga de limitar desde las disposiciones.

La reflexividad y sus deliberaciones no son la forma en que se escapa del habitus, ¿quién puede escapar de él?, sino que contempla una alternativa a la visión economicista del consumo que nos asemeja a antes que adquirimos productos porque nos dicen que debemos adquirirlos. Es también una forma de resistencia y de autocritica que se vale tanto de nuestras experiencias como de nuestras proyecciones y permite reconocer que en efecto podemos tomar el control de nuestra vida a partir de formas más o menos elaboradas para imaginar nuestro futuro. Es, de alguna manera, una propuesta agencial.

Entender que en nuestro interior coexisten tanto formas de comprender las prácticas de consumo desde el habitus, como desde nuestra reflexividad, implica reconocernos como personas capaces de saber apreciar en qué momento nos guían nuestros gustos adquiridos a través de la interiorización de la sociedad, así como de apreciar que también formamos nuestros caminos por medio de prácticas de

consumo que sean acordes con lo que queremos ser y aspiramos a tener para nuestros proyectos.

Consideremos entonces, que somos agentes pasivos en ocasiones, mientras que activos en otras, y sepamos que mientras seamos capaces de retomar el control de nuestro proceder, nuestras acciones también tendrán efectos en las demás personas y en nuestro planeta. A medida que consumimos y desechamos en un ciclo cada vez más rápido, en algún momento tendremos que detenernos y comenzar a cuestionar de qué forma las prácticas de consumo sirven para incrementar el deterioro de la naturaleza, del extractivismo de los recursos no renovables y de las cadenas de explotación derivadas del capitalismo.

El consumo puede ser más que una búsqueda del reconocimiento, más que un instrumento para facilitarnos la vida social en materia de lo que somos y lo que poseemos. Somos lo que consumimos al igual que somos lo que decimos, lo que pensamos y lo que hacemos con nuestra vida y nuestro tiempo. Somos lo que consumimos, hablamos a través de los objetos y de la forma en que los utilizamos, y comunicamos más de lo que a veces entendemos desde nuestras prácticas de consumo.

Somos por lo que consumimos y consumimos por lo que somos, entender esto desde distintas perspectivas podría ayudarnos a comprender mejor hacia dónde nos dirigimos y también hacia dónde se dirigen nuestros esfuerzos por continuar siendo lo que somos para los demás y lo que significan los demás para nosotros.

## Bibliografía

- Angelcos, N. (2008). Subjetividad y política. Sobre el rendimiento sociológico de los procesos de subjetivación. Memoria para optar al Título de Sociólogo. Universidad de Chile
- Alonso, L. (2004). Las políticas del consume: transformaciones en el proceso de trabajo y fragmentación de los estilos de vida. *RES. Revista Española de Sociología*, N° 4, 2004, pp. 7-50.
- Archer, M. (2007). *Making our way through the world*. New York: Cambridge University Press
- Archer, M. (2009). *Conversations about reflexivity*. New York: Routledge.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Bauman, Z. (2009). *Vida de consumo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- Becker, G. (1960). *An Economic analysis of fertility*. Columbia University and National Bureau of Economic Research.
- Borras, V. (1998). *El consumo: un análisis sociológico. La estructura del consumo y los grupos sociales en la región metropolitana de Barcelona*. Barcelona: Textos Abiertos.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Capdeville, J. (2011). El concepto de habitus: con Bourdieu y contra Bourdieu. *Anduli*, N° 10, pp. 31-45.
- Caro, A. (2009). *De la mercancía al signo/mercancía. El capitalismo, en la era del hiperconsumismo y del desquiciamiento financiero*. Madrid: Editorial Complutense.
- Carvajal, Y. (2013). El don: ensayo sociológico sobre lo económico. *Nuevos Folios de Bioética*, N° 12, pp. 23-32.
- Castillo, D. (2010). La problemática del consumo: Una historia reciente en las ciencias sociales chilenas. *Revista Central de Sociología*, año V., N°5. pp-101-119. Universidad Central.
- Catalán, C. (2009). *Consumo y segmentación: algu-*



- nas consideraciones conceptuales y empíricas. En Foco. El arte de clasificar a los chilenos. Santiago.
- De Certeau, M. (2000). La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.
- Douglas, M. (1996). The world of goods. Towards an anthropology of consumption. New York: Routledge.
- García-Ruíz, P. (2009). El concepto de 'reflexividad' en la Sociología del consumo: algunas propuestas. RES N° 12. pp. 85-102. Madrid.
- García-Ruíz, P. y Rodríguez-Lluesma, C. (2010). Conversations about reflexivity. New York: Routledge.
- Green, J. (1976). Consumer theory. University of California: Mcmillan.
- Holland, R. (1999). Reflexivity. Human Relations, Vol. 52, No. 4, pp. 463-488.
- Holt, D. (1995). How consumers consume: a typology of consumption practices. Journal of Consumer Research, Vol. 22, No. 1, pp. 1-16.
- Ivanovic, C. (2014). Significados del consumo en las clases medias santiaguinas. Tesis para optar al grado de Doctor en Sociología. Universidad Alberto Hurtado.
- Lahire, B. (2004). El hombre plural. Los resortes de la acción. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Lizama, A. (2010). Distinciones y pertenencias de clase en un mercado de apropiaciones tecnológicas diferenciadas. Impacto de las nuevas dinámicas de consumo en las construcciones subjetivas elaboradas por la clase media chilena. Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización. Universidad de Chile.
- Mauss, M. (2009). Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz Editores.
- Moulian, T. (1998). El consumo me consume. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- PNUD. (1998). Las paradojas de la modernización. Recuperado de: <http://desarrollohumano.cl/idh/bases-datos/pnud-idh-1998/>
- Rodríguez, S. (2012). Consumismo y sociedad: Una visión crítica del homo consumens. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Vol. 34. Recurso electrónico disponible en: <http://www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/181/18126057019/1>
- Rivera, J. (2019). Del consumo reflexivo al consumo habituado: la variación de las prácticas asociadas al consumo contemporáneo. Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales mención Sociología de la Modernización. Universidad de Chile. Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/176085/Del%20consumo%20reflexivo%20al%20consumo%20habituado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Salzman, P. (2002). On Reflexivity. American Anthropologist. Vol. 104, No. 3, pp. 805-813.
- Soldevilla, C. (2002). Triálogo: aproximaciones teóricas a la sociología del consumo. Revista de Comunicación Vivat Academia, Año V, No. 32, pp. 11-95
- Sunkel, G. (2002). Una mirada otra. La cultura desde el consumo. CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916030805/26sunkel.pdf>
- Veblen, T. (2000). Teoría de la clase ociosa. Buenos Aires: Ediciones El Aleph.
- Veblen, T. (2008). Consumo ostentoso. Buenos Aires: Mil Uno Editorial.
- Venegas, D. (2011). Reproducción social de la desigualdad a través del consumo. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/105861>
- Wiley, N. (2009). Inner speech and agency en Archer, M. (Ed.), Conversations about reflexivity (pp. 17-38). New York: Routledge.
- Weinberger, M., Zavisca, J. y Silva, J. (2017). Consuming for imagined future: Middle-Class consumer lifestyle and exploratory experiences in the transition to adulthood. Journal of Consumer Research, Vol. 44. Oxford University Press

# LA CHIMENEA COMO CORAZÓN DEL EDIFICIO DE LA UNTACD III. FRAGMENTOS DEL DOCUMENTAL ESCAPES DE GAS DE BRUNO SALAS.

Estrenado en el año 2015, el documental “Escapes de Gas”, busca retratar el proceso de diseño y construcción del edificio para la tercera versión de la Conferencia Mundial de Comercio y Desarrollo de las Naciones Unidas (UNTACD III), proyecto realizado en el gobierno de Allende (1972), en el espacio hoy habitado por el Centro Cultural Gabriela Mistral (GAM) (2010), y desde la dictadura conocido como Edificio Diego Portales (1973-2006), ocupado como sede de gobierno por Pinochet y la Junta Militar.

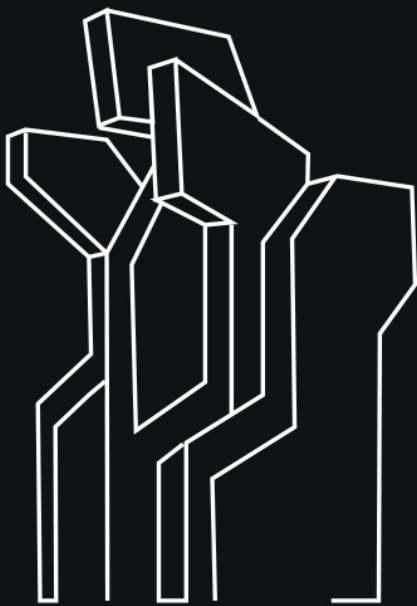
Con una clara inspiración en los procesos de movilización popular y creación colectiva, la arquitectura del edificio se orientaba a producir un espacio de encuentro entre arte y construcción, en un ejercicio curatorial de obras de arte que se incorporaron a la estructura del edificio mismo, en un conjunto de obras de pintores y escultores consagrados y de tradiciones de la cultura popular; como también del encuentro entre distintas clases sociales y culturas, como los fueron los comedores populares, cuyo casino y estructura de ventilación, se articularon como base y corazón del edificio, siendo también una obra, artística, pero también funcional. *Escape de gas*, en cuya respiración y ruido mecánico, señala uno de sus obreros, aún sería posible percibir el espacio y tiempo de esta obra-edificio y el proyecto de sociedad a partir de

la cual fue construida.

El documental “Escapes de Gas”, ensaya en este sentido una perspectiva para intentar mostrar esta dimensión colectiva, su desaparición con la dictadura y una cierta rearticulación actual, realizando no solo una visita al pasado, sino que produciendo un trabajo de archivo que ha iniciado una serie de movimientos de restitución de las memorias borradas por la violencia, posibilitando la recuperación de obras, como lo es la obra de las arpilleras de Isla Negra robada durante la dictadura, o acceder a las únicas filmaciones o fotos de detenidos desaparecidos de los que no existía registro alguno. Logrando hacer trabajar al archivo y la memoria en un nivel que nos ubica en un más allá de la obra, o dicho de otra manera, en su intertextualidad, lo que sin duda es efecto del montaje en que archivo, testimonio y sonido, se articulan para producir un texto-obra, un texto-film, que amplía los márgenes de la escritura de nuestra memoria y nuestra historia.

A continuación, se presenta un artefacto estético producido en formato taller junto con Bruno Salas, a quien agradecemos su generosidad y disposición para componer de manera conjunto este trabajo que esperamos se articule como otro modo de continuar el trabajo por él iniciado en el documental.

**Simón Miranda**



Llamadas telefónicas, pedidos de salas, menesteres internos. Se al-

El espíritu de una época circuló por estas cañerías, casi ince-

El espíritu de una época circuló por estas cañerías, casi ince-

Llamadas telefónicas, pedidos de salas, menesteres internos. Se al-

teman visitas de intelectuales, obreros, estudiantes, oficinistas o dirigen-  
tes sindicales. Para todos ellos la Secretaría General Ejecutiva tiene una atención amable. Dona Irma Cáceres es una persona de espíritu joven.

santemente, hasta encontrarse con el aire metropolitano de una ciudad  
samente, hasta encontrarse con el aire metropolitano de una ciudad  
samente, hasta encontrarse con el aire metropolitano de una ciudad

teman visitas de intelectuales, obreros, estudiantes, oficinistas o dirigen-

gentes sindicales. Para todos ellos la Secretaría General Ejecutiva tiene una atención amable. Dona Irma Cáceres es una persona de espíritu joven.



dad convulsionada. La elaboración de cientos  
dad convulsionada. La elaboración de cientos

Para ella, la cultura co-

de raciones diarias de  
de raciones diarias de

Para ella, la cultura co-



mienza por el estómago. Si usted conoció el Centro Cultural Metropolitano Ca-

buena comida, primero para los delegados  
buena comida, primero para los delegados

mienza por el estómago.

Si usted conoció el Centro Cultural Metropolitano Ca-



Gabriela Mistral, entonces comió en el comedor popular

de una  
de una

Gabriela Mistral, entonces comió en el comedor popular

El espíritu de una época circuló por estas cañerías, casi incesantemente,



confe-

confe-

rencia internacional

comida, primero

La elaboración de cientos de raciones diarias de buena



hasta encontrar la luz y confundirse con el aire me-

y sus trabajadores, luego para toda perso-  
y sus trabajadores, luego para toda perso-

para los delegados de una conferencia in-

topolitano de una ciudad convulsionada



na que se aventurara a ingresar,  
na que se aventurara a ingresar.

Impregnaron la estructura  
Internacional y sus trabajadores, luego para toda persona que se aven-

metálica con una capa de grasa de espe-  
metálica con una capa de grasa de espe-

turara a ingresar, impregnaron la estructura metálica con una capa de espesor físico



El es-  
sor físico y simbólico. El es-  
sor físico y simbólico. El es-

pesor de esa capa impermeable  
pesor de esa capa impermeable  
y simbólico. El espesor de esa capa im-



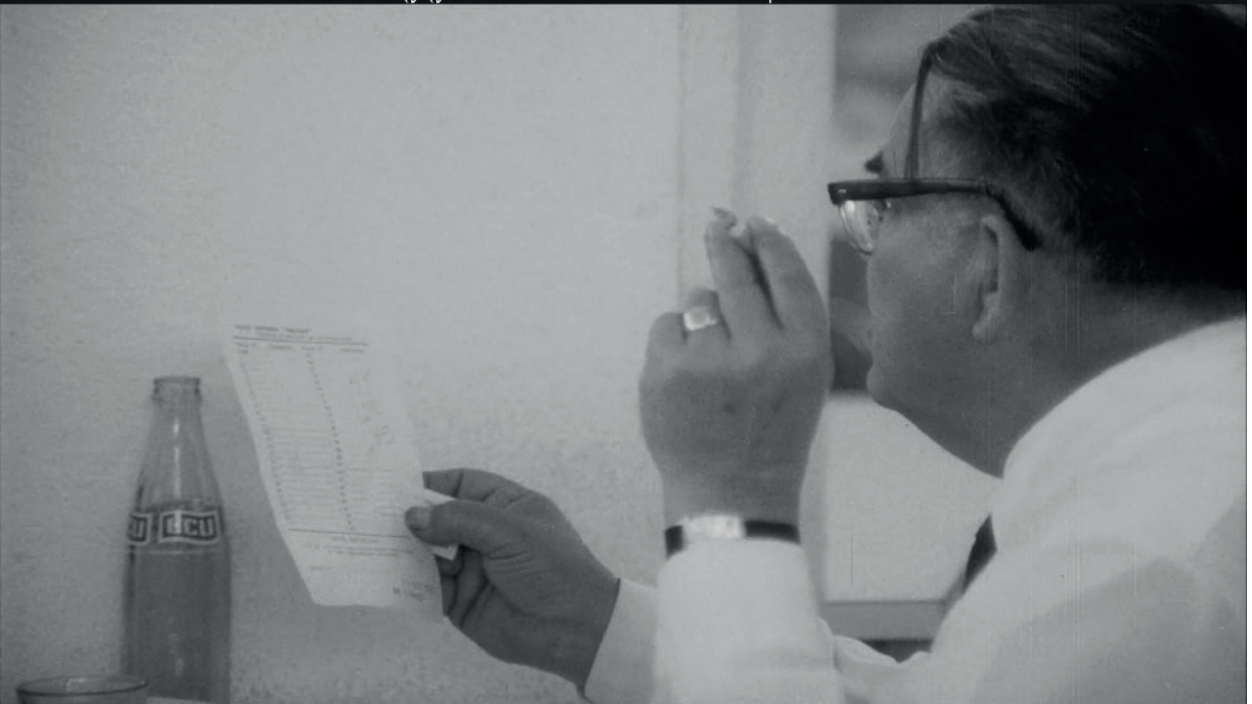
la intensidad

permeable es proporcional a

de la cocina y la performatividad de la es-  
es proporcional a la intensidad de la cocina  
es proporcional a la intensidad de la cocina



cultura, es decir, la pro-  
y la performatividad de  
y la performatividad de



pia existencia  
la escultura,  
la escultura,



de la obra de arte cobra sentido mientras por

es decir, la propia existencia de la obra de

arte cobra sentido mientras por ella fluyeron los vapores de esa época que acabó un 11 de septiem-

bre. En adelante se extinguió el sueño, y con el horror la cocina dejó de un 11 de septiembre. En adelante se



extinguió el sueño, y con el horror la cocina dejó de funcionar. La chimenea se



Por qué

habrá querido Duchamp encapsular el aire de París?

transformó en un mero residuo performativo, inerte



y afuncional.



