



Tiempos de cambio

Diálogos desde Norbert Elias

Carina V. Kaplan y Diego M. Barragán Díaz (coords.)
Ezequiel Szapu y Darío H. Arevalos (revs.)

Prefacio: Adrian Jitschin

Autores: Gina Zabłudovsky Kuper, Stephen Mennell, Cynthia Greive Veiga, Cas Wouters, Ademir Gebara, André Saramago, Célio Juvenal Costa, Christoph Egen, Tony Honorato, Magda Sarat, Renato Suttana, Reginaldo Celio Sobrinho, Edson Pantaleão Alves, Maria Beatriz Rocha Ferreira, Marina Vinha, Veronice Lovato Rossato, Ricardo de F. Lucena, Dina Maria Rosário dos Santos, Márcia Maria Gonçalves de Oliveira, Gláucio Campos Gomes de Matos, David Sierra G., Irene Marquina Sánchez, Horacio González López, Carina V. Kaplan, Diego M. Barragán Díaz, Ezequiel Szapu y Darío H. Arevalos

Tiempos de cambio

Diálogos desde Norbert Elias

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas
Secretaria Académica Sofía Thisted	Subsecretaria de Relaciones Institucionales e Internacionales y Desarrollo y Transferencia	Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Silvana Campanini	Jimena Pautasso Grisel Azcuy
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Ayelén Suárez
		Directora de imprenta Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Colección Saberes

ISBN 978-987-8363-82-0

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2022

Imagen de tapa: Maite Kaplan

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Co-edición entre la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la

Universidad de Buenos Aires y The Norbert Elias Foundation

Versión digital.

Tiempos de cambio : diálogos desde Norbert Elias / Adrian Jitschin ... [et al.] ;
coordinación general de Carina V. Kaplan ; Diego M. Barragán Díaz. - 1a
ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de
Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2022.
642 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8927-05-3

1. Ciencias de la Educación. I. Jitschin, Adrian. II. Kaplan, Carina V., coord. III.
Barragán Díaz, Diego M., coord.
CDD 370.1

Fecha de catalogación: 01/01/2022

Tiempos de cambio

Diálogos desde Norbert Elias

Carina V. Kaplan y Diego M. Barragán Díaz (Coordinadores)
Ezequiel Szapu y Darío H. Arevalos (Revisores)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Índice

Presentación	9
Prefacio	15
<i>Adrian Jitschin, Fundación Norbert Elias</i>	
Teoría social y cambio	25
COVID 19: entre el impacto global y el “nacionalismo de las vacunas”	27
<i>Gina Zabudovsky Kuper</i>	
Algunas implicaciones políticas de la sociología desde un punto de vista eliasiano	43
<i>Stephen Mennell</i>	
“Estética de la falta”, procesos civilizadores/colonizadores y opresión socio-racial: cuestiones globales para una historia latinoamericana	71
<i>Cynthia Greive Veiga</i>	

¿Han cambiado de dirección los procesos civilizatorios?
Informalización, democratización funcional y globalización 93
Cas Wouters

William H. McNeill y Johan Goudsblom: Conexiones 171
Ademir Gebara

Marx, Elias y la concepción materialista de las relaciones
humano-naturaleza 187
André Saramago

Individuo-social: diálogo entre Elias y Freud, a partir de la
Psicogénesis de la Sociedad Cortesana y del Malestar en la Civilización 213
Célio Juvenal Costa

Sobre la sociogénesis y psicogénesis de los procesos de
discapacidad en Europa Central: un sendero sociológico 249
Christoph Egen

Figuraciones educacionales 269

Elias y Mozart. Apuntes para una historia de los intelectuales de
la educación. 271
Tony Honorato

El afecto como símbolo de lo humano. Una pedagogía del
trauma en pandemia desde las contribuciones de Norbert Elias. 293
Carina V. Kaplan

El niño en la poesía brasileña: un análisis eliasiano de "Meus oito anos" de Casimiro de Abreu <i>Magda Sarat y Renato Suttana</i>	317
Las interacciones de los profesores universitarios en los procesos académicos. Una propuesta analítica. <i>Diego M. Barragán Díaz</i>	355
Constitución de las políticas presupuestarias y sus implicaciones en la oferta educacional: un abordaje socioprocesal <i>Reginaldo Celio Sobrinho y Edson Pantaleão Alves</i>	387
Emotividades juveniles y autolesiones. Un análisis desde la perspectiva de la sociología figuracional de Norbert Elias <i>Ezequiel Szapu</i>	403
Interdependencias y condición humana	431
Figuraciones, poder, protagonismo: los Guaraní y los Kaiowá de Mato Grosso del Sur <i>Maria Beatriz Rocha Ferreira, Marina Vinha y Veronice Lovato Rossato</i>	433
CAPOEIRA: Interdependencia y Poder <i>Ricardo de F. Lucena</i>	455
Expresiones de resistencia. Elucubraciones sobre el <i>deboche</i> y la civilidad en tierras baianas <i>Dina Maria Rosário dos Santos y Márcia Maria Gonçalves de Oliveira</i>	485

El medio ambiente bajo el prisma de los pronombres personales como modelos figuracionales <i>Gláucio Campos Gomes de Matos</i>	523
Castigo, miedo y mujeres en la novela <i>Yo, la peor</i> de Mónica Lavín <i>Irene Marquina Sánchez y Horacio González López</i>	553
Respondiendo a Norbert Elias: la tesis de la "autonomía constructiva" de Günter Dux. <i>David Sierra G.</i>	575
Soledad, vejez y muerte en tiempos de pandemia. Una lectura desde la sociología de Norbert Elias <i>Darío H. Arevalos</i>	605

Presentación

Todo libro tiene una historia, y este inicia con los Simposios Internacionales Procesos Civilizadores (SIPC). Estos Simposios nacieron en 1996, con la creación del Grupo de Pesquisa Processos Civilizadores (GPROC)¹, por iniciativa brasileña, con el fin de fomentar el intercambio de ideas y resultados de investigación entre científicos y científicas de diversas disciplinas que encuentran en la obra de Norbert Elias una fuente de inspiración para comprender los retos del mundo contemporáneo. Presentamos a continuación una corta reseña histórica del SIPC².

En su primera edición, el I SIPC “El deporte en el proceso de civilización y la violencia en el fútbol”, tuvo lugar en la Facultad de Educación Física de la Universidad Estatal de Campinas (FEF/UNICAMP), con el apoyo de la FAPESP (Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo) y la FAEPX (Fondo de Apoyo a la Enseñanza, la Investigación y la Extensión de la Unicamp), y fue organizada por el Grupo de Procesos Civilizadores. Esta primera

1 <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/principal.htm>

2 Una primera versión de esta reseña fue elaborada en portugués por Ademir Gebara y Tony Honorato y se encuentra en: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/processoscivilizadores.htm>

edición del simposio permitió al grupo un avance considerable en el estudio de la teoría eliasiana, y un contacto más estrecho con uno de los principales centros internacionales dedicados al estudio de la obra de Elias, la Universidad de Leicester en Inglaterra, donde el mismo Elias trabajó durante muchos años.

La presencia del profesor Eric Dunning en la primera edición del simposio permitió al grupo comenzar un fructífero acercamiento con los colaboradores y continuadores de la obra de Norbert Elias. Dicho acercamiento se vio concretado en la celebración del II SIPC “Cultura, Deporte y Ocio”, en el año 1997, con el apoyo de la FAPESP, el CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) y el INDESP (Instituto Nacional de Desarrollo Deportivo), en la celebración del III SIPC “Educación, Historia y Ocio”, en el año 1998, esta vez con la participación del Centro de Historia de la Educación del Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Metodista de Piracicaba (PPGE/UNIMEP), y con el apoyo de la FAPESP, el CNPq y la CAPES, y el IV SIPC que se celebró nuevamente en el FEF/UNICAMP, en 1999, con el profesor Stephen Mennell de la University College de Dublin (Irlanda) como invitado especial.

El V SIPC – “La obra de Norbert Elias” fue realizado en la ciudad de Curitiba, Paraná, en el año 2000. Este fue promovido por el Programa de Posgrado en Historia de la UFPR (Universidad Federal de Paraná), en asociación con el Programa de Posgrado de la FEF/UNICAMP y el PPGE/UNIMEP. En esta edición se contó con la participación del respetado intérprete del pensamiento eliasiano Johan Goudsblom. El VI SIPC “Historia Educación y cultura”, realizado en 2001 por la Universidad Estadual Paulista (UNESP), y que contó con la presencia de Johan Goudsblom, Eric Dunning, y Stephen Mennell, permitió

que el Grupo de Procesos Civilizadores madurara, iniciando entonces los primeros debates sobre su institucionalización. El proceso de cooperación interinstitucional se vio reforzado con la organización del VII SIPC “Historia, Civilización, Educación”, celebrado por el PPGE/UNIMEP en el año 2003, y la organización del VIII SIPC realizado en la Universidad Federal de Paraíba en 2004, evento en el que se iniciaron los procesos de traducción y de publicaciones conjuntas de trabajos sobre Norbert Elias.

La edición IX SIPC “Tecnificación y civilización”, realizada en la Universidad Tecnológica Federal de Paraná (UTFPR) en 2005, se caracterizó por el inicio de la creación de la página web de los eventos –en la que se pone a disposición de los investigadores todos los trabajos presentados– y por la presencia de investigadores de Argentina y Chile, abriendo la posibilidad de establecer una cooperación académica en un nivel latinoamericano. Dicha cooperación habría de comenzar a consolidarse luego de la realización de la edición X SIPC – “Sociabilidades y Emociones” en 2007 en la UNICAMP, momento en que ya se evidenciaba un fuerte cambio cualitativo en el evento y su impacto en la formación de una generación de jóvenes estudiantes con sus tesis doctorales apoyadas por la teoría de Elias.

En 2008 se realizó el XI SIPC en la ciudad de Buenos Aires –la primera edición por fuera de Brasil– promovido por investigadores e investigadoras del Programa de Investigación sobre “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos” con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (IICE-FFyL-UBA) y que se llevó a cabo en las salas de la Biblioteca Nacional. En el evento se celebró la posibilidad de promover reuniones en otros países latinoamericanos, con el fin de aumentar la red de investigadores. En 2009

el XII SIPC “Civilización y Contemporaneidad” tuvo lugar en la Universidad Federal de Pernambuco, siendo acogida en la Facultad de Educación y contando con la colaboración de la Fundación Joaquim Nabuco. En ese momento se designó al Grupo de Investigaciones Histórico-Genéticas de la Universidad Nacional de Colombia para promover la siguiente edición del SIPC en la ciudad de Bogotá. El XIII SIPC se celebró en 2010 en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL), donde 10 años después se celebró de nuevo en su decimotava edición. De la XIII edición del simposio se publicó el libro “Norbert Elias y el problema del desarrollo humano” (Ediciones Aurora), consolidando un frente editorial de publicaciones en idioma español, emprendido por miembros del GPROC desde el primer libro “La civilización en cuestión: escritos inspirados en la obra de Norbert Elias”, publicado en 2008, en Argentina, por Miño y Dávila Editores.

Desde la edición del simposio en Bogotá en 2010, el SIPC se ha venido realizando cada dos años como sigue: el XIV SIPC “Civilidad, Frontera y Diversidad” se llevó a cabo en 2012 en la Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD) en Mato Grosso del Sur. Del evento resultó la publicación del libro “Leituras de Norbert Elias: Processo civilizador, educação e fronteiras” que cuenta con capítulos de autores de Argentina, Brasil, Colombia, Holanda y México. El XV SIPC se celebró en 2014 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de México (UNAM), promovido por el Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales de la UNAM. El XVI SIPC “Diálogos interdisciplinarios: política, contextos y procesos” fue organizado en 2016 por un grupo de investigadores de la Facultad de Educación de la Universidad Federal del Espíritu Santo (UFES). El XVII SIPC – “Procesos figuracionales históricos, políticos, sociales y educativos” se

celebró en 2018 en el Centro de Educación, Comunicación y Artes (CECA) de la Universidad Estatal de Londrina (UEL), en asociación con el Laboratorio de Estudios del Imperio Portugués de la Universidad Estatal de Maringá (LEIP/UEM). Esta última edición contó con la participación de investigadores de Alemania, Angola, Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Holanda, Irán, Irlanda y México.

El XVIII SIPC “Interdependencias en proceso” tuvo lugar en el 2020 y se concretó de manera virtual debido a la pandemia de COVID-19. El evento fue organizado por la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) de Colombia y la Dirección de Cultura Ciudadana de la Secretaría de Cultura Recreación y Deporte de la Alcaldía Mayor de Bogotá.

Este libro reúne los trabajos de dicho simposio, con una posterior revisión y adaptación por parte de las y los autores y forma parte del compromiso asumido como grupo de académicos por difundir las ideas de Norbert Elias en diferentes idiomas.

Carina V. Kaplan y Diego M. Barragán Díaz
(Coordinadores)

Ezequiel Szapu y Darío H. Arevalos
(Revisores)

Prefacio¹

Adrian Jitschin, Fundación Norbert Elias

Los Simposios Internacionales de Procesos Civilizadores-SIPC han sido un pilar importante, durante mucho tiempo, en la investigación sobre Norbert Elias. Desde la década de 1990, se han convertido en una serie de conferencias que abarcan el continente americano y reúnen de forma continua y estable a los investigadores activos en nuestro paradigma de investigación. A pesar de la gran distancia física, hubo una colaboración entre los que estudian los Procesos Civilizadores en América Latina y la Fundación Norbert Elias en Europa. Miembros de la junta directiva de la Fundación, como Joop Goudsblom, Stephen Mennell y Jason Hughes, han participado en los SIPC. Investigadores como Ademir Gebara, Fred Spier, Vera Weiler o Cas Wouters llevan muchos años trabajando en ambos continentes y son bienvenidos en ambas comunidades.

Fue durante el último SIPC celebrado en Londrina, Brasil, en 2018, cuando el comité organizador del congreso de 2020 se dirigió a mí como miembro de la junta directiva de la Fundación Norbert Elias. Discutimos si este evento

1 Traducido al español por el Doctor Diego M. Barragán Díaz.

debería constituir una colaboración en las series de conferencias europeas y americanas sobre los procesos de civilizadores. Por aquel entonces, estuvimos de acuerdo en que debía celebrarse un gran evento conjunto en Bogotá.

En 2019 se debatieron diversas ideas. ¿Cómo es posible atraer al mayor número posible de participantes para que viajen al otro lado del mundo? ¿Cómo garantizar que los estudiantes de doctorado y los jóvenes investigadores tuvieran cubiertos los gastos de viaje? La Fundación Norbert Elias previó una cantidad de fondos sin precedentes para que las finanzas no fueran obstáculo para la participación en el simposio de Colombia. El comité organizador designó a David Sierra, un científico colombiano que domina el francés y que ha trabajado desde Colombia como enlace entre ambos lados del Atlántico. También fue David Sierra quien, a raíz de la crisis del coronavirus y que el evento conjunto no se celebraría de forma presencial, mostró el camino para que dicha conferencia fuera posible en línea. Una amplia investigación sobre los modelos de trabajo en otras comunidades de investigación, sobre la transmisión y la traducción en directo, hizo posible nuestro evento conjunto. El número de contribuciones y de participantes supera con creces el de cualquier simposio anterior, tanto del SIPC como de la Fundación Norbert Elias. Teniendo en cuenta los parámetros limitantes de una pandemia mundial, nuestra reunión virtual puede considerarse un tremendo éxito. Sin embargo, sigue siendo triste que no hayamos podido encontrarnos en persona en 2020. Bogotá había desplegado la alfombra roja, y lo único que pasó por ella fueron videos. Las reuniones de nuestros grupos de investigación tienen un ambiente muy agradable. Son una especie de reunión de clase para científicos que se valoran mutuamente. Las reuniones establecen redes de confianza a través del contacto personal, formando la base de la

cooperación a pesar de la distancia física. Fortalecer el vínculo de esta manera fue imposible en 2020, pero fue agradable haber visto a mis estimados colegas virtualmente.

Después del evento de Bogotá, surgió la necesidad de publicar un libro para presentar las investigaciones. Tras una cuidadosa consideración, los organizadores decidieron cooperar con el Programa de Transformaciones Sociales, Subjetividad y Procesos Educativos (dirigido por Carina V. Kaplan) de la Universidad de Buenos Aires. Fue una oportunidad para expresar el trabajo conjunto que se realiza desde hace tres décadas entre investigadores de México, Colombia, Brasil, Argentina y otras partes de América Latina. Las interdependencias generadas durante décadas por las comunidades eliasianas hacen posible que el evento abarque todo el continente y que entre todos contribuyamos a la difusión del conocimiento, ahora en forma digital.

En cuanto al contenido, el simposio ofreció toda una gama de investigaciones sobre los procesos civilizadores, tal y como se documenta ampliamente en este libro. Un complemento esencial al evento fue la investigación sobre las pandemias desde el punto de vista civilizacional. Aunque las pandemias no eran un tema en el que Norbert Elias se hubiera centrado explícitamente en sus investigaciones, este aspecto, que estaba al margen de su proyecto, lo mostró, una vez más, como visionario en el desarrollo de su teoría. Elias, que estudió medicina en las décadas de 1910 y 1920, estaba muy interesado en integrar las implicaciones físicas y biológicas a la sociología. Para él, las personas nunca fueron *homo clausus*, sino que estaban fuertemente influenciadas por sus sentidos y deficiencias. En su teoría, la sociabilidad surgió de la naturaleza social de los humanos. La propagación de las enfermedades y la dependencia de la división social del trabajo eran parámetros de los procesos civilizadores que son compatibles con los

nuevos conocimientos sobre las pandemias. Sin embargo, no se puede negar que el marco básico de la sociología de Elias se desarrolló en la década de 1930. Su teoría no se correspondía con nuestro estado actual de conocimientos sobre las enfermedades contagiosas.

La teoría de Elias ha sido objeto de diversos refinamientos, que —sin contradecirla, sino ajustándola al estado actual de la investigación— fueron realizados por importantes académicos apoyados en su pensamiento. En este sentido, una persona destacada es Johan Goudsblom, el importante defensor neerlandés de Norbert Elias, con su tratado sobre el *Fire and Civilisation*. Goudsblom, al que todos llamaban Joop y que falleció en 2020. Sin duda, habría disfrutado del simposio y de los animados debates. Se debe resaltar su planteamiento de cómo el poder natural del fuego contribuyó a que la gente se extendiera por el mundo y que ciertos grupos de personas pudieran imponerse a otros debido a que tenían pautas en el tratamiento de las enfermedades. Con las fuerzas de la naturaleza fundamentalmente amenazantes, las comunidades humanas tuvieron que desarrollar estrategias de supervivencia que les permitieran coexistir con las amenazas. Los grupos de personas que sabían cómo dominar el fuego tenían ventaja en la lucha por la supervivencia sobre los grupos que no sabían cómo hacerlo. Las sociedades que reconocen los peligros y adaptan sus pautas sociales para ser flexibles prevalecen a largo plazo frente a los grupos que no pueden adaptarse. Es esencial para su auto-organización que el grupo que quiere sobrevivir pueda reconocer el peligro, implementar las medidas adecuadas y aplicarlas en su entorno.

Además de Joop, hay que mencionar el trabajo de William McNeill, quien, con su estudio de 1976, *Plagues and People*, fue pionero en la lucha de la humanidad contra la amenaza de las pequeñas formas de vida. McNeill pudo demostrar

que, a lo largo de la historia, se habían formado varios focos de virus, dentro de los cuales las personas habían intercambiado un gran número de enfermedades.

Partiendo de las plagas de la antigüedad, algunas de las cuales son míticas (la peste antonina) y otras siguen teniendo sus efectos en la actualidad (la hepatitis); McNeill lo describió, a partir de los materiales que trabajó, como una guerra contra los virus y las bacterias. Sostuvo que la decadencia del Imperio Romano fue estimulada por los focos de virus. Una ventaja de vivir aislado y con una menor división del trabajo, que los historiadores (económicos) suelen subestimar, es el menor riesgo de contagio. Puede ser beneficioso tener una menor productividad económica pero un mayor rango de supervivencia dentro de una comunidad. Se trata, por supuesto, de consideraciones a las que podemos referirnos desde la perspectiva actual, pero que no estaban al alcance de la gente en la antigüedad. Para ellos, la aparición de infecciones importantes era siempre una amenaza imprevisible. Personas que aparentemente se encontraban en buenas condiciones físicas podían enfermarse en pocos días. Las pandemias han provocado repetidamente la desestabilización de los patrones familiares de la sociedad. Especialmente las comunidades que lograron expandirse, entrar en intercambios con nuevas culturas — que eran indicadores de éxito social— fueron empujadas hacia atrás y desestabilizadas por peligros invisibles. Al mismo tiempo, las pandemias provocaron la propagación de nuevos cursos dentro de la sociedad. Con su llamada a la caridad y las Cáritas, el cristianismo, a pesar de no incluir la comprensión de las formas de vida más pequeñas, estableció una serie de instrucciones prácticas que ayudaron a amortiguar los efectos mortales de la enfermedad. Las comunidades religiosas que elaboraron normas alimentarias especiales se impusieron en esta competencia civilizada

frente a las comunidades religiosas que no tenían normas y los virus podían propagarse sin control.

McNeill describe cómo pudieron ubicarse tres focos de infección en el continente euroasiático: Europa, Mesopotamia y el extremo oriental de China. En las tres regiones, la gente desarrolló un foco común de inmunizaciones contra las enfermedades que dominan su zona del mundo. Una y otra vez, se producía un desbordamiento de uno de los focos. El proceso de infección en una de las tres regiones se transmitía a uno de los otros dos focos, donde se producía una epidemia debido a la falta de defensas: la muerte negra, la viruela, la peste bubónica. Pero, a finales de la Edad Media, los tres focos estaban en constante intercambio. Los viajes comerciales, las conquistas militares y el poblamiento constante de la zona terrestre euroasiática hicieron que los pueblos del viejo mundo adquirieran un acervo común de inmunizaciones, que luego utilizaron como una ventaja significativa al encontrar nuevos mundos. Las personas que procedían de comunidades sin la inmunización necesaria no podían contrarrestar los virus. Un marinero que hubiera vivido su niñez en calles de Londres o Lisboa podría tener una constitución más débil que un hombre que hubiera disfrutado de la vida sana del campo. Pero su cuerpo estaba mejor preparado para la lucha contra pequeñas formas de vida. La población indígena de América no pudo tomar las medidas adecuadas para contrarrestar los virus que llegaron con los europeos. Por el contrario, a los europeos les resultó relativamente fácil contrarrestar la rápida y destructiva propagación de las enfermedades procedentes del mundo recién descubierto, aunque algunas enfermedades siguen circulando en la actualidad.

Una ventaja significativa de las sociedades europeas era que habían desarrollado formas de comportamiento civilizadas que —como efecto secundario— eran perjudiciales

para la propagación de enfermedades infecciosas. Norbert Elias describe con detalle el refinamiento de los modales en la mesa. Originalmente, esto no respondía a ninguna razón médica, pero la clase alta necesitaba distanciarse de las clases bajas. El establecimiento del tenedor para agarrar la comida, la vajilla separada y el tratamiento posterior de la carne para que no se reconociera su forma animal fueron inventos sociales realizados por personas que no tenían conocimientos médicos. Aun así, los efectos eran prácticos y excelentes. Con cada centímetro que los humanos podían poner entre sus cuerpos, disminuía la posibilidad de que los virus se propagaran a otro huésped. Después de Elias, investigadores como Stephen Mennell y Eva Barlösius han estudiado el refinamiento de los modales europeos en la mesa. Las normas europeas, aunque no se entendiera cómo funcionaban, se impusieron.

Otro aspecto esencial para evitar el contagio es la profesionalización del oficio marítimo. En un estudio que no ha recibido mucha atención, Norbert Elias examinó la evolución del servicio naval. Los viajes de comercio y conquista de los tiempos modernos requerían la coexistencia aislada de hombres durante muchos meses. Las enfermedades derivadas, como el escorbuto, y la propagación de los agentes patógenos que se transmitían por el contacto estrecho provocaban pérdidas considerables, superiores a las causadas por los riesgos del mar. A manera de ensayo y error, se establecieron en los barcos comportamientos que, aun desconociendo las características de la flora intestinal, limitaban la propagación de enfermedades. La introducción del chucrut y la difusión del alcohol esterilizante son resultados de experiencias marítimas. También debemos a la navegación el descubrimiento de la cuarentena, es decir, el conocimiento de que manipular el tiempo que transcurre hasta que

entramos en contacto unos con otros es un factor decisivo para evitar la propagación de enfermedades infecciosas.

El comportamiento civilizado, como Elias lo describió por primera vez, ha aportado a la humanidad una ventaja decisiva en la lucha invisible contra las enfermedades infecciosas. Aunque hasta el siglo XIX no entendimos lo que ocurre a nivel micro, las sociedades civilizadas fueron capaces de imponerse en la competencia con otras sociedades. Las sociedades que tenían control sobre su comportamiento eran superiores en la lucha contra los virus y las bacterias. Irónicamente, estas fueron precisamente las sociedades que trajeron consigo un número excepcionalmente alto de enfermedades infecciosas: los enormes ejércitos europeos de conquista, que se desplazaron por todo el mundo hasta el siglo XX, en los que se reunían reclutas de todos los pueblos, provocaron un aumento de la mortalidad a corto plazo, pero a largo plazo una inmunización completa de las numerosas zonas rurales del continente cuando los soldados regresaron a sus hogares. Como sabemos hoy en día, estas fueron ventajas microbiológicas decisivas de las sociedades europeas en términos de intercambios culturales.

La orientación psicológica hacia las normas fue decisiva para la actual lucha contra la pandemia. Ayuda a la implementación de medidas médicas esenciales. Las coacciones externas que debían interiorizarse —ya sea los modales en la mesa, los comportamientos aprendidos por la disciplina en la marina o el ejército— y la moral cristiana hicieron que las personas civilizadas estuvieran emocionalmente dispuestas a auto-controlarse. El Covid también se extendió en sus sociedades, incluso en países altamente civilizados, hubo violaciones de las normas de higiene después de la propagación del virus: se produjeron comportamientos contrarios a la necesidad de aislar el virus, provocaciones deliberadas, reuniones secretas. Pero estas aparentes

violaciones contrastan con la conducta general de una parte significativa de la población, que está dispuesta a renunciar a actividades de ocio, visitas a restaurantes y contactos con amigos durante meses. Aunque no todos los países tienen la misma disciplina para conseguir eliminar el virus siguiendo estrictamente las normas, en gran parte de las naciones civilizadas, las restricciones en los contactos han frenado la propagación del virus. El personal médico consiguió rescatar muchas vidas. El proceso civilizador, tal y como lo describe Elias, no tenía ninguna causa médica, pero pudo desarrollar efectos inmunizadores.

Esperamos que las campañas de vacunación continúen, y deseamos que los investigadores de Elias de todo el mundo podamos volver a reunirnos pronto. Muchas gracias a todos los que han participado en este primer simposio virtual de Elias.

Frankfurt, mayo de 2021

Teoría social y cambio

COVID 19: entre el impacto global y el “nacionalismo de las vacunas”

Gina Zabłudovsky Kuper

Introducción: los primeros brotes

La enfermedad infecciosa respiratoria aguda que azota al mundo a partir de enero de 2020 ha hecho evidente que, de forma creciente, los problemas adquieren una escala global.

Como se sabe, el primer brote del SARS-CoV-2 o COVID-19 se registró en Wuhan, provincia de Hubei (China), entre trabajadores del mercado de animales de la ciudad. En tan solo veinte días, el número de afectados llegó a sesenta personas. El virus siguió propagándose de forma acelerada y, a finales de enero se había expandido a quince países asiáticos entre ellos Camboya, Corea, Japón, Malasia, Nepal, Sri Lanka, Singapur, Tailandia, Taiwán y Vietnam. En el mismo mes, se presentan los primeros casos en Estados Unidos y Francia.

Ante esta situación, el 30 de enero la Organización Mundial de la Salud (OMS)¹ declaró que se trataba de una

1 World Health Organization (WHO) en inglés. La OMS inició sus funciones el 7 de abril de 1948. Su sede está en Ginebra, y en la actualidad tiene oficinas en más de ciento cincuenta países. Para más información consúltese www.who.int/es.

emergencia sanitaria (WHO, 2020). La enfermedad continuó esparciéndose con intensidad y, a finales de febrero, el Ministerio de Salud de Brasil reportó el primer caso en Sudamérica. A principios del mes de marzo, su presencia ya se había extendido a cien países por lo cual, ese mismo mes, la OMS reconoció que se trataba de una pandemia. Un año después, en enero 2021, los casos de infectados de COVID llegaban a cien millones con un número de muertes que alcanzaba los dos millones (Bump, 2021; Hirschhaut, 2020; OMS, 2020).

Una interpretación desde la sociología figuracional

Para entender los cambios sociales y los efectos generalizados de este fenómeno en sus distintas dimensiones, la propuesta de análisis social desarrollada por Norbert Elias resulta sumamente pertinente. Como se sabe, en sus diferentes obras, este autor adopta una perspectiva global de las transformaciones históricas. Tanto en *El proceso de la civilización*, como en los diversos textos donde expone los fundamentos de la “sociología figuracional”, el autor manifiesta que las ciencias sociales siempre deben tomar en cuenta los distintos planos de la “humanidad” como unidad de análisis (Elias, 1990a; Käsler, 2002; Robertson, 1992; Zabłudovsky, 2015).

Desde esta perspectiva, Elias rechaza tanto el planteamiento de una “sociología general” concebida ahistóricamente, como la tendencia que fragmenta la disciplina en una serie de subespecialidades como la sociología económica, la jurídica, la de las religiones o la de la literatura. En concordancia con las tesis de algunos representantes de la tradición alemana que lo precedieron como Alfred Weber y Karl Manheim —del cual fue ayudante—, Elias

desarrolla una ciencia social vinculada con una “sociología de la cultura” que aborda los diferentes procesos y eventos históricos como redes de interdependencia. El concepto eliasiano de *habitus*, que después retoma Pierre Bourdieu, parte de esta perspectiva (Binder, 2019/ 2020; Bourdieu, 1995; Zabłudovsky, 2015).

Elias critica la fragmentación de las ciencias sociales que lleva a la distinción entre aquellas que estudian los hechos que ocurren al interior del Estado-nación de las que se concentran en las relaciones que se dan más allá de sus fronteras. La propuesta de una “psicología sociohistórica” (Zabłudovsky, 1999) cuestiona la tradicional separación entre los niveles “micro” y “macro” y defiende la posibilidad de analizar de forma simultánea lo que ocurre a nivel inter-estatal y supraestatal. Este enfoque permite trascender la demarcación de una disciplina en función de los bordes políticos del Estado-nación sobre los cuales frecuentemente se sustentan los conceptos de “sistema” de la teoría política y de “estructura” de la teoría sociológica, con las consecuentes presuposiciones de que los fenómenos globales debieran ser tratados por otras disciplinas como las relaciones internacionales o la economía (Elias, 1990a, 1990b; Zabłudovsky, 2015).

Estas divisiones no pueden mantenerse en el marco de la sociología figuracional, que considera que los procesos de integración y diferenciación que dieron lugar al Estado-nación deben ser entendidos dentro de una concepción histórica de largo plazo que conlleva cambios estructurales y culturales de la vida cotidiana con posibilidades de desarrollar patrones de significados y horizontes culturales compartidos (Elias, 1996; Goudsblom, 1992; Linklater, 2010; McNeill, 1995; Mennell, 1998; Robertson, 1992; Van Vree, 1999; Zabłudovsky, 2015). Desde esta perspectiva, Elias considera que la sociología tiene que desprenderse de

su carácter “Estado-céntrico” para adoptar una visión más holista que pueda trascender la artificial división de lo que ocurre en distintos planos de la humanidad. Las ciencias sociales deben asumir el reto de interpretar los grandes procesos históricos de desarrollo e integración social y abordar los cambios sociales a gran escala, a la manera en que lo hicieron los grandes autores del siglo XIX como Comte y Marx (Elias, 1990b; Mennell, 1990, 1998; Zabłudovsky, 2015).

En la medida en que las interdependencias funcionales de las agrupaciones regionales o formaciones sociales se conjuntan de muy diversas maneras, Elias considera que “[...] muchos de los fenómenos que se intentan explicar dentro de los reducidos márgenes de una sociedad determinada no pueden entenderse sin tomar en cuenta las configuraciones más amplias” (Elias, 1990b: 63-64). De una forma cada vez más generalizada, las redes de interdependencias se extienden a toda la humanidad, por lo cual cada vez resulta menos conveniente repartir entre las distintas disciplinas el estudio de los diferentes planos de las relaciones sociales (Elias, 1990b).

Entre el impacto global y las políticas nacionales

El alcance global de las actividades humanas se hace evidente en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, cuyos avances dependen, de forma creciente, de la conjunción de enfoques interdisciplinarios de equipos que operan a nivel mundial.

En el caso de la experiencia de la actual pandemia, la información generada y compartida internacionalmente hizo posible avanzar en el conocimiento sobre los patrones de transmisión del patógeno, sus efectos nocivos sobre la

salud y las formas de tratarlo medicamente. Esto permitió la producción de diferentes vacunas en un lapso extraordinariamente breve con relación a lo que había ocurrido en epidemias previas. Para febrero de 2021, ya habían sido autorizadas diez tipos de inmunizaciones y otras más estaban sujetas a investigación clínica (Wikipedia, 2021).

La importancia de enfrentar a este fenómeno de manera global ha sido resaltada en varios foros e incorporada como parte de los objetivos de varias organizaciones. De forma constante, la OMS ha hecho un llamado para diseñar una agenda que permita incidir a nivel extraestatal mediante una política en la cual los países puedan compartir su información y debatir los distintos problemas para llegar a decisiones colectivas (Bump, 2021).

En mayo de 2020, apelando a la solidaridad internacional, esta organización aprobó una resolución llamando a una serie de acciones comunes para enfrentar la pandemia, incluyendo una distribución más equitativa de los recursos. Desde entonces, ha insistido en la importancia de la cooperación internacional señalando que los esfuerzos no tendrán el éxito deseado si cada país trata de combatir la enfermedad de forma independiente (Bump, 2021; WHO, 2020).

En congruencia con esta postura, la OMS ha hecho un seguimiento sobre los impactos globales del COVID-19 y ha preparado varias guías y recomendaciones para enfrentar la enfermedad, exhortando a los países miembros a participar en una serie de acciones conjuntas en favor de la solidaridad financiera, a través de grupos como el Fondo de Respuesta Solidaria (Solidarity Resource Fund) establecido en abril del 2020 (Bump, 2021; Hassan, 2021; Usher, 2020).

Pese a estos intentos, los acontecimientos muestran que, ante la devastación producida por el virus, los países no han sabido reaccionar de forma solidaria. Por el contrario, han

puestos en marcha una serie de medidas que responden a políticas nacionales dentro de un territorio con diversos criterios sobre las restricciones de viajes, el aislamiento social, la cancelación de eventos, el uso de cubrebocas o la determinación de los periodos de cuarentena y confinamiento.

Lo anterior, se ha hecho notorio en las decisiones sobre la adquisición, distribución y acceso a las vacunas. Los diferentes gobiernos nacionales y/o locales han implementado acciones a partir de lo que se ha considerado como una política de “nacionalismo de las vacunas”, que se opone a las propuestas a escala mundial de la OMS, al fomentar acuerdos entre las naciones ricas y las farmacéuticas para comprar tantas dosis como sea posible (Bump, 2021; Hassan, 2021; Kraus, 2021).

Así, a pesar de la resolución que hace un llamado a la coordinación mundial para enfrentar el COVID-19, tanto la industria privada de medicamentos como la mayoría de los países miembros de la OMS han optado por impulsar sus propias medidas. Como se ha hecho evidente durante los últimos meses, la competencia económica nacionalista por las medicinas existentes ha ido en aumento, y el poder de decisión se ha concentrado en algunas naciones o bloques (Bump, 2021; Mancini, 2020; Wing, 2021).

Si bien es cierto que la propia OMS ha colaborado con varios países, poniendo en marcha proyectos internacionales con relaciones de interdependencia de carácter más flexible y con objetivos más específicos como el Global Fund, GAVI y COVAX (Fondo de Acceso Global a la Vacunación), en la práctica operan como mecanismos de distribución de vacunas que son secundarios con resultados inciertos (Bump, 2021; Guarascio, 2020).² En la medida en que la iniciativa

2 GAVI (the Vaccine Alliances) es una alianza público privada de carácter voluntario que busca incrementar el número de vacunas en los países de menor ingreso mediante el proyecto COVAX,

permite acuerdos bilaterales entre países y farmacéuticas, las dosis fueron acaparadas por algunos países (Gómez Ávalos, 2021).

En realidad, lo que ha ocurrido durante los últimos años es que la autoridad de la OMS se ha visto debilitada, por lo cual sus llamados a la solidaridad internacional no alcanzan a tener las repercusiones deseadas. Desde 1981, los Estados Unidos y sus países aliados empezaron a intervenir el presupuesto de esta organización con una política de “cero crecimientos” en sus contribuciones, lo cual ha impedido la incidencia oportuna en pandemias anteriores (Bump, 2021; Chorev, 2012; de Wilde, 1996; WHO, 1981).

Como es evidente, esta situación es consecuente con la geografía política del mundo moderno cuyas fronteras y límites territoriales responden a las estructuras de los Estados-naciones que, en comparación con periodos históricos previos, han permitido relaciones económicos y sociales más estables (Linklater, 2010).

Como lo demostró Elias en sus actualizaciones de las tesis de Max Weber, a pesar de las tendencias centrifugas que rebasan las fronteras políticas del mundo contemporáneo, como consecuencias del prolongado proceso históricos de centralización, los Estados modernos aún concentran los monopolios fiscales y de violencia legítima. La autoridad política se ejerce con la mediación de un cuerpo de funcionarios responsables de ejecutar las decisiones que afectan a la población que habita dentro de un territorio (Elias, 2009; Weber, 1979; Zabludovsky, 1993; 2009).

que cuenta con ciento ochenta y nueve países afiliados de manera voluntaria (Bump, 2021). Otra asociación de este tipo que ha llevado a cabo esfuerzos conjuntos es el Global Fund, que surgió en décadas anteriores para buscar formas de gestión y canalización de los recursos para combatir el sida HIV (Andrew P. Dobson, 2020; Bump, 2021; GAVI, 2020; Guarascio, 2020; WHO).

La fiabilidad de los datos

Como se ha mostrado en este texto, resulta paradójico que, a pesar de los efectos globales de la pandemia, no existan organizaciones internacionales con suficiente poder para tomar medidas que se hagan extensivas a toda la humanidad. Esto se demuestra en lo más elemental, como es la posibilidad de contar con información estadística confiable sobre lo que sucede en el mundo.

Si bien es cierto que la OMS ha hecho un esfuerzo para centralizar y difundir los datos sobre el avance de la enfermedad, en realidad esta organización ni siquiera tiene el poder para cuestionar, escrutar o comprobar las cifras que se generan en los distintos países, ni las capacidades para poner en marcha las propias iniciativas e investigaciones sobre la enfermedad infecciosa sin los permisos de las autoridades nacionales (Bump, 2021; Hernandez, 2021; Mancini, 2020; Stolberg, 2020; Winter, 2020). En la medida en que la OMS toma los números de contagios y defunciones generados de forma diferencial según los criterios de cada país, los resultados estadísticos difundidos por esta organización son poco precisos y difícilmente comparables.

Lo mismo ocurre con una de las fuentes más citadas de información mundial como es la de la Universidad de John Hopkins a la cual, en términos generales, se ha considerado como una referencia para obtener información sobre la panorámica global y local de la pandemia en tiempos reales, en la medida en que su investigación se genera por datos recopilados por la OMS, por los ministerios de salud de los diferentes países y algunas notas de prensa, su información tampoco resulta demasiado certera y a menudo solo muestran la “punta del iceberg”. En la práctica, el coronavirus ha avanzado a una velocidad que supera las capacidades de diagnóstico y de registros, y evidentemente los datos más

citados no necesariamente han contado a todas las víctimas (Wallace, 2020).

Como lo muestran los cálculos más recientes de otras instituciones educativas como la Facultad de Medicina de la Universidad de Washington, las muertes por la epidemia han estado subregistradas porque estos datos no se encuentran en los índices oficiales que, a menudo, solo incluyen las muertes que ocurren en los hospitales o en pacientes con infecciones confirmadas. En la medida que, en muchos países, el acceso a la atención sanitaria es escaso, resulta evidente que no se reportan todas las infecciones y defunciones. Así, los nuevos cálculos muestran que en Estados Unidos, donde se ha tenido un mayor número de muertes de COVID-19, solo se habían registrado 574.043 fallecimientos de un total de 905.289 que es el estimado actual. En otros países el subregistro es mucho más drástico. Se estima que en México es por lo menos tres veces más de lo reportado (de 217.694 muertos que arrojan las cifras oficiales, los nuevos cálculos ascienden a por lo menos 617.127); mientras que en Rusia se estima que los fallecimientos llegan a 593.610, una cifra muy superior a los 109.334 que presentan las cifras oficiales (Vitela, 2021). Para mayo de 2021 el problema mayor se concentra en la India, donde el sistema de salud se ha colapsado y los casos de contagio han llegado a constituir la mitad del total en todo el mundo (Deep Singh, 2021).

Consideraciones finales: ¿Es viable una política que apele al cosmopolitismo?

Como hemos mostrado en este texto, la globalización de la epidemia de COVID-19, y los nocivos efectos que ha tenido en el mundo durante el 2020 y el 2021, no ha estado acompañada de una política global, por el contrario, las

respuestas se han dado en forma pulverizada según los criterios de cada Estado-nación o de las autoridades locales.

En este sentido, recurriendo a las aportaciones de Elias (2009), podríamos afirmar que, ante la ausencia de un monopolio de poder internacional, resulta casi imposible rebasar las respuestas Estado-céntricas frente a amenazas externas en aras de una autoridad política que pueda operar a escala mundial (Elias, 2000; Linklater, 2010).

Como se sabe, en términos generales la orientación y el planteamiento de la sociología de Elias no tiene un carácter normativo o programático ni una intención particular de incidir en las políticas públicas, sino que se identifica más con la tendencia de los(as) historiadores(as) mundiales que intentan desvincular lo normativo con lo empírico.

Sin embargo, también es cierto que ciertas tesis en torno al *compromiso y distanciamiento* (Elias, 1990a) pueden ser útiles para estudiar la solidaridad internacional y el cosmopolitismo (Linklater, 2010). En algunas de sus obras como *Los alemanes* y *La sociedad de los individuos*, Elias se pregunta hasta qué punto el creciente nivel de interconexión a nivel mundial puede o no llegar a generar una vinculación e “identificación emocional” que permita abrazar causas cosmopolitas en favor de toda la humanidad (Elias, 1996, 2007; Käsler, 2002; Linklater, 2010; McNeill, 1995).

En este sentido, recuperando la perspectiva ética y crítica de las ciencias sociales, a partir de Elias y más allá de sus conceptos, resulta pertinente incluir dentro de nuestras inquietudes intelectuales las preguntas sobre las posibilidades de lograr una distribución más equitativa de las relaciones de poder y, partiendo de los planteamientos desarrollados

por autores contemporáneos en torno a la “gobernanza global”, evaluar cómo podemos incidir en la búsqueda de fórmulas más adecuadas para reordenar nuestro mundo y corregir su rumbo.

Bibliografía

- Dobson, A; Pimm, S; Hannah, L; Kaufman, L; Ahumada, J; Ando, A; Bernstein, A; Busch, J; Daszak, P; Engelmann, J; Kinnaird, M; Li, B; Loch-Temzelides, T; Lovejoy, T; Nowak, K; Roehrdanz, P, y Vale, M. (2020). Ecology and Economics for Pandemic Prevention. *Science*, vol. 369, issue. 6502, pp. 379-381. DOI:10.1126/science.abc3189.
- Binder, W. (2019/2020). Introduction to Karl Mannheim's "Sociology as Study of the Interconnected Wholeness of the Social-Cultural Process – Cultural Sociology". *Theory Winter 2019/2020 Newsletter*, pp. 11-14.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Bump, J.; Friberg, P, y Harper, D. (2021). *International Collaboration and Covid-19: What are we Doing and Where are we Going?* BMJ, 372 (180). DOI: <https://doi.org/10.1136/bmj.n180>
- Chorev, N. (2012). Restructuring Neoliberalism at the World Health Organization. *Review of International Political Economy*, 20 (4), pp. 627-666. DOI: 10.1080/09692290.2012.690774
- Deep Singh, K. y Mozur, P. (06 de Mayo de 2021). "En medio de la crisis sanitaria, Nueva Delhi censura las redes sociales" en *Proceso / The New York Times*.
- Elias, N. (1990a). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península.
- . (1990b). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- . (1996). *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- . (2000). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- . (2007). *An Essay on Time*. Dublin: University College Dublin Press.
- . (2009). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- GAVI. (2020). *Covax Commitment Agreements*. Recuperado de https://www.gavi.org/sites/default/files/covid/pr/COVAX_CA_COIP_List_COVAX_PR_24-11.pdf
- Gómez, J y Viveros, P. (1 de Mayo de 2021). *COVAX: ¿fracasó la estrategia de solidaridad internacional?* Nexos. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=55383>
- Goudsblom, J. (1992). *Fuego y Civilización*. Santiago: Andres Bello.
- Guarascio, F. (15 de october de 2020). *Reuters. WHO Vaccine Drive Bedevilled by Familiar Question: Who Pays if Things go Wrong?* Recuperado de <https://www.reuters.com/article/health-coronavirus-who-vaccine-insight/who-vaccine-drive-bedevilled-by-familiar-question-who-pays-if-things-go-wrong-idUSKB-N2701PO>
- Hernandez, J. (13 de Jan de 2021). *Two Members of WHO Team on Trail of Virus are Denied Entry to China. New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2021/01/13/world/asia/china-who-wuhan-covid.html>
- Käsler, D. (2002). Norbert Elias: un sociólogo europeo para el siglo XXI. En Leyva, G; Vera, H y Zabłudovsky, G. *Norbert Elias: Legado y perspectivas* (págs. 81-92). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana Puebla/UNAM/UAM-I/CONACYT.
- Koury, J y Hirschhaut, M. (2020). *Reseña histórica del COVID-19. ¿Cómo y por qué llegamos a esta pandemia?* Recuperado de Acta Odontológica Venezolana <https://www.actaodontologica.com/ediciones/2020/especial/art-2/>
- Kraus, A. (01 de Mayo de 2021). *Pandemia: retos, preguntas, realidades*. Nexos. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=55403>
- Linklater, A. (2010). Global Civilizing Processes and the Ambiguities of Human Interconnectedness. *European Journal of International Relations*, 16 (2) pp. 155-178.
- Mancini, D. P. (1 de Sep de 2020). *"Vaccine Nationalism" Delays WHO'Struggling Covax Scheme. Financial Times*. Recuperado de <https://www.ft.com/content/502df709-25ac-48f6-ae1-ae7ac03c759>
- McNeill, W. H. (1995). *Keeping Together in Time. Dance and Drill in Human History*. Cambridge: Harvard University Press.

- Mennell, S. (1990). The Globalization of Human Society as a Very Long Social Process: Elias Theory. *Theory Culture and Society*, 7 (2), pp. 359-371.
- . (1998). *Norbert Elias: On Civilization, Power and Knowledge*. Chicago: Heritage of Sociology Series.
- Robertson, R. (1992). Civilization and Civilizing Process: Elias, Globalization and Analytic Synthesis. *Theory, Culture and Society*, 9 (1), pp. 211-227. DOI: 10.1177/026327692009001011
- Schemm, P y Hassan, J. (18 de January de 2021). *WHO Chief Warns of 'Catastrophic Moral Failure' as Rich Countries Dominate Vaccine Supplies*. Recuperado de https://www.washingtonpost.com/world/who-chief-warns-of-catastrophic-moral-failure-as-rich-countries-dominate-vaccine-supplies/2021/01/18/033644a0-5978-11eb-a849-6f9423a75ffd_story.html
- Stolberg, S. (14 de Jul de 2020). *Trump Administration Strips CDC of Control of Coronavirus Data*. *New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2020/07/14/us/politics/trump-cdc-coronavirus.html>
- Usher, A. (2020). *WHO Launches Crowdfund for COVID-19 Response*. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30719-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30719-4)
- Van Vree, W. (1999). *Meetings, Manners and Civilization. The Development of Modern Meeting Behaviour*. London: Leicester University Press.
- Vaughan, J; Mogedal, S; Kruse, S; Lee, K; Walt, G y de Wilde, K (1996). Financing the World Health Organisation: Global Importance of Extrabudgetary Funds. *Health Policy*, 35 (3), pp. 229-245. DOI: [https://doi.org/10.1016/0168-8510\(95\)00786-5](https://doi.org/10.1016/0168-8510(95)00786-5). PMID: 10157400.
- Vitela, N. (06 de Mayo de 2021). *Datos de la Universidad de Washington "Afirman que han muerto en México más de 600 mil por Covid"*. *Reforma, México*.
- Wallace, A. (17 de Abril de 2020). *Cómo se cuentan los muertos por coronavirus (y por qué las cifras oficiales no son comparables y precisas)*. *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52313544>
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- WHO. (22 de May de 1981). *Thirty-Fourth World Health Assembly. Verbatim Records of Plenary Meetings Reports of Committees*.

- . (2020). *Covid-19 Response. Seventy Third World Health Assembly 2020*. Recuperado de https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA73/A73_CONF1Rev1-en.pdf
- . (30 de enero de 2020). *Declaración Sobre la Segunda Reunión del Comité de Emergencias del Reglamento Sanitario Internacional (2005) Acerca del Brote del Nuevo Coronavirus (2019-nCoV)*. Recuperado el 2021, de [https://www.who.int/es/news/item/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/es/news/item/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov))
- . (2021). *Acerca de la OMS. Quiénes Somos*. Recuperado de <https://www.who.int/about/who-we-are/es/#:~:text=La%20OMS%20inici%C3%B3%20su%20andadura,y%20la%20Sede%20de%20Ginebra>.
- . *Coronavirus Disease Dashboard*.
- Wikipedia. (26 de abril de 2021). *Vacuna contra la COVID-19*. Recuperado el 27 de abril de 2021, de https://es.wikipedia.org/wiki/Vacuna_contra_la_COVID-19#cite_note-shinyapps_tracker-1
- Wing, T. P. (17 de abril de 2021). *Viven Odisea Mundial por las Vacunas. The New York Times International Weekly Reforma*.
- Winter, L. (17 de Jun de 2020). *Data fog: Why Some Countries' Coronavirus Numbers do Not Add Up*. Al Jazeera. Recuperado de <https://www.aljazeera.com/features/2020/6/17/data-fog-why-some-countries-coronavirus-numbers-do-not-add-up>
- Zabludovsky, G. (1993). *Patrimonialismo y modernización (Poder y dominación en la sociología de Oriente de Max Weber)*. México: UNAM/FCE.
- Zabludovsky, G. (1999). Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. *Sociológica*, 14 (40), pp 151-179. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026649008.pdf>
- . (2009). *Intelectuales y burocracia: vigencia de Max Weber*. Ciudad de México: Anthropos UNAM.
- . (2015). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. Ciudad de México: FCE/Breviarios.

Algunas implicaciones políticas de la sociología desde un punto de vista eliasiano¹

Stephen Menzell

Para empezar, una anécdota personal: en 1962, cuando tenía diecisiete o dieciocho años, el director de mi colegio, el Huddersfield New College, organizó una cena para los alumnos de sexto curso, es decir, los que estaban en los dos últimos años de la escuela y cuya mayoría aspiraba a ir pronto a la universidad. Había invitado a un amigo suyo a ser el orador después de la cena, un profesor de la Universidad de Sheffield. Ni yo ni ninguno de mis compañeros podemos recordar mucho de lo que dijo, salvo que su título era “El propósito del ejercicio”. Es decir, su charla fue una vaga palabrería. Sin embargo, lo único que recuerdo con claridad es que se detuvo en la creciente complejidad de la sociedad. Lo recuerdo porque, cuando se invitó a hacer preguntas, yo, como el bocón del curso, formulé una pregunta en el sentido de que si la sociedad se estaba volviendo tan compleja que quedaba fuera del alcance de la gente común, ¿cómo iba a seguir siendo posible la democracia?

Mirando hacia atrás desde la perspectiva del mundo en el primer cuarto del siglo XXI, me parece una pregunta

1 Traducido al español por el Doctor David Sierra G.

bastante clarividente para un joven de dieciocho años en aquel momento; casi medio siglo después, tras la crisis financiera de 2008, la Gran Recesión, el Brexit, la pandemia de Covid-19 y el espantoso Trump, puede parecer una pregunta obvia.

La pregunta seguía en mi mente cuando, siendo estudiante universitario, me encontré con el debate entre sociólogos y politólogos sobre “las bases sociales de la democracia”. Y una vez más, cuando me encontré por primera vez con las ideas de Norbert Elias. Como he recordado (Mennell, 2006: 2017), reconocí su brillantez cuando estaba traduciendo *Was ist Soziologie?* (Elias, 2012a),² y en particular el capítulo 3, los “Modelos de Juego”. Me sorprendió encontrar una serie de modelos que tratan específicamente de la creciente complejidad y de la consiguiente mayor dificultad que tienen las personas para dar sentido a la red de interdependencias en la que están atrapadas. Es casi secundario que aquí, de una manera susceptible de prueba teórico-empírica, Elias también resuelve todos los problemas de la teoría sociológica que mi anterior maestro Talcott Parsons había intentado en vano resolver mediante sus castillos conceptuales en el aire.

A primera vista, Elias no parecía —quizá siga sin parecerlo— una fuente de inspiración política. Pero, como dijo al principio de la película sobre él, realizada en 1975 por Bram de Swaan y Paul van den Bos para la televisión VPRO de los Países Bajos:

Nuestro mundo humano es todavía, en gran medida, un mundo por descubrir. No nos entendemos realmente a nosotros mismos. Y ésa es la tarea central, tal y como yo la entiendo, de la sociología: obtener un

2 Traducido al español como *Sociología fundamental* [N. d. T.].

conocimiento más certero del nivel humano del universo que formamos unos con otros. Intentémoslo: mi propia sensación es que seremos capaces de producir más conocimiento que tenga aplicaciones prácticas que el que tenemos hoy.

O, como escribió repetidamente, nuestra tarea es *mejorar los medios humanos de orientación*:

Porque, en la actualidad, casi todas las creencias sociales, casi todos los programas de acción social —y no pocas teorías sociológicas mismas, como he dicho— se orientan hacia la noción de que todo lo que ocurre en las sociedades humanas puede explicarse en términos de actos de voluntad, de acciones y decisiones deliberadas de los seres humanos como individuos y grupos. Muchas creencias sociales, una multitud de “ismos”, se recortan según este patrón. La atracción emocional o, alternativamente, la repulsión emocional y el odio que despiertan pueden ser muy fuertes. A menudo, su contenido fantasioso supera con creces su orientación hacia la realidad. En este nivel de nuestras sociedades, donde los peligros son muy grandes y casi incontrolables, las normas sociales no sólo permiten, sino que exigen, un alto compromiso emocional, una alta afectividad del pensamiento, un menor control de los sentimientos personales tanto en las prácticas sociales como en los medios de orientación relacionados con ellas. Correspondientemente baja es la capacidad de controlar los procesos sociales que se mantienen por el entrelazamiento de estas prácticas con su efecto *boomerang* en los propios actores (Elias, 2007: 163-164).

Mejorar los medios humanos de orientación, diría yo, es un objetivo muy político (en ese sentido, estoy de acuerdo con Dunne, 2009). Tendemos a pensar que Elias y los eliasianos son “relativamente distantes”, sin emociones. Sin embargo, si el estilo es diferente, creo que se puede ver, fundamentalmente entre líneas, un “motivo emancipador” en la obra de Elias, por utilizar un término popularizado por Jürgen Habermas. A su manera más distante, Elias dijo que los sociólogos tenían que ser “cazadores de mitos” (Elias, 2012a: 46-65).

Elias consideraba que el objetivo de la “sociología procesual” era ayudar a domar las fuerzas sociales salvajes que las personas interdependientes generan inevitablemente en la sociedad y, en la medida de lo posible, aprovechar estos subproductos de la interdependencia social para el bien común. El viejo eslogan de Comte, *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* [saber para prever, prever para poder] (Comte, 1949: 201),³ sigue teniendo mucho mérito. La consigna no apunta en absoluto a unas soluciones sencillas para los problemas de la vida social. Sirve, en cambio, para hacernos conscientes de la agenda siempre renovada de problemas tras la cual se encuentran nuestra comprensión social y nuestra capacidad de previsión. Y sin previsión, no es posible una moral efectiva en la política.

La inspiración de los modelos de juego

Volvamos a los modelos de juego. Se trata de tres grupos. Los primeros solo implican a dos jugadores y se asemejan a juegos reales como el ajedrez; a medida que se introducen

3 La problemática última palabra de Comte debe traducirse como “permitir” o “hacer posible”, más que como “controlar” o “tener poder”. Hablar de “control democrático” sería aceptable.

más jugadores, se recuerdan juegos de equipo como el fútbol; pero el tercer grupo de modelos es demasiado complejo para los juegos reales y se basa en realidad en los estudios de Elias sobre los procesos de formación estatal.

En cada grupo, Elias imagina primero que la proporción de poder entre los jugadores es muy desigual, y luego observa qué ocurre si el equilibrio entre ellos se vuelve relativamente más equitativo. Incluso un juego jugado por solo dos personas arroja datos interesantes. Cuando uno de los jugadores es mucho más fuerte que el otro, el fuerte tiene un gran control sobre el débil y puede obligarle a hacer ciertos movimientos. Pero, al mismo tiempo, el jugador más débil tiene cierto grado de control sobre el más fuerte, hasta el punto de que, al planificar sus propias jugadas, el jugador más fuerte tiene que tener en cuenta al menos las del más débil. Ambos jugadores deben tener *cierta* fuerza o no habría juego. Sin embargo, como la fuerza o la habilidad de uno de los jugadores supera considerablemente a la del otro, el jugador más poderoso puede controlar en *gran medida el curso de la partida misma*, no solo ganando, sino prácticamente dictando cómo ganará y cuánto tiempo tardará. En los sistemas políticos reales, a diferencia de los juegos, eso podría incluir la capacidad de dar forma a las reglas de disputa o de escribir la constitución.

Sin embargo, si, por la razón que sea, sus fuerzas en el juego se van igualando gradualmente, hay dos cosas que disminuyen: la capacidad del jugador más fuerte de utilizar sus propias jugadas para obligar al más débil a realizar determinadas jugadas, y su capacidad de determinar el curso de la partida. Las posibilidades de control del jugador más débil sobre el más fuerte aumentan en consecuencia. Pero, a medida que se reduce la disparidad entre las fuerzas de los jugadores, el curso de la partida escapa cada vez más al control de cualquiera de ellos. Como explica Elias:

Al contrario, tanto mayor será la dependencia del plan general y de las jugadas de cada uno de los jugadores de la cambiante figuración del juego, del proceso de juego; tanto más adquiere el juego un carácter de proceso social y pierde el de ejecución de un plan individual; en tanto mayor medida resulta, con otras palabras, del entramado de jugadas de dos individuos un proceso de juego que no ha sido planeado por ninguno de los dos jugadores (2012a: 77).

"Las interdependencias humanas no intencionadas", escribe, "están en la raíz de toda interacción intencional" (*ibid.*: 90). Las "definiciones de la situación" de las personas no surgen de la nada: éstas, junto con los propósitos que las personas persiguen sobre la base de las mismas, y de hecho las propias personas —su *habitus*— se configuran a lo largo del tiempo en figuraciones de personas interdependientes. La fuerza total de cómo sus acciones se entrelazan para producir "tendencias" que nadie ha planeado o pretendido, y que luego constituyen y limitan las percepciones, los propósitos y las acciones de las personas, solo puede entenderse plenamente en la perspectiva del desarrollo. O, como escribió Joop Goudsblom: "En el desarrollo de las sociedades humanas, las consecuencias sociales no intencionadas de ayer son las condiciones sociales no intencionadas de las 'acciones humanas intencionadas' de hoy" (1977: 149).

Elias aumenta constantemente el número de jugadores, mediante modelos que se asemejan a los deportes de equipo, hasta que ya no es posible que todos jueguen directamente contra los demás. Con el aumento de la complejidad, el proceso de juego se vuelve opaco; es difícil para los jugadores individuales dar sentido a lo que está sucediendo. Las soluciones pueden ser la segmentación en juegos separados o, más probablemente, la estratificación en "juegos de varias

personas en más de un nivel”, en los que es difícil pensar en homólogos entre los deportes de la vida real (a menos que las diversas “divisiones” de las ligas de fútbol nacionales e internacionales puedan servir de ayuda para imaginar la dinámica de los procesos implicados). El modelo “oligárquico” y “cada vez más democrático” se deriva claramente de los estudios de Elias sobre las sociedades cortesanas y los procesos de formación del Estado. Los actores de la cima de un régimen oligárquico creían saber cómo funcionaba todo en sus cortes y, por tanto, en la sociedad en general, pero en realidad entraban en juego muchas más relaciones de poder más allá de sus propios círculos. En el modelo relativamente más democrático,⁴ los actores de la cima vienen a ser más bien portavoces de sus seguidores en los niveles inferiores. El curso del juego se vuelve aún menos susceptible de control y dirección desde cualquier parte, y más que nunca la gente se encuentra sometida a “fuerzas sociales imperiosas”. Esto se refleja, aunque de forma poco lúcida, en la conciencia de las personas, en la forma en que piensan en sí mismas y en la “sociedad”:

En lugar de referir la marcha del juego solo a jugadas individuales de individuos aislados crece lentamente entre ellos la tendencia a desarrollar conceptos más impersonales para el dominio mental de sus experiencias de juego, conceptos que responden mejor a la autonomía relativa del proceso de juego frente a las intenciones de los jugadores individuales. Pero esta elaboración de medios conceptuales comunicables que responden a la conciencia creciente que van teniendo los jugadores del carácter en principio

4 Elias examina el proceso de transición de un modelo oligárquico a uno más democrático en Gran Bretaña entre los siglos XVII y XIX en Elias y Dunning, 2008: 9-23.

no controlable por ellos de la marcha del juego es un proceso lento y dificultoso. Las metáforas que se utilizan oscilan siempre entre la idea de que la marcha del juego puede reducirse a las acciones de jugadores individuales y la idea de que tiene un carácter supra-personal (Elias, 2012a: 86-87).

El problema de las ideologías

Esto nos lleva al campo de las ideologías, por un lado, y al equilibrio nosotros-yo, por otro (Elias, 2010: 137-208). Lo que los seguidores de Elias ven como la falsa dicotomía de “individuo versus sociedad” no es solo un problema en la sociología, una falsa dicotomía que muchos sociólogos de la corriente principal parecen seguir enseñando a sus estudiantes, *faute de mieux* como ellos lo ven. También es un problema en la política práctica y en el pensamiento político. Las ideologías políticas occidentales clásicas de los dos últimos siglos pueden situarse con bastante facilidad a lo largo de un continuo nosotros-yo. La conexión entre ambas —ideologías políticas y teoría sociológica— no es de extrañar, dado que los mismos pensadores sociales del pasado tuvieron una influencia formativa en ambas (como analiza brillantemente Goudsblom, 1977: 154-171). La sociología procesual o figuracional, con su fuerte énfasis en la ubicuidad de las cadenas de interdependencia social y la consiguiente ubicuidad de las relaciones de poder entre las personas y los grupos de personas, tiende a asociarse con las tradiciones socialistas de centro izquierda o (más habitualmente) socialdemócratas moderadas, con su preocupación por el bienestar colectivo y una mayor igualdad, por no mencionar su simpatía por los marginados, con los

menos poderosos (Elias y Scotson, 2008). Esto no quiere negar que haya afinidades con las otras ideologías históricas. Podría decirse que la sociología en su conjunto tenía algunas raíces en el conservadurismo clásico de las élites terratenientes tradicionales y paternalistas, con su visión de la sociedad como un todo orgánico (pero con cierta ceguera ante las relaciones de poder). Pensadores como Bonald y De Maistre solían ser mencionados entre los padres fundadores menores de la sociología. Elias señaló que en el siglo XIX los miembros de las élites terratenientes a menudo iniciaron reformas en beneficio de la clase trabajadora — como la limitación del trabajo infantil y la duración de la jornada laboral— como parte de su lucha con la creciente clase empresarial. Pero esta tradición parece estar ahora más o menos extinta.

En cuanto a la bestia con cabeza de *medusa* conocida como liberalismo, los sociólogos procesuales (y los sociólogos en general) tienden a sentir simpatía por la vertiente conocida como “liberalismo social”, que perseguía los derechos generales de la ciudadanía y desempeñó un papel en el aumento de la educación de masas, la seguridad social y las disposiciones del Estado de bienestar (véase De Swaan, 1988; Marshall, 1949).

Pero es difícil sentir alguna afinidad con el neoliberalismo radical extremo que por el momento representa el espíritu de la época en el mundo occidental. Sobre todo en Estados Unidos se cree fervientemente en la “libertad del individuo”, sea cual sea su significado.⁵ Pero los individuos no son los “átomos” separados de la sociedad: la “libertad del individuo” es un mito filosófico, porque, como señaló

5 En mi opinión, esto ha infectado incluso a la sociología estadounidense, estableciendo lo que he llamado una barrera epistemológica para trascender la noción filosófica de “individuo versus sociedad” (véase Mennell, 2017b).

sucintamente Elias, “siempre hay simultáneamente muchos individuos mutuamente dependientes, cuya interdependencia limita en mayor o menor medida el margen de acción de cada uno” (2012a: 162). El ejercicio de la elección por parte de una persona o un grupo puede limitar o excluir las opciones disponibles para otros.⁶ Ciertamente, la libertad de elección debe ser valorada, pero hay que tener en cuenta los costes sociales de proporcionar opciones, y al final hay que sopesar varias consideraciones en el ejercicio del juicio político, es decir, colectivo. Este punto de vista es inevitable una vez que uno se aleja de la noción liberal (clásica) de la “sociedad” como algo aparte de los átomos que la componen, “individuos” separados, cada uno de los cuales ejerce de forma independiente un juicio similar al de una mónada que no se ve afectado por los demás.

La economía neoliberal radical, propagada especialmente por la Escuela de Chicago, niega de hecho este principio. La “doctrina Friedman” resume que las empresas solo deben perseguir el objetivo de maximizar el “valor para el accionista”, sin tener en cuenta ninguna otra consideración más amplia sobre sus empleados, clientes, responsabilidad social u otros costes y consecuencias (Friedman, 1962). Esto supone una abnegación de la más sofisticada economía anterior (Mennell, 2014). También se basa en una

6 Permítanme dar un ejemplo cotidiano, de mis días como joven político. En la ciudad de Exeter había seis escuelas secundarias municipales, de las cuales una era sólo para chicos y otra sólo para chicas. En la década de 1980, se propuso la fusión de las dos escuelas de un solo sexo, y los partidarios de la escuela de niñas protestaron enérgicamente porque este plan eliminaría la elección de los padres de la educación de un solo sexo. Pero había pocas pruebas de que el número de padres que elegían la educación para un solo sexo fuera suficiente para llenar las dos escuelas, y mientras tanto los padres que habían optado por la coeducación en cualquiera de las otras cuatro escuelas se encontraban con que sus hijos eran dirigidos, en contra de su elección, a una u otra de las escuelas para un solo sexo. (Utilicé este ejemplo concreto en un debate sobre las diferencias entre las ideologías socialdemócrata y liberal durante un período en el que yo mismo participaba en la política británica; véase Mennell, 1986).

forma extrema de individualismo, también conocido simplemente como “egoísmo”, una negación de la necesidad de previsión y de la anticipación racional de las consecuencias no deseadas. También encarna una negativa deliberada a reconocer el funcionamiento del *poder*. Como señaló el politólogo Karl Deutsch, “el poder es la capacidad de hablar en lugar de escuchar [y] la capacidad de permitirse no aprender” (1962: 111). La función social de la profesión económica durante ese último medio siglo ha sido proporcionar una ideología que justifique la irresponsabilidad social y la no rendición de cuentas de los poderosos.⁷

Sin embargo, no debemos perder de vista que las ideologías modernas nunca se construyen exclusivamente a partir de una fantasía emocionalmente atractiva (en el sentido técnico de fantasía). Además de orientaciones afectivas o cargadas de valores, siempre contienen mucha información empírica. En el caso del neoliberalismo, la economía proporciona mucha. Los elementos fácticos son en principio comprobables de forma teórico-empírica. Sobre esto recae la responsabilidad científico-social de “cazar mitos” (y romperlos). Eso es parte de nuestra búsqueda de un conocimiento más congruente con la realidad, aunque Florence Delmotte (2018: 4) se ha preguntado si no estamos siendo quijotescos al creer que es posible lograr un “conocimiento cada vez más congruente con la realidad” en esta época de *Twitter-feeds* y las llamadas *fake news* y hechos alternativos.

Yo, por mi parte, no estoy dispuesto a abandonar ese objetivo. Pero incluso si nos mantenemos firmes como cazadores de mitos, esto plantea dos pensamientos inquietantes:

7 Mi amigo John Sheehan, antiguo miembro de la Escuela de Economía de la UCD, protesta que esto es menos culpa de la economía académica tal y como se enseña en los departamentos universitarios de economía que de la economía tal y como se propaga en las escuelas de negocios. ¡Quizás!

En primer lugar, ¿el proceso de investigación teórico-em-pírica, y el conocimiento más congruente con la realidad es suficiente para reducir el componente afectivo de las creencias políticas? ¿Puede la gente incluso absorber “hechos” que van en contra de sus impulsos emocionales? La cuestión se plantea, por ejemplo, en la campaña del referéndum sobre el Brexit de 2016 en el Reino Unido, cuando el ministro del gabinete Michael Gove proclamó que el pueblo británico “está harto de los expertos” (citado ampliamente, incluso en el *Financial Times*, 3 de junio de 2016). Tal comentario sugiere que se ha producido un declive en los niveles de *confianza* pública, que sociólogos como Piotr Sztompka (1999) han demostrado que es tan fundamental para la política democrática, probablemente mucho más importante que los “valores compartidos” sub-parsonianos que se han convertido en un cliché favorito entre los políticos. En el continuo compromiso-distanciamiento, la política siempre estará más “comprometida” que las ciencias sociales. Podríamos esperar que los procesos de civilización a largo plazo ayudaran a domar los salvajes impulsos emocionales que todavía subyacen en gran parte de la vida política (como parecen hacer con más éxito en el proceso de civilización individual de las relaciones entre padres e hijos: Elias, 1980). Pero los procesos civilizadores son, por definición, procesos sociales en gran medida no planificados, ciegos, que no pueden ser implementados por la voluntad racional, aunque intentemos empujar la política un poco más hacia el desprendimiento relativo o, en otras palabras, hacer que la política sea un poco más civilizada. Hay muchas fuerzas que tienden en la dirección contraria. Siempre hay que recordar que las fantasías afectivas se fomentan con el conflicto y el peligro. La política, por definición, implica conflictos de opinión, e incluso la competencia pacífica puede generar barreras emocionales al pensamiento

racional; se ha informado de que en el Parlamento británico, incluso si la oposición señala una falta de ortografía o un error gramatical en la legislación, el Gobierno se resistirá a los cambios por miedo a parecer que cede ante sus oponentes (Hardman, 2018). En cuanto al *peligro* —real o percibido— y los consiguientes *temores* que experimentan quienes se ven atrapados en él, la emoción puede crear una barrera absoluta al pensamiento racional y relativamente distante (véase Elias, 2007: 105-178). Sean cuales fueran las tendencias a largo plazo, a corto plazo en la actualidad muchos seres humanos se enfrentan a peligros y temores crecientes o no decrecientes.

La segunda reflexión es aún más inquietante: si al menos los componentes fácticos dentro de las ideologías son susceptibles de ser sometidos a pruebas teórico-empíricas, ¿no se cuestiona la suposición democrática de que las opiniones de una persona son tan válidas como las de cualquier otra? Cuando uno se detiene a pensarlo, esa es una suposición bastante absurda. Utilizando de nuevo el Brexit como ejemplo, basta con ver los “*vox pops*”, las expresiones de opinión de la gente en la calle, en la televisión británica, para ver de inmediato el increíble nivel de profunda ignorancia, incluso de los hechos más básicos sobre la Unión Europea.⁸ Se puede argumentar que han sido intencionadamente convertidos en ignorantes por poderosos intereses creados (véase Barnett, 2017); fuerzas que pueden ser incapaces de “monopolizar los medios de orientación” como lo fue en su día la iglesia medieval, pero capaces en cierta medida de manipular la opinión pública. En términos eliasianos, se podría hablar de crecientes disparidades de poder sobre los

8 Google informó que, el día después de que unos 34 millones de personas hubieran emitido su voto en el referéndum de junio de 2016, el término de búsqueda más frecuente que emanaba de Gran Bretaña era “¿Qué es la UE?”: (https://trends.google.com/trends/story/GB_cu_EoBj9FI-BAAAj9M_en; consultado el 21 de noviembre de 2018).

medios de orientación, contradiciendo las primeras aspiraciones de que internet y las redes sociales promuevan una gran igualdad en ese sentido. Sin embargo, las opiniones de los mal informados pesaron tanto en el resultado del referéndum como las de los bien informados. Se podría decir lo mismo, *a fortiori*, sobre la elección de Trump. ¿Debería nuestro papel de cazadores de mitos extenderse a romper el mito fundacional de la política democrática, que la opinión de una persona es tan válida como la de cualquier otra?

Planteo estas inquietantes reflexiones porque suelen quedar en el aire y no se pueden decir. En su mayor parte, en la controversia política cotidiana, pero han sido debatidos por los pensadores políticos desde la antigüedad: por ejemplo, el deseo de Platón de un gobierno de expertos o “epistocracia”. Reciente, y más directamente relevante, es el argumento de Jason Brennan (2016) de que muchas cuestiones políticas son demasiado complejas para que los votantes las entiendan; y llega a abogar por un examen para filtrar a los ciudadanos mal informados. David Runciman (2018) se niega a ir en esa dirección —los “expertos” con poder político también han cometido errores catastróficos—, pero reconoce que, por muy incómodas que sean, esas cuestiones deben debatirse a la luz de los rápidos cambios y la creciente complejidad que marcan el orden mundial contemporáneo. Obviamente, estas cuestiones son muy pertinentes para algo como el referéndum británico sobre la pertenencia a la Unión Europea en 2016. Los sondeos de opinión realizados en los años anteriores al referéndum mostraron que la pertenencia a la UE no figuraba en absoluto entre las preocupaciones políticas de los ciudadanos. Sin embargo, una pregunta extremadamente simplificada —“¿Debe el Reino Unido seguir siendo miembro de la Unión Europea o abandonar la Unión Europea?”— aprovechó claramente las capas de sentimiento nacionalista

y resentimiento económico que habían permanecido bajo la superficie. El problema fue que, posteriormente, también se puso de manifiesto que muy pocos de los ciudadanos, o incluso de los políticos que habían defendido la retirada, tenían mucha comprensión de las complejidades de, por ejemplo, el derecho comercial internacional que la decisión planteaba. Mientras tanto, la campaña del “*Remain*” [*Permanecer*] hizo poco para explicar cómo y por qué sería tan complicado abandonar la UE, y nada en absoluto para contrarrestar el atractivo emocional del “*Leave*” [*Abandonar*]. Dos días antes del referéndum, casi doscientos politólogos de universidades británicas (Renwick *et al.*, 2016) escribieron al director de *The Daily Telegraph* para protestar que “el resultado de un referéndum solo es democráticamente legítimo si los votantes pueden tomar una decisión informada. Sin embargo, el nivel de desinformación en la campaña actual es tan grande que la legitimidad democrática queda en entredicho”.

Democracia representativa

Uno de los problemas que subyace en la concepción popular de la democracia —“la opinión de una persona es tan válida como la de cualquier otra”— es una suposición implícita de *homo clausus* (por utilizar el término de Elias).⁹ Es decir, se supone que cada individuo contempla el mundo y trata de darle sentido de forma independiente. Este mito es difícil de cuestionar; los votantes suelen encontrar muy insultante que se les sugiera que sus opiniones han sido

9 Para la discusión más completa de Elias sobre el *homo clausus* como un modo de autoexperiencia que se desarrolla en Europa desde el Renacimiento, véase su epílogo de 1968 a *El proceso de la civilización* (2012: 512-519, 522-526).

moldeadas por la manipulación de sus emociones y la distorsión de la información disponible por actores más poderosos que ellos mismos.

En efecto, la teoría clásica de la democracia liberal es análoga —y tiene raíces intelectuales compartidas— al modelo de “competencia perfecta” de los economistas, que es un tipo ideal que se sabe desde hace mucho tiempo que rara vez es observable en el mundo real y empírico de la economía moderna. Incluso si esta visión de los procesos de formación de opinión fuera realista, las opiniones seguirían siendo una mezcla de “las pasiones y los intereses”, por tomar el título de la reconstrucción de Hirschman (1977) del desarrollo del pensamiento económico desde el siglo XVIII.

Las “pasiones” en la política están representadas por fantasías cargadas de emoción, expresadas hoy en día especialmente en cuestiones de “identidad”, en sentimientos relativamente muy “implicados” emocionalmente. Aunque en este contexto la “identidad” suele significar la identificación con grupos de otras personas (comunidades, clases, naciones, grupos étnicos, correligionarios, lo que sea), el sentido de identidad de la persona individual suele considerarse que no está abierto a la disputa o al debate racional. Sin embargo, como ya se ha señalado, incluso las identidades e ideologías más cargadas emocionalmente contienen cierta información empírica sobre el mundo que es potencialmente comprobable y modificable a la luz de dichas pruebas. No obstante, la carga emocional puede suponer una barrera para la aceptación de pruebas contrarias a la creencia predominante; este es un terreno fértil para plantar lo que se ha dado en llamar “noticias falsas”.

El componente “intereses” de las opiniones políticas requiere un juicio relativamente más distanciado, un razonamiento y una atención concentrada en las complejidades e interdependencias de los hechos. La tensión entre las

pasiones y los intereses es la tensión entre el compromiso y el distanciamiento; al igual que la supuesta dicotomía individuo-sociedad, la polaridad compromiso-distanciamiento es tan relevante para la política como para las ciencias. Ambas son continuas, equilibrios fluctuantes, no elecciones dicotómicas. La domesticación de las pasiones políticas, la inclinación progresiva de la balanza hacia el polo del distanciamiento relativo —cuando se produce— forma parte de un proceso civilizador. La racionalización del discurso político es, como la racionalización en general, un proceso de cambio *emocional* asociado a los cambios *sociales* (Elias, 2006: 102-103). Depende, entre otras cosas, del desarrollo fortuito de un equilibrio relativamente parejo entre los principales protagonistas de un sistema político, una disminución de los peligros, los correspondientes temores que plantean a los participantes, y esto no ocurre en todas partes. Elias (en Elias y Dunning, 2008: 9-23) ilustró este proceso a través de un examen de cómo el ciclo de violencia que estalló en las Guerras Civiles inglesas del siglo XVII sufrió una pacificación gradual a través de la “parlamentarización” del conflicto entre dos facciones relativamente igual de fuertes de la clase terrateniente, los incipientes partidos políticos de los Whigs y los Tories. Sin embargo, podría decirse que este sistema bipartidista, perpetuado hasta hoy en el Reino Unido (y en los Estados Unidos) por el antiguo sistema electoral de mayoría simple, es menos estable y pacificado que los sistemas multipartidistas que surgen de diversas formas de representación proporcional, porque tal duopolio es más probable que promueva “el ganador se lo lleva todo”, tanto como resultado político-práctico como cultura política o estado mental.

La democracia liberal no es el escenario por defecto de la sociedad humana, según filósofos como Fukuyama (1992

[1989]). Además, los procesos de democratización, cuando se producen, son reversibles: como observó Elias:

... la armadura de la conducta civilizada se desmoronaría muy rápidamente si, a través de un cambio en la sociedad, el grado de inseguridad que existía antes volviera a irrumpir en nosotros, y si el peligro se volviera tan incalculable como antes. Los temores correspondientes no tardarían en desbordar los límites que hoy se les imponen (2012b: 576).

En un contexto político, las crecientes disparidades en las relaciones de poder entre las clases, los credos, las regiones y las naciones bien pueden contribuir a tales retrocesos.

La posible racionalización del discurso político plantea cuestiones difíciles. Rara vez se argumenta que, en el mundo real, todos los ciudadanos tienen la misma capacidad de juicio, de razonamiento, de atención y de previsión consiguiente. De hecho, esta fue la raíz, históricamente, del desprecio de las élites por el propio concepto de democracia, y más concretamente de las objeciones al sufragio universal.

En la época en que se debatía acaloradamente la ampliación del sufragio, a mediados del siglo XIX, John Stuart Mill escribió que “la democracia no es la mejor forma ideal de gobierno, a menos que [...] pueda organizarse de tal manera que ninguna clase, ni siquiera la más numerosa, pueda reducir a todos, excepto a sí misma, a la insignificancia política”. Pero, argumentaba, ese mal no podía evitarse limitando el sufragio. Más bien:

Entre los principales beneficios del gobierno libre está la educación de la inteligencia y de los sentimientos que se lleva a los rangos más bajos del pueblo cuando se les llama a tomar parte en actos que afectan direc-

tamente los grandes intereses de su país. [...] La gente piensa que es fantástico esperar tanto de lo que parece una causa tan mínima: reconocer un potente instrumento de cultivo mental en el ejercicio de las franquicias políticas por parte de los trabajadores manuales. Sin embargo, a menos que el cultivo mental sustancial en la masa de la humanidad sea una mera visión, este es el camino por el que debe llegar. Si alguien supone que este camino no lo traerá, llamo a testimonio el contenido completo de la gran obra de M. de Tocqueville [...].¹⁰ Casi todos los viajeros se sorprenden por el hecho de que cada estadounidense es en algún sentido tanto un patriota como una persona de inteligencia cultivada; y M. de Tocqueville ha mostrado cuán estrecha es la conexión entre estas cualidades y sus instituciones democráticas (Mill, 1861 [1972]: 277).

Uno se sorprendería mucho de escuchar una opinión tan favorable de “todos los ciudadanos estadounidenses” hoy en día, pero no se deduce que Tocqueville o Mill estuvieran simplemente equivocados sobre el “cultivo mental sustancial en la masa de la humanidad” que supuso el ejercicio del sufragio universal. Más bien, es posible que ese proceso haya sido superado en gran medida por los procesos de lo que se suele llamar “complejización” (¡horrible palabra!). También es posible que haya otros procesos compensatorios en varios países. Por ejemplo, en el último medio siglo, Gran Bretaña ha experimentado un drástico vaciamiento y disminución del gobierno local (tanto por la privatización de los servicios locales como por su subsunción en las

10 La alusión es, por supuesto, a Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (1961 [1835-40]). Tocqueville, cabe señalar, observaba la sociedad estadounidense cuando, en la época de Andrew Jackson, la igualdad estaba en su máximo esplendor.

funciones del gobierno central); Tocqueville dio mucha importancia a la práctica del gobierno local como “escuela para la democracia” en América.

Luego está la cuestión de la información sobre la cual las personas toman sus decisiones. En economía, una condición explícita en el modelo de competencia perfecta (que rara vez se cumple en el mundo real, salvo en algunos mercados de materias primas) es que exista un “conocimiento perfecto”, es decir, que todo el conocimiento relevante sea conocido por todos los que comercian en un mercado. Algo similar parece estar implícito en el modelo clásico de la democracia liberal, y allí es igualmente improbable. En la nueva “era digital”, a menudo se dice que el mundo está inundado de información, pero su distribución parece ser tan espectacularmente desigual como la riqueza. Las desigualdades en la información —así como las disparidades en la cantidad de atención que la gente presta a las cuestiones políticas y en su capacidad para comprenderlas— requieren un grado significativo de confianza entre los más y los menos informados. Más exactamente, necesita un equilibrio estable que implique un grado de autonomía para las “élites” frente a las presiones de las no élites, así como la capacidad de respuesta de las élites a las demandas de las no élites (véase mi análisis de la literatura de mediados del siglo XX sobre los fundamentos sociales de la democracia en Mennell, 2017c). Tradicionalmente —desde las primeras etapas del desarrollo del gobierno representativo (desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, según el país)— esto se lograba mediante la formación de partidos políticos. Eran el resultado del proceso de estratificación en “juegos” de varios niveles, analizado en el tercer grupo de modelos de juegos de Elias. Los partidos políticos tienen, o tenían, la función de “agregación de intereses” (Almond *et al.*, 2004: 634-684), en la que las demandas políticas de varios grupos

se empaquetan en programas políticos, cada paquete con cierto grado de consistencia ideológica, con vistas a utilizarlos en la competición electoral o para hacer demandas al gobierno. Esta agrupación hacía menos necesario, cuando había un grado adecuado de confianza, que cada individuo prestara atención a los detalles políticos, que se delegaban en especialistas y expertos.¹¹

La “confianza”, sin embargo, no es una cuestión tan simple como la palabra puede sugerir. Como se desprende de la idea de la parlamentarización del conflicto, también implica el crecimiento de la contención emocional y el *relativo* distanciamiento en la política. Las raíces de esta idea se remontan a mucho tiempo atrás en el pensamiento social: pueden encontrarse, por ejemplo, en Tocqueville y en la idea de Georg Simmel de *die Kreuzung sozialer Kreise*, que suele traducirse al inglés en términos como “cross-cutting cleavages” [clivajes entrecruzados] (véase Coser, 1956). Ayuda que personas que están en conflicto en un contexto social (por ejemplo, la política) sean aliadas en otro (en su iglesia, por ejemplo). El “índice de complejidad” de Elias (2012a: 96) está diseñado para demostrar la enorme variedad potencial de tales vínculos, incluso en grupos relativamente pequeños. Sin embargo, lo más importante es que todo esto puede verse como parte de un proceso general de civilización a largo plazo (pero reversible) en el que, como subraya Elias, el alargamiento de las cadenas y las redes más densas de interdependencia desempeñan un papel crucial en la promoción de una mayor autocontención habitual, la inclinación de la balanza en el *habitus* de las personas entre *Fremdzwänge* [coerción externa] y *Selbstzwänge* [autocoerción].

11 Este efecto es más pronunciado en los sistemas electorales de mayoría simple que en los de representación proporcional. En los sistemas de representación proporcional, los ciudadanos son conscientes de que también tienen que prestar atención a la fase de formación de coaliciones que sigue a la mayoría de las elecciones.

En muchos países hay indicios de que el grado de confianza en los partidos tradicionales de gobierno ha ido disminuyendo; el auge de diversos movimientos “populistas” en la segunda década del siglo XXI es una muestra de ello, aunque no es en absoluto un fenómeno nuevo. De hecho, los síntomas de desconfianza en la autoridad en muchos ámbitos de la sociedad son evidentes desde hace tiempo, sobre todo en las universidades desde el movimiento estudiantil de finales de los años sesenta y setenta. Una característica de estos movimientos es la demanda de una mayor “transparencia” en la toma de decisiones. Esto puede ser o no algo bueno en sí mismo, pero es mejor verlo como un signo de la falta de confianza más que como una solución a la misma. Por un lado, una mayor transparencia suele tener el efecto secundario de crear más burocracia con sus propias capas de opacidad (véase Collini, 2018).

Conclusión

La cuestión de la transparencia nos devuelve a la pregunta de qué contribución, en general, ha hecho la sociología para ayudar a la humanidad a comprender las complejidades de la vida actual, para *mejorar los medios humanos de orientación*. Muchos sociólogos de la corriente dominante, con su orientación centrada en el presente relativamente comprometida, se contentan hoy probablemente con obtener las subvenciones de investigación que necesitan para generar información relevante para la solución de problemas específicos identificados por los políticos. Por otro lado, los sociólogos procesuales o figuracionales suelen afirmar que son relativamente independientes e intentan situar los problemas actuales en una perspectiva a largo plazo y, por lo tanto, mejorar la comprensión más amplia de la sociedad

en la que viven: cómo funciona y por qué.¹² Se enfrentan a importantes obstáculos, sobre todo por la dificultad de descargar (como la electricidad estática) las fuertes emociones que se dan en el ámbito político. Godfried van Benthem van den Bergh (1978) escribió sobre la prevalencia de la “atribución de la culpa” como medio de orientación, y las ciencias sociales como una “mejora potencial”. El reflejo más popular cuando la gente intenta dar sentido a algo no deseado que no había previsto es preguntar a quién hay que culpar por ello. Este es un ejemplo paradigmático del pensamiento individualista. A veces, por supuesto, alguien tiene la culpa, especialmente cuando es extremadamente poderoso. Pero incluso cuando las proporciones de poder son muy desiguales, los más poderosos pueden beneficiarse de la enorme complejidad de la sociedad que camufla la cadena de causalidad, cuando la gente en general culpa a las fuerzas impersonales del “sistema” (o “el mercado”). Se trata de una clara ilustración de lo que Elias llamó la constante oscilación “entre la idea de que el curso del juego puede reducirse a las acciones de los jugadores individuales y la otra idea de que es de naturaleza suprapersonal”. Creo que debemos reconocer el fracaso, en términos generales, de las ciencias sociales para penetrar en la conciencia popular. Las excepciones son la psicología y la economía, ambas disciplinas extremadamente individualistas en sus supuestos fundamentales. La gente en general todavía tiende a pensar de forma psicológica en lugar de sociológica.

12 Me acuerdo de la distinción que mi antiguo director de departamento en la Universidad de Exeter estableció en su historia de la sociología (Mitchell, 1969) entre lo que él llamaba las tradiciones “investigadora” y “especulativa”. Era una polaridad estática muy desafortunada. De nuevo, es mejor verlo como un continuo. Incluso los investigadores más empíricos rechazan la idea de que son meros buscadores de hechos; siempre es necesario algún elemento de teoría para dar sentido a los datos. Y el término “especulativo” sería rechazado por los seguidores de Elias, que ven su empresa como sólidamente “empírico-teórica”.

Nota

Una versión anterior y más breve de este texto se presentó en la conferencia “Interdependencias globales: ¿Qué hay de nuevo en la sociedad humana de los individuos? La relevancia política y académica de la obra de Norbert Elias en la actualidad”, en la Universidad Saint-Louis, Bruselas, 5-8 de diciembre de 2018. Agradezco a Andrew Linklater, Nico Wilterdink y Godfried van Benthem van den Bergh sus comentarios sobre borradores anteriores.

Bibliografía

- Almond, G; Powell, B; Dalton, R and Strøm, K (2004). *Comparative Politics Today*, 8th ed. New York: Addison-Wesley-Longman.
- Barnett, A. (2017). "Democracy and the machinations of mind control", *New York Review of Books Daily*, 14 December.
- Benthem van den Bergh, G. (1978). *Attribution of blame as the past and present means of orientation: the social sciences as a potential improvement*. Recuperado de <http://archive.norbert-elias.com/docs/pdf/BlameAttribution.pdf>
- Brennan, J. (2016). *Against Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Collini, S. (2018). "Kept alive for thirty days", *London Review of Books*, 40: 21, 8 November 2018 [Review essay on Jerry Z. Muller, *The Tyranny of Metrics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018) and James Wilsdon et al., *The Metric Tide* (London: Sage, 2016)].
- Comte, A. (1949 [1830–42]). *Cours de philosophie positive*. Paris: Garnier.
- Coser, L. (1956). *The Functions of Social Conflict*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Delmotte, F. (2018). Preface to the programme book for the conference 'Global Interdependencies: Norbert Elias Conference, Brussels 5–8 December 2018.
- Deutsch, K. W. (1962). *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*. New York: Free Press.
- Dunne, S. (2009). "The politics of figurational sociology", *Sociological Review* 57 (1): 28–57.
- Elias, N. (2006). *The Court Society*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 2].
- . (2007). *Involvement and Detachment*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 8].
- . (2008). "The civilising of parents", in *Essays II: On Civilising Processes, State Formation and National Identity*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 15].
- . (2010). *The Society of Individuals*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 10].
- . (2012a). *What is Sociology?* Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 5].

- . (2012b). *On the Process of Civilisation*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 3].
- Elias, N.; Dunning, E. (2008). *Quest for Excitement*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 7].
- Elias, N.; Scotson, J. L. (2008). *The Established and the Outsiders*. Dublin: UCD Press [Collected Works, vol. 4].
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fukuyama, F. (1992 [1989]) "The end of history?" in *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Goudsblom, J. (1977). *Sociology in the Balance*. Oxford: Blackwell.
- Hardman, I. (2018). *Why We Get the Wrong Politicians*. London: Atlantic Books.
- Hirschman, A. O. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marshall, T. H. (1965 [1949]). "Citizenship and social class", reprinted in *Class, Citizenship and Social Development*, pp. 72-134. New York: Doubleday.
- Mill, J. S. (1972 [1861]). "Considerations on Representative Government", in *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government*, pp. 175–391. London: J. M. Dent.
- Mennell, S. (1986). *On Social Democratic Ideology*. London: Tawney Society.
- . (2006). "Elias and the counter-ego", *History of the Human Sciences*, 19 (2): 73–91.
- . (2014). "What economists forgot (and what Wall Street and the City never learned): a sociological perspective on the crisis in economics", *History of the Human Sciences* 27 (3): 20–37.
- . (2017a). "Apologia pro vita sociologica sua: social character and historical process, and why I became an Eliaian sociologist", *Human Figurations* 6 (1). Recuperado de <https://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0006.102/-apologia-pro-vita-sociologica-sua-social-character?rgn=main;view=fulltext>

- . (2017b). "It's just me in the US", *Network: Magazine of the British Sociological Association*, Autumn.
- . (2017c). "The social bases of democracy revisited; or, why democracy cannot be dropped in bombs from b52s at 30,000 feet", *Human Figurations* 6 (2). Recuperado de <https://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0006.205/--social-bases-of-democracy-revisited-or-why-democracy-cannot?rgn=main;view=fulltext>
- Mitchell, G. D. (1969). *A Hundred Years of Sociology*. London: Duckworth.
- Renwick A. et al. (2016). Letter to the editor, *Daily Telegraph*, 24 June.
- Runciman, D. (2018). *How Democracy Ends*. London: Profile.
- Sztompka, P. (1999). *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swaan, A. de; Paul van den Bos, directors. (1975). "Norbert Elias: portret van een socioloog", TV Nederland 2 (Hilversum: VPRO, duration 60 minutes), 23 April.
- . (1988). *In Care of the State*. Cambridge: Polity.
- Tocqueville, A. de (1961 [1835–40]). *Democracy in America*. 2 vols, New York: Schocken.

"Estética de la falta", procesos civilizadores/colonizadores y opresión socio-racial: cuestiones globales para una historia latinoamericana

Cynthia Greive Veiga

En este capítulo hablaremos de ausencias, invisibilidades, faltas, opresión. Mi propósito es abordar, en la trayectoria histórica de Latinoamérica, algunas cuestiones relacionadas con la profunda represión impuesta a la forma de vida de las poblaciones originarias y pueblos africanos objeto de trata, asociada a la elaboración mental de ellas como personas humanas inferiores. Esta es una cuestión de larga duración histórica y atañe a los procesos civilizadores/colonizadores, desde finales del siglo XV, pero que tuvo continuidad en el período posindependencia, favorecidos por las teorías del racismo científico, generalizado en el siglo XIX.

Planteo como hipótesis el entendimiento de que la principal estrategia de represión a las formas de vida de estas personas se realizó en la elaboración recurrente de narrativas de falta, con el propósito explícito de descalificarlas o incluso invisibilizarlas en su humanidad. Dichas narrativas fueron abundantes en la literatura de viajeros, en los discursos de autoridades, en obras de autores de época, en periódicos y revistas, cuentos infantiles, caricaturas, chistes, etcétera.

En general, podemos identificar en ellas un amplio listado de faltas: de belleza, de buen gusto, de conocimiento, de cultura, de sensibilidad, de discernimiento, de decencia, de esfuerzo, de civismo, inteligencia, educación, utilidad, etcétera. No obstante, enfatizo que los enfoques de las faltas variaron a lo largo de los siglos, según la posición de los pueblos indígenas, africanos y los colonizadores en las cadenas de interdependencia, estructuradas —durante un buen tiempo— por las relaciones de trabajo esclavistas y, posteriormente, por las relaciones de trabajo asalariado, o lo mismo, por el abandono.

La categoría “estética de la falta” fue pensada aquí para problematizar las dinámicas sociales que hacen posible la invisibilización de la humanidad de las personas. Es decir, para reflexionar sobre cuerpos considerados como incompletos, insuficientes, privados de cualidades, violados, utilizados como fuentes de discriminación y dominación, ratificadores de una inferioridad insuperable.

Entiendo que el procedimiento de selección de aspectos físicos y culturales para descalificar y oprimir al otro es esencialmente una cuestión del campo de la estética, ya que presupone experiencias más allá de la razón, porque son captadas en la instancia de lo sensible. Es decir, la dinámica ausencia/presencia funciona como un refuerzo de las relaciones de poder y es impulsada por sentimientos de repulsión. En este caso, lo que falta es activamente producido como falta, como inexistente, para dar paso a un homogéneo opresor dominante.

Es fundamental enfatizar que las cuestiones que aquí se presentan no se refieren a una investigación en el dominio de una historia local de Latinoamérica.¹ Tampoco es un

1 La denominación de Latinoamérica implicó, en el siglo XIX, disputas políticas y territoriales entre Estados Unidos y Europa (Francia y España), en el ámbito de la publicación de la doctrina Monroe,

apéndice de la historia de Europa, ni un evento suplementario típico de los enfoques eurocéntricos. Se trata de una investigación en el campo de una historia global, en la que propongo pensar sobre las dinámicas históricas de la invisibilización de la humanidad de las personas, en el ámbito del proceso civilizador/colonizador.²

Para desarrollar mejor estos temas, organicé el texto en dos áreas:

- 1) Proceso civilizador/colonizador: ¿civilización y violencia como conductas interdependientes?
- 2) Estética de la falta como estrategia de invisibilización de la humanidad de las personas.

Proceso civilizador/colonizador

En el prólogo de *El proceso de la civilización* (tomo 1), Elias comienza afirmando que “El hombre occidental no siempre se ha comportado de la manera a la que estamos acostumbrados a considerar como típico o como un signo característico del hombre civilizado” (1994: 13) y, a título de comparación, invita al lector a remontarse al período medieval. Esta, su principal tesis, queda claramente demostrada en los estudios realizados sobre los cambios de

en 1823 (“América para los Americanos”). En este contexto, la población de Estados Unidos se autodenomina americana, y el término Latinoamérica se fija para marcar diferencia, con connotación racial, estigmatizada y peyorativa. (Ardao, 1980; Beired, 2014).

2 Se trata de una investigación en curso, referente a la historia de las desigualdades escolares, donde se hizo un corte para investigar los temas de la subordinación y la opresión socio-racial, como temas para la historiografía de la educación latinoamericana. (Becario de investigación del CNPq).

comportamiento en las cortes de Francia, Alemania e Inglaterra, (aunque, entre los manuales de civilidad estudiados, también aparecen Holanda e Italia) en la dirección del refinamiento de las costumbres, por la conducta de autocoerción, en perjuicio de la coerción externa.

Aún así, como lo demuestra el autor, este proceso fue posible básicamente por la monopolización por parte del Estado de dos estructuras sociales: la fuerza física, que propició la creación de “espacios sociales pacificados” junto con la despersonalización de la amenaza física (1993: 198-199); y la tributación, con la centralización de la recaudación tributaria, bajo un contexto de ampliación de la circulación monetaria. Es curioso que Elias haga poca mención al papel fundamental de la dominación colonial en este contexto, donde vigoró la violencia física a favor del Estado y la explotación, sin precedentes en la historia, de riquezas fundamentales para la financiación de las cortes europeas: plata, oro, diamantes y productos agrícolas, de alto valor comercial, no cultivables en Europa. Planteo algunos cuestionamientos sobre esta no vinculación y problematizo si es posible pensar en un proceso civilizador europeo sin la historia de colonización de las Américas, pues son hechos constituyentes de una historia global, que conforman el proceso civilizador/colonizador.

Como ya sabemos, las tierras y los pueblos de América han sido objetivos de ataques, no solo de españoles, portugueses e ingleses, sino también de holandeses, daneses, suecos y franceses. Todos estos pueblos no solo hicieron uso de personas africanas esclavizadas en sus territorios sino que también usaron ampliamente su trabajo en las colonias,³ y jugaron un papel activo en el comercio de

3 En 1803, Dinamarca abolió la trata de esclavos, seguida de Inglaterra en 1807, Francia en 1817, Holanda en 1818, España en 1820, Suecia en 1824. Sin embargo, la abolición del comercio no

africanos hasta mediados del siglo XIX. Suecia incluso comercializaba, con significativas ganancias, las cadenas y los grilletes de metal con los que estaban encadenados los esclavos.⁴ Sin embargo, dichas conexiones, en general, han sido borradas por la historiografía.

Tomemos el ejemplo de Francia, fundamentado en los estudios de Elias, de que allí se desarrolló la más influyente de las sociedades de la corte en Europa, y que era la “más rica, poderosa y más centralizada de la época” (1993: 17). La prosperidad de la corte francesa se hizo simultáneamente con los ataques coloniales, por ejemplo, en el siglo XVI se organizaron expediciones con el objetivo de explotación económica en la costa brasileña (Río de Janeiro y Maranhão), provocando guerras y la matanza de pueblos originarios; y, en el siglo XVII, bajo el mando de Luiz XIV, establecieron las primeras colonias en Canadá, América del Norte y las Antillas (Caribe o “Indias Occidentales”).

Entre ellas, la más notoria fue Haití o *Saint-Dominique*, conocida como “la perla del Caribe”, debido al cultivo de productos de alto valor en el mercado mundial: café, tabaco, cacao, algodón, añil y, principalmente, caña de azúcar. En 1789, el 75% de la producción mundial de azúcar provenía de Haití, el mismo destino de un tercio del comercio de personas esclavizadas del Atlántico; se percibe que este flujo intenso se debió a la alta tasa de mortalidad, principalmente

significó la abolición de la esclavitud, por ejemplo, en las colonias británicas, la esclavitud solo se abolió en 1833, en las holandesas, en 1863.

4 La Compañía Sueca de las Indias fue fundada en 1786, siendo el Rey Gustavo III el mayor accionista, el 25% de las ganancias era para la corona; la empresa traficaba personas de Angola. Ekman, Ernst. Sweden, the slave trade and slavery, 1784-1847. *Revue française d'histoire d'Outre mer*, tome 62, 1975: 221-231.

Jensen, Niklas Thode & Sinmonsén, Gunvor. Introduction: the historiography of slavery in the Danish-Norwegian West Indies. *Scandinavian Journal of History*, vol. 41, 2016: 474-494.

por enfermedades, maltrato y violencia.⁵ Se destaca que el ordenamiento de la esclavitud en las colonias francesas, conocido como “Código Negro”,⁶ fue llevado a cabo en 1685 por el ministro de Luiz XIV, Jean-Baptiste Colbert (1619-1693), el mismo que elaboró las ideas del mercantilismo como un conjunto de prácticas económicas caracterizado, entre otros, por la acumulación de oro y plata, de América a las monarquías absolutistas. Un detalle importante es que, a pesar de la Revolución Francesa, los esclavizados de las colonias no fueron liberados (por ejemplo, en el caso de Haití, la liberación solo ocurrió debido a la revolución haitiana 1791-1804).

Por lo tanto, las poderosas cortes francesas se hicieron a costa del trabajo de personas esclavizadas, recordando que —en este caso— eran abastecidas con oro y plata, vía España. Como afirma Elias, “La aceleración de la monetización y de la comercialización en el siglo XVI brindó a los grupos burgueses un estímulo aún mayor y empujó fuertemente hacia atrás al grueso de la clase guerrera, la vieja nobleza” (1993: 152). También afirma que:

El ejemplo más representativo y socialmente influyente de la burguesía en los siglos XVII y XVIII fue,

5 El Barón de Vastey, título del escritor haitiano Pompée Valentin Vastey (1781-1820), publicó en 1814 *Le Système colonial dévolilé* donde describe las horribles torturas a las cuales eran sometidos los africanos esclavizados. (Vastey, Barón de. *Le Système colonial dévolilé*. Au cap-Henry. Chez P. Roux, imprimeur du Roi, octobre, 1814).

6 Esta política de esclavitud francesa se aplicó en las Antillas, Mascarenhas, Luisiana y Guyana, colonias caracterizadas por una gran población africana esclavizada y una reducida población blanca, con profunda segregación racial; el mismo tipo de documento también se aplicó en las colonias de la América anglosajona y española. En estos códigos, el poder de los colonos bajo sus esclavos no estaba por encima del poder del monarca para establecer las reglas de la opresión, instituir normas religiosas y morales, y, al mismo tiempo, el derecho del señor a azotar y encadenar a su pueblo esclavizado, además de establecer “ración” diaria, etcétera. (Petré-Grenouilleau, 2009: 49-50).

al menos en los países europeos más grandes, el servidor, de clase media, de príncipes o reyes, es decir, un hombre cuyos antepasados cercanos o lejanos fueron realmente artesanos o mercaderes, pero que en ese momento ocupaba un cargo casi oficial en la maquinaria del gobierno (1993: 153).

Por lo tanto, las condiciones de disputas entre nobles y entre nobles y burgueses no pueden ser analizadas sin el enriquecimiento de las cortes provistas por las colonias y por el trabajo esclavo.

También según Elias:

El monopolio de la tributación, conjuntamente con el monopolio de la fuerza física, forman la columna vertebral de la organización [del Estado] [...] Pero en esta fase [siglo XVI] [...] el órgano central de la sociedad asumía estabilidad y solidez desconocidas hasta entonces porque, su gobernante, *gracias a la monetización de la sociedad*, ya no precisaba pagar los servicios deshaciéndose de sus propiedades [...] La moneda hizo posible recompensar el servicio o una serie de servicios con un único pago, un honorario o salario. (1993: 188) (la cursiva es mía).

Por lo tanto, retomo el cuestionamiento en cuanto a la posibilidad de pensar en los procesos civilizadores y la colonización de las Américas como eventos interdependientes. En este contexto, la violencia a favor del Estado fue muy utilizada, debido al trabajo forzoso de nativos y africanos, pero también por la diseminación de técnicas civilizadoras en las colonias, destruyendo las organizaciones sociales y económicas originales. Ambas prácticas han reforzado la superioridad de Europa. Para esta discusión planteo las

siguientes preguntas: ¿sería posible pensar en las dinámicas del proceso civilizador, tanto como procesos intra europeo, pero también, desde las Américas, como un proceso civilizador/colonizador? O incluso, ¿cuál fue la participación de las experiencias colonizadoras en la formación de las nuevas figuraciones sociales en Europa?

Abordar el proceso civilizador/colonizador también nos permite indagar sobre la dialéctica de civilización y violencia, pero no en el sentido de “descivilización” o de “brote descivilizador”, términos usados por Elias (1997: 15) para hablar sobre el Holocausto.⁷ Creo que la idea de “brote”, bajo la perspectiva de interrupción transitoria del curso del proceso civilizador, insuficiente para explicar las barbaries contenidas en la civilización, ya que todo el proceso colonizador europeo se desarrolló permanentemente, en medio de genocidios, utilizando la violencia a favor del Estado y de la institucionalización de la propiedad privada. Elias (1997), en un raro pasaje sobre el colonialismo europeo, comentando sobre el equilibrio de poder entre los nobles, la clase mercantil y el ejército holandés, dice:

Ciertamente no faltaron los intentos de aumentar el prestigio, las actitudes y los valores militares, *y el dominio colonial holandés fortaleció estas tendencias*. En sus colonias, *los holandeses se comportaron como todos los amos coloniales: sin piedad, crueldad y opresión*. Pero todo sucedió muy lejos de la metrópoli, donde los no iniciados sabían muy poco al respecto. (Elias, 1997: 24) (la cursiva es mía).

7 Aimé Césaire (1978), en “Discurso sobre el colonialismo”, refleja que la diferencia entre la consternación causada por la barbarie del holocausto de Hitler y el silencio con relación a las barbaries colonialistas radica en el hecho que, el primer suceso se hizo contra el propio europeo, en una Europa autodenominada civilizada que quedó constreñida al notar que había un Hitler en cada uno de ellos; el segundo fue invisibilizado, no hace diferencia para la historia.

La cita plantea interrogantes. En la experiencia histórica de la colonización europea, el dominio colonial fortaleció no solo la posición de los militares sino la propia supervivencia de la nobleza, el surgimiento de la burguesía y la economía mercantil. Por otro lado, ser cruel y comportarse como “todos los amos coloniales” parece ser una actitud que naturaliza la violencia. Lo que podemos aprender en el contexto es que la civilización y la violencia son complementarias y el término decivilización no ayuda a comprender mejor esta pseudocontradicción.

Como sabemos, Elias no profundizó en la discusión del término, pero sí otros autores como Stephen Mennell (1997), quien amplió el entendimiento aportando nuevos argumentos, especialmente en lo que se refiere a las tensiones y contradicciones entre la búsqueda de la auto coerción y el control y las presiones descivilizadoras, como la amenaza de violencia e inseguridad (1997: 147). Pero Mennell encuentra esta tensión solo en Europa en el siglo XX, en el análisis del Holocausto y el aumento del crimen, como él dice:

Nada parece menoscabar tanto la verosimilitud de la tesis del proceso de civilización como la percepción, generalizada, según la cual, cualquiera que sea la evolución en Europa, desde la Edad Media hasta el siglo XIX, el siglo actual ha sido testigo de una importante inversión de un gran número de estas tendencias. (Mennell, 1997: 165).

¿Podemos decir que la “reversión” de las tendencias civilizadoras sería realmente un hecho del siglo XX? ¿Cómo podemos ignorar, en el proceso de civilización europeo, la experiencia colonial en América en los siglos XVI-XIX, y la experiencia neocolonial en los siglos XIX y XX en Asia,

África e India? Es necesario reflexionar sobre el hecho de que, mientras en Europa predominaba la dirección del comportamiento civilizado, en las colonias se intensificó la violencia para someter a la gente al trabajo, con el fin de generar riqueza para el mercado europeo. En este caso, las presiones como amenaza de violencia e inseguridad se realizaron con el propósito de enriquecer y acrecentar el poder de las élites económicas, no hay tensión entre civilización y descivilización, sino complementación.

Fernando Haro (2010) hace referencia a la palabra dis-civilización para diferenciar de descivilización, y eso puede contribuir a pensar en el proceso civilizatorio-colonizador. Según el autor, el término se refiere:

... a la aplicación estatal de violencia sobre determinados sectores de la población con el fin de eliminarlos o confinarlos en los límites de la vida social. Con este concepto se pone el acento en la actuación del Estado, en su voluntad de reprimir, excluir, y eliminar a ciertos grupos de la sociedad definidos previamente como reprimibles, excluibles y eliminables. Que esto suceda no implica que la totalidad de la sociedad se está desintegrando. La dis-civilización es compatible con la existencia de una sociedad integrada, diferenciada y compleja siempre y cuando esa violencia de origen estatal se halle compartimentalizada esto es, sea aplicada selectivamente sobre colectivos específicos y localizados en espacios al efecto. (Haro, 2010: 100).

Queremos llamar la atención aquí sobre el hecho de que los objetivos de la violencia colonial fueron, inicialmente, los pueblos indígenas y africanos, luego se extendió a otras etnias, con el apoyo del Estado. Esta argumentación se

puede discutir mejor con Aníbal Quijano (2005). Desarrolló el concepto de “colonialidad del poder, del saber y del ser”, partiendo de la tesis de que uno de los ejes fundamentales del estándar mundial de poder, constituido en el proceso de la colonización europea, fue la clasificación de la población mundial de acuerdo con la idea de raza, como elemento fundacional de las relaciones de dominación. Bajo este contexto, el término raza, utilizado en general para referirse a casta o linaje, también pasó a referirse al fenotipo, es decir, al color de la piel, el tipo de pelo, forma de la boca, de la nariz, etcétera.

Quijano (2005) demuestra que el proceso colonizador inauguró una nueva referencia para la clasificación social, donde género y raza se articulaban plenamente. Aunque las relaciones entre género y trabajo no eran una novedad, la articulación con la categoría raza, tomada en cuanto a atributo fenotípico, alteró sustancialmente dicha relación, ya que creó otra clasificación: la palabra negro o negra, en la legislación colonial, significaba hombre o mujer esclavizada, ya sea de origen africano o de pueblos originarios.

Es fundamental hacer hincapié en que la colonización provocó una profunda desintegración social entre las diferentes etnias africanas y pueblos originarios; además, la fundación de las relaciones sociales atravesada por la idea de raza inventó otras identidades, a saber: personas indígenas, personas negras y personas mestizas. Estas identidades se asociaron naturalmente a los lugares de las personas en la nueva figuración social, donde el vínculo entre raza y división del trabajo dio lugar a una nueva clasificación: la división racial del trabajo, cimiento del mercantilismo. Es decir, el trabajo forzoso y gratuito de indígenas, negros y mestizos, en la explotación de oro y plata o en la producción agrícola, le otorgó al blanco colonizador la ventaja en la disputa del comercio mundial.

Cabe entonces preguntarse si el proceso civilizador europeo habría tomado el mismo rumbo en el caso de que las élites europeas no hubieran tenido el apoyo económico proveniente de la esclavización de los pueblos sometidos o incluso el acceso al conocimiento de su estética, de sus saberes y sus costumbres. Esto porque algunos estudios contemporáneos apuntan hacia otro movimiento en el proceso de producción del conocimiento europeo en este contexto, o sea, desde América, propiciado por la circulación de la literatura de viajeros, donde eran descritos hábitos y valores de los más diferenciados grupos étnicos originarios y africanos. Desde el concepto de propiedad privada como factor civilizador (John Locke), hasta la idea del buen salvaje y el contrato social (Rosseau), es evidente la presencia de muchas historias conectadas.⁸

Para seguir adelante, surge otra pregunta: ¿qué instruye a una persona/un grupo a sentirse presionado a autocontrolar sus impulsos de violencia, con relación a una determinada persona/grupo, en perjuicio de otros? ¿La invisibilización de su humanidad sería una estrategia? La historia de violencia y opresión socio-racial llevada a cabo en las colonias indica para esta práctica, es decir, los indígenas y africanos sencillamente no contaban, no eran humanamente visibles, se consideraban apenas instrumentos de trabajo. Paradójicamente, incluso después de la independencia y organización de las naciones constitucionales, la invisibilidad recrudesció. Este fue también un fenómeno global, en el que la discriminación racial se hizo pauta por el racismo científico y las narrativas de la falta adquirieron legitimidad.

8 Franco, Afonso Arinos de Melo. (2000 [1937]). *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Topbooks.

Estética de la falta

Para comenzar este asunto tomemos como ejemplo la siguiente afirmación de 1925:

*El indio no nos interesa sino como aparato productor. Igual que en la colonia. Su folklore molesta. La música indígena repugna a nuestros diletantes. Sus vestimentas dan vergüenza. Sus costumbres dan asco. En verdad, muchos querrían que el indio desaparezca de una vez. Son los que profesan la máxima de aquél general estadounidense: 'el único indio bueno, es el indio muerto' (...)*⁹ (Boletín de la Sociedad Geográfica e Histórica Sucre, Bolivia, 1925: 82)

La invisibilización de personas, de sus identidades; el malestar provocado por las manifestaciones culturales de ciertos grupos humanos, la intolerancia en cuanto a los lenguajes fuera de los estándares impuestos; son, entre otras, expresiones de las profundas tensiones étnico-raciales instituidas por la dinámica civilización/colonización. Las críticas relacionadas con las costumbres indígenas —hechas por el autor del artículo publicado en una revista de 1925— revelan la trayectoria histórica global de opresión, pues se fundó en la división racial del trabajo, en una larguísima duración histórica, ya que desde el período colonial se acumulan registros que ridiculizaban las vestimentas y costumbres de los pueblos originarios. Veamos un ejemplo:

De origen *salvaje* es el poncho, ese pedazo de tela que encubre el desaliño del vestido, y *crea, un muro de división entre la sociedad culta y el pueblo*. En los Es-

9 Se refiere a Philip Henry Sheridan (1831-1888.)

tados Unidos no hay poncho, y todos los hombres son iguales, porque el vestido europeo *civilizado*, aseado, cristiano en fin, es común a todas las clases. (Revista de Instrucción Pública, año 1, n. 5: 1896) (la cursiva es mía).

En relación a los pueblos africanos, no solo se produjo la descalificación de sus hábitos, sino la elaboración, desde el siglo XVI, de una extensa lista de prohibiciones, a saber, de ciertas prendas, uso de adornos y joyas, uso de capuchas o, incluso, se prohibieron aglomeraciones, celebraciones religiosas, capoeira, samba, candombes, bailes, etcétera.

Otra estrategia para invisibilizar la humanidad de las personas fue la representación caricaturizada y estereotipada de sus cuerpos, que se encuentran en ilustraciones para revistas y publicaciones periódicas. A modo de ejemplo, traigo aquí una ilustración de un cuento, publicado en el semanario infantil brasileño “O tico-tico”, de 1929, en este caso se trata de la niña Lamparina, personaje de varios cuentos del semanario, retratada con rasgos comunes utilizados para referirse a personas y niños negros, como labios exagerados y tipo asexual. En el cuento “Lamparina rompió un cuenco de sopa”, la niña es expuesta a la situación de humillación y violencia: el personaje adulto Carrapicho arrastra a la “niña negra distraída” tirándole de una oreja, luego la castiga con el rostro vuelto hacia la pared. Una vez finalizado el castigo, se puede ver que la niña lloró tanto que su rostro quedó estampado en la pared. “La niña negra bañada en lágrimas se había desvanecido”. Se observa que el niño blanco se ríe del sufrimiento de Lamparina como si lo que ella siente no tuviera importancia. Como si no fuera una persona.



Figura 1. "Lamparina rompió un cuenco de sopa"

Fonte: O Tico-Tico, núm. 1216, 23/01/1929.

Sin embargo, personas negras e indígenas no fueron los únicos objetivos de descalificación debido a rasgos fenotípicos. Veamos otra ilustración de la revista chilena *Corre Vuela*, de 1908, con el título "Los eximidos del servicio militar", donde se representan cuerpos mestizos con rasgos algo exagerados, además, por los discursos de los personajes, se sugiere que son inferiores, gente marginal.



Figura 2. "Los eximidos del servicio militar". Fuente: Corre Vuela, núm.22, may/1908.

Desde el inicio de los tiempos coloniales, las personas de raza mestiza también eran objeto de discriminación.

El mestizaje ocasionó una serie de debates y cuestionamientos, reforzados por el racismo científico del siglo XIX. Es fundamental problematizar que el tema principal no fue propiamente el mestizaje, una característica común en la formación de la mayoría de los grupos humanos, sino la mezcla de colores, de los colores bárbaros, indígenas y negros, con el color blanco civilizado. Lo que dio origen a iniciativas gubernamentales de inmigración para favorecer el blanqueamiento. En la afirmación del escritor peruano Francisco García Calderón:

En Sudamérica, la civilización depende de la dominación numérica de los conquistadores españoles, del triunfo del hombre blanco sobre el mulato, el negro y el indio. Una fuerte inmigración puede restablecer el desequilibrio de las razas americanas. En Argentina, el alud cosmopolita aniquiló al negro y alejó al indio. Hace un siglo, había en Buenos Aires, 20 por ciento de africanos; el antiguo esclavo desapareció y los mulatos son pocos. Por el contrario, en México, en 1810, los europeos representaban la sexta parte de la población, hoy no son sino la vigésima. (Calderón, 1912: 199).

Además de las estrategias para hacer desaparecer a negros e indígenas, quisiera resaltar aquí las principales motivaciones que los produjeron como personas inferiores, a saber: las variaciones en las demandas por el uso de su trabajo por las elites y la frecuencia de las formas de resistencia al mismo. Estas características establecieron relaciones de interdependencia con variaciones en el equilibrio del poder.

Debido a estos dos factores, es posible detectar un rumbo claro de las prácticas de invisibilización. En el período colonial, siglo XVI hasta principios del XIX, predominó la barbarización; en el período posindependencia, con la

abolición del tributo indígena y del trabajo esclavo, prevaleció la criminalización, cuando los “códigos negros” fueron reemplazados por códigos criminales. Por ejemplo, las narrativas de principios del siglo XVI sobre los pueblos originarios eran muy amistosas, casi alabando al humano natural y puro; y, en el caso de los africanos y afrodescendientes, hay varios registros que destacaban una posición sumisa, dócil e incluso fiel.¹⁰ Todo cambió cuando empezaron a resistir al trabajo esclavizado o al pago de tributos y entrega de tierras a través de diferentes prácticas tales como: guerra, asesinato, fuga y organización de quilombos. Así, a partir de finales del siglo XVI, las narrativas de barbarización de los pueblos indígenas y africanos se volvieron más comunes, estigmatizados como personas salvajes, incivilizadas, violentas, disimuladas, indolentes, holgazanas, entregadas al alcoholismo, etcétera.¹¹

A su vez, en el siglo XIX, bajo el contexto de organización de las naciones latinoamericanas, del establecimiento de los derechos ciudadanos y del trabajo libre, se desarrollaron narrativas criminalizadoras. Los indígenas y afrodescendientes se convirtieron en personas peligrosas y en un “problema social”, en un contexto en el que sus realidades de vida fueron dotadas de situaciones de extrema vulnerabilidad: dificultades para acceder a la tierra, a la vivienda y escuela, trabajos descalificados, bajos salarios, miseria.

Sin embargo, la codificación de los indígenas y de los afrodescendientes como un problema y un peligro, no hubiera sido posible sin la difusión mundial del racismo científico y de las teorías eugenésicas elaboradas por europeos y estadounidenses, que promueven el mito del blanqueamiento.

10 Entre varios ejemplos, destaco dos documentos fundadores: la Carta del portugués Pero Vaz de Caminha (1500) y del español Rodrigo de Albornoz (1525).

11 Entre otros autores, ver Malheiros (1867).

Se observa que, en el caso de los afrodescendientes, si en la época colonial la palabra negro/negra identificaba la condición de esclavizado, tras la abolición, y hasta la actualidad, el color negro ha llegado a identificar una persona sospechosa, de menor valor.

Consideraciones finales

Retomando a Elias:

El hombre occidental no siempre se ha comportado del modo en el que estamos acostumbrados a considerar como típico o señal característica del hombre “civilizado”. [...] ¿Cómo ocurrió realmente este cambio, este proceso “civilizador” de Occidente? ¿En qué consistió? ¿Cuáles fueron sus causas o fuerzas motivadoras? (1994: 13).

¿Estas cuestiones tan pertinentes, propuestas por Elias, están plenamente respondidas? ¿Es posible ampliar el abanico? ¿En qué medida podemos contribuir a este debate?

Veo como una posibilidad pensar “el proceso civilizador de Occidente” en el ámbito de una historia global, es decir, a partir del nuevo estándar de poder mundial, constituido en los procesos civilizadores/colonizadores. En estos procesos se presentaron nuevas figuraciones, se hicieron otras relaciones de interdependencia y, principalmente, las relaciones étnico-raciales se establecieron como pilar de dominación, subordinación, inferiorización y descalificación de un extenso grupo humano, invisibilizado en su humanidad, aquí pensado en el dominio de una “estética de la carencia”. Por otro lado, las prácticas de violencia y humillación ejercidas sobre africanos e indígenas se vienen dando desde

hace un largo período histórico, no son específicas ni locales y cuentan una historia de división racial del trabajo y colonialidad del saber y del ser. De esta forma, para terminar, propongo, parafraseando a Elias, una última cuestión para indagar:

Hombres y mujeres, originarios habitantes de las tierras americanas y africanas, no siempre se han comportado de la manera en que estamos históricamente acostumbrados a considerar como típica, o como un signo característico de hombres y mujeres “salvajes”. ¿Cómo ocurrió realmente este cambio, este proceso de barbarización en las Américas? ¿En qué consistió? ¿Cuáles fueron las causas motivadoras?

Seguimos hablando.

Bibliografia

- Ardao, A. (1980). *Génesis de la idea y el nombre de America Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latino-americanos Romulo Gallegos.
- Beired, J. L. B. (2014). Hispanismo e latinismo no debate intelectual ibero-americano. *Varia História*, Belo Horizonte, 30 (54), pp. 631-654, set/dez.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Ekmán, E. (1975). Sweden, the slave trade and slavery, 1784-1847. *Revue française d'histoire d'outre mer*, tome 62, p. 221-231.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador volume 2: formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1994). *O processo civilizador volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1997). *Os alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. y Scotson, J. L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Franco, A. A. de Melo. (2000 [1937]). *O índio brasileiro e a revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Haro, F. A. de. (2010). *La posibilidad de des-civilización*. Sociologia, Problemas e Práticas, núm. 63, pp. 91-112.
- Jensen, N. T. & Sinmønsen, G. (2016). Introduction: the historiography of slavery in the Danish-Norwegian West Indies. *Scandinavian Journal of History*, vol. 41, pp. 474-494.
- Mennell, S. (2001 [1997]). *O reverso da moeda: os processos de descivilização*. In GARRIGOU, Alain e LACROIX, Bernard. Norbert Elias: a política e a história. São Paulo: Perspectiva.
- Petré-Grenouilleau, O. (2010). *História da Escravidão*. São Paulo: Boitempo.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina. In Lander, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colécion Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, setembro, 2005.

Documentos

Publicaciones periódicas

(1925). Boletín de la Sociedade Geográfica e Histórica Sucre, Bolivia.

(1896). Revista de Instrucción Pública, año 1, núm. 5, Bolivia.

(1908). Corre Vuela, Chile, may/1908, núm. 22.

(1929). O Tico-Tico, Río de Janeiro: O Malho, ano XXIV, 23/01/1929, núm. 1216.

Libros de época

Calderón, F. G. (1976 [1912]). *Las democracias latinas de América. La creación de un continente.*

Malheiros, A. M. P. (1867). *A escravidão no Brasil. Ensaio Histórico Jurico Social. Parte 3 Africanos.* Río de Janeiro: Tipografia Nacional.

Vastey, B. de. (1814). *Le Système colonial dévolilé. Au cap-Henry. Chez P. Roux, imprimeur du Roi,* octobre, 1814.

¿Han cambiado de dirección los procesos civilizatorios? Informalización, democratización funcional y globalización^{1,2}

Cas Wouters

Dos fases en los procesos civilizatorios: Formalización e informalización

El concepto de informalización fue pensado como una mejor alternativa al de “permisividad”. Mientras que ambos se refieren de hecho a los mismos cambios sociales de los años sesenta y setenta, la “permisividad” hace hincapié solo en la “relajación” de las normas de comportamiento. Como tal, estos cambios fueron acogidos por muchos como un aumento de la “libertad”, mientras que otros los vieron como una disminución en los estándares morales. El concepto de informalización proporciona una síntesis que se sitúa más allá de esta oposición moral. Reconoce el aumento de opciones y variedades, pero no interpreta este aumento como una “relajación” de la capacidad de autodeterminación de los individuos. Por el contrario, cumplir con las exigencias de los estándares de comportamiento relajado no es más

1 Artículo publicado en el año 2020, en el *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 45 (2), pp. 293-334. <https://doi.org/10.12759/hsr.45.2020.2.293-334>.

2 Traducido al español por el Doctor David Sierra G. Revisión experta de la traducción por Raúl Sánchez García.

fácil, sino más difícil. Implica un aumento de las exigencias de la capacidad de autocontrol, no una disminución.

En medio de la Revolución Expresiva, la teoría de Norbert Elias sobre los procesos de civilización dio lugar a la pregunta “¿Ha cambiado de dirección el proceso de civilización?”. Los animados debates de la época fueron la cuna de mi teoría de la informalización, basada en la idea de que unos códigos de conducta más indulgentes y variados implicaban un aumento de las exigencias en cuanto a la capacidad de orientación de la conducta, siendo esto último una continuación de los procesos civilizatorios, y los primeros un cambio en su dirección. En consecuencia, se distinguieron dos fases a largo plazo: en primer lugar, una fase de formalización en la que los códigos de orientación de la conducta se ampliaron, ganaron en rigidez y se volvieron más exigentes, sometiendo cada vez más aspectos del comportamiento a reglamentos sociales cada vez más estrictos y detallados, como tradiciones, costumbres, hábitos, modales y leyes. Luego, en la segunda mitad del siglo XIX, a medida que los códigos sociales perdían rigidez y ganaban en plasticidad —cambiando códigos socialmente aprendidos más bien fijos en el sentido de líneas directrices flexibles—, la formalización perdió su predominio en favor de la informalización. Este proceso continuo de cambio de los códigos sociales hacia una mayor indulgencia y variedad volvió a aumentar las exigencias de autocontrol en medio de la expansión de las posibilidades y opciones para ajustarse de manera más flexible a las cambiantes condiciones de vida. Simultáneamente, este proceso obligó a los procesos psíquicos a ser más versátiles y a estar más firmemente dominados por la conciencia. Desde una perspectiva global, todos vivimos en un período de transición entre dos fases a largo plazo de los procesos de civilización, de la formalización a la informalización.

La informalización y lo que Norbert Elias describió como “democratización funcional” se entrelazan entre sí como “disminución de los contrastes” y “aumento en las variedades”, dos conceptos clave en el resumen de la teoría de los procesos de civilización de Elias. Cada uno de estos cuatro conceptos —informalización, democratización funcional, disminución de los contrastes y aumento en las variedades— se refieren a procesos que, vistos desde un nivel teórico más elevado, son efectos secundarios de los procesos de diferenciación e integración (Wouters, 2016). En la siguiente sección se presenta una exploración preliminar de estas conexiones.

La democratización funcional o “disminución de los contrastes” y la informalización o “aumento en las variedades” como efectos secundarios de los procesos de diferenciación e integración.

Al presentar el concepto de “democratización funcional”, Elias lo relaciona estrechamente con los procesos a largo plazo de diferenciación social e integración de las funciones sociales en los que todos los grupos e individuos se han vuelto cada vez más interdependientes, coincidiendo con la reducción de las potenciales diferencias de poder entre los grupos y una “disminución de los contrastes” en su conducta. Este último es un proceso específico de igualación social a través de la “civilización”, que se dio en la “regularidad de la diferenciación funcional” en Occidente, así como en la colonización de tierras fuera de él:

Lo que vemos evolucionar aquí a simple vista, lo que acostumbramos llamar “expansión de la civilización”, en sentido estricto, el proceso de difusión de nuestras

instituciones y pautas de comportamiento por todo el Occidente, constituye, como hemos dicho, las últimas oleadas de un movimiento que se ha producido en Occidente a lo largo de los siglos y cuya orientación y formas características se materializaron mucho antes de que existiera el concepto de “civilización”. La sociedad occidental —a la que podemos considerar aquí como una especie de clase superior— difunde hoy modos de comportamiento occidentales “civilizados”, por medio del asentamiento de occidentales o por medio de la asimilación de las clases superiores de otros pueblos en espacios territoriales no occidentales, al igual que antaño se generalizaban en todo Occidente modelos de comportamiento impuestos por unas u otras clases superiores o por determinados centros cortesanos o comerciales (Elias, 2012a [1939]: 424).³

Interrumpo esta larga cita para elaborar en detalle: 1) el significado de la “función de clase alta de las naciones occidentales en su conjunto” (Elias 2012a, [1939]: 425), y; 2) la importancia de los cambios mundiales en el equilibrio de poder entre los centros políticos y comerciales para comprender las olas más recientes en la propagación de las instituciones y pautas de conducta occidentales.

Primero Elias conecta el surgimiento de lo que él describe como la “función de clase alta de las naciones occidentales en su conjunto” con la difusión de la sociedad cortesana (ver también Elias, 2006 [1969]). “De una u otra forma”, escribe:

3 En la traducción al español del libro (Elias, 2016 [1939]: 557). De ahora en adelante las versiones en español seguirán la abreviación *Trad. esp.* y serán introducidas por el traductor (*N.d.T.*).

... los modelos de comportamiento de la *bonne compagnie* aristocrático-cortesana también han penetrado en las pautas de comportamiento de la más amplia sociedad industrial, allí donde las cortes fueron más pobres y menos poderosas, y menos intensa, pues, su fuerza de impregnación. El hecho de que las formas de comportamiento de las unidades de dominación occidentales, así como los grados y el tipo de regulación emotiva, tengan una unidad evidente a pesar de todas las diferencias en los esquemas nacionales es una consecuencia evidente del entramado recíproco de estos grupos, de la interdependencia permanente de todos los procesos funcionales en las diversas naciones. [] Esta sociedad cortesana fue la primera que cumplió una función en forma especialmente pura, posteriormente ampliada a clases cada vez más numerosas de la sociedad occidental en diversos escalones y modificaciones: la función de ser una “buena sociedad”, una clase superior que se encontraba bajo la presión de un entramado intenso y amplio, bajo la presión de monopolios de la violencia y de la hacienda por un lado, y de las capas bajas ascendientes por el otro. La sociedad cortesana, de hecho, fue la primera representante de esa forma peculiar de clase alta tanto más manifiesta cuanto más estrechamente dependían unas de las otras diversas clases sociales en virtud de la creciente división de funciones, cuanto mayor era el número de personas y más extensos los ámbitos humanos que se encontraban dentro de aquella interdependencia. Era una clase superior muy condicionada, una clase superior cuya situación requería una reserva continua y una regulación intensa de los impulsos. Este tipo de clases altas es el que, de entonces en adelante, dominó en los ámbitos occidentales. Y el modelo de esta

reserva, elaborado en la sociedad aristocrático-cortesana en un principio para la esfera del trato social, de la “vida privada”, se transmitió, modificado y escalonado, de clase en clase, al igual que la situación y la función misma de la clase alta (2012a: 469-470).⁴

Segundo, los cambios en la función de la clase alta, así como en el equilibrio de poder entre los centros políticos y comerciales es la siguiente razón para interrumpir a Elias en el punto en el que se refiere a los “centros cortesanos y comerciales”, porque más adelante en este artículo me enfocaré en estos centros y en los cambios en el equilibrio de poder entre ellos. Dichos cambios son una continuación a largo plazo de los procesos en los que los señores guerreros y luego los cortesanos se hicieron cada vez más dependientes de las personas del mundo de las finanzas, la industria y el comercio. Durante la era de la colonización, la expansión de la “diferenciación funcional” en Occidente a zonas fuera de ella procedió de ambos centros, pero en comparación con los comerciales, los poderes que emanaban de los centros políticos occidentales claramente siguieron siendo dominantes hasta la era de la descolonización. Sin un ejército y una armada naval poderosos, la competencia por la colonización de la tierra no podía tener éxito; la fabricación y el transporte de los productos coloniales también debían ser protegidos por cañones y cañoneras (cf. Linklater 2016a). Cerca del final del proceso de descolonización y a principios de la era poscolonial, el equilibrio de poder entre los centros políticos y los centros comerciales se inclinó a favor de estos últimos, sobre todo en las zonas donde la descolonización se combinó considerablemente con la pacificación.

4 Trad. esp. (Elias, 2016 [1939]: 607-608).

Desde finales de la década de los setenta, el proceso se aceleró cuando una desregulación de los mercados de capital coincidió con el transporte de industrias enteras de Occidente a países de mano de obra barata como la India y China. El dominio en la competencia por la tierra pasó a ser una competencia por el dinero, y en este proceso, el dominio de los poderes de los “señores de la tierra” (aristócratas) disminuyó en relación con los poderes de los “señores del dinero” (dinerócratas), mientras que la interdependencia de ambos “señores” se entrelazó. Más adelante ofreceré un esbozo explicativo de este entrelazamiento, así como del cambio de dominio en el equilibrio de poder, particularmente desde la década de 1980.

Por ahora, volvamos a la cita que explica la propagación de las pautas de conducta “civilizadas” occidentales en amplias zonas fuera de Occidente. Elias continúa insistiendo en el punto sobre el que está trabajando: que la diferenciación funcional, la democratización funcional y “la propagación de nuestras instituciones y normas de conducta más allá de Occidente” no pueden entenderse a través del reduccionismo:

No es la “técnica” la causa de esta transformación de los comportamientos. Lo que nosotros llamamos “técnica” no es más que uno de los símbolos de las últimas formas de consolidación de aquella previsión permanente a la que obliga la constitución de secuencias cada vez más prolongadas de acciones y la competencia entre unidades vinculadas de este modo. Las formas de comportamiento “civilizado” se difunden en estos otros ámbitos porque, y en la medida en que, merced a su integración en la nueva red de interdependencias, su centro pasa a los países occidentales y, al propio tiempo, se transforma la es-

estructura de la sociedad y de las relaciones humanas en su conjunto. La técnica, la enseñanza escolar, son manifestaciones parciales. También aquí, en las zonas de expansión del antiguo Occidente, se van transformando cada vez más las funciones sociales en las que ha de integrarse el individuo, de forma tal que posibilitan y hacen obligatoria una formación continua de previsión y una regulación tan estricta de las emociones como en el propio Occidente. Esta transformación del conjunto de la existencia social es igualmente el fundamento de la civilización del comportamiento. Precisamente por esto también va abriéndose paso aquí, en la relación de Occidente con las otras zonas del planeta, esa disminución de los contrastes que es peculiar en todas las oleadas del movimiento civilizatorio (Elias 2012a [1939]: 424).⁵

Toda la sección de la que proviene la cita puede ser leída como un ejemplo de “democratización funcional”, aunque fue escrita en la década de 1930 y Elias no introdujo este concepto antes de 1970. Esta sección, titulada “Disminución de los contrastes. Aumento de la variedad”, es la tercera de las ocho secciones que componen la cuarta parte de *El Proceso de la Civilización* (2012a: 401-90),⁶ en la que Elias presenta su “Resumen: Bosquejo de una teoría de la civilización”. En la sección III (422-427), conecta (1) el “mecanismo de competición y monopolio” con la (2) “regularidad de la diferenciación funcional” y predice (3) la disminución de las diferencias de poder y de conducta, y así —como aclararé más adelante— especifica tres importantes impulsores del proceso de informalización que, de hecho, se encuentran

5 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 557-558).

6 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 533-631).

interconectados: el aumento a niveles críticos de la (1) competición y la cooperación, (2) de la diferenciación social y la integración de las funciones sociales, y (3) de la democratización funcional en redes de interdependencia en expansión. Elias continúa:

Bajo la presión de su propia lucha competitiva, los habitantes de Occidente [] convierten en dependientes amplias zonas de la Tierra, pero al mismo tiempo, en consonancia con las leyes objetivas de la progresiva división del trabajo, ellos mismos dependen de sus dominados. [] Los occidentales trabajan, en parte sin quererlo, en un sentido que, tarde o temprano, conduce a una disminución de las diferencias en la fuerza social así como en el comportamiento de los colonizadores y los colonizados (2012a: 425).⁷

Así, Elias reconoce las desigualdades sociales generadas por la colonización y casi al mismo tiempo predice su declive a través de la democratización funcional. De este modo, elabora el siguiente resumen: “*Los contrastes de comportamiento entre los respectivos grupos superiores e inferiores disminuyen con la expansión de la civilización, al tiempo que aumentan las variedades o los matices del comportamiento civilizado*” (2012a: 426; la cursiva es mía).⁸

Elias explica lo que quiere decir con “aumento en las variedades” no antes de la sección VI, sobre “Vergüenza y desagrado” (2012a: 457-463):

Ya se ha advertido que, con la división creciente de funciones y la integración mayor de los individuos dis-

7 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 559).

8 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 559; sin cursiva en el original).

minuyen los grandes contrastes entre diversas clases y países, mientras que la modelación en el marco de la civilización aumenta en matices y en posibilidades diversas. [] Cuanto más se debilitan los fuertes contrastes del comportamiento individual, cuanto más se comprimen, contienen o transforman por medio de autoacciones las grandes manifestaciones de alegría o de dolor, tanto mayor es la sensibilidad para los matices o detalles del comportamiento, tanto más sensibles se hacen las personas para percibir los pequeños gestos y formas, y de modo tanto más diferenciado se experimentan a sí mismos los seres humanos así como a su mundo en estratos que no conseguían penetrar en su conciencia a través del velo de las emociones reprimidas. [] En el curso de esta pacificación también se transforma la sensibilidad de los hombres en el trato recíproco. Los miedos exteriores disminuyen en relación directamente proporcional al aumento de los miedos interiores, los miedos que se profesan mutuamente los hombres. En razón de estas tensiones internas, los hombres comienzan a experimentarse unos a otros en su trato recíproco de una forma diferenciada que no existe en aquellos ambientes en que los seres humanos sólo pueden esperar amenazas terribles procedentes del exterior. En este momento, toda una serie de tensiones que antaño se manifestaban directamente en la lucha entre los individuos, se convierten en tensión interna en la lucha del individuo consigo mismo (2012a: 460-461).⁹

Como lo mencioné en mi artículo (en holandés) de 1976 “¿Ha cambiado de dirección el proceso civilizador?”,

9 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 598-599).

muchos, si no todos los ejemplos y desarrollos reunidos bajo el paraguas conceptual de la “informalización” pueden ser interpretados y explicados como una continuación del “aumento en las variedades”. Aparentemente, los procesos de informalización y democratización funcional están directamente conectados, ya que están arraigados en la misma transformación de la vida social. Se relacionan entre sí como procesos de formalización e informalización y como “disminución en los contrastes” y “aumento en las variedades” dentro del mismo movimiento del proceso civilizador:

La coacción que ejerce el entramado creciente de funciones para imponer una previsión mayor, una autodisciplina más estricta y una constitución más sólida del súper-yo se hace visible, primeramente, en pequeños centros funcionales. Después va integrándose una cantidad superior de círculos funcionales dentro de Occidente. Finalmente, comienza en los países no europeos la misma transformación de las funciones sociales y, con ello, del comportamiento y del conjunto del aparato psíquico aunque todavía anclados en formas civilizatorias anteriores. Esta es la imagen que se obtiene cuando se trata de observar el curso del movimiento civilizatorio occidental en la sociedad considerada en su conjunto (Elias 2012a [1939]: 427).¹⁰

Un argumento adicional, pertinente para comprender lo que se resumirá más adelante en los conceptos de “disminución de los contrastes, aumento en las variedades” y “democratización funcional” es que, con la diferenciación

10 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 561-562).

de las funciones sociales, surge una “ambivalencia abierta o latente” en todas las relaciones humanas. Y esto, como argumentaré con más detalle en la sección seis, es una “condición básica de la civilización de la conducta” que explica, al menos en parte, por qué el nivel de democratización funcional también puede aumentar junto con la diferenciación funcional en las dictaduras o, en términos más generales, en la expansión de las redes de interdependencia que no se rigen por principios democráticos.

El término “funcional” que acompaña al de “democratización” se utiliza en contraste con el de “democratización institucional”. La “democratización funcional”, la disminución de los grados de poder y de las desigualdades sociales, no está relacionada con las instituciones de una democracia. Son el resultado de los procesos ciegos a largo plazo de diferenciación e integración de funciones sociales de diversa índole (económicas, políticas, afectivas, sexuales, etc.) que las personas realizan entre sí y que las vinculan entre sí en las redes de interdependencia de sus grupos de supervivencia.

Este marco de conexiones y procesos que constituye la “teoría de la civilización” fue elaborado en el decenio de 1930, pero hasta su muerte en 1990, Elias no pensó que los procesos de diferenciación e integración de las funciones sociales, ni los de democratización funcional, se hubieran estancado o cambiado de dirección. Al contrario, los vio transformarse siempre en la misma dirección. Esto es bastante evidente, por ejemplo, en su ensayo de 1987 sobre el equilibrio nosotros-yo (Elias 2010 [1987]). El proceso de informalización también ha seguido en la misma dirección desde la década de 1880, aunque hay pruebas de su continuación como un proceso en espiral de alternancia de fases de informalización y formalización a corto plazo, consistiendo esta última principalmente en la formalización de

la informalización previa, es decir: la reformalización. En la década de 1980, a la fuerte ola de informalización de la “Revolución Expresiva” le siguió una fase de reformalización. La reformalización no es un cambio de dirección sino una consolidación e integración de la conducta y los códigos de dirección previamente informalizados (para pruebas empíricas de ello, véase mi libro *Informalisation*; 2007, capítulo 6).

En el siglo XXI, los procesos de democratización funcional, informalización y reformalización continuaron en la misma dirección, pero a medida que se diferenciaban más, generar una clara comprensión de los mismos se hizo algo complicado debido al fuerte avance de los procesos de globalización. Esto aparentemente no coincidió con la democratización funcional, al menos no en el Occidente más rico, mientras que China e India estaban en auge. El avance en la diferenciación e integración global fue acompañado de cambios en los equilibrios de poder tanto dentro de los países como entre ellos. También implicó transformaciones en las relaciones entre el mundo del dinero, con funciones que proporcionan seguridad material, y el mundo de la política, con funciones que proporcionan seguridad física a través de impuestos. Desde el siglo XX, además de estos procesos cada vez más complejos, la disminución de las desigualdades nacionales y continentales coincidió con una disminución global del porcentaje de personas que viven en “pobreza extrema”: en 2013, según estudios del Banco Mundial, el 10,7 % de la población mundial vivía en “pobreza extrema”, es decir, con menos de 1,90 dólares al día (cifra corregida por inflación), frente al 35 % en 1990.¹¹ Cambios como estos oscurecieron aún más la comprensión de las tendencias y contra-tendencias. Si estos cambios

11 <http://www.worldbank.org/en/topic/poverty/overview>

pueden ser interpretados como “democratización funcional” a escala mundial sigue siendo difícil de evaluar. Sin embargo, parece evidente que, en la actualidad, la diferenciación e integración de las funciones sociales continúan a escala mundial y, como tal, obliga a todos los que las estudian a desarrollar y mantener una perspectiva global.

En este contexto, el sociólogo Stephen Menell lanzó el concepto de “desdemocratización funcional”, primero en su libro *The American Civilizing Process* (2007) y más tarde en dos artículos (2014a; 2014b). Plantea la siguiente pregunta clave, al menos implícitamente, si no explícitamente: ¿Han cambiado de dirección los procesos de democratización funcional e informalización? Es imposible responder a esta pregunta sin saber en qué medida estos desarrollos se han extendido a nivel mundial. Y también es importante establecer si, dónde y en qué medida los procesos de diferenciación e integración social se han estancado, han cambiado de dirección o han cesado por completo. Me gustaría abordar estas cuestiones aquí.

En un artículo anterior sobre “La informalización y la estratificación social desde una perspectiva global” (1990), expuse cuestiones muy similares, aunque no utilicé el concepto de “democratización funcional”. El artículo planteó la conexión entre la igualdad social o la disminución de las diferencias de poder institucionalizado —es decir, de la estratificación social— y la propagación de la informalización en Occidente. También abordó la “crisis de la deuda” y “los muchos que hablan de una creciente brecha entre los países ricos y pobres”. Esta paradoja provoca varias preguntas:

¿Cuáles son los procesos fácticos a partir de los cuales se puede diagnosticar esta creciente brecha entre los estados ricos y pobres? ¿Y en qué medida esta ten-

dencia impedirá que un proceso global de igualación social e informalización se convierta en dominante? ¿Continuará la tendencia a la “disminución de los contrastes y aumento en las variedades” entre las clases [...] a escala mundial entre los Estados? ¿Qué posibilidades hay de que los cambios estructurados en Occidente se extiendan a nivel mundial? Estas preguntas exigen una comparación del desarrollo de las relaciones entre las clases de Occidente y las de los estados ricos y pobres del planeta. (Wouters, 1990: 70).

Amplío aquí este enfoque, pero conviene mencionar una diferencia importante entre 1990 y ahora: las graves consecuencias de la globalización para los mercados laborales occidentales se han hecho cada vez más evidentes y, en general, se subestimaron en aquel momento.¹²

Sin embargo, si estas cuestiones se abordan desde una perspectiva global, además de la informalización y la democratización funcional, aparecen otros dos efectos secundarios de la diferenciación y la integración social: los conflictos de integración y la desintegración, incluida la desfuncionalización. Antes de llegar a eso, me gustaría centrarme en la introducción del concepto de “democratización funcional” porque a menudo se malinterpreta, como veremos en el ejemplo de cómo se introdujo la “desdemocratización funcional”.

12 En mi artículo de 2011, “Cómo continuaron los procesos civilizatorios: Hacia una informalización de los modales y una personalidad de tercera naturaleza”, también planteé preguntas de 1990, pero como la evidencia utilizada se basaba principalmente en el estudio de libros de modales publicados en cuatro países occidentales desde la década de 1880, las respuestas se limitaron principalmente a los desarrollos occidentales.

La introducción de la democratización funcional y su "contrapartida"

Elias introduce el concepto de democratización funcional en su libro *Sociología Fundamental* (2012b [1970]: 59-65),¹³ y lo presenta como una piedra angular de su teoría. El contexto es polémico. En su vieja querrela contra el reduccionismo, el autor sostiene que la transformación social general suele ser etiquetada solo por uno de sus aspectos, como "la industrialización, la cientifización, la burocratización, la democratización, la nacionalización o la urbanización" (2012b: 59).¹⁴ Sin un modelo de sus interrelaciones, afirma, divisiones conceptuales como estas llevarán a la sociología por mal camino. Lo mismo ocurre con la división mental de las sociedades en las esferas económica, política y social, porque esas divisiones obstruyen la posibilidad de superar "los problemas sociológicos que plantea la dirección común del desarrollo en muchas sociedades-estado". Esta dirección debe "centrarse en los aspectos comunes de una transformación que afecta tendencialmente no solo a una esfera, sino a todas las esferas de las relaciones humanas" (2012b: 59-60).¹⁵ Una pregunta útil en relación con esta transformación es "¿sobre qué cambios estructurales se basó el hecho de que en todos esos países las clases señoriales de siglos pasados perdiesen el poder en beneficio de los sucesores sociales de lo que en aquellos siglos se solía llamar el pueblo común?". Y otra pregunta: ¿"por

13 Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 76-83).

14 [Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 76)] Elias comienza por re-humanizar estos conceptos deshumanizados, por ejemplo escribiendo que "la industrialización, en definitiva, no significa otra cosa si no que más y más personas hacen profesión de empresarios, empleados u obreros" (*ibid.*, 60) [Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 76)].

15 *Ibid.*

qué en todas esas sociedades [de] régimen oligárquico de pequeños grupos dinástico-agrarios-militares de privilegiados [se dio], de una u otra manera, paso a un régimen oligárquico de partido, independientemente de que tuviese carácter pluripartidista o de partido único” (2012b: 60-61).¹⁶

En dos secciones de *Sociología Fundamental*, Elias analiza la tendencia a la reducción de las diferencias de poder, distinguiendo una reducción entre gobernantes y gobernados, y entre distintos estratos sociales. Al final de estas dos secciones introduce el concepto de democratización funcional, pero solo después de señalar una regularidad inherente, un efecto secundario no deseado que perjudica a las personas, sus funciones y los *ratios* de poder:

Esta restricción alude a que en el curso de esta creciente diferenciación social y la subsiguiente integración, determinados grupos sociales experimentan permanentemente limitaciones en su ámbito de funciones o aun pérdidas de funciones, con la consiguiente mengua de sus potenciales de poder. Pero el movimiento de conjunto es una transformación en el sentido de una reducción de todos los diferenciales de poder entre los diversos grupos, incluidos los existentes entre varones y mujeres y padres e hijos.

Es a esta tendencia a la que hace referencia el concepto de “democratización funcional”. No es idéntica a un desarrollo en el sentido de la “democracia institucional”. El concepto de democratización funcional se refiere a una modificación de la distribución social del poder que actualmente puede manifestarse en dife-

16 Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 77).

rentes formas institucionales, es decir, por ejemplo, en sistemas unipartidistas no menos que en los pluripartidistas (2012b [1970]: 63).¹⁷

En la siguiente frase, que abre la sección tres, Elias destaca la importancia de esta tendencia:

En el centro de toda esta transformación social están los impulsos de una creciente especialización o diferenciación de todas las ocupaciones sociales y el impulso consiguiente de la integración especializada, que con frecuencia es anterior en el tiempo. [] Cada grupo y cada individuo deviene funcionalmente dependiente, en razón de la peculiaridad de sus propias funciones, de un número cada vez mayor de otros grupos o personas (2012b [1970]: 63-64).¹⁸

En la sección cuatro, Elias se centra en dos tipos de orientación intelectual —la científica y la ideológica— que normalmente se han desarrollado en estrecha asociación con esta transformación. Refiriéndose a las propiedades estructurales que permitieron a las personas tomar conciencia de sí mismas como sociedades, escribe:

Se cuenta entre ellas sobre todo la democratización funcional, la reducción de los diferenciales de poder y el desarrollo encaminado a un reparto menos desigual de los niveles de poder a todo lo largo y ancho de los agrupamientos sociales, incluyendo sus retrocesos (2012b [1970]: 64-65).¹⁹

17 Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 80-81).

18 Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 81).

19 Trad. esp. (Elias 1982 [1970]: 82).

Después de haber introducido la “democratización funcional” en *Sociología Fundamental*, Elias sigue utilizando el concepto, pero con pocas precisiones, y a veces casi casualmente, sin referencia a lo que aquí describe como “central para toda esta transformación social”: La “creciente especialización o diferenciación de todas las ocupaciones sociales”. Por ejemplo, cuando escribe “el impulso hacia la disminución del gradiente de poder entre los gobernantes y los gobernados, entre todo el establecimiento estatal y la gran masa de marginados” (2013a: 34), ya no explica por qué esta democratización es “funcional”. Luego aparentemente se convierte en “el proceso de igualación”, usualmente junto con indicios de impulsos y procesos “simultáneamente contrarios a esta tendencia”.

Estas citas de la introducción de la democratización funcional de Elias revelan que está abierto a los procesos parciales de desintegración que acompañaron a la democratización funcional y a la integración social. En consecuencia, se preocupa por presentar tanto la igualación como su tendencia contraria, por ejemplo, llamando primero la atención sobre los grupos sociales que sufrieron reducciones o incluso la pérdida total de función y potencial, antes de continuar: “pero la tendencia general de la transformación fue reducir todos los potenciales de poder entre los diferentes grupos, incluso hasta los que existen entre hombres y mujeres, padres e hijos” (2012b [1970]: 63). Así pues, presenta claramente la “democratización funcional” como un concepto de equilibrio,²⁰ planteando la cuestión de cuán fuertes han sido realmente los impulsos y procesos hacia una creciente desigualdad social y, más concretamente, qué personas y grupos “sufren de hecho reducciones o incluso una pérdida total de función y potencial de poder”.

20 Para más conceptos de equilibrio, ver Wouters, 2019a.

Solo con un concepto de equilibrio como este es posible comprender que, a medida que las redes de interdependencia se expanden y se hacen más densas, tanto la igualdad como la desigualdad social tienden a aumentar, y que la “democratización funcional” es compatible con el aumento de la desigualdad social. A medida que la diferenciación de funciones y organizaciones sociales avanzaba y se expandía, tarde o temprano a esto le seguía su coordinación/integración en niveles cada vez más altos. Por un lado, estos procesos implicaron la disminución de las desigualdades a través de la democratización funcional, proceso en el que los vínculos entre las personas involucradas se hicieron más densos e intensos y con menos distancia social y psíquica entre ellas. Por otra parte, las desigualdades también aumentaron, aunque solo fuera porque la coordinación y la administración de las organizaciones sociales de múltiples niveles implicaban una jerarquía más larga y más pronunciada, y por lo general también porque algunas personas y sus grupos “sufren reducciones o incluso la pérdida total de función y potencial de poder”. La pregunta clave es, ¿qué lado se convierte en dominante, la igualdad o la desigualdad social? Así que las preguntas que ayudarían a evitar una mirada miope sobre estos asuntos son: “¿Qué lado es dominante desde una perspectiva a corto plazo y (también) desde una perspectiva a largo plazo?” y “¿Qué lado es dominante en su alcance de acción y sus correspondientes niveles de integración y complejidad?”.

La importancia de estas cuestiones se pone de relieve en el artículo de Elias sobre los “procesos sociales”, en el que califica de mito el progreso universal. Basa esta observación en el ejemplo de “las armas y herramientas, que dieron a una sociedad particular ventajas en las luchas por la supervivencia con otros grupos y con la naturaleza no humana”, pero “los grupos que no las adoptaron fueron derrotados y

desaparecieron”. “En retrospectiva”, añade, “la gente solo ve el aparente progreso fluido de la tecnología, y no las luchas de eliminación que hay detrás de ella, que consumen a los seres humanos” (2009c [1986]: 8).

En acuerdo tácito con Elias, Eric Dunning escribe polémicamente sobre Émile Durkheim, cuyo análisis de la división del trabajo:

... contiene un defecto fundamental que deriva de su incapacidad para reconocer que la interdependencia funcional o la división del trabajo no conduce necesariamente a una integración armoniosa y cooperativa, sino que conduce, incluso en sus formas “normales”, al conflicto y al antagonismo. En resumen, su concepto de la sociedad basada en la “solidaridad orgánica” es utópico (Dunning 2008 [1979]: 216-217).

En otras palabras, Durkheim presenta una visión unidimensional de la conexión entre las cadenas cada vez más largas de la interdependencia y la igualación social.

En la sección titulada “Desdemocratización funcional” de su libro sobre el proceso de civilización americano [*The American Civilizing Process* (2007)], Stephen Mennell llama la atención sobre las tendencias del siglo XX hacia la igualación social y la informalización:

... [que] desde algunos puntos de vista puede parecer la característica dominante del último siglo. Sin embargo, en el contrapunto de la historia, pueden estar entrelazados con tendencias contrarias. Elias prestó menos atención a la posibilidad de lo que puede llamarse una desdemocratización funcional y sus efectos. Sin embargo, en sus escritos y en los de los investigadores posteriores que han seguido su ejemplo,

hay pistas importantes sobre la génesis y las consecuencias de la desdemocratización funcional (2007: 311).

Sin embargo, las “pistas importantes” que menciona permanecen ocultas y sin especificar. Menell se abstiene de hacer más aclaraciones. Si bien se refiere a “las crecientes disparidades de riqueza y poder”, Menell no especifica la relación entre estas disparidades y el concepto en cuestión. Al final de su discusión sobre la “crisis económica” desde 2007/2008, Menell vuelve a plantear algunos puntos de crítica o aclaración sobre las ideas de Elias, en particular:

... sobre [...] la confianza que a menudo expresaba en que la tendencia general de la sociedad humana era hacia cadenas de interdependencia más largas, lo que tendería a traer consigo *ratios* de poder relativamente más equitativos entre los diversos eslabones de la cadena – “democratización funcional” (2014a: 2).

Menell salta a la conclusión de que cuando se trata de las redes de interdependencia en expansión de hoy en día, “en aspectos importantes el panorama general es de una desdemocratización funcional”. En una formulación aún más fuerte escribe: “a mayor escala, hay fuerzas muy poderosas de desdemocratización funcional en el trabajo”. Una vez más, estas “fuerzas poderosas” permanecen sin especificar. En cambio, Menell llama la atención sobre “los financieros y sus aliados políticos”, que “ven cada vez más la necesidad de no pagar sus impuestos ni comparar su remuneración con la de sus compatriotas”, argumentando que los equilibrios de poder entre los estratos superiores e inferiores “parecen estar inclinándose a favor de los más privilegiados, y las interdependencias mundiales están cada vez

más entrelazadas con las relaciones de poder internas de los países” (2014a: 12).

En su artículo “La globalización y el “sueño americano”, Mennell utiliza el término “polifonía de la historia” de Elias, comentando que este “no se habría sorprendido al descubrir que a principios del siglo XXI, junto a las continuas líneas de democratización funcional, hay evidencia de la creciente fuerza de lo opuesto: lo que he denominado “desdemocratización funcional” (2014b).²¹ Luego pasa a proporcionar pruebas de una “creciente desigualdad en América”, que utiliza para justificar esta “etiqueta”.

La observación de que la creciente interdependencia mundial coincide con una creciente desigualdad en los Estados-nación parece acertada, al menos en algunos Estados. Pero Mennell solo respalda esto con un argumento moral bastante casual, y empleando a Elias como fuente de autoridad. Tanto este “argumento de autoridad” para legitimar su “etiqueta” como su “corrección” de Elias sugieren que Mennell se eleva sobre los hombros del gran sociólogo, pero como no aclara lo que quiere decir con “desdemocratización”, ni lo que es “funcional” al respecto, muchas preguntas quedan sin respuesta. ¿En qué sentido es funcional esta desdemocratización?²² ¿Mantiene la palabra “funcional” el mismo significado cuando se une a la democratización y a la desdemocratización?²³ Y si es la contrapartida de la “democratización funcional”, como afirma Mennell, ¿no debería llamarse “desdemocratización disfuncional”? ¿Cómo y en qué medida este concepto se relaciona con la creciente desigualdad social, y en qué escala se producen estos procesos? ¿Es realmente “la imagen de conjunto”, o es

21 <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0003.206>.

22 Muchas gracias a Stephen Vertigans por esta observación.

23 Muchas gracias a Andrew Linklater por esta observación.

exclusivamente un retrato de los Estados Unidos? Estas preguntas no se plantean, lo que sugiere que su perspectiva es más occidental que global. Esta crítica también se aplica a los artículos de los sociólogos Nico Wilterdink y Behrouz Alikhani en la revista *Historical Social Research* (2017), ya que adoptan el término “desdemocratización funcional” junto con una perspectiva de la globalización centrada en gran medida en Occidente.²⁴ Lo que estos tres sociólogos tienen en común es que ignoran la posibilidad de que, cuando las industrias, el capital y el comercio se trasladaron a países con mano de obra barata, la democratización funcional continuó en el correspondiente nivel superior (global) de integración, mientras que en los países con mano de obra cara se acompañó (también o particularmente) con la desfuncionalización, los conflictos de integración y la desintegración. La continuación en un nivel de integración superior implica que las cuestiones relativas a la dirección

24 Wilterdink no se centra en si la democratización funcional o la diferenciación e integración funcional se han convertido en tendencias mundiales dominantes. No entiende la “democratización funcional” como un concepto de equilibrio y parece más preocupado por el desarrollo de conceptos con una validez universal y, por tanto, atemporal: “Si existe una conexión entre la diferenciación funcional y las crecientes redes de interdependencia por un lado y la disminución de la desigualdad de poder y privilegios por el otro”, escribe, “aparentemente solo es válida para períodos históricos específicos en condiciones específicas” (2017: 29). La palabra “solo” en esta frase sugiere una deficiencia, pero una ciencia social que aspira a verdades universales intemporales es sin duda deficiente. Los desarrollos y conexiones sociales solo pueden entenderse y explicarse a partir de su período histórico específico y sus condiciones específicas. La sustitución de la palabra “válido” por la palabra “dominante” cambiaría el significado de la frase en este sentido, pero aún así no pasaría de ser una obviedad. Tanto la “validez” como la “dominación” siempre dependerán de “condiciones específicas” en períodos concretos. Solo estas pueden explicar su ascenso a la dominación y/o su dominio por la desfuncionalización y/o la desintegración. Alikhani analiza “la traducción en curso del poder económico en poder político y viceversa”, y en este contexto menciona a Mennell y Wilterdink porque ellos también “utilizaron el concepto de ‘desdemocratización funcional’ para captar la dirección de esas transformaciones en la sociedad y la política de los Estados Unidos” (*ibid.*, 198). Más tarde, abandonó la palabra “funcional” y así el término “desdemocratización” pasó a designar el objeto de su investigación sobre los procesos políticos actuales que otros también denominan “postdemocráticos”.

dominante proyectada de estos cambios —si representan una tendencia hacia la igualdad y/o la desigualdad social— solo tienen sentido si se plantean y responden desde una perspectiva global. ¿En qué medida ha continuado la democratización funcional a nivel mundial? ¿Y dónde y cómo se acompañó el impulso de la globalización con la desfuncionalización, los conflictos de integración y la desintegración?

Visto desde la perspectiva mundial de un entrelazamiento global continuo y abarcador de redes de interdependencia funcional, es inconcebible una explicación del aumento de las desigualdades sociales, como las de los Estados Unidos, en términos de una disminución de esas redes. De hecho, esas redes siguieron expandiéndose por todo el mundo, aumentando su fuerza y densidad, cambiando el equilibrio de poder entre todas las partes involucradas, incluido el equilibrio de poder entre el mundo del comercio y el mundo de la política. Dado que el aumento de las desigualdades sociales no puede explicarse por la disminución de las redes de interdependencia funcional, debemos buscar una explicación en otra parte.

Vincular el dudoso concepto de “desdemocratización funcional” al aumento de las desigualdades sociales, sugiriendo que tiene un poder explicativo similar al de su contraparte de “democratización funcional”, es un error teórico que proviene principalmente de una visión unidimensional de la conexión entre las cadenas cada vez más largas de la interdependencia y la igualdad social. Es unilateral por la misma razón que Eric Dunning criticó a Durkheim, a saber, que hace la vista gorda a la otra cara de la diferenciación y la integración: los efectos secundarios no deseados de los conflictos de integración y los procesos de desintegración, incluida la desfuncionalización.

Parece claro que los procesos de diferenciación funcional e integración no han alcanzado una estabilidad relativa en

un nivel integrador superior (global), y que sigue siendo difícil —y por lo tanto una cuestión de controversia— establecer si, o incluso cuándo, un paso más en los procesos de democratización funcional e informalización se convierte en dominante. Sin embargo, por la misma razón es erróneo interpretar el aumento de las desigualdades sociales en grandes partes del mundo rico occidental en términos de “desdemocratización funcional”.

La expansión de las interdependencias no conduce por definición a la disminución de las diferencias de poder, y no debemos esperar que eso suceda con necesidad o certeza, o de manera inmediata o automática. Pueden estar restringidas a áreas y niveles limitados, y no ocurrir en absoluto en otros. También pueden desencadenar conflictos de integración y procesos de desintegración y desfuncionalización, involucrando a grupos de personas más pequeños o más grandes. Por lo tanto, la teoría y el análisis de la democratización funcional y la informalización exigen que se preste una atención especial a las áreas y los niveles de integración, así como a los niveles de desintegración, y al equilibrio de tensión entre ambos. Ambos surgen como efectos secundarios de la diferenciación, la integración y la creciente complejidad de las funciones sociales. Son “efectos secundarios” porque, vistos desde la perspectiva de la “gran historia” y de la historia humana en su conjunto, los procesos de diferenciación, integración y creciente complejidad se han desarrollado en la misma dirección, y por tanto han seguido siendo los impulsores dominantes del proceso.

Es importante integrar los procesos parciales de desintegración, desfuncionalización y conflictos de integración en una teoría de democratización funcional a largo plazo porque ambas tendencias —la disminución de las desigualdades mediante la democratización funcional y el aumento de las desigualdades mediante la desfuncionalización y

la desintegración— se han producido a lo largo de la historia de la humanidad como dos efectos secundarios no deseados de la diferenciación e integración social.

Procesos de integración con procesos parciales de desintegración y desfuncionalización como efectos secundarios no deseados: Ejemplos a varios niveles.

Desde los primeros regímenes de producción agraria y de fuego, las organizaciones humanas se expandieron y se hicieron cada vez más interdependientes mediante la diferenciación e integración de las actividades o funciones sociales. Algunos grupos han perdido su potencial de poder porque se han quedado atrás en la especialización o diferenciación de funciones y/o porque no han podido hacer que su organización social sea lo suficientemente fuerte y competitiva como para evitar que pierdan poder y posibilidades de supervivencia.

En estos procesos, unidades enteras de supervivencia —incluyendo sociedades estatales— aparentemente perdieron funciones y se desfuncionalizaron hasta el punto de convertirse, o pensar que se convirtieron, en lo que hoy se conoce como “estados fallidos”. Entre los ejemplos se incluyen Iraq, Siria y Afganistán. Desde esta perspectiva, la crisis europea de refugiados desde 2015 —la mayoría de los refugiados huyeron de estos tres países— es un ejemplo de procesos parciales de desintegración y desfuncionalización que son efectos secundarios no deseados que dañan a las personas, sus funciones y su propiedad. Elias escribe sobre la desfuncionalización de sacerdotes, caballeros y reyes, “la desfuncionalización de la familia por parte del Estado”, y también presenta una declaración más general:

Se puede observar una desfuncionalización de las especializaciones existentes una y otra vez en el curso del desarrollo social. Pueden limitarse a enclaves específicos de la estructura de las funciones sociales como en el caso, por ejemplo, de los tejedores en telares manuales que son desfuncionalizados por la producción en fábrica utilizando telares mecánicos [...] Puede comprender toda la estructura de funciones de una unidad social integrada [...]. En los territorios del antiguo Imperio [Romano] occidental, esta tendencia hacia la contradicción de la diferenciación, hacia la desfuncionalización de las especializaciones anteriormente existentes alcanzó su punto culminante en las primeras sociedades feudales (Elias 2009d [1977]: 29).

Sin embargo, entre los grupos que lograron sobrevivir, la desfuncionalización y las crecientes desigualdades no llegaron, en general, a dominar la “democratización funcional”, es decir, la creciente igualdad que acompaña a la expansión y el fortalecimiento de las redes de interdependencia. A medida que todos los grupos e individuos se hicieron más dependientes funcionalmente de más y más personas, todas las personas vinculadas en tal red se habrán vuelto menos inclinadas a usar la violencia para resolver conflictos o a utilizar otras formas de limitaciones que perturben los intereses mutuos de sus vínculos —incluidos los jerárquicos—, ya que estos intereses y vínculos habrán encontrado un lugar bien fundamentado en sus unidades de supervivencia. Suelen proporcionar un sentido de pertenencia en combinación con una cierta protección contra la pérdida de la seguridad material y la seguridad física. Tienen a convertirse en una parte de la cultura del grupo, del *habitus* social de sus miembros.

A pesar de movimientos contrarios como la desintegración del Imperio Romano en la Edad Media, los procesos de diferenciación, integración y democratización funcional han sido dominantes en toda la historia de la humanidad, y con renovada fuerza y claridad desde el siglo XVI en adelante.²⁵ En Europa y Oriente Medio, continuaron más o menos en la misma dirección, siguiendo el curso de los procesos de formación del Estado en los que los líderes “privados” de las unidades de supervivencia como los señores guerreros y los caballeros se convirtieron en cortesanos. Desde las cortes, las funciones reales “privadas” de gestión de los monopolios sobre el uso de la violencia y la tributación se fueron transformando gradualmente, o por revolución, en las funciones públicas burocráticas de las instituciones estatales. Fue una democratización institucional,

25 Wilterdink (2017: 29) discrepa: “Desde la aparición de la agricultura”, escribe, “la diferenciación funcional y el crecimiento de las redes de interdependencia han ido de la mano del crecimiento de las diferencias de poder dentro y entre las sociedades humanas: estratificación creciente, distancia cada vez mayor entre las elites y la gente común, diferenciación más aguda entre gobernantes y gobernados”. Esta perspectiva pone demasiado énfasis en la creciente desigualdad, idealizando así a las sociedades anteriores y sus organizaciones más simples como si exhibieran una mayor igualdad. Sin embargo, cuando las organizaciones humanas se expandieron y adquirieron complejidad —lo que debió ocurrir desde que la gente aprendió a organizar el control del fuego, mucho antes de la agricultura— conectaron a más personas entre sí. Todas estas personas tuvieron que tener en cuenta más aspectos de cada uno de ellos con mayor frecuencia para estar a la altura de los códigos de su convivencia organizada, es decir, de acuerdo con la creciente diferenciación funcional, integración y complejidad de las sociedades del régimen de fuego (véase Goudsblom, 1992). Las sociedades de régimen agrario continuaron, y así sucesivamente. En ese sentido, se fueron volviendo más “iguales” y sus códigos de regulación llegaron a evitar comportamientos extremos con mayor frecuencia, una disminución de los contrastes. Estas crecientes “igualdades” coincidieron con las crecientes “desigualdades” por medio de la estratificación social y las diferencias de poder, ambas tendencias han seguido siendo codominantes (Wouters: 2019a). Además, “más diferenciaciones de poder” no se puede equiparar simplemente con “más desigualdad”, ya que suele significar “más igualdad” en algunos aspectos y “más desigualdad” en otros. La tendencia co-dominante de aumento de las igualdades adquirió mayor importancia que la tendencia de aumento de las desigualdades en la segunda parte del siglo XIX, que coincidió con el proceso de informalización.

una transformación de lo privado a lo público: los monopolios estatales pasaron a manos de un público cada vez más amplio.

Sin embargo, desde una perspectiva algo más amplia, también fue un proceso de democratización funcional, como lo demuestra lo que ocurrió en Estados como Gran Bretaña, los Países Bajos, Dinamarca o Francia. Particularmente en el siglo XIX, escribe Elias, estos países experimentaron “un fuerte avance de la democratización funcional integrando prácticamente todas las clases en la estructura del Estado”, y estos desarrollos “trajeron una predisposición muy arraigada de las estructuras de la personalidad individual de personas de todas las clases para vivir juntas en esta forma específica, como los daneses, holandeses o franceses” (Elias 2010: 196).

Los procesos de democratización funcional han continuado e impregnado varias partes y capas de la población de diversas maneras y grados. Finalmente, en general y a largo plazo, parte de esta democratización funcional ha permeado cada detalle de las redes de interdependencia en cuestión. En ese sentido, fue un proceso generalizado.

En la actualidad, son tantos los procesos de integración y desintegración que tienen lugar simultáneamente que los observadores a menudo se encuentran con pocos medios para apreciar cuáles de ellos son más o menos significativos que otros. Si se examina más de cerca, creo que es plausible que los procesos de diferenciación e integración dentro de los Estados-nación occidentales y sus economías nacionales hayan sido dominantes y hayan alcanzado niveles cada vez más amplios y abarcadores. Sin embargo, en el curso de la consolidación de un nivel internacional y luego mundial, la diferenciación y la integración han desencadenado simultáneamente conflictos de integración y desintegración. Ejemplos claros son la Primera y la Segunda Guerra

Mundial: ambas pueden entenderse como conflictos de integración con la desintegración de Europa como efecto secundario inicial, y la integración de Alemania dentro de Europa como efecto secundario que tardó un poco más en realizarse. Desde esta perspectiva, tales guerras aparecen como fluctuaciones temporales en el desarrollo a largo plazo de la diferenciación e integración social, con la democratización funcional como su “efecto secundario” a largo plazo.

Agregar algunos ejemplos más simples probablemente ayude a ilustrar este equilibrio entre la integración y la desintegración. El primero es de una fase tardía de los procesos de integración nacional occidental en la que el Estado de bienestar y sus instituciones emergieron y repartieron los ingresos nacionales de manera más equitativa entre sus ciudadanos. El resultado fue una disminución significativa del temor a la pobreza y la difusión de una “ecuanimidad del estado de bienestar” (van Stolk y Wouters, 1987; Wouters 2007: 214-223). Las organizaciones del Estado de bienestar permitieron a las mujeres y los jóvenes sentirse y actuar con mayor independencia de sus maridos y padres, un claro ejemplo de democratización funcional: en el nivel del Estado, todos los ciudadanos se volvieron más interdependientes y, al mismo tiempo, muchos se volvieron menos subordinados a sus antiguos superiores (masculinos). Por otra parte, a medida que la autoridad de estos últimos disminuía, aumentaba el volumen de voces que se lamentaban y se quejaban de esta pérdida, alegando la desintegración de la vida familiar tradicional y la destrucción de los lazos familiares.

En los últimos decenios, los ejemplos de procesos de integración que desencadenan conflictos de integración y procesos parciales de desintegración se relacionan cada vez más con lo que David Riesman *et al.* (1950) habrían conceptualizado como transiciones de tradiciones y de “personalidades

y culturas dirigidas hacia adentro” a las dirigidas hacia las demás. Transiciones como esta también pueden entenderse en términos de conflictos y tensiones de integración entre las personas que viven en culturas y países en los que la fase de formalización de los modales y la regulación de las emociones sigue siendo dominante, a diferencia de los países en los que se ha extendido la informalización. Un ejemplo de ello (descrito también en Wouters 2007: 206-208) es la campaña nacional lanzada en 1995 por las autoridades vietnamitas contra las denominadas “influencias extranjeras negativas”. El “imperialismo cultural americano” en particular fue considerado una seria amenaza a la “moral tradicional”. En los decenios de 1920 y 1930, muchas autoridades europeas utilizaron un lenguaje similar. Un comité del gobierno holandés, por ejemplo, advirtió contra la “desmoralizante americanización de Europa”. La amenaza se denominó despectivamente “vida instintiva” con “sentimientos primitivos”. Tanto las autoridades neerlandesas en los años de entreguerras como las vietnamitas en el decenio de 1990 adoptaron medidas disciplinarias para evitar que la población se “alejara” o “alienara” de la tradición y formara una unión traicionera con los “extraños” o “extranjeros” y su estilo de vida más informal. Estos ejemplos de intentos autoritarios de defender la “moral tradicional” pueden extenderse a nivel mundial señalando a grupos como los talibanes, Al-Qaeda y el Estado islámico que se alimentan de la misma causa (véase Dunning, 2019). Los costos sociales de estos conflictos de integración son claramente enormes.

Otro ejemplo de procesos de integración que desencadenan conflictos de integración es el de las olas de fusiones que han arrasado la mayoría de los países occidentales desde los decenios de 1960 y 1970 (Wouters, 1990a). Ya sea a nivel de pueblos y ciudades, escuelas y universidades, o empresas y corporaciones, la misma historia puede ser contada una

y otra vez desde la perspectiva de la integración y la democratización funcional, así como desde la perspectiva de la desintegración o la desfuncionalización. Cuando expliqué estas dos perspectivas a un amigo, un director de personal que había sido testigo de una oleada de fusiones entre academias, colegios y escuelas, podía fácilmente proporcionar ejemplos de cómo, en el proceso de fusión, las escuelas y colegios independientes perdieron cohesión y solidaridad. “En la transición, la vida y el alma de estas organizaciones a menudo se vio gravemente dañada”, dijo, “y se podía sentir en todas partes, en los profesores, los estudiantes y en sus relaciones”. La mayoría de ellos estaban de luto por la pérdida de su antigua identidad [*we-identity*], y rechazaron la posibilidad de identificarse con la organización de nivel superior como una especie de “traición”. Como efecto secundario de la integración, los procesos parciales de desintegración pueden dañar o romper involuntariamente las funciones sociales que las personas se han desempeñado entre sí en una fase precedente del desarrollo. Esa pérdida de función puede ser experimentada por ellos como la extinción de una fuente significativa de lo que dio sentido a sus trabajos y a sus vidas.

A medida que las redes de interdependencia en expansión llegan a la periferia del mundo, muchos ciudadanos de la Unión Europea también sienten una pérdida de su antigua identidad a nivel de los Estados-nación. Sienten que han perdido gran parte de su antigua independencia nacional y de su estatus internacional, lo que hiere su orgullo nacional; parecen estar en un estado de luto, de ira o de ambos. Dudan o incluso sienten repugnancia por identificarse con niveles de organización más altos que el Estado-nación, y prefieren aferrarse a sus fronteras y símbolos territoriales nacionales. Estos sentimientos y anhelos son reconocidos por la mayoría de los partidos políticos, y especialmente

los populistas. Mientras la identificación con el nosotros [*we-identification*] de las personas en estos Estados siga predominando a nivel de sus Estados-nación y continúe obstaculizando el cambio a niveles organizativos más altos como la Unión Europea, esta orientación e identificación restringidas seguirán limitando y disminuyendo las posibilidades de poder de todos los partidos políticos y gobiernos nacionales, en particular cuando se comparan con las posibilidades de poder cada vez mayores de las organizaciones sociales que gobiernan el mundo de las finanzas y las corporaciones globales. Incluso cuando los populistas ganan, se hacen cargo del gobierno y deciden abandonar organizaciones de nivel superior como la Unión Europea, pueden aumentar sus oportunidades de poder a nivel nacional pero disminuyen y dificultan su difusión a nivel internacional.

A partir del decenio de 1980, a medida que el capital, el comercio e industrias enteras se desplazan de los países occidentales a los países con mano de obra barata, esta tendencia mundial se ha acompañado de desfuncionalización, conflictos de integración y desintegración, no solo en los países con mano de obra barata, sino también en aquellos en los que la mano de obra es relativamente cara. En Occidente, una investigación realizada para el Instituto Global McKinsey²⁶ informó que entre 2005 y 2014, los ingresos reales en 25 economías avanzadas “se mantuvieron estables, o disminuyeron, entre el 65 y el 70% de los hogares [en Estados Unidos 81%], o más de 540 millones de personas”. Los más afectados son los trabajadores jóvenes y menos educados, lo que aumenta el riesgo real de que una generación crezca más pobre que sus padres”. En particular, desde la crisis de 2008/2009, la disminución del optimismo, estimulada por la disminución y/o el estancamiento de los salarios, se reflejó en un aumento

26 <http://www.mckinsey.com>

del optimismo en el Este. En 2017, la investigación mundial de IPSOS informó de una “brecha de optimismo” entre Oriente y Occidente.²⁷ Esa imagen especular puede aplicarse también al mundo de la tecnología y a otros ámbitos, la economía de mercado estadounidense refleja el capitalismo estatal chino. Aunque la “vigilancia estatal” y la “vigilancia del mercado” están respaldadas por ideologías muy diferentes, ambos sistemas no difieren mucho en su enfoque totalitario, mientras que sus grandes empresas de tecnología están cada vez más entrelazadas en los mercados mundiales, donde las diferencias ideológicas pasan a ser cada vez más secundarias (van Dijck 2019: 24).

Por regla general, la desfuncionalización en los países ricos atrae más atención en Occidente que cuando ocurre lejos de él. Estas son manifestaciones comunes de una identificación con los “nosotros” [*we-groups*] establecidos de Occidente como una especie de clase alta global. Las manifestaciones eurocéntricas u occidentales de tal identificación se forman y se expresan comúnmente en la defensa contra los grupos en expansión y/o en ascenso de marginados locales y/o globales. Entre los establecidos, el sentimiento de estar amenazados por los marginados a menudo les lleva a cerrar sus filas, tratando así de reforzar su posición como parte de una clase alta mundialmente establecida de países y personas ricas.

Este mecanismo de defensa de lo establecido suele funcionar sin ser consciente de ello, como ocurre en muchas formas de populismo. También funciona sin pretenderlo al tratar temas como el calentamiento global y el cambio climático: muchas personas no son conscientes de su Occidentalismo mientras se felicitan por los avances en la disminución de su “huella” ecológica en el mundo,

27 <http://www.ipsosglobaltrends.com>

totalmente ajenas a los costes ecológicos tanto de la externalización de la producción de bienes al otro lado del mundo como del transporte de los productos acabados de vuelta a Occidente. Desde una perspectiva global, este “impacto oculto” significa que si se incluyen los “efectos externos” o los costes ecológicos globales de sus vidas y su estilo de vida, los occidentales siguen aumentando su “huella ecológica” en todo el mundo. En su libro, *Hidden Impact*, Babette Porcelijn presenta el ejemplo de la “energía oculta”:

Los países occidentales ricos han transferido muchas de sus instalaciones de producción a países de bajos salarios como China y la India. Las plantas utilizadas en estos países utilizan mucha energía para hacer cosas para nuestros mercados. La energía en la cadena de suministro no está incluida en las etiquetas de energía ni en su factura de energía. Esta energía es invisible para nosotros, está oculta a nuestra vista. Importamos estas cosas y por lo tanto financiamos la energía oculta sin saberlo. Por lo tanto, parte del consumo nacional de energía en los países productores debería estar en la cuenta de los países ricos (Porcelijn, 2016: 34).

Este impacto oculto solo puede ser revelado desde una perspectiva global que exponga lo que permanece oculto a las perspectivas occidentales establecidas. La analogía con la democratización funcional y la desintegración es clara: solo desde una visión más distanciada del actual entrelazamiento mundial de las funciones sociales es posible ver hasta qué punto las cadenas de interdependencia que se expanden a nivel mundial coinciden con el aumento de las desigualdades sociales, la desfuncionalización y los conflictos de integración en Occidente, mientras que en otros

lugares coinciden con algunos conflictos de integración disruptivos y con la democratización funcional.

Desde esta perspectiva más amplia, parece posible y probable que el continuo entrelazamiento mundial esté conectado con tendencias centrífugas (desintegradoras) en algunos lugares, así como con tendencias centrípetas (integradoras) en otros. Por lo tanto, mirando al mundo en su conjunto, una tendencia global de democratización funcional sigue siendo dominante. Por consiguiente, es importante comprender la tendencia a largo plazo de la democratización funcional —y si ha perdido o ganado predominio— desde el marco más amplio de los niveles crecientes de diferenciación, integración y complejidad creciente, y estudiar en qué medida estos procesos tienen como efectos secundarios la democratización funcional y los conflictos de desintegración e integración.

La investigación sobre las cuestiones en torno a qué tendencia es dominante —o si los procesos de diferenciación, integración y democratización funcional se han estancado, cesan por completo o incluso cambian de dirección— debe centrarse tanto en igualar como en desigualar los efectos secundarios. Si se considera la “gran historia” y la historia de la humanidad en su conjunto, los procesos vitales de diferenciación (competencia), integración (cooperación) y creciente complejidad (síntesis) han seguido siendo dominantes como impulsores de los procesos. Y a medida que los procesos de diferenciación e integración se hicieron dominantes en un nivel global, los procesos de democratización funcional también continuaron en ese nivel.

La descolonización como ejemplo de democratización funcional

Un momento significativo en la red mundial de interdependencias en expansión surgió cuando tanto la competencia por la acumulación de tierras como el colonialismo disminuyeron o llegaron a su fin. La descolonización señaló el declive de Occidente como una clase alta de países ricos establecida globalmente, y a los ojos de muchos de estos acaudalados su mundo se estaba desmoronando, pero la desintegración que supuso la descolonización fue una contracorriente dentro de un impulso de integración global y democratización funcional. En diversos grados, la descolonización también se extendió a los países detrás de la cortina de hierro con el colapso de la URSS. Los Estados-nación políticamente autónomos se convirtieron entonces en la norma dominante de organización social aceptada mundialmente, una regla confirmada por la excepción del “Estado fallido”, concepto que se refiere a un lugar donde el Estado no funciona “normalmente” y donde los individuos y grupos sufren reducciones o incluso la pérdida total de sus funciones y sus potenciales de poder.

En gran medida, la descolonización puede entenderse en términos de democratización funcional. Dentro de las redes de interdependencia política y económica, la diferenciación funcional había llegado a un punto en el que el deseo de democratización podía encontrar una expresión política. Después de la Segunda Guerra Mundial, los imperios coloniales europeos estaban agotados y las superpotencias anticoloniales competían por el apoyo en las antiguas colonias. La expansión de las redes globales alcanzó una densidad crítica, lo que implicaba una democratización funcional que elevaba el precio de la violencia así como el valor de la vida humana. En la era poscolonial, se hizo

menos probable que simplemente se resolvieran los conflictos entre los Estados-nación por medios violentos como el envío de ejércitos o barcos de guerra. El bombardeo desde aviones y aviones teledirigidos todavía es considerado y practicado por aquellos que piensan que el bombardeo puede ganar la batalla, por ejemplo en las guerras de Corea, Vietnam, Irak, Afganistán y Siria. Estas guerras, en particular las dos primeras, se centraron en los temores y sueños ideológicos vinculados a los bloques de poder comunista y capitalista. Eran sintomáticas del cambio global de una competencia colonial por la tierra hacia una competencia ideológica por la mejor organización social para proporcionar una “buena vida” en términos de libertad, igualdad y bienestar. A partir del colapso de la URSS y el surgimiento del comunismo capitalista en China, las ideologías de los principales bloques de poder perdieron gran parte de su significado y distinción, revelando así con mayor claridad la competición por el poder. La competición mundial se reveló cada vez más como una competencia por el poder comercial, industrial y financiero, tanto que la afirmación de que existe un aumento de la brecha entre Estados ricos y pobres se basa únicamente en el criterio de los ingresos económicos. Si esa comparación se basara también en el equilibrio de poder y la dignidad humana, entonces el hecho de que el colonialismo llegara a su fin entre los años cuarenta y ochenta arrojaría a la conclusión de que la brecha entre las naciones ricas y pobres también ha disminuido. Desde esta perspectiva, la disminución de esta brecha puede considerarse como una continuación del desarrollo del siglo XIX que puso fin oficialmente a la esclavitud, y a la vez como parte de “la tendencia general” de la democratización funcional que consistía en “reducir todos los potenciales de poder entre los diferentes grupos, incluso hasta los que existen entre hombres y mujeres,

padres e hijos” (2012b [1970]: 63). Implica que el proceso de “democratización funcional” extiende al menos parte de su significado explicativo a la historia de la emancipación de las mujeres, los jóvenes y los niños de la tutela de los maridos, los adultos y los padres.

En las últimas décadas del siglo XX, la difusión y la intensificación de las restricciones a la intervención militar internacional generaron condiciones favorables para las empresas comerciales y financieras que operan a nivel internacional. Un proceso de pacificación similar se había producido en una época anterior, cuando los territorios se pacificaron internamente y se convirtieron así en Estados-nación. Fue una de las principales condiciones favorables para que el comercio, la industria y las finanzas prosperaran a escala nacional. Ahora, sobre los extensos territorios pacificados, la lucha competitiva por la acumulación de dinero continuó y se intensificó a escala global. Es la extensión global del proceso en el que el equilibrio de poder en las sociedades cortesananas se desplazó cada vez más de la aristocracia a favor de la burguesía funcional y comercial. En la era poscolonial, este cambio se extendió de los Estados-nación al mundo en general, proporcionando niveles más altos de seguridad física, así como seguridad material a un público cada vez más amplio. Simultáneamente, la violencia retrocedió en cierta medida como medio para resolver conflictos a escala nacional, internacional y mundial, al tiempo que avanzaban los medios monetarios. Esto también significa que los que proporcionan funciones de seguridad física han perdido parte de su antiguo poder y gloria en el mundo de los países ricos, materialistas y relativamente pacíficos en los que prácticamente todas las miradas se centran en el dinero y sus inconvenientes.

La creciente interdependencia desencadena una ambivalencia que reduce los potenciales de poder entre los grupos: Democratización funcional.

En su libro sobre el proceso de civilización, Elias afirma que a medida que las redes de interdependencia social se expanden y sus vínculos se multiplican y aumentan en densidad, “una dualidad específica o incluso una multiplicidad de intereses se manifiesta con mayor fuerza” en las relaciones entre individuos, así como entre diferentes estratos funcionales. En este argumento, Elias describe la ambivalencia abierta o latente que es crucial para comprender y explicar la democratización funcional:

A medida que las funciones y los intereses sociales de las personas van ramificándose y haciéndose más contradictorios, encontramos en su comportamiento y en su sensibilidad con mayor frecuencia una división peculiar, una “coincidencia” de elementos positivos y negativos, una mezcla entre afectos suavizados y repugnancias dulcificadas en diversas proporciones y matices. Las posibilidades de establecer una enemistad pura y que no sea ambivalente en absoluto disminuyen. Cada vez es más claro que toda acción contra un enemigo, al propio tiempo, en cierto modo, pone en peligro la existencia social del que la realiza; se trata de una acción que atenta simultáneamente contra todo el mecanismo de la sucesión de acciones de la división funcional, de la que forma parte la existencia social de los dos actores (2012a: 352-353).²⁸

28 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 476).

En este punto, Elias presenta un ejemplo que es interesante también porque escribe esto a mediados de la década de 1930, cuando Hitler y los nazis estaban en el poder y él mismo estaba en el exilio. Después de afirmar que “a causa de la creciente división de funciones, son ambivalentes las relaciones entre las diferentes unidades de poder”, continúa:

En este sentido, y a causa de la creciente división de funciones, son ambivalentes las relaciones entre las distintas unidades políticas. La relación entre los estados de nuestros días, especialmente entre los estados europeos, nos ofrecen un buen ejemplo de ello. Si bien es cierto que la interdependencia y la división de funciones entre estos estados todavía no se han desarrollado tanto como la división de funciones dentro de cada uno de ellos, hoy día todo conflicto bélico amenaza de tal modo a esta red altamente diferenciada de naciones en su totalidad que, en último término, el propio vencedor acaba encontrándose en una situación muy comprometida. El vencedor no puede —ni siquiera quiere— despoblar y devastar de tal manera el territorio enemigo que haya que establecer en él aparte de su propia población. Para aprovecharse de su victoria tiene que destruir en la medida de lo posible el aparato muy industrializado del enemigo pero, al mismo tiempo, en función de su interés en la paz, tiene que tratar de mantener este aparato o de recomponerlo dentro de ciertos límites (2012a: 353).²⁹

Elias continúa esbozando las posibles ganancias de tal guerra —“posesiones coloniales, imponer modificaciones

29 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 476-477).

fronterizas, conseguir mercados y ventajas económicas o militares” — y luego señala que:

... como en las luchas de las sociedades muy desarrolladas todo rival y enemigo es al mismo tiempo un socio en los engranajes de la maquinaria igual de división del trabajo, toda transformación rápida y radical en un sector de este entramado lleva inexorablemente a dificultades y transformaciones en el otro. [] las luchas inevitables por la supremacía son cada vez más peligrosas para este sistema territorial tan hipersensible; y a pesar de tensiones y conflictos tan complejos, este sistema se encamina lentamente hacia la constitución de poderes claramente hegemónicos y hacia una organización federativa de unidades mayores en torno a determinados centros hegemónicos (2012a: 353).³⁰

En este punto, Elias continúa su relato introduciendo las clases sociales en la imagen, argumentando que:

Al aumentar la división de funciones se hace más ambivalente también la relación entre las distintas clases sociales dentro de la misma unidad política. También aquí —más claramente— luchan grupos por conseguir ciertas oportunidades, grupos cuya existencia social es interdependiente en virtud de la división de funciones. Estos grupos son también enemigos y socios al mismo tiempo. Hay situaciones límite en las que la organización de una sociedad funciona tan mal y las tensiones dentro de ella son tan considerables, que una gran cantidad de personas y clases “ya no se

30 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 477).

interesa por nada”. [] En tanto se produce tal situación revolucionaria, las clases sociales interdependientes, debido a la división de funciones, se verán siempre atraídas por un lado o por el otro y divididas por la multiplicidad de sus intereses contradictorios. [...] *en una sociedad muy diferenciada suena la hora del poder central fuerte en el momento en que la ambivalencia de intereses de los grupos funcionales más importantes es tan grande y la relación de sus fuerzas tan equilibrada que no se puede llegar a una solución de compromiso definitiva ni a una lucha y victoria decisivas.* Un mecanismo de interdependencia de este tipo es lo que llamamos aquí “mecanismo real” (2012a: 353-355, en cursiva en el original).³¹

Las personas con funciones en el mundo de la política —produciendo seguridad física— y las que tienen funciones en el campo del comercio y el dinero —produciendo seguridad material— son también oponentes y socios al mismo tiempo. Particularmente en el siglo XIX, el equilibrio de poder entre ellos estaba claramente a favor de aquellos que representaban el poder creciente de los Estados-nación. También ofrecían oportunidades y fijaban límites a los que representaban el mundo del dinero. La competencia de estatus en y entre sociedades cada vez más complejas y el surgimiento y liberación de tensiones inherentes han llevado a todos los implicados a una mayor integración e intensificación de ser socios y oponentes al mismo tiempo hasta que la gente del mundo del comercio excedió sus acciones y dominio más allá de las fronteras nacionales hasta un grado que inclinó la balanza del poder cada vez más a su favor. En la actualidad, después de cuatro décadas de esta

31 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 477-479; sin cursiva en el original).

“globalización”, hay una crisis en curso en el mundo de la política. Pero no se trata de una “situación revolucionaria” y el mundo parece muy alejado de la “hora de la fuerte autoridad central”, por lo que los contornos de un “mecanismo real” global siguen siendo vagos.

Además, para muchos occidentales estas palabras también tendrán ecos del pasado, ya que en el ámbito de la política y como ciudadanos de los Estados, las relaciones de poder y dependencia entre ellos se distribuyen ahora tan uniformemente y se hacen tan complicadas y densas que dan por sentado que ni un compromiso decisivo ni un conflicto decisivo entre ellos son opciones viables. Viven con niveles de interdependencia en los que prácticamente todos los implicados han aprendido a evaluar y negociar su propia capacidad y la de los demás para vivir y actuar como oponentes y socios simultáneamente. En gran medida, esto se ha convertido en un equilibrio de tensión normal en sus vidas. Así pues, este equilibrio funciona en gran medida, sin saberlo, como una importante fuerza impulsora del desarrollo ulterior de su sensibilidad y capacidad, requeridas cada vez más en su continua competencia por el estatus (Wouters, 1992; 2011b; 2014).

En Occidente, por lo tanto, la opción revolucionaria como solución viable prácticamente ha desaparecido. Las revoluciones y otras formas decisivas de escapar de la ambivalencia que se produce con las relaciones de poder relativamente iguales son una reminiscencia de las relaciones sociales más bien rígidas de estatus entre personas que comparten un fuerte temor a los terrenos resbaladizos y otras características de una estructura de personalidad del tipo de la segunda naturaleza (Wouters, 2012). Cada vez más personas viven ahora en una proximidad social y psíquica mucho más estrecha entre sí (para obtener pruebas, véase Wouters, 2007, capítulo 4). Desde la infancia, desarrollan

mayores niveles de autocontrol esperado por ambas partes y aprenden a ser menos rígidos, a no regirse por el miedo a terrenos resbaladizos y a estar más abiertos a sus ambivalencias, al tiempo que liberan muchas tensiones sociales y psíquicas inherentes jugando con ellas de forma sensible y flexible, reforzando así la tendencia a la informalización. En la era de la informalización, los códigos relacionales de respeto mutuo e igualdad se han extendido, mientras que las amenazas relativamente recientes del calentamiento global y la destrucción mutua asegurada (MAD) se han sumado a estas presiones, facilitando la identificación con la humanidad como un todo indiviso.

Sobre los procesos de diferenciación e integración social: La fuerza de la competición y el mecanismo de entrelazamiento.

En la perspectiva de Elias sobre las relaciones internacionales y sobre la fuerza omnipresente de las coacciones a niveles más altos de diferenciación, integración y complejidad, la división de las funciones sociales procede en la “línea de producción” de la “maquinaria” impulsada por el incesante “mecanismo de competencia y monopolio” (Elias 2012a: 353).³² Esto puede parecer bastante mecanicista y demasiado absoluto, ya que un monopolio no es decisivo para permitir este movimiento, pero lo que sí es decisivo es una densidad creciente y una gama cada vez más amplia de redes de interdependencia mediante el entrelazamiento de las funciones y actividades humanas. Por lo tanto, llegué a la conclusión (en Wouters, 1990) de que este mecanismo se conceptualiza más adecuadamente como “competición y entrelazamiento”

32 Trad. esp. (Elias 2016 [1939]: 477).

porque la “competición” puede entenderse como la principal fuerza motriz de la diferenciación, mientras que el “entrelazamiento” puede significar integración. Así, los procesos de “competición y entrelazamiento” están conectados conceptualmente con los de “diferenciación e integración”.

Tanto en el mundo comercial como en el ámbito de la política, la competición (diferenciación) y el entrelazamiento (integración) han sido y siguen siendo procesos importantes. Al principio de la era de la industrialización, por el éxito y la expansión de sus negocios, los propietarios privados de empresas se vieron obligados a delegar a otros cada vez más funciones que originalmente, según la “teoría de la delegación” de Fritz Croner, eran desempeñadas por los propietarios mismos (1962: 132-133). Este tipo específico de división o diferenciación de funciones fue el resultado de la expansión del tamaño de las empresas, de sus bifurcaciones y de la creciente complejidad de la economía: eran los principales impulsores de los procesos del capitalismo. Y no solo del capitalismo, sino también de la “nacionalización” de los Estados, un proceso que “fue de la mano del creciente poder de la burguesía, en particular a medida que su lengua se transformaba en la lengua nacional de Francia, Italia o Alemania”, como sostienen Kuzmics *et al.* (2020: 15). Otro síntoma importante y motor del proceso tanto del capitalismo como de la nacionalización puede encontrarse en el mercado de valores en expansión. “En 1850, tres cuartas partes de los fondos que cotizaban en la bolsa de Londres eran bonos del Estado. Lo mismo ocurría en París y Ámsterdam. Las bolsas de valores todavía tenían poca importancia para las empresas privadas” (Heilbron 2005: 8). Los procesos de competición y entrelazamiento (diferenciación e integración) continuaron, particularmente en la larga ola de globalización de los años 1870 a 1914, y nuevamente después de la Primera Guerra Mundial hasta la

Gran Depresión. Después de la Segunda Guerra Mundial, esta tendencia continuó hasta que la propiedad privada en el rico Occidente se transformó cada vez más en propiedad compartida a través de acciones vendibles en los mercados de valores, creando así una brecha cada vez mayor entre los propietarios o inversores y los empresarios, que comprenden una variedad cada vez más amplia de gerentes y directores generales [CEO].

También en el mundo de la política y la diplomacia, la actual tendencia de competición y entrelazamiento hacia un sistema cada vez más global de Estados-nación interdependientes parece indiscutible. En palabras de Johan Goudsblom:

Nadie que no esté desconcertado por las fluctuaciones a corto plazo puede dejar de reconocer esta tendencia que conduce a formaciones sociales cada vez más amplias, controladas por centros cada vez más abarcadores que monopolizan los medios de la violencia organizada. No hace falta decir que estos monopolios crecientes no son inmediatamente estables (1983).³³

Si adoptamos la visión a largo plazo de muchos siglos, desde esta perspectiva incluso los grandes conflictos violentos como la Primera y la Segunda Guerra Mundial se convierten en “fluctuaciones temporales” en el desarrollo a largo plazo de los Estados-nación y sus regímenes de regulación de los modales y las emociones.

Este punto de vista también está en consonancia con los resultados de mi estudio de los cambios en estos regímenes en cuatro países occidentales desde el decenio de 1880. Llegué a la conclusión de que “la Segunda Guerra Mundial

33 <http://www.nybooks.com/articles/1983/06/16/elias-defended/>

funcionó predominantemente como un catalizador. Podría decirse que, en lo que respecta a los cambios en los códigos de conducta y la regulación de las emociones a lo largo del siglo XX, tanto las grandes guerras como sus secuelas parecen haber tenido poco efecto en la tendencia general” (Wouters, 2007: 173). Recuerdo haber utilizado las palabras “poco efecto” y “poco efecto duradero independiente” con vacilación y a regañadientes debido al efecto evidente y duradero de las brutalidades nazis en sus víctimas, supervivientes y sus descendientes. Esta comprensión hizo difícil reconocer que las atrocidades de dos grandes guerras del siglo XX tuvieron “poco significado para el desarrollo general de los regímenes de las costumbres y las emociones”.

Hacer justicia a los horrores de períodos violentos como las dos Guerras Mundiales solo es posible, por supuesto, acercándose a las atrocidades. Sin embargo, observar la importancia de estos períodos dentro de procesos a largo plazo exige un nivel relativamente alto de distanciamiento, que puede surgir al acercarse y alejarse, estudiando los acontecimientos alternativamente desde una distancia más corta y más lejana. De esta manera, su lugar puede verse tanto desde una perspectiva a corto plazo como a largo plazo, incluyendo una visión del momento en que el tiempo se detuvo en el horror, así como del momento parcial y pasajero de la descivilización. Mientras la primera visión domine y la segunda siga siendo dolorosa, prevalecerá el luto y/o la vergüenza, en cuyo caso la perspectiva a largo plazo puede perder tanta validez y significado que se encuentre con la indignación moral. Cualquier intento de percibir y hacer justicia a ambos presenta un grave problema para el equilibrio entre el compromiso y el distanciamiento, pues podría desencadenar identificaciones a veces incompatibles y emociones fuertemente conflictivas. Sin embargo, el acto de acercarse y alejarse implica una función central para

toda regulación de las emociones humanas, así como una tarea central para toda la ciencia social: mantener un grado tenazmente alto de identificación tanto con los establecidos como con los marginados, como nosotros [*we-groups*] y ellos [*they-groups*], en todos los niveles y momentos de la historia de nuestras vidas, y en el contexto de la humanidad en medio de toda otra forma de vida en la tierra.

No tenemos que alejarnos mucho para ver que todavía vivimos en el período post-colonialista, justo después de las primeras etapas de la “Revolución Anticolonial”. Particularmente, después del final de la Guerra Fría, esto se hizo cada vez más evidente: los procesos de competición y entrelazamiento habían atrapado a casi todos los Estados en las redes de interdependencia mundial. En algunas partes del mundo, los antiguos colonialistas se habían convertido en los poderosos “establecidos” en grandes Estados como los Estados Unidos, Canadá, Argentina, Brasil, Australia y Nueva Zelanda, Estados que ahora contaban más o menos como pertenecientes a Occidente, mientras que los habitantes originales de esos Estados coloniales establecidos fueron excluidos como marginados en sus tierras.³⁴ Las representaciones de los pueblos anteriormente colonizados por los antiguos colonizadores seguían el patrón de las relaciones entre establecidos y marginados, según el cual la identidad de los marginados, en la opinión de los establecidos, se modela generalmente según su minoría de los peores, y la identidad de los establecidos se modela según su minoría de los mejores. En los procesos de descolonización, las representaciones románticas y demoníacas tanto de los colonizados como de los colonizadores fueron atacadas, por ejemplo, por *The Wretched of the Earth* (1961) de Frantz Fanon

34 El significado de “tierra” como en “Siempre fue, siempre será tierra aborigen”, un eslogan que reivindica la soberanía.

y *Orientalism* (1978) de Edward Saïd. La presión de los ataques dio lugar a una diferenciación de las representaciones en el sentido de la “disminución de los contrastes y el aumento en las variedades”, pero no desaparecieron, ni mucho menos, ya que el equilibrio de poder entre los pueblos anteriormente colonizados y los colonizadores sigue siendo muy desigual.

Sobre el cambiante equilibrio de poder entre los políticos (seguridad física) y los empresarios (seguridad material).

La actual competencia y cooperación entre los Estados y las industrias ha ejercido presiones para aumentar las interdependencias mundiales, lo que ha generado dos interrogantes.

El primer interrogante es comparativo, y se deriva de los anteriores procesos de formación del Estado en los que el anterior control “privado” sobre la provisión de seguridad física por parte del Estado a través de los monopolios de los impuestos y el uso de la violencia llegó a manos de un público cada vez más amplio: *¿Se han desarrollado la competición y los procesos de entrelazamiento en el mundo del dinero hasta el punto de que su función de proporcionar seguridad material también se está desplazando de lo privado a lo público?*

El segundo interrogante: *¿Se han expandido las funciones sociales en el mundo de las finanzas y el comercio con mayor fuerza y rapidez en el último medio siglo en comparación con el mundo de la política y la diplomacia?* (Kapteyn, 1996; Blomert, 2012).

A medida que las empresas crecían durante la industrialización, la propiedad privada se fue transformando cada vez más en propiedad compartida: la emisión de acciones fue otro paso hacia el cambio de un funcionamiento privado a uno más público de muchas organizaciones sociales

que proporcionan seguridad material. Un nuevo paso en esta dirección tuvo lugar en muchos Estados europeos en los que los ingresos nacionales se compartían a través de los impuestos y los principios de reasignación de las instituciones del Estado de bienestar. En la formación de los Estados de bienestar, la provisión de seguridad física y material se entremezcló en cierta medida y contribuyó a la expansión tanto del mundo de los políticos y el gobierno como del mundo de los empresarios y las finanzas. Fue un período de crecimiento económico en el que las “potencias” del mundo del comercio, la industria y las finanzas, así como las del ámbito de la política, estaban en alza. Entonces, ambos se igualaron relativamente porque el ámbito del equilibrio de poder seguía estando restringido en gran medida por las fronteras nacionales y también por los acuerdos negociados entre los partidos políticos y los sindicatos de trabajadores mediante los cuales los gobiernos podían utilizar el “derecho al trabajo” para presionar a los empresarios y sus industrias (Blomert: 2012). Hasta el decenio de 1970, el ámbito del equilibrio de poder apenas superaba la magnitud de los Estados-nación individuales.³⁵ Y la mayoría de los Estados más ricos seguían teniendo un complejo régimen establecido para regular el comercio, la industria y el capital.

Durante los años ochenta, muchas de estas regulaciones fueron suavizadas y/o alteradas a favor del “libre mercado”. En 1983, un administrador del Banco Mundial comentó: “Los nuevos dioses son el mercado libre y la empresa privada;

35 Esto puede confirmarse con un ejemplo tomado de mi tesis de 1971, en la que observé una tendencia a la monopolización sobre la base de un número creciente de “empresas multinacionales gigantes”. Añadí que la página de economía de un periódico nacional holandés, *De Volkskrant* (Amsterdam), menciona que se estima que existen 500 de estos gigantes. En 2016, alrededor de 60.000 corporaciones transnacionales con unas 500.000 sucursales estaban repartidas por todo el mundo (Kordos y Vojtovic, 2016: 152).

los nuevos demonios son los gobiernos y los organismos de planificación".³⁶ En el decenio de 1980, los ratios de poder pasaron de un clima favorable a los políticos nacionales a un clima comercial nacional e internacional más favorable, junto con la política neoliberal de desregulación competitiva. Como el crecimiento del comercio y la industria coincidió con una desregulación de los mercados de capital, cada vez más personas se vieron sometidas a sus "leyes de hierro" en una afluencia de adquisiciones de empresas en los Estados Unidos a partir del decenio de 1970. Las crecientes olas internacionales de fusiones y adquisiciones señalaron un nuevo y próspero mundo de dinero organizado globalmente que penetró, y hasta cierto punto llegó a dominar, el mundo político, tanto a nivel nacional como mundial.

Las olas de fusiones y otros procesos de integración aumentaban rápidamente a nivel internacional y mundial, por ejemplo, mediante empresas mundiales que transferían la producción con uso intensivo de mano de obra a países en los que esta era barata y abundante. En esos países de bajos ingresos y bajos salarios, la transferencia fue bienvenida por las oportunidades que ofrecía, ya que proporcionaba trabajo y aumentaba los ingresos, pero también ponía a esos países a competir entre sí. Se produjeron procesos similares a escala mundial, ya que los gobiernos de los países pobres se vieron sometidos a crecientes presiones competitivas para aplicar el tipo de políticas que atraerían a las empresas y a los inversores de capital (Wouters, 2007, apéndice 1). Desde el decenio de 1990, los Estados-nación relativamente pobres de los países de la Unión Europea oriental pasaron a funcionar como centros de mano de obra de bajo costo y, en el proceso, sus gobiernos se vieron cada vez más arrastrados a una competencia por el capital

36 Profesor I. van Dam en NRC Handelsblad, Julio 1, 1983, también citado en Wouters, 1986.

y las inversiones de Europa occidental, lo que dio lugar a espirales de disminución de los impuestos sobre los beneficios de las empresas multinacionales y de aumento de las restricciones a los sindicatos. Estas espirales se ampliaron para incluir cada vez más y también más países prósperos de Occidente. La importación de la “civilización del mercado” (Gills, 1995; Linklater, 2012) fue parte integrante de “la fuerza disciplinaria del mercado” (Haskell, 1985: 561).

Desde entonces, predominantemente desde una perspectiva mundial, el campo de la política parece ir cada vez más a la zaga del mundo del dinero, en particular en lo que respecta a la integración de sus funciones sociales a niveles superiores. Esto puede entenderse por el hecho de que los políticos, en particular en las democracias complejas, siempre dependen en gran medida de sus electores y de las personas que dirigen un gran número de instituciones democráticas muy complejas, y tendrán que complacerlos para ser (re)elegidos y permanecer en el poder. En comparación, las personas que dirigen negocios comerciales, industriales y financieros están mucho menos restringidas en la forma de dirigir sus empresas, y en cierta medida son capaces de escapar a los límites geográficos de sus actividades trasladando su dinero y sus empresas a lugares más rentables del mundo.

Los políticos no pueden hacer esto, por supuesto, no pueden servir a sus electores desde el extranjero, y además, están circunscritos a su país por razones de “seguridad del Estado”. El surgimiento y la expansión de las instituciones públicas del Estado de bienestar puede haber parecido a muchos como la culminación de la diferenciación e integración nacionales, pero la diferenciación funcional siguió estando firmemente restringida a los asuntos internos de los Estados-nación. Sus interrelaciones —su “política exterior” o “asuntos exteriores”— estaban en manos de una

oligarquía de políticos nacionales, aunque solo fuera “por razones de seguridad del Estado” (cf. Elias, 2010: 205-206). Esta es otra de las razones por las que la integración del campo de la política se encuentra cada vez más rezagada con respecto al mundo del dinero, y por las que el marco cuestionado y punto de partida asumidos por los políticos en la discusión de temas relacionados con los procesos de diferenciación, integración y democratización han seguido siendo el Estado-nación o los grupos que los componen.

La “seguridad del Estado” era también una forma en la que países poderosos como los Estados Unidos y el Reino Unido aseguraban que su política de poder nacional prevalecería sobre los derechos internacionales ignorando a las Naciones Unidas y rompiendo los acuerdos alcanzados dentro de esta institución global al ir a la guerra en Irak, una demostración del “poder-siempre-tiene-la-razón” en una muestra de “conmoción y asombro”. Su política resultó contraproducente porque no se encontraron armas de destrucción masiva y, por lo tanto, la “seguridad del Estado” no era un problema, pero también resultó contraproducente porque, al violar y romper la unidad simbólica de las Naciones Unidas, redujeron significativamente su poder y su estatus. La guerra disminuyó la posibilidad de ampliar el poder de esta organización mundial de políticos y también obstaculizó el desarrollo y el ascenso de una oligarquía de políticos internacionales que podrían impulsar regulaciones mundiales adicionales destinadas a prevenir las violaciones de la “seguridad del estado”. Además, redujo las posibilidades de desarrollar una política que estableciera límites y reglas al poder de la oligarquía mundial de “aristócratas” comerciales y financieros, o “dinerócratas” [*moneycrats*]. Cuando los Estados Unidos y el Reino Unido hicieron a un lado a la ONU e invadieron Irak, también afectaron el equilibrio de poder entre el mundo de la

política y el del dinero a favor de este último: en ausencia de una organización política global fuerte y una oligarquía política global correspondiente, los oligarcas financieros podrían enfrentar más fácilmente a las oligarquías de los políticos nacionales entre sí.³⁷

La Organización Mundial del Comercio (OMC) llegó a una posición similar de declive. A principios de 2018, el presidente Trump abusó de un tratado de la OMC apelando a la “seguridad del estado” como base legal para anunciar la imposición de fuertes aranceles a las importaciones de acero y aluminio a los Estados Unidos. Esta política neo-mercantilista es indicativa de cómo Trump dirige los Estados Unidos: como una corporación empresarial y por lo tanto socava el funcionamiento de la OMC. Pascal Lamy (ex Comisario Europeo de Comercio y director general de la OMC) admitió “la necesidad de prepararse para el plan B: una OMC sin los EE. UU.” (NRC Handelsblad, 10/03/2018). George W. Bush y Tony Blair, y más tarde Theresa May, Donald Trump y Boris Johnson (y sus partidarios) están tratando de abordar las preocupaciones nacionalistas desafiando el dominio de las interdependencias mundiales. Mientras tanto, los oligarcas políticos y comerciales chinos amplían su presencia mundial.

Esto ejemplifica cómo la gente en los campos del dinero y la política se entremezclan a escala global. También muestra cómo los intereses comunes y las fuentes de poder

37 En 2009, cuando las tropas oficiales de Estados Unidos se retiraron de Irak, el Gobierno de Estados Unidos, permitió a las organizaciones comerciales como los contratistas de defensa y las empresas militares privadas entrar en el vacío de poder creado para proporcionar “seguridad”. Un proceso algo similar a escala nacional se había producido cuando el éxito del Gobierno de los Estados Unidos en su guerra contra la mafia y sus “fraudes de protección” creó muchos vacíos de poder para que las empresas comerciales los llenaran. Ambos casos ilustran y demuestran cómo, en comparación con la mayoría de los estados europeos, el monopolio estatal de la violencia de los Estados Unidos se está quedando atrás.

de los empresarios y la oligarquía financiera en todo el mundo aumentaron hasta el punto en que muchas personas llegaron a creer que “lo que es bueno para la economía, es bueno para la nación”. Los intereses nacionales se entendían cada vez más en términos de intereses económicos, en particular en los Estados Unidos: “Podría ser una exageración decir que el gobierno estadounidense es ahora una filial de propiedad total de las grandes empresas, pero no es una gran exageración” (Mennell, 2014b), y menos aún desde el Presidente Trump.

En la década de 1980, la gestión del dinero se estaba convirtiendo en una industria en sí misma. Más y más ciudadanos privados se convirtieron en inversores: “En el decenio de 1970, unas 400.000 personas invirtieron en acciones y participaciones en los Países Bajos; en el año 2000, justo antes del declive del mercado, la cifra había aumentado a casi dos millones” (Heilbron, 2005: 5). Los inversores institucionales, como los fondos de pensiones y los fondos de inversión, inundaron los mercados de valores y se convirtieron en “la fuerza dominante en el funcionamiento de los mercados financieros, así como en el desarrollo de las grandes empresas” (Heilbron, 2005: 3). Esto trajo consigo una colectivización de la propiedad privada de acciones, que no resultó tanto en un “socialismo de los fondos de pensiones”, sino más bien en un aumento del poder de los accionistas y un “capitalismo de los inversores” que se basa en la propiedad, no en el espíritu empresarial (Heilbron, 2005: 14). El capitalismo de los inversores se caracteriza y está impulsado por el activismo de los accionistas directivos y las adquisiciones hostiles. El motivo a corto plazo de estas adquisiciones —obtener el máximo dinero posible de las acciones— suele dominar los motivos empresariales a largo plazo. Los gerentes de las empresas que no

basan su orientación empresarial de manera consistente en los intereses de los accionistas se ven sometidos a una grave presión:

[Ellos] vieron caer el precio de sus acciones, aumentando su vulnerabilidad a una adquisición. La dependencia del mercado de valores obligó a la dirección a adaptarse al nuevo equilibrio de poder, y muchos altos directivos lo hicieron asegurándose una mejor paga y protección. Las disposiciones sobre los paracaídas de oro en caso de despido, junto con los planes de acciones y opciones fueron pronto elementos estándar de los contratos de los directivos. Como la remuneración dependía del precio de las acciones, los intereses de los altos directivos y los accionistas coincidieron mucho más que antes, y el aumento del valor para el accionista llegó a prevalecer sobre otros objetivos de la empresa. [...] Para los inversores profesionales lo importante no es tanto determinar qué acciones tienen el mayor rendimiento, sino averiguar qué acciones son probablemente las más populares entre los demás inversores (Heilbron, 2005: 16).

Así pues, la liza por la popularidad que está profundamente arraigada en la cultura estadounidense —y que se explica por la competencia de estatus relativamente abierta de los Estados Unidos en ausencia de una buena sociedad central con funciones de buena sociedad como la regulación de la movilidad social y la competencia de estatus (véase Wouters, 2004; 2007; 2011b; 2014)³⁸ — ha penetrado

38 Las siguientes citas darán una impresión del poder explicativo de esta conexión: "El amplio uso de la exageración y los superlativos es sintomático de la incertidumbre del rango, de las porosas y cambiantes líneas divisorias sociales. Esta característica está conectada de manera explicativa a la continuidad del proceso de ausencia de una [buena sociedad] [good-society] unificada y cen-

ahora más, profundamente en el mercado de valores y el capitalismo estadounidense.

Si bien la vigilancia de los gerentes de las grandes empresas ha pasado de las presiones de las negociaciones de compromiso con los gobiernos y los sindicatos en los decenios de 1960 y 1970 a las presiones de los accionistas a partir del decenio de 1990, los gobiernos y los sindicatos han pasado a un segundo plano. En los últimos años, las voces de protesta contra esta tendencia han ido en aumento e incluso parecen obtener cierto apoyo de los círculos internos del capitalismo estadounidense. En agosto de 2019, The Business Roundtable, el grupo de presión de líderes empresariales más poderoso de los Estados Unidos, publicó una nueva declaración de misión sobre “el propósito de una corporación” que integraba los intereses de los accionistas con los de las partes interesadas, como los trabajadores, los clientes, los proveedores, los consumidores y la sociedad en general. Fue una reformulación alejada del modelo anglosajón de “capitalismo de los accionistas” en la dirección del modelo “renano” de “capitalismo de las partes interesadas”. En lo que llaman

tralizada, tal como funciona todavía en gran medida en el Reino Unido. En los Estados Unidos, una competencia relativamente abierta entre una gran variedad de centros de poder y buenas sociedades, y también una mayor dependencia de la supervisión y otras formas de controles sociales externos han constituido una barrera para el desarrollo de formas de expresión y negociación más bajas o más sutiles. [...] La competencia abierta y la consiguiente búsqueda de estatus pueden explicar también por qué los estadounidenses están más directa y abiertamente preocupados por el éxito social en términos de popularidad. En los libros de etiqueta americanos, los modales y la popularidad están estrechamente vinculados. Los libros de modales de los demás países estudiados utilizan el término [éxito] o [éxito social] en el sentido de ganar respeto y aprecio, pero el término [popularidad] está totalmente ausente. El estrecho vínculo en los libros de modales de los Estados Unidos parece ser otro síntoma de inseguridad y conciencia de estatus relativamente altos” (Wouters 2007, 160-1). Para saber cómo “las citas como forma de cortejo pronto se convirtieron en un concurso de popularidad, produciendo una mezcla peculiar de conformidad competitiva”, véase Wouters, *Sex and Manners*, 2004: 94, con consejos como “*The intelligent girl does not have to ‘pet’ to be popular*” (Wallace, 1941: 179). Véase también “*The rating and dating complex*” de Willard Waller (1937) y “*From Front Porch to Back Seat*” de Beth Bailey (1988).

“capitalismo consciente”, sus intereses ya no son “sólo relevantes como un derivado del deber hacia los accionistas”.³⁹ Un tipo de cambio similar se capta en la difusión de términos como “capitalismo inclusivo” y “capitalismo sostenible”.

“El mercado mundial está en pleno desenfreno. Es necesario domesticarlo”, dice Pascal Lamy, ex miembro de la Comisión Europea (1999-2004) y Director General de la Organización Mundial del Comercio (2005-2013). Y continúa: “¿Quién puede hacerlo mejor que Europa? Tenemos una tradición de civilización, somos esa tradición” (NRC Handelsblad, 25/03/2017). Tal vez, y sí, es cierto que la tarea de los políticos es capitalizar esta curva de la tendencia y las promesas que conlleva, pero una pregunta más importante es ¿cómo proceder a partir de aquí? (Para un recorrido del “estándar de civilización” en la política mundial, ver Linklater, 2016b).

Desde una perspectiva global, tanto la gestión de los asuntos internacionales como el funcionamiento cada vez más público de las instituciones estatales parecen limitados, porque la diferenciación de las funciones del Estado-nación se ha estancado y la gestión de los asuntos internacionales va a la zaga de la gestión de los asuntos internacionales comerciales y financieros. Allí, los procesos de diferenciación e integración han alcanzado un predominio mundial, tendencia que fue acompañada por conflictos de integración y procesos parciales de desintegración, por ejemplo, cuando se frenaron las posibilidades de organizar sindicatos antes de que se estableciera un grado crítico de su aceptación y su formalización, lo que dio lugar a la ausencia o a la reducción drástica de los sindicatos y a la explotación de los trabajadores (véase Wouters, 2007: 221-5).

39 <https://www.businessroundtable.org/media/all-statements>

La crisis financiera y económica de 2007-2009 es otra manifestación de este tipo. Al mismo tiempo, ambos ejemplos ilustran las tensiones y conflictos entre el mundo de los políticos y los gobiernos, por un lado, y el mundo del comercio, la industria y las finanzas, por otro, en los que los representantes de estas últimas se han impuesto. Su avanzado nivel de integración ha creado oportunidades de poder favorables para las élites del mundo del comercio y las finanzas. Estas personas no han experimentado una pérdida de funciones sociales ni una pérdida de su significado o influencia. De hecho, ha ocurrido lo contrario, y lo demuestran claramente al exhibir sus músculos y hacer gala de diversas formas de superiorismo:⁴⁰ exigiéndose y permitiéndose sueldos extraordinariamente elevados, comprando o sobornando a los políticos, enfrentando a los Estados nacionales pobres entre sí, obligando a los tratados internacionales y a las construcciones jurídicas a frenar el poder de Estados enteros, evadiendo impuestos y absolviéndose de la responsabilidad de las “externalidades” de sus actividades. En conjunto, estas actividades pueden entenderse como una inversión de la democratización y un cambio en el equilibrio de poder entre el mundo de la política y el mundo del dinero a favor de este último, en este sentido específico, es una desdemocratización o un movimiento de alejamiento de la legitimidad de los funcionarios electos.

Parece probable que los oligarcas de las finanzas hayan podido salirse con la suya durante tanto tiempo porque muchas personas han seguido y siguen identificándose con su éxito. Lo hicieron durante el largo período después de que

40 El concepto de “superiorismo” lleva a todos los ismos como el racismo, el sexismo, la discriminación por edad, el nacionalismo, el etnocentrismo, etcétera, a un nivel más alto de generalización, destacando su característica común: equiparar la superioridad de poder con la superioridad como ser humano (véase Wouters, 2007: 219-20).

la descolonización y la pacificación convirtieran grandes partes del mundo en zonas aptas para la empresa económica: desde finales de la década de 1970 hasta la crisis de 2008-2009, que no pareció cambiar mucho. Los procesos de diferenciación e integración en el mundo de la política, tanto nacional como internacional, siguieron estando a la zaga de los del mundo de las finanzas y el comercio.⁴¹ En Occidente, los daños causados por la crisis fueron menores para los que “se identificaban con los establecidos”, ya sea en el mundo de la política o en el del dinero, en comparación con los que “se identificaban con los marginados” (algo que fue tan destacado en los decenios de 1960 y 1970). En los modales y actitudes prevalecientes hacia las clases bajas y otros grupos de “marginados” se produjo un cambio en el equilibrio entre el “garrote y la zanahoria” hacia más “garrote” y menos “zanahoria”. Los grupos marginados fueron tratados con menos consideración y respeto, y con un control social más estricto. A los grupos marginados, como los niños internados en centros de acogida, por ejemplo, se les aplicaban “los consiguientes aumentos de los controles sociales oficiales, las medidas punitivas y el apoyo populista a la imposición de nuevas restricciones”, lo que “era indicativo del temor a una posible oleada de nuevos delincuentes y a los delitos que cometían los grupos marginados demarcados” (Vertigans, 2015).⁴²

En un futuro próximo, solo cabe esperar pequeños cambios en el equilibrio de poder entre los grupos establecidos y los grupos marginados (Elias y Scotson, 2008), ya sea a nivel

41 La Asociación de Comercio e Inversión (TTIP), un tratado entre los Estados Unidos y la Unión Europea (UE) en la tradición del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT; 1946) y la Organización Mundial del Comercio (OMC; 1995), fue criticada por promover los intereses de las grandes empresas a expensas de las democracias de la UE. Trump tenía otras objeciones y el tratado fue archivado.

42 <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0004.104>

local, nacional o mundial, y en los negocios o en la política. Un ejemplo de un cambio tan pequeño a nivel nacional es el de los Países Bajos, donde se aprobó una ley en 2013 para poner un tope a los salarios de altos funcionarios que trabajan en servicios gubernamentales y organizaciones semipúblicas financiadas o subvencionadas por los contribuyentes. Desde entonces, la ley prohibió que estos salarios excedieran el salario de un ministro del gobierno. El motivo detrás de la implementación de esta ley fue el escándalo que rodeó a un gran número de personas en organizaciones semipúblicas que ganaban más que el primer ministro del país. Esto demuestra claramente cómo los estándares del mundo del comercio se han infiltrado profundamente y se han amalgamado con el mundo de la política. En menos de cuarenta años desde 1980, la gente del mundo de la política y de los servicios públicos se había apropiado de algunos estándares del mundo de los negocios y había perdido parte del antiguo orgullo de los funcionarios públicos, que ni siquiera pensaban en “estar robando” el dinero de los contribuyentes al negociar un salario muy por encima de sus “superiores” políticos. En el proceso han creado una considerable disparidad de ingresos entre ellos y tanto con los políticos como con la mayoría de los funcionarios cuyos términos y condiciones se han ido debilitando gradualmente.⁴³ La ley que limita los salarios más altos en el mundo de la política tenía como objetivo desenmarañar ambos estándares. En marzo de 2018, un bono que aumentaba el salario de un director de banco holandés en un 50 % hasta más de 3 millones de euros fue cancelado después de una gran protesta pública: en su lugar obtuvo 2 millones de euros.

43 El mundo de los negocios probablemente sirvió de modelo porque allí crecía de manera similar la disparidad de ingresos entre los altos ejecutivos de las empresas y la fuerza de trabajo.

Ejemplos como estos ilustran cómo las personas en el mundo de los negocios y las finanzas estaban desarrollando sentimientos de superioridad hacia los políticos y sus votantes. Bajo la presión de esta competencia por el estatus, los “superiores” del dinero se vieron impulsados a ser más inescrupulosos y a agarrar lo que pudieran, mientras que un número cada vez mayor de políticos llegaron a pensar que podían llegar al mismo nivel de superioridad “robando” el dinero de los contribuyentes. Alarmados por el debilitamiento de la capacidad de los políticos estatales para frenar los excesos de las empresas transnacionales (ETN) y por su incapacidad para ampliar su control sobre el calentamiento global, grupos civiles y movimientos sociales han empezado a organizar protestas internacionales como huelgas y boicots de productos. A escala mundial, la conciencia pública aumentó con las subsiguientes crisis financieras, como la *crisis de la deuda*, la *crisis del peso mexicano* y la crisis económica de 2007-2009, y con los escándalos públicos sobre la evasión de impuestos y el blanqueo de dinero, como los *Panama Papers* y los *Paradise Papers*. Las crisis y los escándalos constituyeron el impulso para que el G7 se convirtiera en el G20, y el FSF (Foro de Estabilidad Financiera) en el FSB (Junta de Estabilidad Financiera; véase Kirton 2016), mientras que las operaciones de blanqueo de dinero como la “Lavandería Troika”, en la que participó el Danske Bank, han presionado a la Autoridad Bancaria Europea (EBA) y al FSB para que promuevan una mayor reforma de los reglamentos financieros internacionales. Estos y otros acontecimientos similares pueden sumarse gradualmente y formar parte de una tendencia más abarcadora en dirección a un mayor control público de la gestión privada del capital mediante leyes nacionales y reglamentos internacionales.

En muchos Estados-nación europeos, la privatización de las tareas y servicios policiales para garantizar la seguridad

física y la protección de la propiedad es una tendencia en un mundo diferente pero relacionado, que se mueve en una dirección similar: bajo la supervisión del Estado, la protección es proporcionada por personal (a veces armado) contratado por un precio. Desde el decenio de 1980 se ha ido extendiendo una gran industria de guardias de seguridad, servicios de seguridad o servicios de protección, junto con los sistemas de alarma y la protección con cámaras. Con la difusión de los festivales, carnavales, conciertos de pop, partidos de fútbol y otros grandes eventos similares, la habitual protección policial y control de multitudes llegó a ser sustituida o complementada por profesionales privados, contratados en organizaciones privadas, una tendencia en una dirección que podría llamarse “paramilitarización”.

Los Estados Unidos tienen “ejércitos” privados a su servicio, generalmente en el extranjero, y aquí, debido a que la monopolización del uso de la violencia por parte del Estado ha sido tradicionalmente menos avanzada que en los Estados-nación europeos, la contratación de los servicios de personal armado para la vigilancia de la propiedad y/o la protección de las personas forma parte de una larga tradición. Lo mismo ocurre en otros países con niveles relativamente más bajos de pacificación y con una industria de protección que funciona para vigilar el bienestar material y físico de quienes tienen suficientes medios financieros pero no suficiente influencia política para justificar la protección de las fuerzas estatales poco extendidas. En los Estados Unidos, así como en América Latina y África, se puede reconocer un nivel de pacificación más bajo, por ejemplo, por un número relativamente grande de personas de clase media que viven en comunidades y condominios cerrados y vigilados.

En Europa, particularmente en sus Estados-nación más ricos, la industria de la protección se ha ido extendiendo a nivel nacional, y aquí, esta “paramilitarización” es teórica

y empíricamente significativa no solo por su demostración de los crecientes controles sociales sobre los autocontroles sino también por un alto y asumido nivel de pacificación. Solo cuando se asume en gran medida la abstinencia del uso de la violencia para resolver los conflictos puede ser posible esta desregulación regulada. Se trata de una informalización de los estándares previos de formalización, un descontrol controlado del monopolio de la violencia del Estado.

La seguridad física (frente a la violencia) está relacionada con la seguridad material (a través del dinero) de muchas maneras. En los países en los que las personas han desarrollado un alto nivel de pacificación que se da por sentado, también han desarrollado una mayor sensibilidad ante cualquier cosa que amenace o se perciba que ponga en peligro su nivel establecido de seguridad física y material. Por lo tanto, se vuelven cada vez más sensibles a las percepciones de riesgo que requieren medidas de seguridad privatizadas. Con excepción de quienes pueden permitirse fácilmente comprar seguridad privada, todos están ahora atrapados en esta espiral ascendente de paramilitarización, y tienden a sentirse cada vez más amenazados en el mantenimiento de su nivel de seguridad material. Así pues, todas las personas establecidas que (pueden) mantenerse al día con este tipo de competición se inclinan cada vez más a desidentificarse con los miembros individuales de grupos marginados y a practicar y apoyar controles externos más estrictos sobre estos "perdedores".

Con estas palabras no quiero sugerir que prefiera un lado o el otro, el lado de la seguridad física o la seguridad material. Pero sí ayudan a señalar los puntos teóricos y empíricos que indican que una integración más sustancial de ambas funciones parece probable y que la gobernanza de los problemas y conflictos mundiales se enfrenta cada vez

más a presiones para ampliar la gobernanza mundial. El punto teórico es que:

Las unidades de supervivencia nuevas y de nivel superior aumentarán en la medida en que la creciente interdependencia entre las unidades de niveles inferiores de integración las haga útiles y necesarias, sustituyendo el sentido cada vez más teórico de la autarquía o la autosuficiencia de los Estados-nación individuales (Kuzmics *et. al.*, 2020: 15).

Desde una perspectiva aún más amplia, la estructura y la fuerza de estos procesos de diferenciación, integración y creciente complejidad de las funciones sociales es sorprendentemente similar a los procesos de diferenciación, integración y creciente complejidad a nivel de la evolución biológica, y la misma conclusión es obvia en mi ensayo sobre “Informalización y Evolución: Cuatro fases en el desarrollo de códigos de orientación” (Wouters, 2019b). Esto significa que la competencia (presionando hacia la diferenciación) y la cooperación (presionando hacia el entrelazamiento o la integración) son operativas como principales fuerzas motrices de/en los procesos biológicos y sociales.

¿Dónde estamos ahora?

En su libro, *Human Societies*, Lenski y Lenski escriben: “Durante las primeras etapas de la Revolución Industrial, parecía [...] que las sociedades industriales resultarían ser las menos igualitarias de todas” (1987: 313; también citado en Wouters, 1990). Mi estudio de las tendencias y fases posteriores a la Revolución Anticolonial no parece justificar una conclusión igualmente contundente, sino más bien una

conclusión más ambivalente: por un lado, el aumento de la riqueza y el ingreso mundiales, y por otro, el aumento de la desigualdad; el mundo postcolonial se está volviendo cada vez menos igualitario, esto es, con el ingreso y la riqueza como criterios.

El *Informe sobre la Desigualdad en el Mundo 2018*⁴⁴ ofrece una amplia demostración de esta ambivalencia, por ejemplo, en sus “primeras estimaciones de cómo se ha distribuido el crecimiento de los ingresos mundiales desde 1980 entre la totalidad de la población mundial”, informa: “La mitad más pobre de la población mundial ha visto crecer sus ingresos de manera significativa gracias al elevado crecimiento de Asia. Pero el 0,1% superior ha captado tanto crecimiento como la mitad inferior de la población adulta mundial desde 1980” (WIR, 40). La desigualdad en la riqueza y los ingresos ha aumentado: “el 1% superior de los asalariados del mundo ha captado el doble de ese crecimiento que el 50% de los individuos más pobres. No obstante, el 50% más pobre ha disfrutado de importantes tasas de crecimiento” (WIR., 11). En 1990, el 35% de la población mundial (1.800 millones de personas) vivía en la pobreza extrema. La mitad se encontraba en el Asia oriental y el Pacífico, donde la tasa de pobreza extrema era del 60%, lo que la convertía en la región más pobre en ese momento. Se estima que en 2013, 766 millones de personas, es decir, el 10,7% de la población mundial, vivían en la extrema pobreza, y el África subsahariana representa la mitad de los pobres extremos del mundo.⁴⁵

Es difícil comparar, por un lado, el equilibrio de las fuerzas constructivas y destructivas que acompañaron a la integración y desintegración mundial en los decenios de la Revolución Industrial y después de ella, y por otro, el

44 <http://wir2018.wid.world/>

45 <https://datatopics.worldbank.org/sdgatlas/archive/2018/SDG-01-no-poverty.html>

equilibrio de esas fuerzas después de la era poscolonial de la globalización. Sin embargo, en ambos períodos, los primeros procesos de integración fueron a la zaga de los procesos de diferenciación y estuvieron acompañados de muchos conflictos de integración y procesos parciales de desintegración.

Sin embargo, con los ingresos y la riqueza como criterios, la cuestión de si la democratización funcional continuará debe permanecer inconclusa y ambivalente. En mi exposición de los cambios en los equilibrios mundiales de las fuerzas constructivas y destructivas,⁴⁶ los criterios de (des) igualdad en los ingresos y la riqueza se han complementado con criterios como la dignidad y el valor humanos, y con otros como los equilibrios de poder y dependencia, de competición y cooperación, y de democratización funcional e informalización. Mi exposición destaca los procesos de integración por un lado, y los conflictos de integración y desintegración por el otro. Desde una perspectiva global, los procesos de globalización, civilización, democratización funcional e informalización parecen haberse desarrollado aún más en la misma dirección. Las tendencias generales de competencia y entrelazamiento, y de diferenciación e integración de las funciones sociales, no se han estancado ni han cambiado de dirección, ni se ha producido un cambio en el aumento de las tasas de crecimiento de los ingresos y la riqueza de la población mundial.

Tanto el proceso de integración como el de desintegración son obvios en la Unión Europea. Por el momento, los británicos pueden soñar con un espléndido aislamiento. Han abandonado la Unión Europea, signifique lo que signifique,

46 Hans-Peter Waldhoff comprende la tensión entre las fuerzas constructivas y destructivas para constituir un equilibrio central en la teoría de los procesos civilizadores, y afirma que su propio estudio *Eros und Thanatos* se centra principalmente en el equilibrio entre estas fuerzas, y en cómo se representan en el universo de los símbolos y funcionan como parte de ellos (2019: 29).

pero junto con la política de “América primero” y la guerra comercial entre los Estados Unidos y China, la Saga del Brexit ha ejercido presiones cada vez más fuertes sobre sus pueblos y Estados para que se desarrollen en la dirección de una mayor integración. Una indicación reciente de esto es la decisión de que la Comisión Europea incluirá un comisariado para la Defensa y la Política Industrial. Esto demuestra que la “soberanía europea” se está convirtiendo en un argumento más viable, y que un Ministerio Europeo de Asuntos Exteriores se está desarrollando lentamente. El Consejo Europeo de Relaciones Exteriores informa que los votantes europeos “quieren ver a la Unión Europea llegar a la mayoría de edad como un actor geopolítico y trazar su propio curso”. La mayoría de los ciudadanos de la UE creen que viven en una región en la que ya no pueden confiar en la garantía de seguridad de los Estados Unidos, y que “cada vez hay más razones para que la política exterior de la UE sea más coherente y eficaz en un mundo peligroso y competitivo” (Dennison, 2019). Parece probable que, una vez fuera de la Unión Europea, el sueño británico de un espléndido aislamiento entre en conflicto con el sueño de una Gran Bretaña global y que ambos sueños desaparezcan ante el mismo “mundo peligroso y competitivo” al que se ve enfrentada la UE.

Además de los conflictos de desintegración e integración, la era poscolonial vio una nueva fuerza destructiva a nivel mundial. Cada vez más, surgieron claros indicios de que la humanidad estaba poniendo en peligro su propio “medio ambiente” y la vida en la Tierra. El peligro implica que los seres humanos están perdiendo el control sobre la “naturaleza” y los procesos “naturales”, lo que impone enormes exigencias adicionales a sus niveles de control social y auto-control. También son enormes, porque incluyen demandas de naturaleza política que deben satisfacerse y aplicarse a nivel mundial de integración de los Estados-nación, un

nivel que apenas existe y que está siendo atacado principalmente por los Estados Unidos (*America First*).

En la actualidad, la diferenciación e integración de las funciones es más equilibrada en el mundo del comercio y las finanzas que en el mundo de la política, donde la integración de las funciones —las funciones de los Estados-nación en particular— parece haber avanzado a un ritmo más lento. Después de recordar que “no fue hasta los años 80 que se retiraron los controles estatales de los movimientos de capital” y cómo esto dio lugar a “una revitalización de las aristocracias financieras británicas y estadounidenses con todas las consecuencias críticas de la crisis actual”, el sociólogo Reinhard Blomert ofrece un anticipo del futuro. Escribe: “Podemos esperar que el péndulo se desplace hacia el otro lado, con políticos de nuevo capaces y competentes para domar a la aristocracia financiera regulando los flujos de inversión, y reduciendo la movilidad del capital y las oportunidades de creación de futuras burbujas” (2012) y, además, haciéndoles pagar sus impuestos.

Entre otras cosas, esto dependerá del ritmo y la medida en que las personas y los políticos desarrollen una identificación más global, promoviendo que los impulsos hacia la integración social ganen en ritmo y se pongan al día con los procesos de especialización o diferenciación en todas las actividades sociales. También depende de si, en caso de que se intensifiquen los conflictos de integración y aumente la conciencia de los peligros mundiales, más personas llegarán a confiar en los políticos en lugar de en los comerciantes y los oligarcas financieros. Es posible que lo hagan, porque “el pueblo” puede tener un poco de control sobre los políticos, pero su capacidad para controlar a los adinerados es mucho más limitada. Además, los políticos de los Estados nacionales, en particular en las democracias parlamentarias, están estructuralmente obligados a ser mucho

más fiables y sistemáticos en la prestación de protección social a través de los acuerdos del Estado de bienestar que lo que pueden ser las limosnas y la caridad de los súper-ricos. Lo mismo ocurre con el estímulo y la organización del aumento del control social y el autocontrol necesarios para evitar los peligros de que la humanidad pierda el control sobre los procesos “naturales” destructivos. Tanto entre los políticos como entre “el pueblo”, esta función de proporcionar ambos tipos de protección social parece actualmente una fuente de poder bastante subestimada, también como una palanca potencial para traspasar las líneas de los partidos nacionales y llegar al nivel de las relaciones políticas internacionales. Incluso antes de que estas oportunidades, peligros y conflictos salgan a la superficie política, tarde o temprano la necesidad de coordinar la multipolaridad institucional, nacional e internacional y el control recíproco entre los diversos grupos de personas ejercerá cada vez más presión en la dirección de una mayor integración política. Esta necesidad aumentará a medida que las redes de interdependencia nacionales e internacionales se eleven a un nivel crítico de diferenciación, integración y complejidad.

La investigación recientemente publicada en un número especial de esta revista,⁴⁷ *“Emotions, Authority, and National Character: Historical-Processual Perspectives”* (“Emociones, Autoridad y Carácter Nacional: Perspectivas Histórico-Procesales”), atestigua tal aumento. Abarcando un área que comprende países de Europa occidental, central oriental y sudoriental, el Oriente Medio, los Estados Unidos y el Japón, los editores presentan como una conclusión importante:

En conjunto, nuestras contribuciones dan fe del desarrollo de redes más amplias de entramado europeo,

47 Se refiere a *Historical Social Research*, la revista en la que fue publicado el artículo (N.d.T.).

o incluso mundial, entre naciones-estados, imágenes nacionales e identidades nacionales, que sirven para demostrar [...] un proceso mundial de democratización funcional que podría llegar un día a restringir el poder de sus hegemonías contemporáneas y sus *habitus* de superioridad (Kuzmics *et al.*, 2020: 37).

El futuro de la informalización también depende, al menos en parte, de si una mayor globalización trae consigo las relaciones más igualitarias de una mayor democratización funcional, porque la disminución de las relaciones autoritarias es importante para que florezca la informalización social y psíquica. Sin embargo, en las partes relativamente ricas del mundo, es probable que los procesos de informalización continúen su desarrollo en cualquier caso. Deberíamos esperar conflictos de integración y procesos de desintegración, pero si la humanidad no se destruye a sí misma, o si no es destruida en su totalidad o en parte por catástrofes intraterrestres o extraterrestres no humanas, podemos esperar que los procesos de globalización, civilización, democratización funcional e informalización sigan desarrollándose en la misma dirección. En otras palabras, la dirección de los procesos de civilización ha continuado.

Bibliografía

- Alikhani, B. (2017). Post-Democracy or Processes of De-Democratization? United States Case Study. In: *Historical Social Research*, 42 (4), pp. 189-206. DOI: 10.12759/hsr.42.2017.4.189-206.
- Bailey, B. (1988). *From Front Porch to Back Seat: Courtship in Twentieth- Century America*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Blomert, R. (2012). "The Taming of Economic Aristocracies". En: *Human Figurations*, vol. 1/2. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0001.203>.
- Croner, F. (1962). *Soziologie der Angestellten*. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- Dennison, S. (2019). *Give the People what they Want: Popular Demand for a Strong European Foreign Policy*. Recuperado de: <https://www.ecfr.eu/publications>.
- Dunning, E. (2008 [1979]). "The Dynamics of Modern Sport". In *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process*, Norbert Elias and Eric Dunning, Collected Works vol. 7, pp. 203-221. Dublin: UCD Press.
- Dunning, M. (2019). "Informalisation and Brutalisation: Jihadism as a Part- Process of Global Integration and Disintegration". In *Civilisation and Informalisation: Connecting Long-Term Social and Psychic Processes*, pp. 217-45, eds. Cas Wouters and Michael Dunnin, Palgrave Macmillan, Springer Nature Switzerland.
- Elias, N. (1982 [1970]). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N, y Scotson, J. (2008). *The Established and the Outsiders*. Collected Works vol. 4. Dublin: UCD Press.
- Elias, N. (2009c [1986]). "Social processes". In *Essays III: On Sociology and the Humanities*, Collected Works vol. 16, pp. 4-8. Dublin: UCD Press.
- . (2009d [1977]). *Towards a theory of social processes, Essays III. On Sociology and the Humanities*, Collected Works vol. 16. Dublin: UCD Press.
- . (2010 [1987]). Changes in the we-I Balance, [1991] *The Society of Individuals*. Collected Works vol. 10. Dublin: UCD Press.
- . (2012a [1939]). *On the Process of Civilisation. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Collected Works vol. 3. Dublin: UCD Press.
- . (2012b [1970]). *What is Sociology?* Collected Works vol. 5. Dublin: UCD Press.

- . (2013a [1989]). *Studies on the Germans*. Collected Works vol. 11. Dublin: UCD Press.
- . (2016 [1939]). *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas Y Psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Gills, S. (1995). *Globalisation, Market Civilisation, and Disciplinary Neoliberalism*. Millennium vol. 24, pp. 399-423.
- Goudsblom, J. (1992). *Fire and Civilization*. London, New York: Allan Lane, The Penguin Press.
- Haskell, T. (1985). *Capitalism and the Humanitarian Sensibility*. American Historical Review, vol. 90, pp. 339-361 y pp. 547-566.
- Heilbron, J. (2005). *Taking stock: Toward a historical sociology of financial regimes*. Economic Sociology, 7 (1), pp. 3-17.
- Kapteyn, P. (1996). *The stateless market: The European dilemma of integration and civilisation*. London: Routledge.
- Kirton, J. (2016). *G20 Governance for a Globalized World*. New York: Routledge, Global Finance Series.
- Kordos, M. y Vojtovic, S. (2016). *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 230, pp.150-158.
- Kuzmics, H; Reicher, D; y Hughes, J. (2020). State, Emotion, Authority, and National Habitus. State-Related Problems of Our Time and Methodological Discourses in Sociology and Historical Sociology. *Historical Social Research*, 45 (1), pp. 7-41. DOI: 10.12759/hsr.45.2020.1.7-41.
- Lenski, G; y Lenski J. (1987). *Human Societies. An introduction to Macro-sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Linklater, A. (2012). *Long-Term Patterns of Change in Human Interconnectedness: A View from International Relations*. Human Figurations 1/1.
- . (2016a). *Violence and Civilisation in the Western States-System*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . (2016b). "The Standard of Civilisation" in World Politics. *Human Figurations*, vol. 5, núm. 2. Recuperado de <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0005.205>.
- Mennell, S. (2007). *The American Civilising Process*. Cambridge: Polity Press.
- . (2014a). "What economists forgot (and what Wall Street and the City never learned): A sociological perspective on the crisis in economics". *History of the Human Sciences*, pp. 1–18.
- . (2014b). "Globalisation and the 'American dream'". *Human Figurations*, 3 (2). Recuperado de <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0003.206>.
- Porcelijn, B. (2016). *De verborgen impact. Alles wat je wilt weten én wat je kunt doen om eco-neutraal te leven*. Think Big Act Now. Amsterdam.
- Riesman, D; Glazer, N, y Denney, R. (1950). *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.
- Saïd, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Stolk, B van; y Wouters, C. (1987). *Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat. Eine Modellstudie. Mit einem Vorwort von Norbert Elias*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Van Dijck, J. (2019). In de techwereld is het Chinese staatskapitalisme spiegelbeeld van de Amerikaanse markteconomie. *Het Financieele Dagblad*, 18 april.
- Vertigans, S. (2015). Home from Home: UK civilising offensives in residential childcare. *Human Figurations*, 4 (1). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0004.104>.
- Wallace, L. (1941). *The NEW American Etiquette*. New York: Books.
- Waller, W. (1937). *The Rating and Dating Complex*. *American Sociological Review*, vol. 2, pp. 727–34.
- Wilterdink, N. (2017). The Dynamics of Inequality and Habitus Formation. Elias, Bourdieu, and the Rise of Nationalist Populism. *Historical Social Research*, 42 (4), pp. 22-42. DOI: 10.12759/hsr.42.2017.4.22-42.
- World Inequality Report* (2018), Coordinated by Facundo Alvaredo, Lucas Chanel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, and Gabriel Zucman. World Inequality Lab. Recuperado de <http://wir2018.wid.world/>.

- Wouters, C. (1971). Over enkele aspecten van ontwikkelingen in de betrekkingen tussen mannen en vrouwen, ouders en kinderen, volwassenen en jongeren – eenvoorstudie. Amsterdam: Sociologisch Instituut, Universiteit van Amsterdam.
- . (1976). "Is het civilisatieproces van richting veranderd?" *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, vol. 3, pp. 336–60.
- . (1986). "Formalisation and informalisation: changing tension balances in civilising processes". *Theory, Culture & Society*, 3 (2), pp. 1–19.
- . (1990). "Social stratification and informalisation in global perspective". *Theory, Culture & Society*, 7 (4), pp. 69–90.
- . (1990a). *Van minnen en sterven. Informalisering van omgangsvormen rond seks en dood*. Amsterdam: Bert Bakker.
- . (1992). "On Status Competition and Emotion Management; The Study of Emotions as a New Field". In *Theory, Culture & Society*, 9 (1), pp. 229-252. Also published as *Cultural Theory and Cultural Change*, ed. Mike Featherstone. London: Sage.
- . (2004). *Sex and Manners: Female Emancipation in the West since 1890*. London: Sage.
- . (2007). *Informalisation: Manners and Emotions since 1890*. London: Sage.
- . (2011a). How Civilising Processes Continued: Towards an Informalisation of Manners and a Third Nature Personality'. *The Sociological Review*, 59 (777), pp. 140-159.
- . (2011b). Status Competition and the Development of an American Habitus. In *Civilizing and Decivilizing Processes: Figurational Approaches to American Culture*, eds. Christa Buschendorf, Astrid Franke, and Johannes Voelz. Cambridge Scholars Publishing, pp. 263-86.
- . (2012). The Slippery Slope and the Emancipation of Emotions. In *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, pp. 199-216, eds. Simon Thompson and Paul Hoggett. London/New York: Continuum.
- . (2014). "'Not under my Roof': Teenage Sexuality and Status Competition in the USA and the Netherlands since the 1880s". *Human Figurations*, 3 (2). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0003.205>.

- . (2016). "Functional democratisation and disintegration as side-effects of differentiation and integration processes". *Human Figurations*, 5 (2). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0005.208>.
- . (2019a). "Universally Applicable Criteria for Analysing Social and Psychic Processes: Nine Tension Balances, One Triad". In *Civilisation and Informalisation*, eds. Cas Wouters and Michael Dunning. Palgrave Macmillan, pp. 161-183.
- . (2019b). "Informalisation and Evolution: Four Phases in the Development of Steering Codes". In *Civilisation and Informalisation*, eds. Cas Wouters and Michael Dunning. London: Palgrave Macmillan, pp. 35-52.

William H. McNeill y Johan Goudsblom: Conexiones¹

Ademir Gebara

Comienzo agradeciendo a los organizadores de este Simposio la oportunidad de compartir la mesa inaugural con el Dr. Adrian Jitschin de la Fundación Norbert Elias y el Dr. Fred Spier de la Universidad de Amsterdam, en un reencuentro con colegas en torno al mismo tema: “Epidemias y larga duración: Alrededor de Plagas y Pueblos de William McNeill”. He decidido abordar este tema a partir de las experiencias personales que he tenido con Johan Goudsblom.

Conocí a Johan Goudsblom en persona en noviembre de 2000, pero en 1999 recibí un ejemplar de su libro clásico *Fire and Civilization*, debidamente autografiado, que me fue entregado por Stephen Mennel. A partir del año 2000, mantuvimos una intensa relación de amistad. Uno de nuestros temas favoritos giraba en torno a los libros y los autores. En cierto momento, le pedí a Joop —el apodo por el que le llamaban sus amigos— que me indicara algunos libros que le impresionaran y entre ellos estaba *Plagues and Peoples*, de William H. McNeill (1998).

1 Traducido al español por el Doctor Diego M. Barragán Díaz.

Algún tiempo después de leer este libro, releí *Fire y Civilization*, y algunas de las cuestiones que abordaré en el transcurso de esta exposición surgieron de las reflexiones suscitadas por ambas lecturas. En el libro de Joop encontré un reconocimiento a las personas que sugirieron y comentaron su trabajo, y entre ellas estaba McNeill, también presente en la bibliografía utilizada. Además de *Plagues y Peoples*, hay otras dos referencias a este autor: *The Pursuit of Power y Control and Catastrophe in Human Affairs*, un artículo publicado en *Daedalus*.

En la introducción, encontramos el comentario que transcribo a continuación:

The subject gives occasion for repeated crossing of the boundaries between different fields. As a sociologist, I make use of the findings of archaeology, anthropology, history, psychology and even biology and ecology. I have drawn inspiration from the example of other generalists, such as William H. McNeill, who, as a historian, has also explored the ecological dimension of human life, notably in *Plagues and Peoples*, a mastery study of the changing interrelationships between human groups and various microparasites. (Goudsblom, 1992: 10).²

Al proponer libros para mi lectura, *Joop* también incluyó el excelente *The Rise of the West* (McNeill, 1990), una impresionante y densa obra de lo que podríamos llamar una

2 El asunto ofrece la posibilidad de cruzar repetidamente las fronteras del conocimiento entre distintos campos. Como sociólogo, me sirvo de los hallazgos de la arqueología, la antropología, la historia, la psicología e incluso la biología y la ecología. Me basé en el ejemplo de otros generalistas, como William H. MacNeill, quien, como historiador, también exploró la dimensión ecológica de la vida humana, especialmente en *Plagues and Peoples*, un estudio en el ámbito de las cambiantes interrelaciones entre grupos humanos y diversos microparásitos.

Historia de la Civilización. Obviamente, las cuestiones que plantean estas lecturas son múltiples, variadas y profundas, aunque para mí lo más apasionante continúa siendo comprender las conexiones entre McNeill y Goudsblom, y, por supuesto, otras preocupaciones.

En 2009, durante uno de los viajes de Joop y Maria Goudsblom a Brasil, hablamos de *Plagues y Peoples*. Interrogado por mis impresiones sobre la lectura, comenté que veía muchas conexiones entre este libro y su *Fire y Civilization*, tanto desde el punto de vista del enfoque como de la periodización. Argumenté que la perspectiva de larga duración de ambos era más completa que la elaborada por Elias. Probablemente, Elias no tenía interés en ampliar el ámbito temporal de su obra, dadas las múltiples alternativas temáticas que se desprendían de la obra *O Processo Civilizador*, temas muy explorados en sus libros posteriores.

Joop me presentó un enorme conjunto de textos de su autoría, entre ellos *Public Health and the Civilizing Process*, publicado en *The Milbank Quarterly* y utilizado recientemente en una reflexión de Tatiana Landini (2020) en un homenaje póstumo a Goudsblom, en el que analiza comportamientos y aspectos relacionados con el enfrentamiento de la pandemia del Covid-19 en Brasil, destacando las proposiciones de Elias sobre la génesis de los comportamientos higiénicos, discutidas en *O Processo Civilizador*.

A partir de estas conversaciones y lecturas, aumentadas por el excelente *Mappae Mundi*, (Bert de Vries y Johan Goudsblom, 2002), no fue una sorpresa buscar evidencias de la marcada presencia de McNeill en el fructífero ejercicio de pensamiento con Elias que Joop desarrolló creativamente.

Todavía introductorio, vale la pena hacer una referencia, no directamente ligada al desarrollo del tema de este texto, pero muy esclarecedora de la dimensión de este diálogo

de Joop con McNeill y Elias. En la introducción de *Mappae Mundi*, escrita por Johan Goudsblom y Bert de Vries, los autores exponen el objetivo del libro, que consiste en centrarse en el cambio de una visión estática del mundo a una visión dinámica de las interacciones entre los seres humanos y su hábitat. Por un lado, hay procesos de cambio “espontáneos” causados por fenómenos naturales como huracanes y terremotos; por otro lado, los seres humanos producen procesos de cambio que afectan al medio ambiente y al clima, por ejemplo, la producción agrícola e industrial, así como la urbanización. A largo plazo “...the antroposphere has been expanding within the planetary biosphere. The dynamic two-way interaction between these two spheres is the subject of this book” (2002: 18).³

Para abordar esta amplia problemática, los autores presentan sus argumentos a partir de tres fuentes diferentes: *mitos, mapas y modelos*. Al hablar del significado de los mitos tenemos un ejemplo importante y sugerente de la riqueza del diálogo que establecen con Elias y McNeill, como veremos más adelante, dicho diálogo merece un análisis más específico:

The word myth is the least satisfactory of these, and the most likely to cause confusion since it carries a strong association of fiction and falsehood. This negative association prevailed for the sociologist Norbert Elias (1978: 50–70), when he declared that a primary task of sociologists, and scientists in general, is to destroy myths. The world historian Willian McNeill (1986: 1-22) has taken a more lenient attitude toward the term in his advocacy of “mythistory”. Underla-

3 “... la antroposfera se ha expandido dentro de la biosfera planetaria. La interacción dinámica y bidireccional entre estas dos esferas es el tema de este libro”.

ying MacNeill argument is the idea of myth as a narrative account intended to make sense of the present by explaining it in terms of events and developments in the past. After some hesitation, we have decided to follow McNeill interpretation. It has the advantage of not drawing a sharp dividing line between “true” and “untrue” images of the past. Rather it lives open the possibility that many meaningful images are composed of a mixture of hard evidence and imaginative reasoning, of fact and fantasy. The standards by which we measured the validity of our myths evolve; but this applies to our maps and models as well (2002: 19).⁴

Este diálogo sobre el término mito plantea muchas cuestiones interesantes, por lo que proponemos un debate más amplio centrado en las diferentes problematizaciones que pueden surgir. Para el historiador, el mito, al igual que los mapas y los modelos, puede convertirse en una fuente, ya que su manejo y análisis convierten al documento en una fuente para el desarrollo de un determinado objeto de estudio. Es pertinente presentar esta cuestión en la medida en que presupone un diálogo respetuoso y creativo, sin que las

4 La palabra mito es la menos satisfactoria y la que más puede confundir, ya que conlleva una fuerte asociación de ficción y falsedad. Esta asociación negativa prevaleció para el sociólogo Norbert Elias (1978: 50-70) cuando afirmó que una de las principales tareas de los sociólogos, y de los científicos en general, es destruir los mitos. El historiador del mundo William McNeill (1986: 1-22) adoptó una actitud más indulgente hacia el término en su defensa de la “mitología”. En el argumento de McNeill subyace la idea de que el mito es una narración destinada a dar sentido al presente explicándolo en términos de acontecimientos y desarrollos del pasado. Tras algunas dudas, decidimos seguir la interpretación de McNeill. Tiene la ventaja de no trazar una línea divisoria clara entre las imágenes “verdaderas” y “falsas” del pasado. En cambio, presenta la posibilidad de que muchas imágenes significativas estén compuestas por una mezcla de pruebas concretas y razonamientos imaginativos, de hechos y fantasías. Las normas por las que medimos la validez de nuestros mitos evolucionan; pero esto se aplica también a nuestros mapas y modelos.

diferentes percepciones sobre un mismo tema tengan que converger necesariamente.

Provocadoramente, antes de retomar el tema central de este capítulo, la observación de la cobertura mediática de la pandemia del Coronavirus que actualmente nos asola está profundamente fundamentada en mitos, mapas y modelos. Sin ahondar en esta discusión surgida de los diálogos entre Goudsblom, Elias y McNeill, volvamos al principio, cuando comprobamos el primer trabajo referencial, propuesto para la discusión en esta mesa, que analizaba el impacto de las enfermedades infecciosas en el ser humano a través de los tiempos.

En la introducción de *Plagues and Peoples* (McNeill, 1976: 23-32), deja claro el objetivo y el tema de su libro, comenzando por el impacto del encuentro entre los españoles y los aztecas, representados por Cortés y Moctezuma, al inicio de la colonización de América. McNeill formula dos cuestiones fundamentales para la comprensión del objeto de estudio en el que se centra: por un lado, explicar cómo y cuándo unos pueblos, en este caso los españoles, desarrollan su experiencia de convivencia con las enfermedades y, por otro, por qué los amerindios no tenían enfermedades capaces de matar a los invasores españoles. En palabras de McNeill:

Looked at in this way, world history offered a number of parallels to what happened in the Americas in the sixteenth and seventeenth centuries. This book describes the main lines of these fateful encounters. My conclusions will startle many readers, since events but little noticed in traditional histories assume central importance for my account. This is because the long line of learned scholars whose work it was to sift surviving records from the past has not been sensitive

to the possibility of important changes in disease patterns. (1976: 21).

This book aims to bring the history of infectious disease into the realm of historical explanation by showing how varying patterns of disease circulation have affected human affairs in ancient as well as in modern times. (1976: 23).

Although statistical and clinical data allowing precise definition of with infections killed how many people, when and in what places are unattainable before the nineteenth century – and remain spotty even then – we may still observe major changes in patterns of pestilential infection. This, in fact, is the subject of this book. (1976: 35).⁵

El argumento de McNeill (1998) continúa afirmando que los diferentes patrones de ocupación de los ecosistemas, en

5 Visto así, la historia mundial ofrecía muchos paralelismos con lo ocurrido en América en los siglos XVI y XVII. Este libro describe las principales líneas de estos fatídicos encuentros. Mis conclusiones sorprenderán a muchos lectores, ya que los acontecimientos poco señalados en las historias tradicionales adquieren una importancia central en mi relato. Esto se debe a que los estudiosos, cuyo trabajo consistía en extraer fuentes del pasado, no eran sensibles a las posibilidades de cambios importantes en los patrones de las enfermedades infecciosas. Este libro pretende situar la historia de las enfermedades infecciosas en el ámbito de la explicación histórica, mostrando cómo los diferentes patrones de circulación de las enfermedades afectaron a cuestiones relacionadas con el ser humano tanto en la antigüedad como en la modernidad. Aunque los datos estadísticos y clínicos que permiten una definición más precisa de qué infecciones mataron a cuántas personas, cuándo y dónde, eran inalcanzables antes del siglo XIX, incluso entonces podemos observar cambios importantes en los patrones de las enfermedades infecciosas. Este es, por cierto, el tema de este libro.

diferentes regiones climáticas, por parte de nuestros antepasados produjeron escasez de recursos (desaparición de especies de caza) así como el dominio de tecnologías (fuego, domesticación de plantas y de animales) constituyendo diferentes *hábitats*, creando múltiples gradientes parasitarios en las comunidades que se constituyeron, como aldeas, ciudades y civilizaciones.

Estos patrones de ocupación espacial, antes del descubrimiento del microscopio —desde que se empezaron a identificar los microparásitos—, constituían excelentes *hábitats* para estos microorganismos en los asentamientos humanos. Como sabemos, este proceso implicó un aislamiento de América de lo que ocurría en Eurasia y, en cierta medida, en África.

Es imposible trazar los límites en el desarrollo de las diferentes mezclas de infecciones hasta el año 500 a. C., este balance, según McNeill (1998) se modifica desde entonces hasta el año 1200 a. C.

Trade and Islamic missionaries penetrated much of Africa in exactly the same way as other Moslem trades and missionaries roamed the Eurasian steppe; presumably with almost the same epidemiological effect... (1998: 159)⁶

El desierto del Sahara constituía una barrera natural que dificultaba el contacto entre el norte y el sur de África. En cualquier caso, con la inicialmente lenta hasta el año 1200, y rápidamente formidable y trágica expansión del comercio de esclavos con el descubrimiento de América después de

6 Los mercaderes y misioneros islámicos penetraron en gran parte de África exactamente igual que otros mercaderes y misioneros musulmanes recorrieron las estepas de Eurasia; presumiblemente con casi el mismo efecto epidemiológico.

1492, se verificó a partir de entonces que no hubo muertes significativas de africanos del sur al contacto con las enfermedades europeas.

Siguiendo el razonamiento de McNeill (1998), entre 1200 y 1500, con la alteración de los medios de comunicación marítimos y terrestres en Eurasia, especialmente a partir de la fundación del imperio Mongol por Genghis Khan, se potenció el contacto con múltiples ecosistemas. En el apogeo de su expansión, el Imperio Mongol comprendía China, parte de Rusia, Asia Central, Irán e Irak. La red de comunicaciones al servicio de los comerciantes, los ejércitos y los puestos de avanzada hicieron que Eurasia fuera mucho más permeable que hasta entonces a las epidemias, especialmente a los virus. La consecuencia de esta permeabilidad es el estallido de innumerables pestes europeas que se sucedieron a partir de entonces. Goudsblom (1986) abordó estas pestes desde la perspectiva del Proceso Civilizador.

Antes de que se complete este proceso de intercambios parasitarios en Eurasia, se integra un nuevo componente a raíz de los descubrimientos marítimos de portugueses y españoles. En el Nuevo Mundo, el contacto entre poblaciones ya habituadas a los intercambios parasitarios con poblaciones previamente aisladas provocó, y sigue provocando, desastres debido a la vulnerabilidad de los amerindios a los microorganismos patógenos, en este caso procedentes de Eurasia y África.

Starting from such levels, population decay was catastrophic. By 1568, less than fifty years from the time Cortez inaugurated epidemiological as well as other exchanges between Amerindian and European populations, the population of central Mexico had shrunk to about three million, i.e., to about one tenth what

had been there when Cortez landed. (McNeill 1998: 212-213).⁷

A partir del año 1700, con la llegada de los hospitales y las escuelas de medicina, se produce la organización de la profesión médica, permitiendo la ampliación de los contactos entre especialistas, la repetición de procedimientos y la discusión de experiencias, produciendo respuestas más sistemáticas sobre las enfermedades. Este proceso se expandió globalmente, sumado a la permanente incorporación de nuevas tecnologías. Ya en la década de 1940, el impacto de la medicina desarrollada científicamente y el establecimiento de sistemas de salud pública se extendieron por todo el mundo. En conclusión, McNeill (1998) afirma:

...But for the present and short-range future, it remains obvious that humanity is in course of one of the most massive and extraordinary ecological upheavals the planet has ever known. Not stability but a sequence of sharp alterations and abrupt oscillations in existing balances between microparasitism and macroparasitism can therefore be expected in the near future as in recent past. (1998: 295)⁸

7 A partir de entonces, el descenso de la población fue catastrófico. En 1568, menos de cincuenta años después de que Cortés inaugurara los intercambios epidemiológicos y de otro tipo entre las poblaciones amerindias y europeas, la población del centro de México se había reducido a unos tres millones de habitantes, es decir, una décima parte de la que había cuando Cortés desembarcó.

8 Pero en lo que respecta al presente y al futuro próximo, sigue siendo evidente que la humanidad está experimentando uno de los trastornos ecológicos más masivos y extraordinarios que el planeta haya conocido jamás. No se trata de estabilidad, sino de una secuencia de cambios agudos y oscilaciones bruscas en los equilibrios existentes entre microparasitismo y macroparasitismo, por lo que cabe esperar en un futuro próximo tanto como ha ocurrido en el pasado reciente.

Una vez presentado este esquema de *Plagues and Peoples*, veamos cómo Goudsblom (1986) articula su pensamiento con Elias a las proposiciones de McNeill, situando inicialmente a Elias en relación con el refinamiento de las conductas. Para Elias, el cambio en los códigos de conducta higiénica, a partir de la Edad Media, no se debió a ninguna racionalidad derivada del conocimiento científico o de la práctica cotidiana. El cambio de conducta entre las personas se produjo de forma más general, con cambios en el sentido de lo que es vergonzoso y lo que es delicado/educado, la higiene personal y ambiental se produjo en un momento posterior, como está ampliamente documentado. “Elias’s thesis forms a good starting point for reexamining the part played by concerns for health in the development of contemporary social practices” (Goudsblom, 1986: 162).⁹

El argumento de Goudsblom pasa a proponer dos objetivos principales, el primero de los cuales refuerza, con pruebas, el hecho de que la racionalización higiénica tuvo lugar después de los cambios de comportamiento provocados por otras fuerzas sociales. En la continuidad, trató cuatro grandes epidemias que se produjeron en la época: la lepra, la peste, la sífilis y el cólera, concluyendo con el planteamiento del SIDA, a la vista de las cuestiones que plantea su texto. Al tratar la primera gran epidemia, la lepra, Goudsblom (1986) es contundente:

It is William McNeill (1976) who has drawn our attention to this dimension of human history – the history of humanity’s encounters with infectious diseases, and the far-reaching consequences that ensued whenever contacts across disease boundaries allowed a

9 La tesis de Elias constituye un buen punto de partida para reexaminar el papel que desempeñan las preocupaciones sanitarias en el desarrollo de las prácticas sociales contemporáneas.

new infection to invade a population that lacked any immunity to its ravages. (165)¹⁰

Después de presentar los cuatro casos de epidemias en sus conclusiones, y de dirigir la segunda parte de estas conclusiones a tratar el caso del SIDA, Goudsblom (1986) indica caminos que permiten enfocar también la pandemia del Covid-19, articulando precisamente las proposiciones de Elias y McNeill:

The rule of thumb implied in the writings of Elias and McNeill that epidemics and the responses they evoke need to be understood in an historical-sociological or “sociogenetic” framework applies to AIDS as much as to any epidemic disease of the past.

A conclusion that emerges very clearly from our enquire is that epidemic diseases in themselves are unlikely to exert any “civilizing” influence. On the contrary, as long as epidemics remain beyond people’s control their primary effect is for people to treat victims and others suspected of carrying the disease with callousness and hostility. (1986: 183-184)¹¹

10 Fue William McNeill (1976) quien llamó la atención sobre esta dimensión de la historia humana: la historia de los encuentros de la humanidad con las enfermedades infecciosas y las consecuencias de largo plazo que siguieron cada vez que los contactos a través de las fronteras de las enfermedades permitieron que una nueva infección llegara a devastar a la población que carecía de inmunidad.

11 La regla de oro sugerida en los escritos de Elias y McNeill, según la cual las epidemias y las respuestas que evocan deben entenderse en un marco histórico-sociológico o “sociogenético”, se aplica al SIDA tanto como a cualquier enfermedad epidémica del pasado. Una conclusión que se desprende muy claramente de nuestra investigación es que las enfermedades epidémicas en sí mismas no pueden ejercer ninguna influencia “civilizadora”. Por el contrario, mientras las epi-

En definitiva, en todas las situaciones en las que se han puesto de manifiesto enfermedades epidémicas, existen algunos comportamientos similares, como la tensión entre las emociones que afloran en la población afectada y los conocimientos organizados por los especialistas, ya sean curanderos en el pasado remoto, en el uso intuitivo y racional de los conocimientos adquiridos, o médicos en el presente, miembros de un sistema de salud organizado en torno a gobiernos, hospitales, centros de investigación e instituciones de enseñanza.

Un análisis socio-histórico del Covid-19, no debe ver las áreas de la Medicina cercanas a su control como una “solución” a los múltiples problemas involucrados. Junto con las áreas médicas, hay desarrollos en las áreas de producción de alimentos, servicios, en particular con la democratización del turismo y la velocidad y tamaño, desde la segunda mitad del siglo pasado, de los medios de transporte. Una epidemia en estos días, que se produce en países que centralizan el tráfico aéreo, puede llegar en solo dos días a prácticamente todos los puntos del planeta, puede convertirse en una pandemia más rápidamente que en cualquier otro momento de nuestra historia. Si a esto añadimos el volumen devastador de la circulación de mercancías, incluido el gigantesco desarrollo de las soluciones logísticas, inevitablemente nuestro “*habitus*”, y aquí me refiero a nuestra segunda naturaleza de Elias, está en tensión.

Las epidemias, y especialmente las pandemias, son situaciones nuevas en mayor o menor medida. Su estudio en diferentes áreas del conocimiento, debe observar el rigor metodológico con el que la academia debe lidiar en su cotidianidad. En primer lugar, hay que evitar los futurismos,

demias permanezcan fuera de control, su principal efecto es que la gente trata a las víctimas y a otros sospechosos de ser portadores de la enfermedad con crueldad y hostilidad.

a menudo refutados, al mismo tiempo que los anacronismos y/o presentismos, que miran al pasado con los ojos puestos en el presente, porque ofrecen caminos peligrosos de entender los procesos y, con ello, oscurecen las hipótesis, transformándolas en afirmaciones apresuradas, instrumentalizadas para “responder” al presente. Tanto en el caso del SIDA como en el del Covid-19, las dificultades para afrontar las verdades provisionales, las incertidumbres, los sentimientos y los deseos han sido una constante.

La pandemia que estamos viviendo es un proceso de aprendizaje amplio, cuya complejidad sólo puede evaluarse a largo plazo. Las implicaciones de la salud pública con los sistemas políticos, las clases sociales, los hábitos de ocio y socialización, así como el funcionamiento tradicional de las instituciones, como la escuela por ejemplo, son fenómenos en curso y se podrían presentar muchos otros, en particular el resurgimiento del negacionismo ahora estructurado políticamente, convirtiéndose en un argumento para desacreditar los sistemas democráticos de gobierno y, sobre todo, el conocimiento científico. Se trata, sin duda, de un fenómeno llamativo con implicaciones inmediatas para los sistemas organizativos de los partidos políticos, sin olvidar su articulación con los medios digitales de comunicación, como las redes sociales, asegurando una conexión directa entre los liderazgos carismáticos y la población, de tal manera que los grupos de opinión se han convertido en tribus en internet, unificando sus mensajes, preferencias y afiliaciones. Son fenómenos con amplitud que aceleran la velocidad en la circulación de la información, verdadera y falsa, haciendo al ciudadano común susceptible de ser manipulado políticamente, induciendo la intolerancia y la radicalización.

En un entorno en el que la información circula sin el tiempo necesario para verificar sus fuentes y su congruencia

con la realidad, que nuestros jóvenes estudiantes aprovechen las indicaciones y conexiones que nos sugieren Elias, Goudsblom y McNeill, creo que pueden ayudarnos a recorrer los difíciles caminos en busca de la tolerancia, la solidaridad y una mayor justicia social.

Bibliografía

- De Vries, B y Goudsblom, J. (2002). *Mappae Mundi: Humans and their Habitats in a Long-Term Socio-Ecological Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Elias, N. (1993). *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*, vol. 2. Tradução de Ruy Jungmann: Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- . (1994). *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*, vol. 1. Tradução de Ruy Jungmann: Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- . (1978). *What is Sociology?* London, Hutichinson.
- Gebara, A. (2006). *Conversas sobre Norbert Elias: depoimentos para uma história do pensamento sociológico*. Piracicaba: Biscalchin Editor.
- Goudsblom, J. (1992). *Fire and Civilization*. London: Penguin Books.
- . (1986) Public Health and the Civilizing Process, *The Milbank Quarterly*, 64 (2).
- Landini, T. (2020). *Interdependência em tempos de-19: reflexões nos primeiros dias de distanciamento social*. Recuperado de: <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/20/interdependencia-em-tempos-de-covid-19-reflexoes-nos-primeiros-dias-de-distanciamento-social-por-tatiana-landini/> McNeill, W. (1998). *Plagues and Peoples*. New York, Anchor Books.
- . (1999). *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marx, Elias y la concepción materialista de las relaciones humano-naturaleza¹

André Saramago

Este capítulo ofrece un debate preliminar sobre el papel de una concepción materialista del desarrollo humano, y de la relación entre la humanidad y la naturaleza, en las obras de Karl Marx y Norbert Elias. El argumento es que Marx y Elias comparten una concepción materialista de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza que, en última instancia, puede rastrearse en la influencia del materialismo epicúreo-lucreciano² en el pensamiento de la Ilustración, y que esta concepción tiene especial relevancia para la comprensión científico-social de la crisis ecológica global contemporánea. El capítulo analiza cómo el compromiso de Marx con esta tradición permitió superar tanto el reduccionismo del materialismo mecanicista, que interpreta el comportamiento humano como un resultado

1 Traducido al español por el Doctor David Sierra G.

2 Epicuro (341 a.C.–270 a.C.) fue un filósofo griego, fundador del epicureísmo, una filosofía materialista que, "sobre todo, [...] defendía un punto de vista antiteológico: el rechazo de todas las explicaciones naturales basadas en las causas finales, en la intención divina" (Foster, 2000: 3). La mayoría de las obras de Epicuro se perdieron, y el principal vehículo a través del cual se dio a conocer su filosofía, especialmente a los pensadores de la Ilustración, fue el poema del poeta romano Lucrecio (99 a.C.–55 a.C.) *De rerum nature* (Sobre la naturaleza de las cosas).

causal de los procesos naturales-biológicos y considera que los seres humanos son indistinguibles de otros animales, como las perspectivas filosóficas idealistas que conciben al ser humano como una ruptura total con la evolución natural. El materialismo de Marx reconoce la incrustación fundamental de los seres humanos en la naturaleza, al tiempo que destaca las características distinguibles de los seres humanos que les han permitido desempeñar un papel clave, y a menudo destructivo, en la historia reciente del proceso evolutivo de la vida en la Tierra. Rasgos que, sin embargo, también abren la posibilidad de un proceso de aprendizaje colectivo en la concepción de formas de organización social y de relaciones humano-naturaleza más sostenible ecológicamente. Luego se argumenta aquí que Elias se basó en esta tradición al introducir la noción de una “tríada de controles” mediada simbólicamente como principal mecanismo regulador del desarrollo humano. De este modo, Elias mejoró la concepción materialista de forma que permite rastrear los procesos sociales que subyacen a la posibilidad de aprendizaje colectivo en el nivel de las relaciones entre los humanos y la naturaleza. Así, se argumentará que la herencia materialista combinada de Marx y Elias constituye la base de un medio de orientación más adecuado para comprender los procesos sociales que subyacen no sólo a la crisis ecológica global contemporánea y al papel causal de la humanidad en su desarrollo, sino también a la posibilidad de que los seres humanos aprendan a controlar más conscientemente sus prácticas ecológicas más insostenibles.

El argumento se desarrolla en tres pasos. En primer lugar, el capítulo ofrece una breve visión general de la concepción materialista de Marx sobre las relaciones entre los humanos y la naturaleza. A continuación, se argumenta que la teoría del símbolo de Elias proporciona una perspectiva

materialista más compleja que, al destacar el papel de una tríada de controles en el desarrollo humano, añade la importancia del autocontrol de las personas sobre las inclinaciones interiores en las relaciones humano-naturaleza a la perspectiva materialista de Marx, que se centraba predominantemente en el control sobre la naturaleza y el control sobre los procesos sociales. Este argumento sirve de base para la discusión, en la tercera sección, sobre la posibilidad histórica de “procesos civilizadores ecológicos” que consisten en nuevos avances en la capacidad de los seres humanos para autocontrolar conscientemente sus relaciones con la naturaleza externa no humana.

Materialismo, emergencia y naturaleza

El materialismo de Marx informa pues su concepción de los humanos como seres naturales sujetos a inclinaciones animales expresadas en forma de necesidades de sustento, de refugio o de protección. Estas necesidades implican una relación constante e ineludible con la naturaleza como característica fundamental de la vida humana, a través de la cual los humanos extienden su control sobre la naturaleza transformándola en los productos requeridos para la satisfacción de sus necesidades. Esta relación no está fijada en el tiempo, sino que es un proceso que se desarrolla históricamente, a través del cual las personas aprenden más sobre la naturaleza y sobre cómo domesticarla mejor y orientar sus procesos naturales hacia fines específicamente humanos. Por lo tanto, los poderes humanos de control tienen una tendencia inherente al desarrollo, ya que las personas aprenden a ampliar aún más su control sobre la naturaleza y, en el proceso, aumentan la cantidad y mejoran la calidad de los medios a su disposición para la satisfacción de

sus necesidades y reducen la determinación de las fuerzas naturales incontroladas sobre sus vidas. A lo largo de este proceso, los seres humanos amplían su capacidad de libertad, es decir, de autodeterminación racional. La historia humana expresa por tanto una “unidad” ineludible y una “lucha” constante con la naturaleza (Marx y Engels, 2000: 191).

Según Marx (1982: 293), esta relación está mediada por el trabajo, un “proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso por el cual el hombre, mediante sus propias acciones, media, regula y controla el metabolismo entre él y la naturaleza”. A través de este metabolismo constante con la naturaleza, los humanos no sólo transforman y amplían su control sobre ésta, sino que también incrementan sus poderes productivos, amplían la cantidad y transforman la calidad de los productos de su trabajo y, en el proceso, transforman sus formas de relación social y los “productos de la mente humana” asociados (Marx, 1982: 282; véase también Foster, 2000, cap. 5). Por consiguiente, en la naturaleza laboral:

[La persona] pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su propio cuerpo, sus brazos, piernas, cabeza y manos, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en una forma adaptada a sus propias necesidades. A través de este movimiento, actúa sobre la naturaleza externa y la modifica, y de este modo, cambia simultáneamente su propia naturaleza. Desarrolla las potencialidades que residen en la naturaleza y somete el juego de sus fuerzas a su propio poder soberano (Marx, 1982: 282).

La noción de metabolismo persona-naturaleza de Marx expresa, por tanto, una concepción materialista

emergentista del desarrollo histórico que encuentra la fuente de la capacidad humana de libertad, es decir, de autodeterminación frente a las fuerzas determinantes de la naturaleza, en el desarrollo de los poderes humanos de control consciente sobre la naturaleza a través del trabajo y la actividad productiva. Esta concepción también expresa un humanismo inherente en la medida en que destaca cómo el tipo particular de control que los humanos han llegado a ejercer históricamente sobre la naturaleza los diferencia de todas las demás especies del planeta. Como observa Marx (1992: 328), otros animales también transforman la naturaleza para satisfacer sus necesidades. Los castores, las abejas o las hormigas “construyen nidos y viviendas” (Marx, 1992: 328). Una araña, por ejemplo, “lleva a cabo operaciones que se asemejan a las de la tejedora, y una abeja avergonzaría a muchos arquitectos humanos por la construcción de sus panales” (Marx, 1982: 284). Sin embargo, aunque estas especies también se dedican a la actividad productiva, lo hacen predominantemente bajo la compulsión de sus necesidades inmediatas y predominantemente según las normas que están naturalmente inscritas en ellas a través del instinto, como resultado de su proceso evolutivo a largo plazo. Los seres humanos, en cambio, han desarrollado históricamente la capacidad de realizar cada vez más su actividad productiva de manera “consciente” (Marx, 1992: 328). En otras palabras:

Lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto construye la célula en su mente antes de construirla en cera. Al final de cada proceso de trabajo, surge un resultado que ya había sido concebido por el trabajador al principio, por lo que ya existía idealmente. El hombre no sólo efectúa un cambio de forma en los materiales de la natura-

leza; también realiza su propio propósito en esos materiales. (Marx, 1982: 284).

La mente humana tiene una capacidad evolucionada para estirarse más allá de “las cosas como son”, más allá de los “límites de lo posible” que encuentra en el mundo (van der Pijl, 2007: 13; sobre el concepto de “estiramiento”, véase Kurki, 2015; Saramago, 2020). A diferencia de otras especies animales cuyo comportamiento instintivo enmarca predominantemente su actividad dentro de los “límites de lo posible” heredados de las generaciones anteriores, el ser humano desarrolló una mayor capacidad para proyectarse más allá de esos límites; para encontrar nuevas formas, a partir de los “límites de lo posible” heredados de cada generación, de mediar su relación con la naturaleza no humana a través del trabajo con el fin de aumentar sus poderes de producción y la eficacia y eficiencia de su actividad productiva; con las consecuencias necesarias para las formas de relación social que enmarcan esa actividad.

Es en este contexto que Marx observa la estrecha relación entre el desarrollo de la razón, la tecnología, las formas de organización social y los poderes humanos de autodeterminación. Para Marx, la adaptación humana al entorno natural ha llegado a depender cada vez menos del desarrollo de órganos corporales especializados o de “formas de trabajo instintivas” heredadas, como ocurre con otros animales (Marx, 1982: 283). Por el contrario, ha llegado a depender cada vez más del desarrollo histórico de la razón, entendida como la capacidad de la mente humana de ir consciente y deliberadamente más allá de los “límites de lo posible” con los que se enfrenta constantemente y orientar el desarrollo de órganos artificiales de adaptación —en forma de tecnología y formas de relación social— para

mediar el metabolismo humano con la naturaleza de manera que se satisfagan las necesidades humanas.

Sin embargo, en este contexto, Marx también exhibe una concepción trágica de la historia cuando observa que, históricamente, el desarrollo de un mayor control sobre la naturaleza suele ir acompañado de una pérdida de control colectivo sobre los procesos sociales con profundas implicaciones para el desarrollo de la autodeterminación humana. Ciertas formas de relación social desarrolladas históricamente plantean patrones particulares de relaciones de clase y de metabolismo con la naturaleza que, en última instancia, socavan su propia base natural y escapan al control colectivo consciente del ser humano. Como Foster (2000) ha explorado con gran profundidad en su discusión de la tesis de la “fisura metabólica” de Marx, la forma capitalista de relación social implica un grado de control sobre la naturaleza externa hasta ahora no conocido en la historia humana, que permite una expansión radical de los poderes humanos de autodeterminación frente a las fuerzas naturales incontroladas. Sin embargo, el patrón de las relaciones de clase que estructuran el capitalismo global también implica que la forma de este control, expresada predominantemente como dominación y mercantilización de la naturaleza con vistas a la acumulación ilimitada de capital, también se revela en última instancia, por la comprensión científica de la naturaleza que el propio capitalismo ha alimentado, como una forma insostenible e irracional de metabolismo. Una forma que no sólo implica una pérdida de control consciente colectivo sobre la dinámica del mercado capitalista global, sino que también plantea una alteración de los ecosistemas de los que depende la propia existencia humana y, en última instancia, ignora la lección materialista epicúrea-lucreciana sobre la incrustación de la vida humana en la naturaleza no humana. Pero, como señala

Foster (2000), la concepción materialista y emergentista del desarrollo humano de Marx también permite concebir la posibilidad de que los seres humanos amplíen sus perspectivas más allá de los límites capitalistas heredados de lo posible, que plantean formas insostenibles de control sobre la naturaleza. De ahí que Marx considere el potencial desarrollo histórico de una forma alternativa, post-capitalista, de metabolismo humano-naturaleza. Una que se basa en el conocimiento científico de la naturaleza alcanzado bajo el capitalismo, pero que plantea una relación más racional con la naturaleza, orientada a la satisfacción de las necesidades humanas alineadas con las limitaciones naturales de los ecosistemas del planeta (Foster, 2000, cap. 5; véase también Foster y Burkett, 2016; y Burkett, 2014).

Tal transformación implicaría un paso más en la emergencia del control consciente del metabolismo humano con la naturaleza como parte del proceso histórico a largo plazo del desarrollo humano. Un proceso que, no sólo en su pasado, sino también en sus posibles futuros, viene a ser caracterizado por Marx como la “humanización” tanto de la naturaleza como de las personas. Es decir, un proceso a través del cual el animal humano desarrolla su carácter específicamente humano como especie con capacidad de autodeterminación consciente y aprende a convivir y prosperar con el resto de la naturaleza. Es en este sentido, entonces, que Marx habla de la historia como el lento surgimiento del “humanismo de la naturaleza” y el “naturalismo de la humanidad” (Marx, 1992: 349).

La emancipación de los símbolos y la tríada de controles

Norbert Elias “aceptó en general la tesis lucreciana”, según la cual la confianza en las causas finales teleológicas

constituía un medio de orientación inadecuado para comprender el proceso de desarrollo humano a largo plazo (Goudsblom, 2003: 34). Compartía con Marx una concepción fundamentalmente materialista y emergentista del desarrollo humano que ponía el foco en el carácter natural de la humanidad y su relación constante e ineludible con la naturaleza como base histórica para el desarrollo de los rasgos distintivos de la especie humana. Por lo tanto, aunque Elias evitó en gran medida las discusiones filosóficas sobre la “libertad” y la “autodeterminación” (Kilminster, 2007), su concepción del desarrollo de los poderes humanos de control sobre la naturaleza externa, así como su carácter dialéctico, presenta importantes paralelismos con la de Marx, aunque con una importante diferencia. Mientras que Marx puso el énfasis de la discusión en la interacción entre el desarrollo del control sobre la naturaleza externa y del control sobre los procesos sociales, tuvo poco que decir sobre el papel del autocontrol humano en estos procesos. En consecuencia, la discusión de Marx sobre la posibilidad de que las perspectivas humanas se extiendan más allá de los límites capitalistas heredados de lo posible para imaginar modos más racionales y ecológicamente sostenibles de metabolismo con la naturaleza siguió siendo esencialmente abstracta. Fue incapaz de teorizar qué procesos sociales podrían implicarse potencialmente en una transición hacia niveles superiores de autocontrol humano que permitieran el desarrollo histórico de formas más racionales de relación social y con la naturaleza. La integración por parte de Elias de la dimensión del autocontrol, expresada con mayor profundidad en su teoría de los procesos civilizatorios (Elias, 2012), en el contexto de su noción de “tríada de controles” como característica universal de todas las sociedades humanas (Elias, 2012b), expresa la herencia epicúrea-lucreciana compartida con Marx y a la vez constituye un paso

fundamental más allá del enfoque de este último para entender las relaciones entre la persona y la naturaleza y tanto los orígenes, como los futuros potenciales, de la actual crisis ecológica global.³

La concepción materialista emergentista de Elias sobre el desarrollo humano es particularmente clara en su discusión sobre cómo una de las características más sorprendentes de la humanidad es su alto nivel de maleabilidad sin incurrir en la evolución biológica. Una característica que atribuye al hecho de que, a diferencia de otros animales, cuyas formas de comportamiento están predominantemente “determinadas genéticamente”, las “variaciones aprendidas” se han impuesto en los seres humanos (Elias, 2011: 45). Haciendo eco del argumento de Marx, Elias (2011: 45) señala que mientras otros animales se orientan predominantemente en el mundo de acuerdo con un patrón instintivo y de comportamiento heredado genéticamente que es “específico de la especie”, es decir, común a todos los miembros de la misma especie genética, los seres humanos han desarrollado un alto grado de maleabilidad del comportamiento. Esto permite que sus formas de comunicación, sus sociedades y sus estructuras de personalidad individual sufran una gran variedad de cambios en el marco de una única especie biológica. En este sentido, Elias comparte la perspectiva materialista y emergentista de Marx, que entiende el desarrollo de las características distintivas

3 Aunque no es el tema de este capítulo, es importante señalar aquí cómo Elias fue también muy crítico con lo que él concebía como un enfoque demasiado “comprometido” de Marx, argumentando que los compromisos políticos de Marx coloreaban su análisis sociológico de manera que ocultaban la importancia de ciertos procesos sociales, como el desarrollo histórico de las normas legales como forma de control social colectivo, o la dinámica del propio “proceso civilizador”, en el proceso a largo plazo del desarrollo humano (véase Elias, 2012b: 173-200). Sobre la relación entre la obra de Marx y la de Elias desde esta perspectiva particular, ver: (Saramago, 2015); (Kilmister, 2014); (Dunne, 2009); (Loyal, 2013).

de la especie humana en el marco del proceso evolutivo en la Tierra y la herencia biológica de la humanidad. En opinión de Elias (2011: 47), no hay escisiones entre los humanos y otras especies; los seres humanos “emergen” de sus ancestros animales en el curso de un proceso continuo de evolución. Aunque son “en ciertos aspectos únicos y diferentes a cualquier otro animal de la Tierra [...] sus propiedades únicas surgen de su herencia animal y están plenamente integradas en ella” (Elias, 2011: 47). Tal posición exhibe la superación materialista epicúrea-lucreciana tanto del dualismo idealista-filosófico que separa a la humanidad de la naturaleza como de la perspectiva materialista mecanicista reduccionista que no logra captar la capacidad históricamente desarrollada de los seres humanos para formas de comportamiento socialmente aprendidas, en lugar de puramente determinadas genéticamente.

Más aún, para Elias, la capacidad de comportamiento socialmente aprendido no es exclusiva de los seres humanos. Más bien se observa una inclinación de la balanza entre el comportamiento socialmente aprendido y el genéticamente determinado a lo largo del proceso evolutivo del planeta, en el que los mamíferos —y, dentro de ellos, los simios en particular— revelan una mayor capacidad de comportamiento aprendido que, por ejemplo, los insectos. Los seres humanos representan la última fase de este proceso evolutivo a largo plazo en la que la balanza se inclina predominantemente hacia el comportamiento orientado al aprendizaje. Mientras que en las sociedades de simios, las formas de comportamiento y comunicación, a pesar de las variaciones locales adquiridas a través del aprendizaje dentro de determinados grupos siguen siendo predominantemente específicas de la especie, en el caso de los seres humanos han adquirido predominio las formas de

comportamiento “específicas de la sociedad” (Elias, 2011: 45).⁴

Este predominio se expresa con especial agudeza en lo que Elias (2011) describe como la “emancipación simbólica” de la especie humana. La evolución de ciertas características biológicas de la especie humana, como el aparato vocal y el dominio del cerebro cortical, han permitido que la comunicación y el aprendizaje humanos se produzcan a través de la producción y recepción de patrones de sonido que no están determinados predominantemente por la genética, como en el caso de otros animales. Por el contrario, los sonidos de la voz humana pueden ser modelados de acuerdo con un código aprendido y específico de la sociedad que hace posible que cada miembro de esa sociedad entienda estos patrones de sonido como símbolos de objetos y fenómenos tanto en la parte humana como en la no humana del universo (Elias, 2011: 71). Los seres humanos poseen, por tanto, una capacidad única para producir reservas de conocimiento codificadas simbólicamente sobre su mundo y sus condiciones de existencia que funcionan como medios de orientación del comportamiento que pueden transmitirse de generación en generación (sobre los símbolos como medio de orientación, véase Linklater, 2019). Las ventajas en términos de orientación de la comunicación simbólica humana y el aprendizaje se hacen evidentes cuando se comparan con las formas de comunicación animal, en gran medida no aprendidas y determinadas genéticamente. Mientras que los signos animales no aprendidos —ya sean

4 Esto no quiere decir, sin embargo, que los patrones de comportamiento determinados genéticamente hayan desaparecido del repertorio humano, como se puede ver en los ejemplos de la sonrisa, los gritos de dolor o los mecanismos de lucha o huida; pero éstos desempeñan un papel auxiliar en la comunicación y el comportamiento humanos y, en algunos casos, como la sonrisa, han pasado a estar bajo un mayor control consciente por parte de los individuos humanos. Véase: Elias 2011: 45.

señales de voz o movimientos corporales— son significativamente más rígidos y están ligados a situaciones momentáneas, los símbolos humanos tienen una capacidad comparativamente mayor de desprenderse de contextos limitados por el espacio y el tiempo (Elias 2011: 71). Esto significa que, mientras que los animales están encerrados en patrones de comportamiento que pueden estar adaptados a situaciones y entornos específicos, pero no pueden adaptarse a nuevos contextos a menos que sufran una evolución biológica, la comunicación simbólica humana permite a los seres humanos desarrollar procesos de aprendizaje sobre el mundo que pueden ser codificados simbólicamente en un fondo de conocimiento en constante expansión.

Este fondo les permite aprender constantemente a orientarse en relación con situaciones nuevas y cambiantes y, además, puede mejorarse de generación en generación para ser cada vez más fiable y adecuado como medio de orientación que capta los procesos que constituyen sus condiciones de existencia siempre cambiantes. En otras palabras, la emancipación simbólica es el prerrequisito evolutivo para la ampliación de las perspectivas más allá de los límites heredados de lo posible mencionados en la sección anterior. Es sobre la base de la orientación mediada por símbolos que los seres humanos son capaces de desencadenar un proceso de aprendizaje potencialmente ilimitado que amplía su control sobre el mundo que habitan y orienta sus procesos hacia la satisfacción de los fines humanos. Un proceso que ha llevado a la especie humana no sólo a adquirir una posición predominante frente a otras especies de la Tierra, sino a convertirse en un factor importante que condiciona

el curso futuro de la evolución en el planeta (Elias, 2011: 111; véase también Quilley, 2004, 2004b).⁵

Según Elias (2012b: 151), el aprendizaje simbólico media, pues, el desarrollo de los poderes humanos de control en las tres dimensiones en las que estos deben ejercerse constantemente para asegurar la reproducción y la supervivencia de las sociedades humanas: 1) el control sobre los complejos de acontecimientos no humanos, es decir, el control sobre los “acontecimientos naturales”; 2) el control sobre las relaciones interpersonales, es decir, sobre los procesos sociales; y 3) el control de los seres humanos sobre sí mismos como individuos, es decir, sobre sus inclinaciones internas. Estas tres dimensiones del control “son interdependientes tanto en su desarrollo como en su funcionamiento”, siendo que, por ejemplo, “la extensión del control sobre la naturaleza es directamente interdependiente con los cambios tanto en el autocontrol como en el control sobre las relaciones interpersonales” (Elias, 2012b: 152). La capacidad de los seres humanos de no solo estirar sus perspectivas más allá de sus límites heredados de lo posible de la manera teorizada por Marx, sino también actualizar la forma de existencia social más allá del modo contemporáneo capitalista e insostenible de metabolismo con la naturaleza, depende así fundamentalmente del desarrollo de procesos de aprendizaje simbólico que abren el camino a formas alternativas de interacción entre estas tres dimensiones de control. Mientras que la perspectiva materialista de Marx teorizó la interacción entre la primera y la segunda dimensión del control, guardó un silencio predominante sobre la tercera

5 La aparición de procesos sociales basados en el lenguaje a partir del proceso evolutivo en la Tierra significa que tanto el modelo de vida humano, como el de otras especies de su entorno, quedó sujeto al desarrollo de la cultura humana, un proceso que Johan Goudsblom (1995; también Goudsblom y De Vriens, 2002), ha caracterizado como la expansión de la “antropósfera” dentro de la “biósfera” (véase también Quilley, 2004; 2004b).

dimensión que, como se argumenta en la siguiente sección, desempeña un papel fundamental en la posibilidad de que los seres humanos aprendan a ejercer formas más adecuadas de autocontrol que puedan fundamentar una relación más racional y sostenible con la naturaleza no humana.

Procesos civilizadores ecológicos: Controlar el control

Las investigaciones inspiradas en la obra de Elias han indagado en la posibilidad de “procesos civilizadores ecológicos” como respuesta a la crisis ecológica global (véase Rohloff, 2018; Quilley, 2009, 2011; Aarts, Schmidt y Spier, 1995). Estos se entienden como el desarrollo de “la conciencia ambiental, que abarca los intentos de mantener la naturaleza de la actividad humana y el número de la especie humana dentro de las limitaciones consideradas ‘ecológicamente aceptables’ y el aumento de la identificación mutua con el ‘medio ambiente’” (Arts, Schmidt y Spier, 1995: 1247). Los procesos civilizadores ecológicos implican, pues, “un aumento de la autocontención en el consumo, una mayor previsión y el reconocimiento de las interdependencias entre los seres humanos y ‘el medio ambiente’” (Rohloff, 2018: 36).

La posibilidad de desarrollar tales procesos civilizadores ecológicos puede entenderse como una forma de estirar más allá de los límites heredados del metabolismo contemporáneo, insostenible con la naturaleza. Desde la perspectiva de la discusión en la sección anterior sobre la concepción materialista de Elias de las relaciones entre la persona y la naturaleza, se puede argumentar que el potencial de tales procesos civilizadores ecológicos está fundamentalmente entrelazado con los procesos sociales que condicionan el desarrollo de la tríada de controles mediada

simbólicamente. Elias teoriza los procesos sociales que configuran la interacción entre estas tres dimensiones de control con referencia a la noción de procesos de “enlace doble” (Elias, 2007).

El enlace doble se refiere al proceso circular que puede identificarse entre el desarrollo del control de las personas sobre la naturaleza externa, el desarrollo de su capacidad de autocontrol de sus pulsiones e impulsos internos y el mayor distanciamiento en sus perspectivas y modelos simbólicamente codificados de los fenómenos naturales. El argumento de Elias (2007: 125) es que, cuando se ven amenazados por fenómenos naturales que no pueden controlar, los seres humanos tienden a ser menos capaces de ejercer autocontrol sobre sus impulsos y afectos internos, concretamente en lo que se refiere a las emociones de miedo e inseguridad. En estas condiciones, la producción de conocimiento humano sobre la naturaleza externa y la sociedad también tiende a ser más “comprometida”, es decir, predominantemente moldeada por las preocupaciones egocéntricas y por las perspectivas sociales y temporales. En concreto, Elias (2007: 137) observa que cuando el equilibrio entre el compromiso y el distanciamiento en las perspectivas de las personas se inclina significativamente hacia el primero, la producción social de conocimiento codificado simbólicamente, sobre la base del cual las personas se orientan en relación con los mundos natural y social, muestra un alto nivel de “contenido de fantasía”. Se centra en llenar las lagunas del conocimiento con formas de pensamiento mágico-mítico que se preocupan más por entender el significado de los fenómenos naturales para uno mismo y su comunidad particular, que por comprender su dinámica procesal subyacente.

Como tal, una perspectiva altamente comprometida implica frecuentemente una comprensión de los mundos

natural y social como habitados por fuerzas con propósitos ocultos, cuyas acciones están llenas de significado. El objetivo esencial del descubrimiento en estas condiciones es la adquisición de conocimientos sobre la finalidad y las intenciones ocultas de los acontecimientos y su significado oculto para uno mismo y su comunidad (Elias, 2007: 125). El conocimiento de estos significados ocultos se inscribe en el conjunto de cuentos orales y escritos, proverbios, narraciones, normas y prescripciones de una sociedad, que funcionan como medio de orientación para sus miembros en relación con sus condiciones naturales y sociales de existencia.

Como señala Elias (2007), el equilibrio compromiso-distanciamiento en las perspectivas de las personas está fundamentalmente relacionado con el desarrollo de sus poderes de control sobre los procesos naturales y sociales. Percibir la naturaleza y la sociedad de forma más comprometida y ego-céntrica bloquea la capacidad de las personas para alcanzar una perspectiva más descentrada, a partir de la cual podrían analizar los procesos naturales y sociales y desarrollar modelos simbólicos de estos fenómenos cuyo enfoque no se centra tanto en captar su significado como en comprender qué son, cómo se estructura su desarrollo y cómo se conectan entre sí. Así, la capacidad de las personas para orientarse respecto a la naturaleza no humana y a la sociedad de manera que se garantice una intervención más adecuada en los fenómenos naturales y sociales y que permita un mayor grado de control colectivo y consciente es menor en condiciones de compromiso relativamente alto que en condiciones en las que el equilibrio entre compromiso y distanciamiento, entre fantasía-contenido y conocimiento más descentrado y fiable, se ha inclinado significativamente hacia el distanciamiento. Las personas atrapadas en procesos de enlace doble se encuentran así bloqueadas en un movimiento circular en el que el alto

nivel de peligro que suponen las fuerzas naturales incontroladas tiene su contrapartida en altos niveles de compromiso y contenido de fantasía en sus perspectivas del mundo y en una menor capacidad de ejercer un control consciente sobre los procesos naturales no planificados, y los procesos sociales asociados, que les amenazan (Elias, 2007: 67).

Por otro lado, Elias también observa la posibilidad de escapar de los enlaces dobles a través de un esfuerzo consciente y difícil de “rodeo a través del distanciamiento” que permite el desarrollo de reservas de conocimiento codificadas simbólicamente sobre los fenómenos naturales y sociales en las que el equilibrio entre el contenido fantasioso y el conocimiento más descentrado se ha desplazado predominantemente hacia el distanciamiento. Orientados por modelos explicativos menos centrados en el ego, tanto de la parte no humana como de la humana del universo, las personas son capaces de intervenir más conscientemente en los procesos naturales y de domesticarlos y redirigirlos hacia fines humanos. Un mayor grado de control sobre los procesos naturales significa una reducción de sus amenazas y peligros y una disminución de las tensiones que provocan en los seres humanos, lo que facilita la expansión del control sobre los procesos sociales asociados. De este modo, se hace posible una mayor disminución del papel de las emociones y los afectos internos de las personas en sus percepciones del mundo, aumentando así su capacidad para lograr una perspectiva más distanciada.⁶ La desvinculación del enlace

6 Es importante señalar que Elias no establece una oposición dicotómica entre el conocimiento más comprometido y el más distanciado en la que uno representa el conocimiento “verdadero” y el otro el “falso”. Según Elias, tales distinciones dualistas ignoran hasta qué punto el conocimiento con un alto nivel de contenido fantasioso ha poseído un “valor de supervivencia” fundamental para los seres humanos a lo largo de la historia de la especie. En su opinión, los seres humanos “se habrían perdido en un mundo que en su mayor parte no conocían ni podían conocer sin la capacidad de establecer y comunicar sobre el conocimiento imaginario; [para] llenar el vacío de

doble implica, por tanto, otro movimiento circular, pero ahora en la dirección opuesta, al que Elias se refiere como el “principio de facilitación progresiva” (Elias, 2007: 106).⁷

La discusión de Elias sobre los “enlaces dobles” en las relaciones entre la persona y la naturaleza abre el camino para un estudio más exhaustivo de fenómenos como la aparición de procesos no planificados a partir de las intervenciones conscientes de la persona en la naturaleza, como es el caso del cambio climático antropogénico. Estos procesos no planificados podrían empujar a las personas a un enlace doble en sus relaciones con la naturaleza, marcado por el aumento de las amenazas por parte de las fuerzas naturales incontroladas, un aumento de los temores y unas perspectivas más comprometidas a nivel de sus estructuras de personalidad, a lo que corresponde el desarrollo de medios simbólicos de orientación con un mayor nivel de contenido fantasioso y una menor posibilidad de poner los procesos naturales y sociales bajo el control humano consciente. Las respuestas a la pandemia de COVID-19 en 2020 —un proceso en sí mismo no planificado que parece tener

su conocimiento congruente con la realidad por medio del conocimiento fantasioso”. En este contexto, se puede observar que los relatos mitológicos que involucran a los espíritus para explicar el ritmo de las estaciones constituyen reservas de conocimiento codificadas simbólicamente que, si bien tienen un mayor contenido de fantasía y expresan una perspectiva más comprometida que una explicación basada en las leyes mecánicas del movimiento planetario, siguen desempeñando un papel fundamental como medio de orientación sobre la base del cual los seres humanos pueden planificar sus cosechas y el cultivo de los campos de una manera que ha garantizado la supervivencia humana durante milenios (véase Elias, 2011: 93).

- 7 Como observa Quilley (2004: 60), el principio de facilitación progresiva se asocia a un “bucle virtuoso” entre las relaciones compromiso-distanciamiento y seguridad-peligro en las relaciones humanas con la naturaleza no humana, lo que implica que, a medida que aumenta el tamaño de la esfera “relativamente aislada” de la seguridad humana, la consecución de perspectivas más distanciadas se hace progresivamente más fácil. Este bucle virtuoso explica por qué los procesos de conocimiento y las innovaciones tecnológicas concomitantes muestran una “inercia glacial” en las primeras fases del desarrollo de los homínidos y un crecimiento exponencial en las fases más recientes del desarrollo humano.

una fuerte conexión con la deforestación y la destrucción de los hábitats naturales (WWF, 2020)— que buscan recuperar el control sobre el fenómeno, ya sea negando su existencia o adoptando una respuesta nacionalista aislacionista caracterizada por la focalización en los migrantes y el acaparamiento de recursos médicos, expresan exactamente ese deslizamiento hacia niveles más altos de compromiso y el desarrollo de formas simbólicamente mediadas de la tríada de controles que encarnan un mayor nivel de contenido fantasioso.

Escapar de la reinstauración de estos enlaces dobles en las relaciones entre la persona y la naturaleza implica una dura y continua lucha por el distanciamiento. Una que permita el desarrollo de una comprensión más distanciada, menos ego-céntrica y más “congruente con la realidad” de las condiciones de la radical interdependencia social y ecológica global, así como de sus implicaciones políticas y éticas. Implica el desarrollo de patrones simbólicamente mediadores de la tríada de controles orientados por valores como el diálogo democrático, la sostenibilidad ecológica, la inclusión de “voces desde abajo” y el estiramiento de las perspectivas de las personas más allá de sus puntos de vista nacionales en los procesos de toma de decisiones que afectan a personas marginadas (Saramago, 2020). En consonancia con la perspectiva materialista emergente, implica reconocer tanto la incrustación de la especie humana en la naturaleza como las limitaciones naturales de la actividad humana, pero también las implicaciones normativas de la capacidad única de la especie para ampliar su control consciente no solo sobre sus condiciones de existencia sino también sobre las de todos los demás seres del planeta. Ello implica reconocer la especial “responsabilidad” humana que emerge de la capacidad de ejercer control sobre la naturaleza no humana (Elias, 2011: 124). Una responsabilidad

que exige a los seres humanos el desarrollo de un mayor grado de comprensión de las consecuencias, tanto planificadas como no planificadas —para otras especies y el medio ambiente—, que se derivan de su control sobre la parte no humana del universo, a fin de comprender qué pautas de autocontrol deben observar para reducir sus consecuencias perjudiciales. En otras palabras, los seres humanos necesitan desarrollar patrones de la tríada de controles mediados simbólicamente que les permitan *controlar más conscientemente su propia capacidad de control*, con el fin de estar a la altura de la responsabilidad que surge de su posición preponderante en la Tierra como principal amenaza para la continuidad del proceso de evolución en el planeta.⁸

Escapar del enlace doble planteado por la crisis ecológica global también implica un papel fundamental para los científicos sociales como productores de medios de orientación simbólicamente mediados, más distanciados y menos ego-céntricos y centrados en la nación, que tienen el potencial de ampliar las imágenes de sí mismos de las personas y el desarrollo de modos de sintonía más distanciados que podrían subrayar los patrones de autocontrol, control de la naturaleza externa y control de los procesos sociales que son más adecuados para la realidad de la interdependencia

8 En este contexto, Quilley (2004: 52) observa que los seres humanos, como especie con mayor capacidad de "impacto desestabilizador" sobre la naturaleza no humana, son también los únicos con capacidad de ejercer la "autocontención evolutiva" que podría permitirles evitar las consecuencias ambientales más dañinas e imprevistas de sus acciones. Sin embargo, la posibilidad de la "evolución reflexiva" de la especie depende de la capacidad de las personas para producir un conocimiento más distanciado y fiable de los procesos sociales, a partir del cual podrían llevar a cabo las "intervenciones y remodelaciones de las dinámicas sociales y económicas humanas que implica la noción de desarrollo sostenible". Además, ese "proceso civilizador biofílico" sigue siendo "improbable" sin un mayor desarrollo de las figuraciones humanas en la dirección de la pacificación de la política mundial, de la internacionalización de las restricciones psicológicas contra la violencia y de la disminución general de las tensiones, los miedos y las asimetrías de poder entre las personas.

ecológica global de la especie (Saramago, 2020). Esto implica, además, una conexión entre la producción científico-social de tales medios de orientación y los movimientos sociales y políticos capaces de promover nuevos patrones locales, nacionales y globales de la tríada de controles que, codificados en normas como los derechos humanos o la ciudadanía ecológica cosmopolita, se ocupan de la “disyuntiva” entre los apegos más comprometidos con los estados-nación y la necesidad de mecanismos de dirección mundial en condiciones de interdependencia social, económica y ecológica global (Linklater, 2016: 467).

Evitar el restablecimiento de un enlace doble relacionado con la crisis ecológica implica, por tanto, un esfuerzo arduo y potencialmente intergeneracional centrado tanto en el desarrollo de análisis más distanciados de la interdependencia ecológica de la humanidad como en la evaluación implicada de los potenciales y límites históricos en constante cambio de la autodeterminación humana. Pero, como señala Elias (2011: 174), “es poco probable que [los seres humanos] encuentren, en los pocos millones de años que les quedan, algo mejor que hacer que buscar precisamente eso, la producción de mejores condiciones de vida en la Tierra, para ellos mismos y para todos los que han elegido como compañeros en este camino”. Como se ha intentado argumentar en este capítulo, el refuerzo y la mejora de una perspectiva materialista emergente sobre el desarrollo humano y las relaciones entre la persona y la naturaleza es un aspecto fundamental de este camino.

Conclusión

En este capítulo se han hecho algunas observaciones preliminares sobre los paralelismos entre las perspectivas

materialista y emergentista de Marx y Elias sobre el desarrollo humano como base para un debate sobre las implicaciones de sus obras para comprender y abordar la actual crisis ecológica mundial. Marx avanzó una concepción del materialismo que superaba tanto el materialismo mecanicista reduccionista como el dualismo idealista-filosófico en su concepción de las relaciones entre la persona y la naturaleza de manera que se destacaba la incrustación de la parte humana del universo en la naturaleza y los rasgos singularmente distintivos de la especie humana. Rasgos que, según Marx, permiten al ser humano ejercer un papel fundamental tanto en la provocación como en la posibilidad de evitar los fenómenos de degradación ecológica. La obra de Elias, en gran medida, continúa y amplía la tradición materialista epicúrea-lucreciana de Marx, contribuyendo a su ulterior desarrollo y a su creciente adecuación como medio de orientación con sus concepciones de la tríada de controles, la emancipación simbólica y los procesos de enlace doble. Las innovaciones de Elias dotan a la concepción materialista del desarrollo humano de los medios teóricos para desarrollar un análisis más adecuado de los procesos sociales que enmarcan el desarrollo histórico de los poderes humanos de control y la forma en que las sociedades contemporáneas podrían abordar la crisis ecológica global. La obra de Elias constituye, por tanto, una contribución fundamental al desarrollo ulterior de esta tradición de pensamiento y a la mejora de la adecuación de los medios humanos de orientación en la comprensión de las relaciones persona-naturaleza.

Bibliografía

- Aarts, W., Schmidt, C., & Spier, F. (1995). Toward a morality of increasing moderation. In Zwerver, S., van Rompaey, S., Kok, M. and Berk, M. (eds.) *Climate change research: Evaluation and policy implications*, pp. 1247–1250. Amsterdam: Elsevier.
- Burkett, P. (2014). *Marx and Nature: A red and green perspective*. New York: Haymarket Books.
- Dunne, S. (2009). 'The politics of figurational sociology', *The Sociological Review* 57 (1), pp. 28–57.
- Elias, N. (2007). *Involvement and Detachment*, vol. 8 of the Collected Works of Norbert Elias. Dublin: University College Dublin Press.
- . (2011). *The Symbol Theory*, vol. 13 of the Collected Works of Norbert Elias. Dublin: University College Dublin Press.
- . (2012). *On the Process of Civilization: Sociogenetic and psychogenetic investigations*, vol. 3 of the Collected Works of Norbert Elias. Dublin: University College Dublin Press.
- . (2012b). *What is Sociology?*, vol. 5 of the Collected Works of Norbert Elias. Dublin: University College Dublin Press.
- Foster, J. B. and Burkett, P. (2016). *Marx and the Earth: An anti-critique*. London: Brill.
- Foster, J. B.; Clark, B. and York, R. (2011). *The Ecological Rift: Capitalism's war on the Earth*. New York: Monthly Review Press.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and nature*. New York: Monthly Review Press.
- Goudsblom, J. (1995). *Fire and Civilisation*. London: Penguin.
- . (2003). Christian Religion and the European Civilizing Process: The views of Norbert Elias and Max Weber compared in the context of the Augustinian and Lucretian traditions, *Irish Journal of Sociology* 12 (1), pp. 24–38.
- Goudsblom, J. and De Vriers, B. (2002). *Mappae Mundi: Humans and their habitats in a long-term socio-ecological perspective, myths, maps and models*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kilminster, R. (2007). *Norbert Elias: Post-philosophical sociology*. Oxon: Routledge.

- . (2014). The dawn of detachment: Norbert Elias and sociology's two tracks. *History of the Human Sciences* 27 (3), pp. 96–115.
- Kurki, M. (2015). Stretching situated knowledge: From standpoint epistemology to cosmology and back again. *Millennium: Journal of International Studies* 43 (3), pp. 779–797.
- Linklater, A. (2016). *Violence and Civilization in the Western States-Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2019). Symbols and World Politics: Towards a long-term perspective on historical trends and contemporary challenges. *European Journal of International Relations* 25 (3), pp. 931–954.
- Loyal, S. (2013) Assessing Elias on Marx in a neoliberal age. *Política y Sociedad* 50 (2), pp. 581–599.
- Marx, K. (1982). *Capital: Critique of political economy, vol. 1*. London: Penguin Classics.
- . (1992). Economic and Philosophical Manuscripts. *Karl Marx: Early Writings*, pp. 279–400. London: New Left Review.
- Marx, K. and Engels, F. (2000). "The German Ideology", in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected writings*, pp. 175–208. Oxford: Oxford University Press.
- Quilley, S. (2004a) "Ecology, 'human nature', and civilizing processes: biology and sociology in the work of Norbert Elias". In Steven Loyal and Stephen Quilley (eds.) *The Sociology of Norbert Elias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2004b). "Social Development as Trophic Expansion: Food systems, prosthetic ecology and the arrow of history". *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift* 31 (3), pp. 321–347.
- . (2009) The Land Ethic as an Ecological Civilizing Process: Aldo Leopold, Norbert Elias, and environmental philosophy. *Environmental Ethics* 31 (2), pp. 115–134.
- . (2011). Entropy, the anthroposphere and the ecology of civilization: An essay on the problem of 'liberalism in one village' in the long view. *The Sociological Review* 59 (1), pp. 65–90.
- Rohloff, A. (2018). *Climate Change, Moral Panics and Civilization*. Abingdon: Routledge.

- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, nature and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press.
- Saramago, A. (2015). Problems of orientation and control: Marx, Elias and the involvement-detachment balance in figurational sociology. *Human Figurations: Long-term perspectives on human development* 4 (2).
- . (2020). Reality-congruence, emancipatory politics and situated knowledge in International Relations: A process sociological perspective. *International Relations* 34 (2), pp. 204–224.
- van der Pijl, K. (2007). *Nomads, empires, states: Modes of foreign relations and political economy, vol. 1*. London: Pluto Press.
- World Wildlife Fund. (2020). *Living Planet Report 2020: Bending the curve of biodiversity loss*. Almond, R., Grooten, M. and Petersen, T. (eds.). Gland: World Wildlife Fund.

Individuo-social: diálogo entre Elias y Freud, a partir de la Psicogénesis de la Sociedad Cortesana y del Malestar en la Civilización^{1,2}

Célio Juvenal Costa

Introducción

Individuo-social es una forma de entender, en un único vocablo, la concepción de Elias sobre la relación intrínseca entre individuo y sociedad, definido uno en función del otro. Más que una palabra, es un concepto, que acompañará este texto como un todo, tanto en la teoría eliasiana como, supuestamente, en el Psicoanálisis freudiano.

El debate en torno a la relación individuo y sociedad es antiguo. Podemos buscarlo, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles (1988), cuando él define al ser humano como un animal político (o animal social, o, incluso, animal naturalmente civilizado, dependiendo de la traducción), el cual, *lejos de la sociedad, o es un animal salvaje o, una especie de dios*. Para el pensador griego, la naturaleza de cualquier ser vivo, o sea, aquello que se define como tal, solo se realiza en su

1 Este capítulo fue escrito originalmente en lengua portuguesa, utilizando básicamente bibliografía y traducciones de y para la misma lengua. El título del libro de Freud en portugués es *O mal-estar na civilização* y en español es *El malestar en la cultura*. Se destaca la diferencia de los títulos por la importancia que tiene la categoría de civilización en el pensamiento eliasiano.

2 Traducido al español por la maestra de lengua española Gilda Contreras.

estadio final, por lo tanto, el ser humano solo realiza su naturaleza (que es social, política, civilizada) en la convivencia política (de *pólis*), con otros seres humanos. Ser social, para el Estagirita, no es opción del individuo sino su esencia, su sustancia.

Para ser social, el individuo, a diferencia de un animal salvaje o un dios, necesita renunciar a algunas libertades y a la realización de algunos instintos; la convivencia en los círculos más cerrados (familia, amigos, etcétera) o en los más abiertos (trabajo, escuela, iglesia, etcétera) exige el respeto a ciertas reglas que son comunes. Para los filósofos denominados contratualistas, como Thomas Hobbes (1988), por ejemplo, la sociedad solo fue posible por el pacto entre los seres humanos, de entregar parte de su libertad, derecho natural más importante, para garantizar la vida, primera ley de la naturaleza. En el estado de naturaleza, el ser humano es el *homo hómini lúpus*, y su estado natural es *el de guerra de todos contra todos, donde no hay seguridad, ni paz, ni industria, ni comercio, ni confianza, ni justicia, ni propiedad*. Para que la sociedad exista, el pacto, el contrato, es la única salida; cada ser individual renuncia a aquello que le es más esencial, su libertad, y se entrega para un ser mayor que, por medio de la autoridad y de la fuerza, tiene la tarea de garantizar lo que fue pactado, de lo que fue contratado: la existencia de la sociedad. A pesar de concebir una naturaleza humana anterior a la sociedad, el pensamiento hobbesiano considera que, de hecho, el ser humano solo existe mientras esté inserto en la sociedad.

Tornarse sociedad es un aprendizaje por el cual el individuo pasa desde su más tierna edad. Kant, en sus reflexiones sobre educación, reunidas en el libro *Sobre la Pedagogía* (1999), muestra el papel fundamental que la disciplina (*la inevitable resistencia de la sociedad*, en una de sus definiciones) tiene en la educación de un niño, o sea, en el paso

de su *animalidad* para su *humanidad*, o, en otras palabras, en la formación de la moralidad en el niño, pues éste no nace un ser moral. La disciplina (no confundir con castigo, pues el pensador alemán era contrario a una educación basada en castigos y recompensas), es lo que hace un ser humano crecer. Tal como un árbol, que crece premiado por otros y que busca, por consiguiente, el sol, al contrario, sin otros árboles que le den dirección, crece hacia los lados y no hacia arriba. También en Kant es posible pensar en una naturaleza anterior al ser humano, sin embargo, como humano, tal naturaleza solo se realiza socialmente.

Aristóteles, Hobbes y Kant son apenas tres ejemplos de autores que, directa o indirectamente, se ocuparon de la reflexión acerca de la relación entre individuo y sociedad. Muchos otros podrían ser investigados sobre esa relación. Sigmund Freud y Norbert Elias son destacados aquí por el modo en cómo tratan de demostrar la imposibilidad de pensar en el individuo como disociado de la sociedad y viceversa. El objeto de este texto es un diálogo a partir de dos de sus libros: *El Proceso Civilizador* (1994), especialmente el primer volumen, de Elias y *El Malestar en la Civilización* (2010), de Freud.

El recorte del tema aquí tratado es bastante específico y, por lo tanto, no espere el lector una discusión más “genérica” y, al mismo tiempo, profundizada sobre las semejanzas y diferencias entre las concepciones del sociólogo alemán y las del psicoanalista austriaco. Algunas personas ya se propusieron hacer tal reflexión, como por ejemplo Pérez (2014), Costa (2014; 2018), Scaramboni (2015) y Costa y Endo (2014), las cuales, unas de forma más amplia que otras, tratan de mostrar las influencias de Freud en la sociología procesual/configuracional de Elias, así como los distanciamientos.

El objetivo es mostrar cómo los dos textos están al mismo tiempo entrelazados, paralelos y distantes. Entrelazados, por el hecho de compartir conceptos; paralelos, en el sentido de partir de concepciones muy próximas, y distantes, por la evaluación que hacen de sus objetos de estudio.

Sobre los textos y sus autores

Publicado en 1930, *El Malestar en la Civilización*³ es considerado un texto en que Freud culminó algunos de los conceptos-clave del Psicoanálisis, especialmente después de *Totem y Tabú* (1913), *El Futuro de una Ilusión* (1927), *Además del Principio del Placer* (1920), *Psicología de las Masas y Análisis del Yo* (1921), entre otros tantos. Freud, que ya contaba con 74 años cuando publicó *El Malestar*, tuvo su primer libro publicado, *La Interpretación de los sueños*, en 1900. Puede afirmarse que *El Malestar* está, por lo tanto, entre las obras de su madurez intelectual.

Publicado en 1939, pero con inicio del reconocimiento académico solamente en la década del 60 del siglo XX, *El Proceso Civilizador* es, a diferencia de *El Malestar*, el texto, digamos, de apertura, de la teoría eliasiana. A pesar de no haber sido el primer libro escrito, *El Proceso Civilizador* es considerado el primero de impacto. Elias tenía 43 años, por lo tanto, ya no era un joven científico social que daba sus primeros pasos rumbo a edificar una teoría sociológica diferenciada de las que había en la época. Muchos otros libros y artículos siguieron a *El Proceso Civilizador*, los cuales sirvieron para profundizar y aplicar su sociología procesual/

3 Algunos traductores utilizan *Malestar en la Cultura*, en una concepción en donde el término cultura tiene mayor alcance que civilización. Hay, por lo tanto, una especie de debate entre traductores, pero como no se pretende entrar en este debate aquí, se utiliza *Malestar en la Civilización*, pues fue ésta la edición utilizada.

figuracional, como, por ejemplo, *Establecidos y Marginados* (1965), *Introducción a la Sociología* (1971), *La soledad de los Moribundos* (1987), *La sociedad de los Individuos* (1987), y *Los Alemanes* (1989).

La primera diferencia a destacar entre los autores es la fase en que cada uno estaba en la elaboración, en la profundización y en la difusión de sus teorías. Mientras Freud ya era, en 1930, una personalidad del mundo científico, habiendo sido invitado, ya en 1909 para ir a los Estados Unidos a disertar conferencias en la Clark University, en Worcester,⁴ hecho que, sin duda, ya era reconocimiento de su importancia. Elias, en 1939 aún era un intelectual casi desconocido en el mundo científico. A pesar de haber pasado algunos años en la ciudad de Heidelberg conviviendo con grandes intelectuales, especialmente sociólogos y, después, de 1930 a 1935, haber vivido en Frankfurt como asistente de Karl Mannheim, Elias no logró establecerse como profesor universitario, para disponer de tiempo para sus pesquisas. Al huir del nazismo, después de pasar poco tiempo en París, en situación precaria, en términos financieros, en el mismo 1935 se muda a Londres, donde permanece hasta 1975. Solamente allí es que puede realizar su pesquisa y, en 1939 publica el libro que más fama le dio.⁵

Elias, de acuerdo a sus propios relatos y, especialmente, por algunos conceptos ya trabajados en *El Proceso*

4 Rudinesco y Plon (1967: 587) cuentan que, en 1955, en una conferencia pronunciada en Viena, el psicoanalista francés Jacques Lacan confesó haber escuchado de Carl Gustav Jung el relato de que en la ocasión del viaje del grupo de psicoanalistas a América del Norte, Freud habría susurrado al oído de su discípulo, al divisar la Estatua de la Libertad en el puerto neoyorquino, la siguiente sentencia: "Ellos no saben que les estamos trayendo la peste".

5 En *Elias por él mismo*, compuesto de entrevistas que él mismo concedió y que fueron reunidas en un libro en 1990, Elias informa la curiosidad de que, en 1945, después de terminada la guerra, buscó a su editor para saber de sus libros y él le habría dicho: "Vea, está amontonado en el subterráneo. ¿No podríamos rematarlos? Nadie quiere comprarlos" (p. 71).

Civilizador, conoció la obra de Sigmund Freud,⁶ mientras que el padre del Psicoanálisis no conoció la obra de Elias. Freud, por coincidencia y para efectos de este texto, falleció el mismo año de la publicación del libro de Elias. Se hace esta aclaración, por considerarla importante, debido al hecho de que aquí no se pretende hacer una comparación entre los dos autores, ni tratar de saber cuál de ellos tenía razón, pues, si este debate hipotéticamente hubiera podido existir, Freud correría en desventaja por no tener contacto con la obra de Elias.

El Proceso Civilizador de Norbert Elias es un libro que, infelizmente en la versión en portugués, fue dividido en dos volúmenes. En el primero, a rigor y de modo *latu*, se presenta la discusión de la psicogénesis y, en el segundo, la sociogénesis de nuestra actual sociedad administrada, burguesa. Destacamos el término *infelizmente* por el hecho de que, en Brasil por lo menos, el primer volumen tuvo más repercusión académica que el segundo, pues fue interpretado como una historia de las costumbres y una teoría de la civilización de las costumbres⁷ (Presentación de Renato Janine Ribeiro a la edición brasileña de 1994); por lo tanto, de cierta forma, el segundo volumen terminó por ser relegado a una condición de menor importancia. Reforzamos el término *infelizmente*, por el hecho de que, en la teoría de

6 En *Elias por él mismo*, se nos informa que cuando hizo doctorado en Filosofía, Elias tuvo muchos contactos con obras de Psicología, tanto que también obtuvo el título de Doctor en Psicología; y, además, cuando estudió Medicina, tuvo contacto con los trabajos desarrollados en Psicoanálisis, que, a esas alturas, se desprendía de la Neurología. De ese modo, los conceptos presentados más adelante en este texto, como Yo y Superyo, ya eran conocidos por Elias y no fueron por él elaborados.

7 En la década de 1990, en Brasil, la historiografía francesa de los Annales se fue tornando hegemónica en el campo de la Historia. Como uno de los conceptos valorados por la historiografía es el de las costumbres, el volumen primero de *El Proceso Civilizador* fue identificado, principalmente, como un libro en sintonía con los Annales, el segundo que no trata de "costumbres", quedó relegado como una especie de historiografía tradicional.

Elias, psicogénesis y sociogénesis son como las dos caras de una misma moneda, o sea, inseparables en el análisis y comprensión de la sociedad, particularmente del proceso de construcción de nuestra actual sociedad. La concepción de la Sociología Procesual/Configuracional de Elias impide la separación entre individuo y sociedad, pues uno depende intrínseca y necesariamente del otro; no existe sociedad sin individuos e igualmente, no existen individuos sin sociedad. Tales énfasis son importantes aquí, aunque sea introductoriamente, para dejar en claro que el primer volumen de *El proceso Civilizador* hace parte de un conjunto y que solo tiene sentido, en toda su extensión e intención, con el segundo.

Sin embargo, después de haber hecho las observaciones y ponderaciones es preciso hacer un análisis del primer volumen de *El Proceso Civilizador*, especialmente si queremos dialogar con *El Malestar*, de Freud. Como se ha dicho, el primer volumen de Elias trata de cómo la llamada civilización, en proceso de construcción, causó transformaciones en el comportamiento de los individuos. Desde una perspectiva de larga duración, Elias presenta el pasaje del comportamiento del guerrero medieval hacia modales cortesanos de la modernidad. El locus de la mudanza es la corte, o, sociológicamente hablando, la Sociedad Cortesana⁸ (Elias, 2001). La transformación del espacio privado del castillo o de las *grands maisons* para el espacio público de las cortes aristocráticas y reales resultó en los cambios en el comportamiento de las personas, en las cuales un comportamiento más adecuado, más pulido, se instaure y, que, a rigor, su marca registrada es un autocontrol de todo lo que pasa a representar asco, vergüenza, repulsión y violencia.

8 En realidad, el primer libro escrito por Elias, pero publicado después de *El Proceso Civilizador*, se titula exactamente *La Sociedad Cortesana*.

Actitudes, modos, maneras que antes se las tenían como naturales, pasan a ser condenadas como incivilizadas, bárbaras, asquerosas, vergonzosas, repulsivas y excesivamente violentas. Elias se dio cuenta de esto, empíricamente, al encontrarse con los manuales de buen comportamiento que proliferaron y que algunos llegaron a ser *best sellers* de su época, como *Civilidad Pueril*, de Erasmo de Rotterdam, publicado por primera vez en 1530.

Pero, tal vez la más relevante contribución de Elias es considerar que el proceso que resultó en la actual sociedad, calificado, en una autoimagen europea, como civilizador, fue la introyección individual de los patrones tenidos como de buen comportamiento. Una sociedad que, lentamente se organiza de forma diferenciada, requiere igualmente un cambio, también lento, en el comportamiento de los individuos que la componen. El comportamiento cortesano, inicialmente y después, de los individuos en general, en los espacios públicos, se fue amoldando a la necesidad de contención de las pulsiones violentas. Tal vez, la mejor síntesis del comportamiento diferenciado que va siendo exigido de los individuos en la Sociedad Cortesana, se encuentra en el segundo volumen de *El Proceso Civilizador*, en la altura en que en Elias, parafraseando y después citando el libro *Caracteres* de Jean de La Bruyere, escrito en 1688, afirma:

La reflexión permanente, la capacidad de previsión, el cálculo, el autocontrol, la regulación precisa y organizada de las propias emociones, el conocimiento del terreno, humano y no-humano, donde actuaba el individuo, se transformaron en precondiciones cada vez más indispensables para el éxito social.

[...]

El hombre que conoce la corte es señor de sus gestos, de sus ojos y expresión. Es un hombre profundo, im-

penetrable. Disimula las malas acciones que comete, sonría a los enemigos, reprime el mal humor, encubre las pasiones, rechaza lo que quiere el corazón, actúa contra los sentimientos (Elias, 1983: 226).

El ideal de individuo moderno es, de cierta forma, aquel que está al control de sus emociones. No obstante, las emociones que se fueron controlando no tenían relación apenas con el amor, con el odio, con la rabia, con la cólera, sino también, con el sexo, con las necesidades fisiológicas, con la violencia. Por ello, Elias destaca la vergüenza, el asco, el miedo, la repugnancia, como sentimientos poderosos que se le añadieron, primeramente, de afuera hacia adentro al individuo, pero, después, de adentro hacia afuera, debido a que fueron introyectados. Los niños, señala Elias, deben aprender desde temprana edad, lo que la humanidad tardó siglos para crear: comportamiento civilizado, naturalizar en sus actitudes la vergüenza, el asco, el miedo, etcétera.

El Malestar en la Civilización, a su momento, es un texto muy utilizado entre los estudiosos para entender la concepción freudiana de la relación individuo y sociedad. Es muy probable que este texto sea, para muchas personas, una puerta de entrada para la teoría psicoanalítica, dada su importancia y repercusión en el mundo académico. De cualquier forma, es casi consensual la importancia de *El Malestar* como una de las claves para entender los mecanismos de la formación de nuestra sociedad.

En un pequeño texto, titulado *Una dificultad del psicoanálisis*, de 1917 (2010b), Freud señala las tres heridas narcisistas (afrontas) que la humanidad, en su ingenuo amor propio, sufrió en la historia por parte de las investigaciones científicas. La primera se dio cuando, por medio de Nicolás Copérnico, se descubrió que la tierra no era el centro del universo; es la herida cosmológica. La segunda, con Charles

Darwin, fue el descubrimiento de que el individuo humano es tan animal como los otros, que éste no es ni mejor, ni diferente; es la afronta biológica. Y, finalmente, el Psicoanálisis muestra que el Yo, la conciencia, ni siquiera es el maestro en su propia casa, sino que es dependiente de la información más escasa respecto a todo lo que le sucede *inconscientemente* en su psiquis; es la herida psicológica, la más sentida. El Psicoanálisis, con sus conceptos de represión, inconsciente, yo, superyo, ello, pulsión, complejo de Edipo, narcisismo, neurosis, psicosis, obsesión, etcétera, construido a lo largo de decenas de años, publicitado a través de innumerables textos, tiene en *El Malestar* una madurez.

Los conceptos psicoanalíticos están presentes en el texto freudiano de 1930, bajo la óptica del sufrimiento humano. La finalidad de la vida, expone Freud, está en el principio del placer, en la búsqueda de la felicidad, está en hacer cosas que provoquen placer y en evitar el dolor y el fastidio. Sin embargo, difícilmente logramos cumplir nuestro objetivo de vida, pues “nuestras posibilidades de felicidad son restringidas por nuestra constitución”, de este modo, “es bastante menos difícil experimentar la infelicidad” (Freud, 2010: 31). Son tres las fuentes constantes de sufrimiento:

El sufrir nos amenaza a partir de tres lados: del propio cuerpo, que, predestinado al debilitamiento y a la disolución, no puede siquiera librarse del dolor ni del miedo, como señas de advertencia; del mundo externo, que puede caer sobre nosotros con fuerzas poderosísimas, inexorables, destructoras; y, finalmente, de las relaciones con los otros seres humanos. El sufrimiento que se origina de esta fuente, nosotros lo experimentamos, tal vez más dolorosamente que cualquier otro; con la tendencia a considerarlo un adicional un tanto superfluo, aunque pueda ser tan fa-

tídicamente inevitable como el sufrimiento de otro origen (Freud, 2010: 31).

La última fuente del sufrir humano, parece ser, según Freud, difícil de ser comprendida, pues el origen del sufrimiento está justamente en la sociedad creada por nosotros mismos: “[...] A pesar de eso, si recordamos como fracasamos justamente en esa parte de la prevención del sufrimiento, nace la sospecha de que ahí se escondería un que de la naturaleza indomable, en esta ocasión, nuestra propia constitución psíquica” (Freud, 2010: 44).

A partir de la constatación del sufrimiento, de la angustia y del malestar humanos en la sociedad, Freud problematiza, en *El Malestar*, varios aspectos relacionados a la convivencia social, como la religión, el principio de placer y el principio de realidad, la libido inhibida en la meta, la civilización, la cultura, la educación, el sentimiento de culpa, el superyo, el instinto, entre otros. Fundamentalmente, el texto freudiano es una exposición de la difícil, irrealizable en su plenitud, ecuación felicidad y convivencia social.

La Psicogénesis en el Proceso Civilizador

El objetivo de esta parte es presentar algunos aspectos del volumen uno de *El Proceso Civilizador*, especialmente los momentos en que Elias desarrolla la psicogénesis de la Sociedad Cortesana, que se trata, en última instancia de la psicogénesis de la sociedad actual, de la sociedad administrada, de la sociedad burguesa. Los puntos que serán resaltados también fueron escogidos teniendo en vista la posibilidad del diálogo con el *Malestar* de Freud.

Para empezar, es necesario dejar en claro que la opción por el estudio sociológico de la Sociedad Cortesana por

parte de Elias, es porque él concibe a la sociedad contemporánea como heredera directa de la configuración social de la corte aristocrática del *Ancien Régime*. A pesar de que sean sociedades diferentes, en algunos aspectos, con diferencias radicales, como la desigualdad jurídica en una y, la igualdad jurídica en otra, los aspectos generales de la administración política y económica centralizada en lo referido al monopolio de recaudación de impuestos, son características que marcan a la sociedad bajo el escudo del capitalismo industrial y monopolista. O sea, estudiar la génesis de la Sociedad Cortesana, en sus aspectos sociales y psicológicos, es, desde una perspectiva histórica de larga duración, comprender la formación de nuestra actual sociedad.

Para efectos de la lógica interna de este texto, retomamos aquí, en líneas generales, lo que caracteriza la psicogénesis de la Sociedad Cortesana en la perspectiva eliasiana. Primero, la necesidad de transformación del comportamiento como producto de la creación de un espacio público, inicialmente la Corte, en el cual, los hábitos de la vida privada fueron poco a poco y lentamente, dejados de lado en la convivencia formal con otras personas. El cambio de comportamiento requirió, inicialmente, un control y una motivación externos al individuo y, después y fundamentalmente, un control interno de las pulsiones propias de la vida medieval, una especie de automotivación para la convivencia pública. El instrumento, de sello negativo, del control interno fue el pudor individual, activado por sentimientos como vergüenza, culpa, turbación, asco y repugnancia. La larga, gradual y lenta transformación, se caracteriza, genéricamente, por el reemplazo del *ethos* guerrero, típico de la sociedad medieval, por el *ethos* cortesano, típico de la sociedad cortesana. La vida en la corte, con todas sus características de comportamiento individual,

fue llamada, en una autoimagen construida por el occidente europeo, del comportamiento civilizado:

Lo que faltaba en este mundo *courtois*, o que como mínimo no había sido desarrollado en el mismo grado, era la pared invisible de emociones que, parece, hoy erguirse entre un cuerpo humano y otro, repeliendo y separando, la pared que es frecuentemente perceptible a la más mínima aproximación de alguna cosa que estuvo en contacto con la boca o las manos de otra persona y que se manifiesta como perturbación a la mera vista de muchas funciones corporales del otro y, no raramente, a su mera mención, o como un sentimiento de vergüenza cuando nuestras propias funciones son expuestas a la vista de otros y, en absoluto, apenas en esas ocasiones. (Elias, 1994: 82).

Elias muestra que el resultado de la llamada psicogénesis del proceso civilizador en el occidente europeo es la edificación de la pared invisible de emociones que pasó a existir entre los individuos. Lo que era compartido anteriormente, relacionado con la intimidad entre las personas, como el baño, por ejemplo, pasó a ser algo privado, pues ciertos olores y visiones pasaron a provocar repugnancia. La dirección señalada para el comportamiento considerado como civilizado, sin planes ni intención previa, como Elias asevera, resultó en distanciamientos emocionales.

Los condicionantes de los cambios en el comportamiento de los individuos y en el lenguaje que éste asume no tienen, en principio, explicaciones racionales, como las relativas a la higiene, por ejemplo. En un primer momento, las justificaciones se muestran más relacionadas al comportamiento que se debía tener para evitar la turbación en las personas, como las causadas por el asco y por la repugnancia. De ese

modo, Elias considera más importante a los fenómenos triviales como los actos de comer en la mesa, el aseo del cuerpo, la utilización de utensilios y los modos de relaciones entre las personas, que a lo que estamos acostumbrados como la economía y la política, para acompañar las transformaciones en la estructura y desarrollo de la psiquis y sus relaciones. De ese modo, en el camino de ese desarrollo, las explicaciones para los cambios en el comportamiento pasaron, incluso, a tener explicaciones más racionales. No lavarse las manos antes de las comidas, por ejemplo, pasó a ser un acto condenado también por cuestiones higiénicas y no solo relacionadas al pudor.

La pared invisible de emociones se construye, efectivamente, a partir del momento en que las nuevas reglas de civilidad pasaron a ser introyectadas por los individuos. Los manuales de civilidad estudiados por Elias —la em-píria de su pesquisa—, se caracterizan básicamente, como recomendaciones prácticas de comportamientos nuevos y que serían adecuados a los nuevos tiempos. Desde el siglo XIV, pasando por el manual más citado y más famoso del siglo XVI, *Civilidad Pueril*, de Erasmo de Rotterdam, hasta los siglos XVIII y XIX, hay indicaciones de que el comportamiento individual en lugares públicos y privados, debería ser diferente. En resumen, saber comer a la mesa, asearse de forma conveniente, conversar adecuadamente, evitar formas simbólicas o reales de violencia en el trato con otras personas eran, inicialmente, recomendaciones de “afuera hacia adentro” de los individuos; sin embargo, Elias señala que tal movimiento realmente se caracterizó como parte del proceso civilizador solo cuando las personas internalizaron tales comportamientos.

La internalización, o introyección, del comportamiento adecuado al modo cortés, pulido y civilizado representó, en este proceso, renunciar a las pulsiones sexuales, a las

de violencia, a las de rabia y a las de imposición de la voluntad, en nombre de la convivencia social en el espacio público. Tal mecanismo psicológico se conoce como superego (Superyo)⁹:

A pesar de ser aún bien visible en los escritos de Courtin y La Salle que los adultos, también, fueron inicialmente disuadidos a comer con los dedos por consideración con el prójimo, por “pulidez”, para evitarles a los otros un espectáculo desagradable y, a sí mismos, la vergüenza de ser vistos con las manos sucias, más tarde, esto se hace cada vez más un automatismo interior, la marca de la sociedad en el ser interno, el superego, que prohíbe al individuo comer de cualquier manera que no fuera con tenedor. El patrón social al cual el individuo fue inicialmente obligado a adaptarse, por restricción externa, es finalmente reproducido, más suavemente, o menos, en su íntimo, a través de un autocontrol que opera, incluso contra sus deseos conscientes (Elias, 1994: 134-135).

El superego es, en la concepción de Elias, el mecanismo que solidifica, en cierta forma, el muro invisible, se produce un corte en el propio individuo, en el que se puede desear racional y conscientemente, y lo que impide su concretización. El Superyo, que se forja inicialmente, de “fuera para adentro”, se torna un mecanismo interno, una parte constituyente del individuo, una estructura psíquica, fundamental para la propia existencia del Yo; él es, en una rápida

9 Las instancias psíquicas enunciadas por Freud son tradicionalmente más conocidas como Ego, Superego e Id. Sin embargo, las más actuales traducciones en lengua española y portuguesa de las obras de Freud, asumen una grafía más directa: Yo, Superyo y Ello. La opción realizada en este capítulo es por la última traducción, respetando, sin embargo, las citas de Elias en que las instancias aparecen escritas de modo más tradicional.

y superficial definición, la contrabalanza del Ello; en oposición al principio del placer, “reino” del Ello, él es del “reino” del principio de realidad.

Básicamente, el proceso civilizador descrito por Elias, en sus aspectos psicogenéticos, es el largo y gradual movimiento que construye un individuo que pasa a tener una agencia reguladora interna de su comportamiento. El paso del comportamiento guerrero, con una mayor liberación de las pulsiones, cede lugar a su autocontrol. La corte, como el primer espacio público de acción política de los individuos y, después, los otros espacios públicos que surgirán, requieren que, por ejemplo, las disputas tengan como instrumento la persuasión, el convencimiento, el diálogo, la observación, el chisme, la connivencia, la confabulación, la retórica, etcétera, y no más la violencia, la imposición de la fuerza, la destreza con armas, o en la lucha cuerpo a cuerpo, sino las relacionadas a la retórica y a la capacidad de convencimiento.

La vida en sociedad, con la llegada (gradual, lenta y de larga duración) de la Sociedad Cortesana, hizo a los individuos desistir parte de su libertad natural en pro de la libertad política, al renunciar, censurar, recalcar los deseos y las pulsiones. Por lo tanto, se puede considerar que la vida en la sociedad moderna es, a principio, negativa, en el sentido de que para ser un individuo es necesario negar algo propio de su primera naturaleza, pues, como Elias señala, la segunda naturaleza del ser humano moderno se reviste de un continuo aprendizaje de negación de la primera y de afirmación de lo requerido para la segunda.

El primer aprendizaje que se requiere de los individuos es el que va a formar la segunda naturaleza, pues esta no es natural, automática. El niño debe, en pocos años, en nuestra sociedad, aprender a tener asco y repugnancia de ciertos comportamientos, de aquello que la sociedad se tomó siglos

para desarrollar. La presión por la civilidad de los niños no viene solo de los padres, sino que es “siempre la sociedad como un todo, todo el conjunto de los seres humanos, el que ejerce presión sobre la nueva generación, llevándola más perfectamente, o menos, hacia sus objetivos” (Elias, 1994: 145). Pero el aprendizaje no se restringe al asco y a la repugnancia, también se extiende a la vergüenza, al miedo, a la culpa. La sociedad moderna es el punto de llegada (con variantes que se desarrollaron después, pero que no resultaron en cambios sustanciales) de un proceso (repite, sin intención ni planificación) en que el individuo se forjó en el comportamiento adecuado al espacio público, en la negación y autocontrol de sus pulsiones y en la afirmación de una convivencia social definida como civilizada, con reglas, controlada y administrada.

En el segundo volumen de *El Proceso Civilizador*, que es dedicado más a la sociogénesis de la Sociedad Cortesana, Elias vuelve a los aspectos, psicogenéticos del proceso de construcción de la moderna sociedad y, enfatiza, aún más que en el primer volumen, que, con la Sociedad Cortesana, hay un movimiento de psicologización de la sociedad, pues en ella hay mucho más que disimular que en la sociedad medieval. En este sentido hay, en el segundo volumen, la defensa más elaborada de la necesidad de una Psicología Social Histórica, ciencia que se realizaría un estudio psicogenético y sociogenético simultáneo, pues, en la concepción del autor, para la Psicología faltaba la historicidad del ser humano y, para la Historia, como ciencia, la debida importancia en las transformaciones en los individuos.

En el segundo volumen de *El Proceso Civilizador*, en la segunda parte donde hay sugerencias para una Teoría de los Procesos Civilizadores, se enfatiza el papel del Superyo en la formación del individuo civilizado:

Las limitaciones más pacíficas a él [individuo] impuestas por otras relaciones con otros hombres se reflejan dentro de él; un patrón individualizado de hábitos semi automáticos se estableció y consolidó en él, un “superego” específico que se esfuerza por controlar, transformar o suprimirle las emociones de acuerdo a la estructura social. Pero los impulsos, los sentimientos apasionados que ya no pueden manifestarse directamente en las relaciones entre las personas, frecuentemente luchan, no menos violentamente, *dentro* de ellas contra esa parte supervisora de sí misma. Esa lucha *semiautomática* de la persona consigo misma no siempre tiene solución feliz, no siempre la auto transformación requerida por la vida en sociedad, lleva a un nuevo equilibrio entre satisfacción y control de las emociones. A menudo queda sujeta a grandes o pequeñas perturbaciones —la rebelión de una persona contra la otra, o una atrofia permanente—, que hace aún más difícil el desempeño de las funciones sociales, o en su defecto, lo hace imposible. Las oscilaciones verticales, los saltos del miedo a la alegría, del placer al remordimiento, se reducen al mismo tiempo que la fisura horizontal que corre de un lado a otro de la persona, la tensión entre el “superego” y el “inconsciente” —los anhelos y los deseos que no pueden ser recordados — aumentan (Elias, 1993: 203, la cursiva es del original).

La existencia de esa “agencia controladora interna” no es totalmente dominada por la consciencia del individuo y de cierta forma, en parte, éste se hace su rehén, generando angustia, especialmente con la pérdida del equilibrio entre lo deseado y lo posible de ser realizado. El control de las emociones es una marca de la civilización; su autocontrol es la

marca del individuo civilizado. El autocontrol, deseado y no siempre logrado satisfactoriamente, genera, entre otras cosas, la lucha semiautomática, señalada por Elias, una lucha consigo mismo, en la cual el resultado, como se ha insistido, no siempre tiene una solución feliz.

Dos sentimientos que contribuyeron para “formatear” el Superyo fueron/son el miedo y la vergüenza. Tales sentimientos, que tienen como resultado la ansiedad y la culpa, por ejemplo, no son naturales en el niño. Al contrario, el miedo es socialmente construido y, como tal, se pasa al niño, el cual lo aprende, no sin alguna dificultad. Aun más, sin el miedo, sin la vergüenza, como afirma Elias, el niño y el adolescente no aprenderían la, dura y necesaria, humanidad requerida por la sociedad civilizada, pues no lograrían controlar sus propios comportamientos:

El niño y el adolescente jamás aprenderían a controlar el propio comportamiento sin el miedo instalado por otras personas. Sin la influencia de esos miedos creados por el hombre, el joven animal humano nunca llegaría a ser un adulto merecedor del nombre de ser humano, tal como la humanidad de nadie maduraría plenamente si la vida le negara suficientes alegrías y placeres. Los miedos que los adultos, consciente o inconscientemente inculcan en el niño sufren en él una precipitación y, desde ahí, se reproducen más o menos automáticamente. [...] Los miedos y ansiedades creados por el hombre, sean éstos miedo a lo que viene de fuera o a lo que está dentro de nosotros, finalmente mantienen en su poder, incluso hasta la edad adulta. La vergüenza, el miedo a la guerra, el miedo a Dios, el miedo que el hombre siente de sí mismo, de ser dominado por sus propios impulsos afectivos, todos esos son directa o indirectamente inducidos en él por

otras personas. Su fuerza, su forma y el papel que desempeñan en la personalidad del individuo, dependen de la estructura de la sociedad y de su destino en ella. (Elias, 1993: 269-270).

Y, en la lucha interna semiautomática, el individuo realiza su proceso civilizador individual, pues todos tenemos que repetir, especialmente a lo largo de nuestra infancia y adolescencia, aquello que la sociedad llevó siglos para realizar. Elias señala que hay casos en que ese proceso se lleva a cabo con éxito y casos en que no, sin embargo, “[...] la mayoría de las personas civilizadas vive en un medio término entre los dos extremos. Aspectos socialmente positivos y negativos, tendencias personalmente gratificantes y frustrantes, se mezclan en ellas en proporciones variadas” (Elias, 1993: 206).

Los puntos que están siendo presentados aquí sobre la explicación psicogenética de la sociedad civilizada moderna realizada por Elias se escogieron de acuerdo al objetivo de este texto, pues muchos otros podrían haber sido utilizados. De ese modo, un aspecto a ser destacado, retornando al primer volumen de *El Proceso Civilizador*, dice, respecto a la grabación en el individuo del código social de conducta, que resultó en la “partición” del individuo en consciente e inconsciente y, entre Yo, Superyo y, añadiríamos en la cita posterior, el Ello:

La acentuada división del “ego”, o conciencia, característica del hombre en nuestra civilización, que encuentra expresión como “superego” e “inconsciente”, corresponde a la fisura específica en el comportamiento que la sociedad civilizada exige de sus miembros. Es igual al grado de reglamentación y restricción impuestas a la expresión de necesidades profundas e

impulsos. Tendencias en esa dirección pueden desarrollarse bajo cualquier forma en la sociedad humana, incluso en aquellas que llamamos “primitivas”. Pero la forma adquirida en sociedades como la nuestra, por esa diferenciación, y la forma como ésta aparece, son reflejo de un desarrollo histórico particular, son resultado de un proceso civilizador.

Es eso lo que tenemos en mente cuando nos referimos aquí a la constante correspondencia entre la estructura social y la estructura de la personalidad, del ser individual (Elias, 1994: 189).

El individuo civilizado es el resultado de la sociedad civilizada, así como la sociedad civilizada es el resultado de los individuos civilizados, en un proceso en que, como se ha afirmado anteriormente, ambos lados forman la misma moneda. A la sociedad reglamentada, con restricciones de varias especies, que permiten la convivencia social, corresponde el individuo auto reglamentado, con varias formas de restricciones. Tal individuo es históricamente construido y no constituyente de una naturaleza metafísica.

Para finalizar esta parte del texto, se recurre nuevamente al segundo volumen de *El Proceso Civilizador*, una parte en que Elias hace mención a Freud, aunque se puede leer como una crítica, si se tienen en cuenta, también, sus escritos posteriores:

[...] Sin embargo, la peculiaridad del hombre, descubierta por Freud en nuestra propia época y conceptualizada por él como una rigurosa división entre funciones mentales inconscientes y conscientes, muy lejos de ser parte de la naturaleza inmutable del hombre, es el resultado de un largo proceso civilizador, durante el cual se transformó más duro e

impenetrable el muro que separa las pulsiones de la libido de la consciencia, o “reflexión” (Elias, 1993: 238).

A pesar de ser perceptible el aprecio y respeto que Elias demuestra por Freud, al utilizar varias veces conceptos freudianos, existe la crítica de que le falta al psicoanálisis el entendimiento de que el individuo también es una producción histórica y, por lo tanto, no es lo mismo en todas las épocas:

Las críticas de Elias sobre la teoría de Freud recaen sobre él por haberle atribuido un “valor universal a un tipo dado y datado de estructura de la personalidad” (Elias, 1985/2000: 94 [*Le concept freudien de société et au-délà*]). Freud habría formulado, para Elias, un concepto de individuo cerrado que no considera las transformaciones ni las mudanzas por las cuales pasaron las diferentes formaciones sociales a lo largo de las diferentes épocas. A partir de ese reconocimiento de limitaciones de la teoría psicoanalítica, N. Elias proyectaba “ir más allá de Freud” (1985/2000: 93 [*Le concept freudien de société et au-délà*]). Eso no significa, no obstante, que el proyecto eliasiano debe ser comprendido como un perfeccionamiento del pensamiento de Freud, pero que, como hemos visto, el psicoanálisis debe ser situado dentro de una perspectiva histórica y social (Costa, 2018: 152).

En *El Proceso Civilizador*, Elias ya deja claro que la psicogénesis de la sociedad es una parte de la teoría de Procesos Civilizadores y no una profundización del Psicoanálisis. Su teoría es, fundamentalmente, sociológica, pues en este campo del saber científico actual es posible, según él, investigar tanto la psicogénesis como la sociogénesis de las

sociedades macros y micros, que deben ser entendidas como figuraciones sociales. Sin embargo, para construir su teoría, Elias muestra, y sus libros y textos posteriormente lo confirman, que su comprensión de la ciencia sociológica no puede prescindir ni de la Historia, ni del Psicoanálisis; la teoría de los Procesos Civilizadores es una Sociología *Figuracional*, necesariamente interdisciplinar.

El Malestar en la Civilización

Como se anticipó anteriormente, en la parte inicial de *El Malestar*, Freud muestra que el principio que rige a las personas es la búsqueda del placer, búsqueda de relaciones que sean agradables a los sentidos y, por consiguiente, posibilite un estado de tranquilidad, de satisfacción. Sin embargo, las posibilidades de que eso suceda son, en la práctica, muy pequeñas, pues el sufrimiento nos alcanza de varias maneras: del mundo externo, con la prepotencia de la naturaleza; de nuestro propio cuerpo, con su fragilidad y deterioro; y de las otras personas, por la insuficiencia de normas que regulan nuestra vida en sociedad, en sus diversas esferas. El sufrimiento que viene de esa última fuente nos afecta con mayor intensidad y causa mayor espanto.

En la peregrinación de cada individuo en búsqueda de su felicidad, el camino más adoptado es el que encuentra en el otro la fuente de placer, por medio del amor, especialmente el amor sexual. Sin embargo, “Nunca estamos más desprotegidos ante el sufrimiento que cuando amamos, nunca más desamparadamente infelices que cuando perdemos el objeto amado o su amor” (Freud, 2010: 39). El sentimiento del amor, tan buscado, tan enunciado, tan lamentado, tal vez resuma lo que, en la esfera consciente, racional, los individuos entienden por placer y, su búsqueda es por un amor

verdadero, duradero, “hasta que la muerte nos separe”. La búsqueda y la imposibilidad de lograr alcanzar la felicidad es lo que caracteriza, en síntesis, la angustia causada por la civilización.

Para profundizar esa concepción freudiana, que está en consonancia con el objetivo de este texto, es importante acompañar algunos puntos escogidos del *Malestar*. La elección obviamente deja de lado otros aspectos, igualmente importantes, o que, por sí solos, ya acarrea algún grado de infelicidad.

Freud define civilización como todo aquello con que nos protegemos de la amenaza de las fuentes del sufrir, o sea, paradójicamente, aquello que nos hace sufrir, la sociedad civilizada, es lo que nos posibilita evitar el sufrimiento. En la civilización, la libertad individual no es un valor intrínseco, pues la sociedad existe justamente en su cercenamiento. Sin embargo, el equilibrio entre la libertad individual y la social (o sea, la coerción individual) es algo que se discute en la sociedad. Freud se pregunta si es posible el equilibrio o ¿el conflicto es permanente?

Antes de introducirnos en otros puntos que dejarán en evidencia la contradicción entre el ser individual, con sus aspiraciones, y el ser social, con sus reglas y coerciones, es necesario dejar claro que en el psicoanálisis freudiano, complementado por Lacan, son tres las estructuras psíquicas que se forman en los individuos, las cuales no cambian después: la neurótica, la psicótica y la perversa.¹⁰ La estructura psíquica se forma en los límites impuestos a la vida en sociedad, por medio de la represión inicial, el yugo fundacional, vinculado al Complejo de Edipo, que es

10 Es necesario observar que tales anotaciones sobre las estructuras psíquicas y su formación inicial carecen de una profundización, pues se presenta aquí algo bien general y, en consecuencia, superficial. El objetivo es tan solo dar una base para las discusiones que siguen en este texto.

acompañado de innumerables yugos durante toda la vida. La castración inicial, los obstáculos e interdicciones son los que forman al individuo, o más exactamente, lo que el sujeto, que, en la comprensión del psicoanálisis, es un sujeto dividido entre el consciente y el inconsciente. El reconocimiento, aún inconsciente,¹¹ de que se es un sujeto propio, diferente y diferenciado de quien lo alimenta, es el primer acto fundacional de la subjetividad, al mismo tiempo es el primer trauma. Los sometimientos que de ahí vienen, caminan en el sentido de la formación de la individualidad de un ser que, para convivir socialmente con otros individuos, necesita renunciar a una buena parte de su libertad, de buena parte de sus deseos, renunciar a guiarse por el sentido del placer y, poco a poco, guiarse por el principio de la realidad, principio este que se manifiesta en las constantes coerciones y, después, en las auto coerciones, en el autocontrol.¹² Dependiendo de cómo se presenta el resentimiento fundacional, la estructura psíquica, en su defensa contra este, se define: o por neurosis, en la que hay su reconocimiento; o por la psicosis, en su rechazo; o por la perversión, en que, al mismo tiempo se tiene el rechazo y el reconocimiento del sometimiento. Una vez hechas estas anotaciones, volvamos al texto de Freud, objeto de este apartado

A lo largo de la vida, no todos los individuos —señala Freud, en *El Malestar*— logran atenerse sexualmente a las limitaciones que la cultura le fue imponiendo, de legitimidad y monogamia, hecho que genera transgresiones que llevan a la inestabilidad de la propia cultura. La resistencia

11 Inconsciente es aquí utilizado en el sentido lato, o sea, sin conciencia, sin conocimiento, pues para el Psicoanálisis el surgimiento del inconsciente como instancia, como lugar, ya es resultado del trauma fundacional, lo que posibilita el reconocimiento de la alteridad.

12 El Principio del Placer no debe confundirse con la pulsión descontrolada, pues ya se trata de una organización de la búsqueda del placer. El principio de la realidad organiza y direcciona la búsqueda del placer para, por ejemplo, lo que puede ser sublimado.

a la propia satisfacción de los placeres está en la base de la civilización. Con la autorregulación, o con los constantes yugos, la energía libidinal se direcciona a otros momentos de la vida, como la religión, el arte, el trabajo, las personas, etcétera, sin embargo, ésta es, ante todo, sexual. De ese modo, Freud se pregunta ¿cómo cumplir con la finalidad de la vida genética, que es ser feliz, que es liberar el principio del placer?

La cultura puso freno a los impulsos agresivos, instintivos, del ser humano y, no sólo a la sexualidad, por tal motivo, es difícil, para él, buscar en la sociedad su felicidad. El hombre primitivo, según Freud, cambió un tanto de felicidad, por un tanto de seguridad. La explicación para entender que, en el psicoanálisis freudiano, la marca de la cultura, y no apenas de la civilización moderna, es la subyugación de las pulsiones vinculadas al principio del placer, se encuentra en *Tótem y Tabú*, en la descripción de la horda primordial, en que, en síntesis, los hijos que eran expulsados por el gran padre, el que reservaba para sí mismo todas las mujeres, deciden matarlo, pero, para eximirse del complejo de culpa por el violento acto y, para organizar reglas de convivencia, establecen el tabú fundacional, que es la prohibición del incesto, y el tótem en homenaje al padre asesinado.¹³

La vida en sociedad, más específicamente en nuestra civilización, con las dificultades inherentes a la cultura, puede acarrear el peligro de un estado que Freud denomina de “la miseria psicológica de la masa” (2010: 83), en la cual la identificación con un grupo se hace más importante que las propias individualidades. La pequeña comunidad pasa a representar una posibilidad de canalizar las frustraciones

13 También es posible comprender el mito de la horda primordial en el texto *Moisés y el Monoteísmo*, de Freud, en que él hace una larga discusión acerca de Moisés y, en consecuencia, un análisis psicoanalítico de la fundación de la religión de los hebreos.

como individuo, a partir de la inclusión en un colectivo que, en varios sentidos, se torna algo de fondo religioso.

La lucha esencial para el ser humano consiste, para Freud, en la evolución cultural, que es marcada por la lucha entre el Eros y la Muerte, entre el instinto de la vida y el de la destrucción. Y es “[...] ese combate de gigantes que nuestras niñeras quieren amortiguar con la ‘canción de cuna hablando del cielo!’” (Freud, 2010: 91). La gran niñera sería la religión y la canción de cuna, una promesa de una vida eterna, feliz, después de las agruras terrenales. La ilusión creada por la sociedad que más impacta en la vida humana, es la creencia en una bondad natural del ser humano. Y la educación de los niños, desde pequeños, se basa en ese “cuento de hadas” que la acompaña hasta la vida adulta:

El hecho de ocultar al joven el papel que la sexualidad tendrá en su vida no es la única recriminación que se debe hacer a la educación actual. Ésta también peca al no prepararlo para la agresividad, de la cual él ciertamente será objeto. Al lanzar a los jóvenes a la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación actúa como quien envía personas a una expedición polar con ropas de verano y mapas de los lagos italianos. Allí se hace evidente un cierto abuso de las exigencias éticas. La severidad de éstas no perjudicaría mucho, si la educación dijera: “Así deberían ser los hombres, para ser felices y hacer felices a los otros, pero es necesario tomar en cuenta que éstos no son así”. En lugar de eso, hacen creer al joven que todos los demás cumplen las prescripciones éticas, que son virtuosos. En eso se fundamenta la exigencia de que él también lo sea (Freud, 2010: 106-107, nota 30).

Otro aspecto destacado por Freud, en *El Malestar*, se refiere a una característica de la civilización que acompaña a los individuos y que genera angustia: la conciencia de culpa. La introyección de un sentimiento de culpa es el resultado de la tensión entre el Superyo y el Yo a él sometido, y se manifiesta como necesidad de punición. El Superyo es la introyección de la autoridad del primer padre, que la horda primitiva de hermanos mató [*Tótem y Tabú*], autoridad que es, en su origen, cultural.¹⁴ Y la “[...] civilización controla entonces el peligroso placer de agredir, que tiene el individuo, al debilitarlo, desarmarlo y hacerlo que se sienta vigilado por una instancia de su interior, como por una guarnición en una ciudad conquistada” (2010: 92). El Yo, en el Psicoanálisis, es diferente a lo que comúnmente se entiende como la porción consciente del individuo, pues “El Yo, para Freud, no es una instancia psíquica que representa la conciencia autónoma e independiente, pero se caracteriza por su sumisión ante las exigencias de tres diferentes señores, los deseos del ello [id], la violencia del Superyo [superego] y las restricciones del mundo externo” (Costa, 2018: 151).

Freud presenta, en *El Malestar*, que el control del instinto, de la pulsión, es resultado, en un primer momento, del miedo a la autoridad externa, en que existe la renuncia a las satisfacciones, para no perder su amor. Y, si esa primera renuncia bastase, no existiría el sentimiento de culpa. Sin embargo, el problema reside en la instauración del Superyo, pues ahí la renuncia a lo instintivo no es suficiente:

14 El concepto del Superyo en el Psicoanálisis freudiano es más complejo y de mayor alcance de lo presentado, pues además de tener un lado, que es destacado aquí, de conciencia moral, derivado de la interdicción edipiana, también se “presenta” como un incitador en dirección al gozo. En el Superyo “habitan” tanto la pulsión, preservación, a la vida, como la pulsión de muerte: Eros y Tánatos, los gigantes que la religión intenta acallar.

Es diferente al miedo ante el Superyo. Ahí la renuncia al instinto no ayuda bastante, pues el deseo persiste y no se puede esconder del Superyo. A pesar de que la renuncia efectuada se produce un sentimiento de culpa, por lo tanto, y esa es una gran desventaja económica de la institución del Superyo, o, como se puede decir, de la formación de la conciencia. La renuncia del instinto ya no tiene efecto completamente liberador, la abstención virtuosa ya no es compensada con la certeza del amor, un infortunio que amenaza a partir de fuera —pérdida del amor y castigo de la autoridad externa— se cambie por una permanente infelicidad interna, la tensión de la conciencia de culpa (Freud, 2010: 98).¹⁵

Lo paradójico de la humanidad que vive en civilización es que la conciencia es resultado de una renuncia instintiva que, al mismo tiempo, con la instauración del Superyo, crea más renuncia instintiva. Tal renuncia es lo mismo que el yugo, la represión de los deseos, de la violencia, etcétera, en pro de la vida en sociedad, o sea, es una marca indeleble de la civilización.

La renuncia a ceder a las pulsiones, instalada por el Superyo, genera, como ya hemos visto, la culpa. Sin embargo, Freud señala que la conciencia de culpa producida por la cultura no es percibida como tal, pues sería algo demasiado “pesado” para soportar, por eso éste se percibe como una angustia, un malestar, “[...] una insatisfacción para la cual se buscan otras motivaciones (2010: 108).

15 Más tarde Freud reconoce que el objetivo no es renunciar a la pulsión, sino a su satisfacción plena. La pulsión es una fuerza constante y una fuente inagotable, que visa siempre la satisfacción. Entonces la satisfacción de la pulsión debe ser redirigida, sublimada o subyugada.

El individuo se desarrolla, afirma Freud, como un producto en el que dos tendencias interfieren: la egoísta, en la que el objetivo es la búsqueda de la felicidad individual y, la altruista, la búsqueda conjunta, social, de la felicidad. Sin embargo, tales designaciones, aunque reales, acaban por permanecer en la superficie de lo que realmente está en juego:

En el desarrollo individual, como ya se ha dicho, el énfasis recae, generalmente, en la aspiración egoísta o a la felicidad; la otra, que se le puede llamar “cultural” se contenta, por lo general, con el papel restrictivo. Es diferente en el proceso cultural. En él, lo principal es, sin discusión, la meta de crear una unidad a partir de los individuos humanos; la meta de la felicidad aún existe, pero es relegada a segundo plano; casi parece que la creación de una gran comunidad humana tendría más éxito si no hubiera que preocuparse de la felicidad del individuo. El proceso del desarrollo individual puede, entonces, tener rasgos especiales, que no se repiten en el proceso cultural humano; es apenas en la medida en que el primero de esos procesos tiene por meta la incorporación en la comunidad en que él, necesariamente, coincide con el segundo (Freud, 2010: 115).

En el psicoanálisis freudiano no hay una separación entre individuo y sociedad, o mejor dicho, solo se puede entender al individuo porque éste existe en la sociedad y él se transforma, a rigor, individuo en la exacta medida en que él nace, se desarrolla y madura en una sociedad. En una metáfora bastante significativa para este texto, Freud presenta al ser humano como un planeta que tiene dos movimientos: el de girar en torno de un sol y el de girar alrededor de su propio

eje: “Así como un planeta circula alrededor de su astro central, además de circular en torno a su propio eje, también un ser humano participa en el curso evolutivo de la humanidad, mientras sigue su camino de vida” (2010: 115).

A rigor, la vida individual y la vida social caminan juntas, entrelazadas, sin la posibilidad de separación. Este es el motivo de la existencia de la sociedad, las reglas creadas para la convivencia de múltiples individuos; esta es la existencia del malestar en la civilización, el individuo que debe, necesariamente, cohibir sus pulsiones para que la convivencia sea posible.

Consideraciones finales

Al encaminar el final de este capítulo, se juzga necesario establecer algunos puntos de aproximación y distanciamiento entre las concepciones de Elias, acerca de la psicogénesis y, las de Freud, a partir del *Malestar en la Civilización*. Hay personas que ya hicieron, de forma más o menos profundizada, ese diálogo y, la cita a continuación es apenas un ejemplo.¹⁶ Sin embargo, dos constataciones se imponen, antes de pasar al ejemplo: la primera es que no tenemos la intención de hacer una crítica a cualquiera de los autores, por lo tanto, la apreciación de Pérez, a seguir, no necesariamente expresa nuestra concordancia; segundo, normalmente las personas que tratan de establecer el diálogo entre

16 Se recomienda para un análisis más profundizado de la relación entre la Sociología de Elias y el Psicoanálisis de Freud y Lacan, la tesis de doctorado de André Oliveira Costa, titulada *Sujeto <> Cultura, una relación con efectos de transmisión*, defendida en 2014 correspondiente al Programa de Posgrado en Educación de la Universidad Federal de Río Grande do Sul, que se puede acceder en el siguiente sitio:
<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/94699/000914863.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Elias y Freud, tiene formación psicoanalítica y, por lo tanto, a pesar de que demuestran un aprecio teórico significativo por Elias, terminan haciendo defensa de las concepciones freudianas:

Admitiendo la pertinencia de varias de las críticas esbozadas, entiendo que Elias toma, a veces, algunos conceptos psicoanalíticos sin la profundización y la complejidad que Freud les da en sus teorizaciones. Por ejemplo, cuando entiende la pulsión como una fuerza biológica del organismo en el sentido de un instinto, una expresión de la animalidad del hombre (*La civilización de los padres*), cuando critica el concepto complejo de pulsión (y no instinto) de muerte, como la expresión de una necesidad universal (*Civilización y psicosomática*). La pulsión, para Freud, no se confunde con el instinto animal (recuerdo que los términos en alemán son diferentes: *Trie* y *Instikt*), siendo siempre ya propia del ser humano, como ser social. Vendría a ser no de su animalidad, sino del proceso de desnaturalización sufrida por la cultura y el lenguaje. La pulsión de la muerte, al mismo tiempo, se encarna principalmente en la acción de un superyó cruel, instancia ésta forjada a partir de las relaciones del sujeto con los otros, en posición de autoridad. Elias también imputa a Freud ideas que le son, en realidad, proyectadas, como la noción de que la vida en sociedad sería incompatible con la satisfacción pasional (Pérez, 2014: 235).

La intención aquí en estas consideraciones es, por lo tanto, señalar aproximaciones y distanciamientos entre los dos autores y sus respectivos textos. Lo que aproxima a los dos es la concepción de que el ser humano aprende,

obligatoriamente, que él necesita renunciar a su libertad natural en beneficio de una convivencia social y, es esto lo que marca la llamada civilización. El Superyo es un agente creado en la introyección del individuo en el control interno de sus pulsiones. La existencia de la civilización tiene por base el control y, especialmente, el autocontrol de la libertad individual.

Por otro lado, lo que, en líneas generales aleja a Elias y a Freud es la propia perspectiva científica diferenciada de ambos, pues mientras Elias hace Sociología, Freud crea y hace Psicoanálisis. Por lo tanto, para Elias, el aspecto individual es fundamental, pero la repercusión de su teoría es social; al paso que para Freud, en que lo social, lo cultural, por su parte, son fundamentales, la aplicación es individual. Tal vez, esa diferenciación sea fundamental en evaluaciones que puedan ser precipitadas, en la medida en que ambas teorías pueden y deben, complementarse, incluso en sus diferencias, pero, efectivamente, los puntos de partida y de llegada científicamente se distancian.

De este modo, resta ver, de forma sucinta, el estado civilizacional del individuo y lo que se puede desprender de cada uno de los dos autores, en el sentido de una sociedad efectivamente más civilizada.

La formación del individuo civilizado, en Elias, con la autorregulación de los comportamientos, parece ser la clave para avanzar en el proceso civilizador, en el reconocimiento del otro y en la propia empatía. La sociedad avanza en su base de civilización en el reconocimiento recíproco de los propios límites de las individualidades. En Freud, por su lado, la propia constitución de la civilización conlleva a un malestar continuo que recae en la formación inicial de la estructura psíquica del individuo. El reconocimiento de la propia estructura, puede llevar, cuando bien conducido, al reconocimiento de los miedos y culpas que son comunes

y, por lo tanto, si se enfrentan, puede resultar en una convivencia mutua menos angustiante.

En el actual estadio de nuestro proceso civilizador, con sus idas y venidas, algunos autores se hacen fundamentales para la lectura de las relaciones sociales, de las figuraciones sociales y de las perspectivas de enfrentamiento de crisis que son colectivas, pero repercuten fuertemente en los individuos. La evaluación serena pero radical, es siempre necesaria y, dos intelectuales (no los únicos, dígame de paso) que auxilian en este proceso son, sin duda, Norbert Elias y Sigmund Freud.

Bibliografia

- Aristóteles. *Política*. (1988). Trad. Mário da Gama Cury. 2. ed., Brasília: Editora da UNB.
- Costa, A. O. (2018). Norbert Elias e a Psicanálise. *Psicologica*, 61 (1), pp. 143-158. Em Universidade de Coimbra. Recuperado de https://impactum-journals.uc.pt/psychologica/article/view/1647-8606_61-1_8/4291. Costa, A. O. (2014). *Sujeito <> Cultura: uma relação com efeitos de transmissão*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, Brasil, UFRS: Recuperado de: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/94699/000914863.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Costa, A. O., Endo, P. C. (2014). Corpo, transmissão e processo civilizador: Sigmund Freud e Norbert Elias. Em *Trivium – Estudos Interdisciplinares*. Vol. 6, núm. 2, jul./dez. p. 16-32. Em Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/trivium/v6n2/v6n2a04.pdf>.
- Elias, N. *A Sociedade de Corte*. (2001). Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. *O Processo Civilizador* (vol. 1). (1994). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. *O Processo Civilizador* (vol. 2). (1993). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Freud, S. (2010a). *História de uma neurose infantil, Uma dificuldade da Psicanálise e outros textos* (1917-1920). Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. *O mal-estar na civilização e outros textos* (1930-1936). (2010b). Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2012) *Totem e tabu e outros textos* (1912-1914). Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2018). *Moisés e o monoteísmo e outros textos* (1937-1939). Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras.
- Hobbes, T. *Leviatã*. (1988). Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Lima, 4. ed., São Paulo, Brasil: Nova Cultural.
- Kant, I. *Sobre a Pedagogia*. (1999). Trad. Francisco Cock Fontanella, 2. ed., Piracicaba: Editora Unimep.

Pérez, A. de A. (2014). Elias com e para além de Freud: processos de civilização no diálogo entre Sociologia e Psicanálise. Resenha. Em *Revista Pós Ciências Sociais*. Vol. 11, núm. 21, jan./jun. 2014, p. 231-236. Em São Luis, Maranhão, Brasil. Recuperado de <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2878/2697>.

Roudinesco, E., Plon, M. (1994). *A história da psicanálise na França: a batalha dos cem anos*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Scaramboni, B. A. (2015). "*Além de Freud*": um estudo sobre a relação entre a Sociologia de Norbert Elias e a Psicanálise freudiana. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade Federal de São Paulo.

Sobre la sociogénesis y psicogénesis de los procesos de discapacidad en Europa Central: un sendero sociológico¹

Christoph Egen

Introducción

La discapacidad no es un fenómeno que solo pueda explicarse por las limitaciones en el funcionamiento físico, cognitivo o mental; sobre todo, hay que entenderla como una limitación socio funcional cuyo grado de severidad difiere histórica y culturalmente. Por ello, una mirada al pasado ayuda a entender qué significa la discapacidad y cómo ha evolucionado el fenómeno. Para no perderse en los casos individuales e históricos, para evitar un análisis inducido por la afectividad y para evitar una perspectiva cronocéntrica, es necesario un marco teórico. La sociología de los procesos de Norbert Elias es la más adecuada como marco, ya que ha demostrado ser relativamente resistente a los patrones explicativos unilaterales y causales debido a su perspectiva sociogenética y psicogenética integral, además de superar el dualismo individuo-sociedad.

1 Traducido al español por el Doctor Darío H. Arevalos.

Puntos de interés

La discapacidad es un fenómeno omnipresente.

Sólo hay modelos de discapacidad.

Hasta ahora, no existe una teoría de la discapacidad.

La sociología del proceso como marco teórico puede ayudar a desarrollar una teoría de la discapacidad combinando el punto de vista sociológico con los resultados de la historia de la discapacidad.

En primer lugar, hay que señalar que el tema de la discapacidad debería tener un alto grado de relevancia. La OMS (Organización Mundial de la Salud) parte de la base de que alrededor del 15% de la población mundial vive con discapacidades, y la cifra va en aumento. Gracias a los avances técnicos y médicos, cada vez más personas sobreviven a enfermedades graves, accidentes y nacimientos. Aun así, a menudo con las correspondientes restricciones funcionales y debido al cambio demográfico, cabe suponer un aumento de las discapacidades relacionadas con la edad. Por ello, los estudios sobre la discapacidad incluyen el término temporalmente capacitado para designar a las personas no discapacitadas (Tervooren, 2002).

A pesar de esta evidente relevancia, la discapacidad parece ser un tema comparativamente marginal en ramas individuales y especializadas de la ciencia. El establecimiento académico de los estudios sobre la discapacidad en Alemania en 2001 ha dado lugar a una tematización cada vez más amplia, apoyada por el debate sobre la inclusión en la política y la sociedad. Como cuestión individual, el tema suele quedar fuera de la conciencia, de forma similar

a las cuestiones de la muerte y el fallecimiento. Esto está sin duda relacionado con la prolongación de la vida y el aplazamiento de un punto en un futuro aparentemente lejano; Elias habla aquí de desplazamiento higiénico (Elias, 1982).

El término discapacidad surgió en Alemania durante la década de 1920 a partir de una lucha entre diferentes campos especializados y asociaciones de autoayuda. En particular, los que se dedicaban a la ortopedia intentaron encontrar una alternativa al término peyorativo de lisiado (véase Biesalski, 1929).

El término se codificó por primera vez durante el periodo fascista alemán de los años treinta y cuarenta. La ideología fascista separaba lo útil —o, desde la perspectiva del Estado-nación, las personas valiosas con deficiencias funcionales— de lo que consideraba inútil o indigno: los tullidos hereditarios. En el periodo de posguerra, entre los años cincuenta y sesenta, el término se consolidó en el lenguaje oficial como un término colectivo que englobaba todas las formas de limitación funcional (Schmuhl, 2010). En la edición de 1980 de la Enciclopedia Alemana Brockhaus, aparece por primera vez como término léxico clave, lo que indica su aplicación en el lenguaje cotidiano (Brockhaus, 1980). Se puede identificar una evolución: los términos predecesores medievales como sin pies, sin brazos, lunático o tullido eran nombres precisos para hechos o propiedades observables, con la excepción del término tullido, algo vago. Mientras tanto, con el término de exclusión evaluado negativamente, las personas se dividían dicotómicamente en dos clases, y el término colectivo de discapacidad en el periodo de posguerra se asoció con la pseudohomogeneización. El término colectivo transmite una imagen social uniforme de la discapacidad, que se refleja simbólicamente en el pictograma del usuario de silla de ruedas. Sobre todo,

disfraza las diferencias existentes que eran aparentemente difíciles de precisar o que todavía lo son.

Hoy en día, con la necesaria cautela, se puede hablar de un concepto de experiencia al referirse a la discapacidad, como por ejemplo, “experimento una discapacidad a través de mi cuerpo o mi mente, como algo que me afecta desde fuera me impide participar en la sociedad” (véase Bickenbach *et al.*, 2017).

Cabe señalar que no existe una definición de discapacidad de aplicación general o vinculante. Diversas áreas de la ciencia han establecido definiciones específicas para delimitar su ámbito de competencia y dirigirse a un grupo objetivo correspondiente. Los alemanes tienen una definición de derecho social que operativiza el derecho a las prestaciones y que cambia en el curso de las interdependencias internacionales, en particular debido a la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, (UN-CRPD 2006).

En relación con el desarrollo del término, el movimiento de la discapacidad y los estudios sobre la discapacidad resultantes, se han desarrollado diferentes modelos de discapacidad: modelos médicos, sociales, culturales, de la CIF (Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud) y de derechos humanos. Sin embargo, todavía no existe una teoría de la discapacidad (véase Waldschmidt, 2005).

Aquí es donde quería empezar mi tesis doctoral (Egen, 2020), para hacer una pequeña contribución al desarrollo de la teoría y superar el dualismo individuo-sociedad de los modelos existentes. Intenté aplicar la sociología del proceso al tema que Norbert Elias mantuvo fuera de su vida; esto es lo que pude confirmar en relación con sus manuscritos inéditos en el Archivo de Literatura Alemana de Marbach.

Elias es uno de los pocos que no representa la sociología del estado con gran relevancia para el presente, sino que se centra más bien en el desarrollo social a largo plazo, centrándose a su vez en lo que ha llegado a ser. Al hacerlo, asume una relación correspondiente a nivel de las estructuras de la personalidad y el comportamiento de las personas que componen la sociedad a nivel estatal-social. La sociogénesis y la psicogénesis son dos caras de la misma moneda.

Para Elias, el objeto de la investigación es el proceso social, el cambio social de las personas con figuraciones educadas. Para determinar la dirección de los procesos sociales, utilizó pares de términos como civilización y descivilización, integración y desintegración, o inclusión y exclusión.

En esta línea, introdujo los términos procesos de discapacidad y empoderamiento (en alemán, *Enthinderung*). Para mí, los procesos de discapacidad representan aquellos procesos sociales que desvalorizan y excluyen a las personas con limitaciones funcionales. En consecuencia, los procesos de empoderamiento forman el polo opuesto. He elegido este nivel de abstracción porque, de lo contrario, no se entendería el patrón general al enfrentarse a una multitud de casos individuales. Solo se diferencia la forma de ver a las personas sordas, ciegas o cojas. Además, la causa de las limitaciones funcionales y el contexto social en el que vive la persona también influyen en la forma de tratar a estas personas. Las variaciones en el tratamiento de la discapacidad han sido y son tan diversas que ni siquiera varios miles de páginas bastarían para describirlas a todas. Por lo tanto, sigue pendiente una historia social completa de la discapacidad. Sin embargo, nada de esto cambia la tendencia social, la dirección de los procesos de discapacidad.

Debido a la relativa complejidad del tema, sólo podré tratar los aspectos más destacados dentro del período que nos ocupa.

De la Edad Media al siglo XVII

Desde la Edad Media hasta el siglo XVII, salvo algunas excepciones, no se apreciaron procesos de discapacidad sistemáticos o institucionales.

Según Dinzelbacher y Sprangler, historiadores de la mentalidad europea, no se conoce ningún periodo de la historia de la humanidad en el que el cuerpo humano estuviera más devaluado. La salvación del alma en el más allá se valoró más durante la Edad Media (Dinzelbacher y Sprangler, 2008). La mirada se dirigía siempre hacia las adversidades de la vida en este mundo. La dificultad que uno tiene que soportar se consideraba un reto deístico que había que superar.

Las privaciones de la vida cotidiana, las formas de castigo aplicadas al cuerpo, la ineficacia de los cuidados médicos y, sobre todo, la ausencia de instalaciones especiales para las personas con limitaciones funcionales hacían que estas personas formaran parte de la vida cotidiana. Las personas de la época medieval podían observar limitaciones o deficiencias funcionales en mucha mayor medida que las personas de hoy en día. Una imagen que muestre una curva de distribución normal al analizar la sociedad medieval puede llevar a la siguiente conclusión: el espectro de normalidad era más amplio y los bordes de la desviación eran más estrechos que en épocas posteriores. Las formas de limitaciones funcionales que hoy se perciben como diferentes no llamaban la atención (Fandrey, 1990). Estaban menos disimuladas, eran omnipresentes y, por lo tanto, no provocaban

sentimientos de vergüenza ni de bochorno. Podían experimentarse, directa e indirectamente, representados como hechos simples y evidentes de la vida, y formaban parte de la condición humana. En la perspectiva medieval de la percepción, la atención se centraba más en el origen social específico de la clase que en la limitación funcional; por ejemplo, la hija del herrero, que también era ciega. Según Davis (1995), no existían grupos de ciegos, sordos, cojos u otros discapacitados, con la excepción de los leprosos. La etiqueta de la alteridad se aplicaba más bien a las personas de otros pueblos o incluso culturas, y menos a los discapacitados funcionales de su propio grupo “nosotros”, relativamente manejable (Muchembled, 1990; Kühnel, 2008).

En aquella época, como en todos los demás ámbitos de la vida, la autoridad de interpretación recaía en las autoridades religiosas, que mostraban una cierta actitud ambivalente. Mientras que las limitaciones funcionales congénitas se interpretaban como el resultado del pecado o de las fechorías pasadas de los padres, o se veían como una prueba de la obra del diablo, Dios necesitaba a las personas enfermas y con deficiencias funcionales para poder realizar milagros. Las personas con limitaciones funcionales permitían realizar actos de caridad cristiana que ayudaban a alcanzar el cielo (Lee, 2013; Horn, 2009).

El principal mecanismo de compensación de la limitación funcional era, en consecuencia, la comunidad doméstica. Mientras este sistema funcionaba, esta persona tenía naturalmente una participación en la vida comunitaria (Frohne, 2014). Solo cuando la capacidad de carga alcanzaba sus límites, las personas con limitaciones funcionales —al menos según Dörner— eran maltratadas al ser encarceladas, encadenadas, abandonadas o asesinadas (Dörner, 1994). Los procesos de discapacidad eran, pues, actos

individuales afectivos, pero no sistemáticos e institucionalizados. El grado de institucionalización era, por tanto, menor.

Edad moderna (del siglo XVIII a mediados del XIX)

La convivencia cotidiana de las personas con limitaciones funcionales cambió en la Edad Moderna. Dos factores principales llevaron a la sistematización e institucionalización de los procesos de discapacidad:

- 1) La formalización del comportamiento basado en reglas predeterminadas y compartidas
- 2) La industrialización del trabajo a principios del siglo XIX

La clase social impulsora y conducida fue la burguesía, que se había desarrollado lentamente a la sombra de la aristocracia dominante en la Edad Media. Poco a poco, como señaló Elias en el *Proceso Civilizador*, se convirtió en un grupo económica y culturalmente destacado.

Dentro de esta clase, se refinaron los comportamientos que distinguían a la frívola aristocracia, así como a los campesinos de la clase rural y obrera. Este refinamiento de la moral y los modales tuvo consecuencias: como la decencia y la urbanidad separaban las clases, se desarrolló una distancia social entre los que encarnaban la mejora y los que no. Con la disolución de la comunidad doméstica de la Edad Media, la distancia entre las clases sociales (campesinos y nobles) disminuyó, pero esto tuvo un coste. Frente a las vallas surgió un nuevo subgrupo de marginados: los que no

cumplían con las exigencias cognitivas o físicas (Hughes, 2015a).

Psicogenéticamente, este proceso de formalización —es decir, el aumento de la pulsión y el control de los afectos— se expresó, según Elias, en un avance del umbral de la vergüenza y el pudor. Es una observación importante que la civilización tiene un efecto secundario en la exclusión de aquellos que no pueden alcanzar un determinado nivel de civilización debido a su constitución física o mental. Las personas con limitaciones funcionales no pueden anticipar las experiencias de desagrado si violan los requisitos de comportamiento (vergüenza) u observan las transgresiones de los demás (bochorno). Según Hughes, este adelanto del umbral de la vergüenza y el bochorno es también la causa de los sentimientos de asco y aborrecimiento que pueden surgir cuando se mira a personas con limitaciones funcionales muy evidentes (Hughes, 2015a; 2015b).

Desde la perspectiva burguesa, las pulsiones y los afectos eran de orígenes animales e incompatibles con la imagen de la humanidad moderna. Por ello, los espectáculos de fenómenos se convirtieron en un tipo de entretenimiento de moda en el siglo XIX: en esta forma de placer, los ciudadanos podían asegurarse de su propia normalidad y, entre otras cosas, ver lo que ocurre cuando las personas pierden el control de sus cuerpos. Resulta esclarecedor que en la enciclopedia alemana Brockhaus se llame friki a alguien “que no encaja en la vida burguesa” (Brockhaus, 2006: 693).

El proceso de exclusión se vio reforzado por la industrialización, durante la cual la gente siempre tuvo en mente el cuerpo normal, ya sea como empleado o como consumidor. Según Dörner, la exclusión tenía una doble función en la selección: las personas con limitaciones funcionales eran difícilmente utilizables para los procesos de trabajo estandarizados de la fábrica. Al mismo tiempo, el estricto

régimen de tiempo de la rutina industrial diaria hacía que los miembros de la familia no tuvieran recursos de tiempo para el cuidado, y que la comunidad doméstica se redujera mientras tanto a pequeñas familias. Esta transformación de la vida cotidiana condujo directamente a la cuestión social, cuya respuesta inmediata fue la creación masiva de instalaciones especializadas de internamiento o aislamiento. Como consecuencia del internamiento, las personas quedaban ocultas a la vista del público, lo que aumentaba su distancia social (Dörner, 1997; 2004).

En este contexto, el trabajo y la productividad adquirieron un mayor valor que el origen social. Dado que estas habilidades están vinculadas al cuerpo y a su salud, el Estado influyó cada vez más en ellas a través de la medicina. Según Zola, la medicina se convirtió en una “institución de control social” (Zola, 1972) con competencias asignadas que iban mucho más allá del mero tratamiento de los enfermos, como la definición del papel natural de la mujer. En adelante, correspondía a las mujeres interpretar la conducta correcta e incorrecta de la vida. La medicina creó y estabilizó la normalidad. La higiene racial fue también una supuesta solución ampliamente justificada y apoyada por los médicos. La perspectiva y el método científico permitieron a la medicina tener cada vez más éxito en la curación —susceptible de una acción intencionada y racional—, pero también condujeron en última instancia a la legitimación de la esterilización masiva y el asesinato de personas con limitaciones funcionales bajo el fascismo alemán de los años treinta y cuarenta.

En una sociedad en la que el valor de una persona se mide en términos de trabajo y rendimiento, las personas con limitaciones funcionales debían aparecer como seres defectuosos e irritantes cuando el objetivo social consistía en crear un Estado-nación homogéneo en el que los elementos

heterogéneos desencadenaban ambivalencias. El supuesto tiempo nuevo y mejor, tal y como lo veían muchos partidarios de esta ideología, no sabía cómo tratar la ambivalencia de otra forma que no fuera destruyéndola: tras el optimismo curativo ilustrado, las instituciones especiales debían desaparecer (Baumann, 1992).

Es preocupante que incluso antes de este período más negro de la historia alemana, a finales del siglo XIX, se utilizaran términos como existencia de lastre, cascos humanos vacíos y criaturas inferiores, y que no despertaran una indignación social generalizada. En la época del fascismo, la diferencia biológica se convirtió en categorías socio-morales, aumentando la distancia psicológica y social entre las personas (Hughes, 2015a). Desde el análisis sociológico del pasado, los cambios socioculturales dramáticos parecen ir siempre precedidos de procesos de cambio lingüístico-conceptual, por lo que también aquí los conceptos separadores van acompañados de una exclusión social topográficamente real de las personas a las que se refieren estos nuevos conceptos. Por ello, Engler describe también términos como “abreviaturas de formas prácticas de comportamiento” (Engler, 1992: 57).

Durante todo el periodo de la Edad Moderna, tanto en Alemania como en Europa Central, el espectro de la normalidad se fue estrechando y los bordes de la desviación se fueron ampliando.

La posmodernidad (desde la posguerra hasta la actualidad)

En el postmodernismo se observa una desinstitucionalización de los procesos de discapacidad con una institucionalización simultánea de los procesos de empoderamiento.

Tras las malas experiencias del fascismo y en el transcurso de la democratización del Estado, la globalización de la economía y la bonanza económica, en la posguerra se produjo un amplio proceso de pluralización e individualización. Uno de los resultados fue que la gente se liberó de sus relaciones tradicionales más ampliamente que en cualquier otro periodo anterior. Se crearon nuevas posibilidades de vivir formas de vida alternativas, incluyendo más nichos. Como afirma Elias, las variedades sociales aumentaron (Elias, 1977). La relajación de las normas de comportamiento formalizadas también se denomina informalización (expresiones controladas de afecto) según Wouters (1999).

Sin embargo, aquí también se puede percibir una ambivalencia: se protege y celebra la diferencia, el individuo, y sin embargo se vive una normalización estética que se relaciona con un ideal de belleza relativamente estandarizado. Alkemeyer afirma, en consecuencia, que las fuerzas motrices del diseño, el control y la producción de cuerpos socialmente reconocidos y tolerados se han desplazado del Estado al mercado (Alkemeyer, 2007). El cuerpo se convierte en un proyecto en el que se puede y se debe trabajar: hay un cuasi deber de autooptimización, dictado por el mercado y sólo flanqueado por el Estado (Hughes, 2000). El cuerpo se ha convertido en una forma de trabajo. Se transforma de un medio de producción en un producto que se forma, de sujeto a objeto (Orbach, 2010).

En la inmediata posguerra, la prioridad principal era atender a las víctimas de la guerra. Su integración en el mercado laboral era el objetivo principal de las intervenciones de la política sanitaria. La rehabilitación se convirtió aquí en la estrategia central para tratar las restricciones funcionales, alejadas de los centros de la vida social.

El movimiento global por los derechos civiles de 1968 también tuvo un impacto en Alemania. Los defensores exigían una mayor tolerancia hacia las minorías y un énfasis en los derechos de autodeterminación. El movimiento de los discapacitados se unió a este movimiento y luchó contra la tutela paternalista en los hogares especializados. Hizo campaña contra las barreras y las actitudes hostiles de la sociedad. Estas luchas se situaron en un contexto internacional, como en muchos países industrializados, y las personas con limitaciones funcionales se unieron a estos intereses. La creación de estudios sobre la discapacidad en Inglaterra, América y, mucho más tarde, en Alemania, es un signo de la creciente interdependencia entre estos pueblos. La Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (CIF, 2001) y la CDPD (CRPD, 2006) afectó en gran medida a la legislación social alemana. Todo esto lleva a la conclusión de que el equilibrio de poder entre los grupos se ha ajustado. Las personas con limitaciones funcionales son ahora reconocidas como ciudadanos de igual valor con derechos legales. En otras palabras, ya no dependen de la caridad y la asistencia social, sino que tienen derecho legal a prestaciones para la participación social. Esta garantía estatal es una condición necesaria, pero no suficiente, para una auténtica igualdad. No cabe duda de que aún queda mucho camino por recorrer.

La medicina ha perdido parcialmente su soberanía interpretativa hegemónica en favor de otras profesiones y tampoco facilita que las personas con limitaciones funcionales se expresen. Donde antes había un control externo, ahora se hace cada vez más hincapié en la autodeterminación. Sin embargo, aquí se observan más ambivalencias: aunque las personas vivas con limitaciones funcionales son respetadas en público, muchas son trabajadoras de la cultura y pueden llevar una vida relativamente autodeterminada.

Sin embargo, si se puede evitar prenatalmente una vida con limitaciones funcionales, se hará todo lo posible para conseguirlo. Debido a los procedimientos biomédicos de diagnóstico prenatal y de preimplantación, los procesos de discapacidad se han privatizado y trasladado al nivel prenatal, donde ya se han convertido en algo más o menos rutinario (Köbsell, 2006). Según Habermas, estamos, por tanto, en el camino de la “eugenesia liberal” (Habermas, 2001).

Si se observa la situación de las personas que ya viven con limitaciones funcionales de forma más diferenciada, no se puede evitar sentir que estas personas tienen que mostrar un mayor rendimiento para ser reconocidas. Parece como si la sociedad alemana actual, al igual que las sociedades europeas, percibiera a las personas con limitaciones funcionales como super lisiados de los Juegos Paralímpicos o como niños problemáticos, pero le costara reconocerlos y tratarlos como conciudadanos normales. Identificar los notables logros de estas personas o sentir lástima por ellas parece psicológicamente más fácil que dejarlas entrar en la esfera de la normalidad. Devereux —un etno-psicoanalista— afirma al respecto:

A direct consequence of the human wavering between the conviction that only one's self-model is universally valid and the fear that it might not be so is one's tendency to deny differences on the one hand and to enlarge them on the other—the latter mostly in order to justify the disregard and/or suppression of those who differ from this self-model or who are forced to differ from it (Devereux, 1984:195)²

2 La cita fue traducida por el autor. Una consecuencia directa de la vacilación humana entre la convicción de que sólo el propio modelo de sí mismo es universalmente válido y el miedo a que no lo sea es la tendencia a negar las diferencias, por un lado, y a agrandarlas, por otro, esto último

El hecho de que a veces no se permita nombrar las diferencias o las desigualdades está probablemente relacionado también con la idea de que determinar una diferencia se asocia automáticamente con la devaluación y la desventaja. Esto también se refleja en el término colectivo de discapacidad, que transmite la imagen de un grupo aparentemente homogéneo de personas, reducido simbólicamente al pictograma del usuario de silla de ruedas. El concepto actual de discapacidad no refleja adecuadamente la diversidad humana. También aquí se revela la ambivalencia del posmodernismo. Sin embargo, el espectro de la normalidad se ha ampliado en el posmodernismo gracias a los logros legales, y los bordes de la desviación se están estrechando. El control de las fronteras se ha desplazado del Estado al libre mercado. Los ideales mediáticos de belleza y el proclamado deber de auto-optimización empujan el posicionamiento de la frontera en la dirección opuesta y, por tanto, quizás ensanchan los límites de nuevo.

Conclusión

Las teorías sirven inicialmente para la generación de conocimientos científicos, de los que pueden derivarse medidas políticas, pero no son únicamente un medio hacia un fin. Una teoría debe corresponderse siempre con el empirismo, porque un enfoque que en su abstracción ya no permite hacer referencia al empirismo no es adecuado por razones sociopolíticas.

En el caso que nos ocupa, el objetivo era, en primer lugar, presentar un enfoque teórico sintético que superara los

sobre todo para justificar el desprecio y/o la supresión de aquellos que difieren de este modelo de sí mismo o que se ven obligados a diferir de él.

puntos débiles de los modelos existentes —por ejemplo, el enfoque unilateral en los paradigmas políticos y el dualismo de la sociedad y el individuo— y que aportara conocimientos prácticos. Una de las conclusiones es que se trata esencialmente de la imagen cambiante del ser humano, que ha influido en la forma de tratar a las personas con limitaciones funcionales en las épocas observadas y a la que nuestra sociedad deberá prestar especial atención en el futuro.

Desde el punto de vista del autor, la sociología del proceso de Elias constituye un elemento constitutivo para la formación de una teoría hacia la discapacidad que aún no se ha producido. Dicha teoría no debería perseguir objetivos políticos específicos y debería superar el dualismo mencionado anteriormente describiendo y explicando el desarrollo dependiente de las estructuras sociales y de la personalidad. De este modo, dicha teoría no perdería el contacto con las personas, en claro contraste con una teoría de sistemas. Al hacerlo, esa teoría revelaría las condiciones de participación en las sociedades modernas de forma realista como hechos que en principio pueden cambiarse pero que parecen relativamente rígidos. La discapacidad como restricción de la participación o de la experiencia no es un fenómeno que pueda explicarse simplemente por la respectiva limitación funcional física, mental y/o emocional, sino que también está influida por procesos históricos, sociales y culturales. Sin embargo, mantener el nivel de las limitaciones funcionales específicas fuera del discurso es una perspectiva demasiado unilateral. Las personas con limitaciones funcionales suelen ser más dependientes de los profesionales médicos debido a su deficiencia. Por ello, es fundamental que los estudios sobre la discapacidad sigan una estrategia inclusiva en lugar de exclusiva.

Una aproximación teórica sintética como la que representa la sociología del proceso podría orientar en el desarrollo de una visión diacrónica bien fundamentada de las épocas, describiendo y explicando los distintos empujes y líneas. Un solo artículo de alcance limitado sólo puede ofrecer impulsos para pensar en este sentido. Ya se ha publicado un tratado más detallado en otro lugar (véase Egen, 2020). Sería necesario desarrollar una descripción y explicación más completa de los procesos de discapacidad para poner en marcha un proyecto de investigación debidamente financiado.

Agradecimientos

El autor desea agradecer al Dr. Adrian Jitschin (Fernuniversität de Hagen) sus correcciones lingüísticas y su valiosa información.

Bibliografie

- Alkemeyer, T. (2007). Aufrecht und biegsam. Eine politische Geschichte des Körperkults. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18: 6-17.
- Bauman, Z.(1992). *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Lemförde: Hamburger Edition.
- Bickenbach, J.; Rubinelli, S. & Stucki, G. (2017). Being a person with disability or experiencing disability: two perspectives on the social response to disability. *Journal of Rehabilitation Medicine* 49 (7): 543-549.
- Biesalski, K. (1929). *Leitfaden der Krüppelfürsorge*. Leipzig und Hamburg: Verlag von Leopold Voss.
- Brockhaus, F. A. (1980). *Brockhaus Enzyklopädie in vierundzwanzig Bänden* 19, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 3, BED-BRN. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- . (2006). *Enzyklopädie in 30 Bänden* 21, völlig neu bearbeitete Auflage, Band 9, FASZ-FRIER. Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Davis, L. J. (1995). *Enforcing Normalcy: Disability, deafness and the body*. London: Verso.
- Devereux, G (1984). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dinzelbacher, P. & Sprandel, R. (2008). Körper und Seele. Mittelalter. In *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, edited by Peter Dinzelbacher, pp. 182-202. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Dörner, K. (1994). Wir verstehen die Geschichte der Moderne nur mit den Behinderten vollständig. *Leviathan* 22 (3): 367-390.
- . (1997). Die sozialkritisch-kulturelle Auseinandersetzung mit Behinderung im Wandel der Zeit. In *Der medizinische Blick auf Behinderung. Ethische Fragen zwischen Linderung und Minderung*, edited by Stefan Kleiner, Rainer Beck, Günther Höglinger et al. pp. 17-21. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . (2004). Das Menschenbild der biotechnischen Medizin. In *Ethik und Behinderung. Ein Perspektivwechsel*, edited by Sigrid Graumann, Katrin Grüber, Jeanne Nicklas-Faust, Susanne Schmidt and Michael Wagner-Kern, pp. 154-162. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

- Egen, C. (2020). *Was ist Behinderung? Abwertung und Ausgrenzung von Menschen mit Funktionseinschränkungen vom Mittelalter bis zur Postmoderne*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Elias, N (1977) [1939]. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Elias, N. (1982). *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Engler, W. (1992). *Selbstbilder. Das reflexive Projekt der Wissenssoziologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Fandrey, W. (1990). *Krüppel, Idioten, Irre. Zur Sozialgeschichte behinderter Menschen in Deutschland*. Stuttgart: Silberburg-Verlag.
- Frohne, B (2014). Leben mit »Krankheit«. Der gebrechliche Körper in der häuslichen Überlieferung des 15. und 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu einer Disability History der Vormoderne. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Horn, K. P. (2009). Überleben in der Familie – Heilung durch Gott. Körperlich beeinträchtigte Menschen in den Mirakelberichten des 9. und 10. Jahrhunderts. In *Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*, edited by Cordula Nolte, pp. 304-316. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Hughes, B. (2000). Medicine and the Aesthetic Invalidation of Disabled People. *Disability & Society* 15 (4): 555-568.
- . (2015a). Zivilisierung und ontologische Invalidation von Menschen mit Behinderung – Teil I. *Widersprüche* 35 (135): 121-131.
- Hughes, B. (2015b). Zivilisierung und ontologische Invalidation von Menschen mit Behinderung – Teil II. *Widersprüche* 35 (136): 105-115.
- Köbsell, S. (2006). Behinderte Menschen und Bioethik. Schlaglichter aus Deutschland, Großbritannien und den USA. In *Nichts über uns - ohne uns! Disability Studies als ein neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung*, edited by Gisela Hermes and Eckhard Rohrmann, pp. 59-79. Neu-Ulm: AG SPAK.

- Kühnel, H. (2008). Das Fremde und das Eigene. Mittelalter. In *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, edited by Peter Dinzelsbacher, pp. 477-492. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Lee, C. (2013). The Measure of Man: Behinderung und Krankheit bei den Angelsachsen. In *Phänomene der "Behinderung" im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, edited by Cordula Nolte, pp. 292-305. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Muchembled, R. (1990). *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Orbach, S. (2010). *Bodies: Schlachtfelder der Schönheit*. Zürich: Arche Literatur Verlag.
- Schmuhl, Hans-W. (2010). *Exklusion und Inklusion durch Sprache – Zur Geschichte des Begriffs Behinderung*. Berlin: IMEW-Selbstverlag.
- Tervooren, A. (2002). Kritik an der Normalität. Disability Studies in Deutschland. *Das Parlament* 52: 5.
- UN-CRPD. (2006). *General Assembly. Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD). Resolution 61/106*, New York. [Deutsche Übersetzung: *Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen*, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2008 Teil II Nr. 35, ausgegeben zu Bonn am 31. Dezember 2008].
- Waldschmidt, A. (2005). Disability Studies: Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell von Behinderung? In *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (1): 9-31.
- WHO. (2001). ICF – Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit. Geneva: World Health Organization.
- Wouters, C. (1999). *Informalisierung. Norbert Elias Zivilisationstheorie und Zivilisationsprozesse im 20. Jahrhundert*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Zola, I. K. (1972). Medicine as an Institution of Social Control. *The Sociological Review* 20 (4): 487-504.

Figuraciones educacionales

Elias y Mozart. Apuntes para una historia de los intelectuales de la educación.

Tony Honorato

Introducción

La historia de los intelectuales de la educación propone analizar trayectorias de individuos y sus obras en el entrecruzamiento de lo pedagógico (saberes y prácticas), de lo cultural y de lo político en las instituciones, en los proyectos editoriales y en la gestión pública educativa. Dicho entrecruzamiento es considerado crucial para problematizar y comprender la trayectoria histórica de individuos en el escenario educativo. Sin embargo, de acuerdo con Vieira (2008), la caracterización de individuos como intelectuales se ha mostrado, en gran medida, en el campo de la historia de la educación, como algo naturalizado, polisémico y con escasos enfrentamientos de las teorías sociales.

En este texto, pensando con Norbert Elias (1991; 1994; 2005), consideramos las teorías sociales como fundamentales para estudiar la relación entre los sentidos de la producción intelectual y los contextos sociales en los cuales los productores y las obras estuvieron involucrados. Las teorías sociales pueden contribuir tanto a los estudios de los pensadores clásicos de la política, ciencia, filosofía, literatura

y artes, como también con los estudios de las formas de pensamientos o representaciones sociales producidas por individuos diferenciados que vivieron al margen de reconocidos lugares de producción, difusión, circulación y recepción de las obras intelectuales.

Considerando la potencia de las teorías sociales en los estudios de la historia de los intelectuales,¹ este texto se propone presentar apuntes estratégicos para una escritura de la historia de los intelectuales de la educación. Para eso, el ejercicio es pensar con los fundamentos teóricos de Norbert Elias, particularmente aquellos propuestos en la obra *“Mozart: sociología de un genio”*.

En seguida se presentarán los argumentos de Elias (1995) que pueden contribuir al estudio de la historia de los intelectuales, de sus obras y de la sociedad. Durante la

1 Na história intelectual a emergência e o uso coloquial das palavras intelectuais e *intelligentsia* representaram uma mudança significativa de percepção, em função de uma mudança no comportamento político das elites cultas. A presença desses vocábulos no século XIX consolida tendências de longa duração, uma vez que as experiências políticas de Cícero no Império Romano, Maquiavel na República de Florença ou de Voltaire na França pré-revolucionária prenunciavam esse encontro entre sábios e esfera pública. Em outros termos, a intervenção dos cultos na cena pública não é uma inovação do século XIX, porém as condições materiais de organização da cultura nesse período, particularmente favorecida pela presença de jornais e de revistas de ampla circulação, propiciaram a formação da identidade dos intelectuais como protagonistas políticos” (Vieira, 2008: 71-72). (En la historia intelectual la emergencia y el uso coloquial de las palabras intelectuales e *intelligentsia* representaron un cambio significativo de percepción, en función de un cambio en el comportamiento político de las élites cultas. La presencia de esos vocablos en el siglo XIX consolida tendencias de larga duración, una vez que las experiencias políticas de Cicerón en el Imperio Romano, Maquiavelo en la República de Florencia o de Voltaire en la Francia prerrevolucionaria prenunciaban el encuentro entre sabios y la esfera pública. En otras palabras, la intervención de los cultos en la escena pública no es una innovación del siglo XIX, pero las condiciones materiales de organización de la cultura en ese período, particularmente favorecida por la presencia de periódicos y de revistas de amplia circulación, propiciaron la formación de la identidad de los intelectuales como protagonistas políticos). A lo largo del siglo XX la palabra intelectual recibe resignificaciones como, a modo de ejemplo, intelectual tradicional, intelectual orgánico, intelectual político, campo intelectual. Sus significados dependen de las matrices teórico-interpretativas.

sistematización de los argumentos, reflexiones sobre la escritura de la historia de los intelectuales son realizadas. Como consideraciones finales son apuntados algunos presupuestos para una escritura de la historia de los intelectuales de la educación.

Apuntes sobre la obra *Mozart — sociología de un genio*

Para pensar la historia de los intelectuales de la educación, la obra *Mozart: sociología de un genio*, que es un trabajo inacabado de Elias sobre el artista burgués en la sociedad cortesana, permite explorar esferas de la creación intelectual considerando la trayectoria social de un ser humano eminentemente singular: Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791).

El libro se compone de dos partes, siguiendo una especie de cronología de la biografía del intérprete y compositor Mozart en su singularidad, pero con “partituras” fuertemente marcadas por el doble conflicto de normas: sociales y familiares. Con el estudio de la trayectoria de Mozart, Elias valora la individualización en lo social, relacionando de forma interdependiente pasado e innovación en momentos de transición social, así como el proceso civilizatorio individual y el proceso civilizatorio social.

En la primera parte del libro, titulada *Reflexiones sociológicas sobre Mozart*, el autor enfatiza el proceso de formación del compositor, relacionándolo a la educación familiar, al tiempo de juventud y a los espacios públicos de presentación del arte musical. En la segunda parte son destacados la revuelta y el drama de la vida de Mozart en busca de su emancipación familiar y de su valor artístico en la ciudad en donde vivía desde la infancia. Fue un tiempo de conflictos, de toma de consciencia de su valor artístico, de busca

de afectos y de reposicionamiento social. Fue un tiempo de tensiones con su padre, maestro musical, con el príncipe obispo aristócrata de Salzburgo y con la sociedad cortesana limitadora de la emergencia de artistas autónomos.

Elias aborda, con la profundidad y sensibilidad del mundo cultural, las desigualdades de poder entre aristócratas y pequeños burgueses en la figuración de una sociedad cortesana. En aquella época, la balanza de poder pendía con mayor fuerza a favor del *establishment* cortesano y los grupos burgueses eran considerados *outsiders*. Sin embargo, los mayores gradientes de poder no suprimieron todas las expresiones de protesta, la arena de la cultura también presentaba sus manifestaciones de fuerza. “Mozart, como elemento marginal burgués al servicio de la corte, libró con un coraje sorprendente una dura batalla por su libertad contra sus patronos aristócratas y los que le encargaban sus obras. Lo hizo por su cuenta, por su dignidad personal y por su trabajo con la música.” (Elias, 1991: 21).

El gusto musical defendido por Mozart, que deseaba ser un artista autónomo y así vivir de su obra intelectual sin rendirse a los deseos de la corte² —condición alcanzada por la generación siguiente, la de Beethoven—, revela conflictos

2 Antoine Watteau (1684-1721), pintor francés del movimiento Rococó, “Assim, como Mozart e muitos outros homens bem-dotados dos círculos pequeno-burgueses, durante o domínio da sociedade de corte em questão de gosto, a carreira artística só lhe foi franqueada graças à ajuda de um patrono protetor e pagador. Como muitos outros nesse situação, ele também queria garantir, ao mesmo tempo, sua independência. Watteau teve, nesse caso, mais sorte que Mozart. Conheceu um negociante [Pierre Sirois. NT do autor] de quadros que se encantou com seu talento e o patrocinou durante sua curta existência” (Elias, 2005: 24). (Así, como Mozart y muchos otros hombres bien dotados de los círculos pequeño burgueses, durante el dominio de la sociedad cortesana en cuestión de gusto, la carrera artística solo le fue franqueada gracias a la ayuda de un patrono protector y pagador. Como muchos otros en esa situación, él también quería garantizar, al mismo tiempo, su independencia. Watteau tuvo, en ese caso, más suerte que Mozart. Conoció un negociante [Pierre Sirois. NT del autor] de cuadros que se encantó con su talento y lo patrocinó durante su corta existencia).

entre las costumbres aristocráticas y burguesas y entre el reconocimiento artístico y social. Así, Mozart, de un lado, se movía en los círculos de la aristocracia donde debía adoptar y seguir un gusto musical, de otro lado, como hijo de familia pequeño burguesa, era tratado como un criado de nivel medio perteneciente al mundo “planta baja”:

A pesar de que creció en los aledaños de una pequeña corte y después viajó de una corte a otra, nunca llegó a hacer suyas las especiales maneras cortesanas; nunca llegó a convertirse en un hombre de mundo, un homme du monde, un gentleman en el sentido del siglo XVIII. A pesar de los esfuerzos de su padre, conservó a lo largo de toda su vida la marca personal de un auténtico ciudadano burgués. Su actitud no era en modo alguno inquebrantable. No se puede decir que haya sido insensible a la superioridad que las maneras cortesanas otorgan a la persona y ciertamente no era libre del deseo de mostrarse como un gentleman, como un honnête homme, como hombre de honor. De hecho, habla con frecuencia de su “honor” — Mozart había introducido este concepto central del canon aristocrático-cortesano en su propia imagen. [...] Aprendió de pequeño a vestirse a la manera cortesana, incluyendo el uso de la peluca, también aprendió a andar de la manera correcta y hacer cumplidos. Pero se podría creer que el pilluelo que había en su interior pronto empezó a mofarse de los modales afectados y de los aspavientos. (Elias, 1991: 28-29).

La vida, la música y el destino de Mozart como artista estaban entrelazados con la sociedad cortesana del siglo XVIII. El hado de Mozart como ser humano extremadamente individualizado, como artista único, estaba muy

relacionado con sus relaciones de interdependencia con la aristocracia cortesana en una sociedad en transición para el Estado moderno burgués.

En términos sociológicos e históricos, es significativo trazar un cuadro claro de las presiones sociales que actúan sobre el individuo y como él se mueve en las tensiones de las figuraciones formadas por sus interdependencias con otras figuraciones sociales de su época. Hay, entonces, un problema fundamental abordado en las teorías de Elias (1994), la relación individuo y sociedad, la construcción del “yo” y del “nosotros”.

Para comprender una historia intelectual de alguien hay que conocer los anhelos individuales y las figuraciones sociales constituidas por él y por los demás. La trayectoria de vida tiene sentido, o no, para las personas en la medida que ellas consiguen realizar sus anhelos que no se realizan antes de las experiencias sociales, pero que se manifiestan en el movimiento de vivir las experiencias en la relación con el otro a lo largo del curso de la vida.

Sin embargo, Elias (1995) alerta que hay deseos posibles de satisfacción y hay deseos más profundos imposibles de ser satisfechos, por lo menos en un estadio específico de conocimiento social. Es cuando el individuo discrepante capaz de extraordinarias obras se va emergiendo y singularizándose en las dinámicas sociales. Y su vida pasa a recibir diferentes representaciones y sentidos sociales. Desde un ángulo, el suyo, puede haber una vida repleta de significados sociales, sin embargo, desde otro ángulo, el del “yo”, puede haber el sentido de una vida cada vez más sin significado. Muchos procesos de individualización se vuelven incomprensibles para muchos y van tomando una notoriedad trágica en el curso de la vida.

En el caso de Mozart, una persona considerada de personalidad maniaco depresiva, por algún tiempo sus

depresiones, angustias y deseos se fueron transformando en sueños musicales de un modo orientado por la realidad y por el éxito resultante de ella. Pero también hubo en su vida un lado trágico, autodestructivo e incomprensible en los círculos sociales y afectivos. Sumariamente, sus deudas financieras aumentaban, su familia se mudaba de un lugar a otro, su éxito en la capital austriaca no se concretizó como lo esperado y la alta sociedad vienesa le dio la espalda. Su enfermedad física avanzaba. Poco a poco él perdía el amor de una mujer de quien podría confiar y el amor del público. Esa realidad compleja potencializó a Mozart para la derrota de la vida, falleciendo a los treinta y cinco años de edad. Según Elías, “él simplemente desistió” y quedó con la sensación de que su existencia social de artista fue un fracaso, una vez que “le importaba poco, comparativamente, la gloria póstuma y, en cambio, el reconocimiento contemporáneo lo era todo. Por él había luchado consciente de todo su valor” (Elías, 1991: 14):

La tragedia del *payaso* solo es una imagen. Pero aclara un poco más las interrelaciones entre el bufón y el gran artista, entre el eterno niño y el hombre creador, entre las payasadas de *Papageno* y la profunda seriedad del deseo de morir de *Pamina*. El que una persona sea un gran artista no excluye que en su interior tenga algo de bufón; que fuera en realidad un ganador y de seguro un enriquecimiento para la humanidad no excluye que él, en el fondo, se tuviera por un perdedor y que por ello se condenara a convertirse realmente en eso. (Elías, 1995: 19).

Elías nos llama a pensar la relación creador, obra y sociedad. El interés solamente por la obra admirada por la humanidad puede alejarnos de la experiencia del ser humano

que la creó, así como de la dinámica societaria vivida. También se debe evitar la ilusión de juzgar el significado, o su falta, de la vida de alguien según los valores aplicados a la nuestra. El anacronismo y la admiración “pura” de la obra pueden llevarnos a abstracciones historiográficas que no valoran análisis sobre el proceso social y el tiempo histórico observable en la experiencia.

La trayectoria de Mozart nos despierta miradas sobre las articulaciones entre lo individual y lo social, el individuo y la sociedad, el creador y la obra, lo sociológico y lo histórico. En ese sentido, Elias nos invita a pensar sobre la trayectoria de destaque intelectual deconstruyendo la noción romántica de “genio” y considerando las ambivalencias, sublimaciones y tensiones *establishment-outsider*.

Apuntes sobre la noción de “genio”

Por definición un genio es un ser humano excepcionalmente dotado, altamente individualizado en lo social porque sabe hacer cosas extraordinarias que la gran mayoría de las personas no sabe, siquiera lo imagina y muchas veces no comprenden (Elias, 1995). Aun siendo un individuo diferenciado, una anomalía talentosa para la sociedad, se debe cuestionar:

... la concepción de que la madurez de un “talento genial” es un proceso “interno”, espontáneo, que se completa progresivamente con independencia del destino personal del individuo en cuestión. Está relacionado con la otra concepción según la cual la creación de grandes obras de arte sería independiente de la existencia social de su creador, por tanto de su proceso

de realización y su vivencia como ser humano entre seres humanos. (Elias, 1995: 60).

El genio como singularidad no debe ser deconstruido, suplantado por la esfera social, pensado como don innato, determinado biológicamente y tratado como talento sobrenatural. El genio demanda tratamiento de ser humano para potenciar entendimientos, para tal vez, por ejemplo, ayudar a comprender ciertas trayectorias de éxito o de fracaso de personas capaces de extraordinaria producción intelectual impactante en la realidad y admirado por innumerable cantidad de personas y/o por generaciones.

La trayectoria de Mozart, analizada por Elias, explicita que se debe evitar el concepto romántico y animalesco de “genio”, una vez que aquellos considerados como “desviados” o “superdotados” son, en muchos casos, cuestiones civilizatorias no resueltas en una sociedad en transición. El hecho es que los avances civilizatorios exigen, a nivel de desarrollo humano, relaciones de unos con los otros en el intento de pacificar cultural y socialmente los impulsos emocionales indómitos de supuestas dotes naturales y animalescas. Entonces sería falsa la oposición entre “naturaleza y cultura”, “individual y social”, “civilizado e incivilizado”, “genio y persona común”, “artista y ser humano”.

En el caso específico:

... Mozart podía dar rienda suelta a su fantasía que vertió en un torrente de figuras musicales que; cuando se interpretaba para otras personas, conmovía sus sentimientos de la forma más variada. Aquí lo decisivo fue que su fantasía se expresara en combinaciones formales que se mantenían, sin embargo, dentro del canon musical social aprendido, aunque en su interior trascendían las combinaciones conocidas anterior-

mente y la expresión de sentimientos que estas contenían. Es esta capacidad de poder crear innovaciones en el ámbito de las figuras musicales con un mensaje potencial o actual para otras personas con la posibilidad de la repercusión obtenida en ellas, lo que intentamos aprehender con conceptos como “creación” o “creatividad” con respecto a la música y *mutatis mutandis* con respecto al arte en general (Elias, 1991: 67).

Evitando la noción romántica de genio, aquel que tiene un “genio interior” y que fecha de la sociedad cortesana del siglo XVIII (Elias, 1995), las preocupaciones recaerían en los estudios sobre muchos aspectos individuales en las tensiones sociales en tiempos y figuraciones específicas. En ese sentido, y por extensión, se puede entender que quien es considerado intelectual es un ser humano único, altamente individualizado y muy condicionado por su situación social, cultural y política, por su dependencia del proceso civilizador societario.

Esas preocupaciones, fundamentadas en la *teoría social eliasiana*, pueden ser extendidas para fomentar los estudios de la historia de los intelectuales de la educación. Para estudiar la trayectoria de un intelectual, un historiador de la educación comprendería la producción intelectual como creación del hombre en sociedad, sin caer en el argumento del don innato o sobrenatural inexplicable como expresión de la fuerza creativa. La separación entre obra, hombre y sociedad sería artificial para el entendimiento de trayectorias de intelectuales en el área de la educación que, ya que implica necesariamente modos de socialización fomentada por saberes y prácticas pedagógicas para el desarrollo humano en figuraciones específicas. El desafío del estado de conocimiento histórico de la educación sería revelar las conexiones entre las tensiones de la existencia social y las

obras de referencia intelectual en disseminación, circulación y uso. Tales conexiones también serían marcadas por sentimientos ambivalentes.

Apuntes sobre las ambivalencias

El genio/intelectual, como ser humano real, es acompañado de ambivalencias de múltiples órdenes en el flujo del vivir y del crear. Las ambivalencias se refieren a los sentimientos distintos más relacionados a una misma experiencia social en la realidad:

Mozart experimentó una ambivalencia fundamental, propia del artista burgués en una sociedad cortesana, que se puede reducir a la fórmula: identificación con la nobleza cortesana y su estética, resentimiento por las afrentas recibidas. [...] desde luego, sabe tocar muy bien. Mozart es consciente, sin embargo, de que la mayoría, aunque no todos a los que solicita su favor, apenas entiende su música y desde luego no comprende nada de su extraordinario talento, un talento del que él ya debió ser consciente en su época de niño prodigio. La conciencia de la singularidad de su fantasía musical debió irse fraguando paulatinamente desde entonces, aunque no estuviera exenta de todo tipo de dudas. Y ahora él, que a sus ojos nunca ha dejado de ser un niño prodigio, tiene que ir mendigando una colocación de una corte a otra. (Elias, 1991: 30-31).

Aunque a Mozart le gustara componer óperas cortesanas y deseara ser artista autónomo, también quería componer músicas como dictaban sus voces y flujos de fantasías, no como le ordenaban personas que ofendían su honor y

menospreciaban su valor, que él mismo creía ser diferente y luchaba por ello. Ese era el centro de las tensiones vividas por Mozart en las relaciones establecidas con el obispo de Salzburgo que controlaba las músicas en el contexto de la sociedad cortesana local y limitaba la autonomía artística.

El orden establecido, que incluso su padre Leopold Mozart aspiraba y respetaba, le provocaba sentimientos ambivalentes en Mozart demostrando agresividad en su personalidad en relación a los cortesanos del *establishment*. Un síntoma de eso fue su recusa en usar el título nobiliario que le otorgó el Papa, pero a la vez le “acompañaba, tal una fuerte necesidad de ser reconocido en los círculos aristocrático-cortesanos y de ser aceptado como un igual, naturalmente por su producción musical y no por un título” (Elias, 1991: 113).

Los sentimientos ambivalentes en Mozart, como Elias nos sensibiliza a pensar, quizás estuvieran presentes en muchas de sus músicas posteriormente reconocidas como obras raras:

Uno no puede menos que preguntarse qué habría sido de Mozart si no se hubiera convencido tan profundamente cuando era relativamente joven de la singularidad de su talento musical, de su obligación de dedicarle su vida, dándole así un sentido a su vida. ¿Habría podido crear esas obras musicales a las que hay que agradecer su posterior catalogación como “genio”, si en la crítica situación de 1781 no hubiera tenido las fuerzas para resistir la presión del príncipe de su país, de sus superiores en la corte, de su padre, resumiendo, de todo Salzburgo? Tendríamos óperas como el Rapto, el Don Giovanni o Las bodas de Fígaro, conciertos para piano como la admirable serie de Viena, si hubiera vuelto al servicio de la corte de

Salzburgo en aquella época —con todo lo que esto significaba según el arzobispo— y no hubiera tenido nunca, o solo esporádicamente, la posibilidad de participar de la mucho más rica vida musical de Viena con su público (comparativamente) mucho más abierto? No se puede esperar una respuesta inequívoca a esta pregunta. Pero es muy probable que si Mozart se hubiera decidido a obedecer las órdenes del arzobispo por temor de su sustento y a utilizar la mayor parte de sus energías de trabajo tal como deseaba su señor, su creación habría estado mucho más unida a las formas tradicionales de la música y habría tenido mucho menos espacio para aquella formación continuada de la tradición musical cortesana, que es característica de sus obras de la época de Viena y posteriormente de su fama de “genio”. (Elias, 1991: 136-137).

Los sentimientos de inferioridad, desafecto amoroso, traumas familiares, humillación, entre otros, y, a la vez ambiguamente, los sentimientos de aceptación de reconocimiento social, pueden provocar en el intelectual fuertes estados creativos, permitiéndole la percepción tanto de formas de autoconsciencia de su propio valor; así como de formas de revuelta, protesta en la esfera social e incluso de su reafirmación en ciertas figuraciones sociales. El hecho es que las ambivalencias potencian tomas de decisiones que influenciaban en los rumbos de la creación y de la trayectoria intelectual, comprensión que reitera el equívoco de la división conceptual entre el “intelectual” y el “hombre”.

Considerando el caso de Mozart, el estudio de la historia de los intelectuales podría indagar: ¿Qué es lo que una persona consideraba ser la realización o “vacío” de su vida? ¿Cuál era la autoconsciencia referente a su propio valor intelectual? ¿Cómo una persona se veía a sí mismo en relación

con los otros? Por lo tanto, se entiende que las imágenes de sí y las ambivalencias riegan los sentidos de la vida de los intelectuales en las figuraciones públicas y privadas, en las cuestiones interiores de su propia consciencia y exteriores en la consciencia colectiva.

En ese sentido, un intelectual de la educación emergería claramente como un ser humano, particularmente cuando sus ambivalencias son consideradas en el contexto de sus figuraciones sociales y respectivos tiempos vividos. De otro lado, un intelectual que deseara ser socialmente reconocido como representante de pensamientos, propuestas y valores educativos y, al mismo tiempo, sobrevivir objetivamente de sus acciones, tendría que constituirse ocupando lugares en las figuraciones específicas y en sus ramificaciones. De lo contrario, las figuraciones específicas le imputarían aún más dificultades y alejamientos al intelectual en lo que respecta a sus hechos objetivados en obras por ser reconocidas en la escena pública.

La propuesta consiste en pensar el intelectual de la educación y la estructura social entrelazando las dimensiones ambivalentes destacadas en las tensiones de los deseos y controles sociales, aceptaciones y rechazos, micro y macro, subjetividad y objetividad, individuo y sociedad. La trayectoria personal, intelectual y la realidad social establecen interdependencias que, en el ámbito del análisis sociohistórico que valora los procesos relacionales, permiten superar las dicotomías intelectual/obra, arcaico/innovador, pasado/futuro, agente/estructura social. Con eso, se propone observar los seres humanos no enmarcándoles en conceptos previamente formulados como el de “genio”, de “intelectual” o de sociedad suprahumana, sino que comprenderlos en sus respectivas potentes creaciones en el interior de la constitución de una estructura de la personalidad y de la estructura social en transformación.

Apuntes sobre la sublimación creativa

Estudiar la constitución y las transformaciones de la personalidad intelectual y de la sociedad, tomando el caso de Mozart, implicaría una propuesta de no enfocar exclusivamente la biografía cronológica del ser altamente creativo, sino poner atención al movimiento que le constituyó en el proceso de cambios y/o de continuidades en figuraciones sociales específicas. Eso significa comprender la condición de creación que estaría demarcada en la relación de interdependencia entre los deseos del individuo y las costumbres sociales delimitadoras de la creatividad, entre el “pasado” y el “nuevo” impactante.

Respecto a eso, Elias nos invita a dar pasos más allá de una tradición psicoanalítica interesada en las represiones de los impulsos (interiorizaciones de los controles sociales), así buscando, entendimientos de las sublimaciones (exteriorizaciones de los impulsos creativos). La sublimación, como una clave de interpretación, es la capacidad particularmente fuerte de transformar las energías instintivas del “yo” y los cuadros de represión social en innovaciones creativas en la forma de obras asequibles a mucha gente. La obra resultante de la sublimación es la fantasía desprivatizada, luego, relevante para muchos otros en sociedad y para el creador.

Elias (1991: 70-71) considera que:

La altura de la creación artística se alcanza cuando la espontaneidad y la fuerza innovadora de la corriente de fantasía se combinan de esta forma con el conocimiento de las leyes inmanentes del material y con el juicio de la conciencia artística, de forma que la corriente innovadora de fantasía se manifiesta durante el trabajo del artista como si fuera autónoma, siempre

de acuerdo con el material y la conciencia artística. Este es uno de los tipos de procesos de sublimación más fecundos socialmente.

El desafío está en interpretar la fuerza de la sublimación generadora de creación bien sucedida, que aparece como la resolución de una tensión entre los impulsos interiores del creador y exteriores generados socialmente. La obra intelectual resultaría, entonces, del proceso de interacciones entre fantasías, materiales, frustraciones, controles sociales, autocontroles y exteriorización de los impulsos de forma aceptable y reconocida. Así, se trata de un esfuerzo de pensar el hombre y el intelectual considerando la comprensión de su sublimación por la cual las fantasías humanas, convertidas en creaciones objetivadas, “que hace referencia a la peculiaridad de aquellos seres que tienen todas las características de los animales muy evolucionados y que, al mismo tiempo, pueden crear imágenes mágicas, piezas prodigiosas de música como el *Don Giovanni* de Mozart o sus tres últimas sinfonías” (Elias, 1995: 64).

La interpretación de las relaciones entre las sublimaciones de un creador y sus creaciones, también es importante para una comprensión de la diferenciación del individuo. Con todo, según Elias (1991: 64), “el problema de la capacidad de sublimación del ser humano, a pesar de su alcance sociológico, ha sido un tanto desatendido en comparación con el de la represión. Aun cuando no se pueda desligar, se enfrenta uno aquí inevitablemente con él”.

Elias destaca que padres, profesores y otros adultos, con los cuales el niño tiene contacto en sus primeros años, pueden influenciar el proceso de sublimación decisivo en la constitución de la personalidad creativa del individuo. Se entiende también que la sublimación objetivada en creaciones es más fácil para personas en la segunda y tercera

generación. Como indicio, el padre de Mozart, Leopold Mozart, también era artista, compositor, intérprete y, con sus inclinaciones pedagógicas, fue profesor y se encargó de la educación musical del hijo en una dirección deseada.

La cuestión es que la fusión entre los flujos-fantasia, impulsos de consciencia y patrón social, sin perder la espontaneidad, está en el centro de quien se puede denominar intelectual de una obra desviante de la norma de una sociedad de época, esta que puede reconocer el valor del intelectual y de su obra, así como también puede marginarlos.

Apuntes sobre la relación *establishment-outsiders*

La creación de obras diferenciadas en el contexto de una sociedad puede ubicar muchos intelectuales en la posición de *outsider* o *establishment*. Mozart, debido a las humillaciones impuestas por los nobles cortesanos y su pretensión de autonomía artística, se sentía en la posición de *outsider*.

Así se puede describir la dinámica de la relación *outsider-establishment*:

Las personas que adoptan una posición marginal respecto a determinados grupos privilegiados, pero que se consideran iguales o incluso mejores que ellos por su disposición personal o a veces por una alta autoestima, se defienden de la degradación a la que están expuestas mediante la amargura; también es posible que quieran tener evidencia de las debilidades humanas del grupo privilegiado. Pero mientras la supremacía del poder de los acomodados se mantenga inamovible, es posible que ellos y su canon de comportamiento y sensibilidad sigan manteniendo una gran fuerza de atracción sobre los marginados. A me-

nudo su más ardiente deseo es ser reconocidos como iguales por los grupos dominantes específicos que los observan y tratan con tanta franqueza como superioridad. La fijación característica de la dirección de los deseos de las personas con una posición marginal hacia el reconocimiento y la aceptación por parte de su clase dirigente les lleva entonces a que orienten toda su conducta hacia este objetivo que para ellas representa darse sentido a sí mismas. No hay ninguna otra valoración, ningún otro éxito que tenga tanto peso para su anhelo de sentido como la valoración positiva de un círculo, en el que son considerados inferiores, marginados y como el éxito dentro de su *establishment* local. Precisamente el éxito que al final se le estuvo negando a Mozart. (Elias, 1991: 45).

La relación *outsider-establishment* es una estructura que le garantiza a un determinado grupo considerado como superior fuentes mayores de poder en la relación con sus diferentes que a veces reconocen sus inferioridades, a veces identifican las fragilidades del grupo que se presenta como más fuerte y establecido. Como estrategia de poder, el grupo *establishment* refuerza las representaciones positivas de sí en la relación con el otro que es considerado su inferior. Esa relación impacta en ambos grupos en el sentido de la construcción de la autoimagen y de la consciencia que sus miembros tienen de sí y de los otros. Hay, entonces, una dinámica de poder, jerarquización y marginación que provoca hechos reguladores de sentimientos y conductas sobre los individuos en específicas figuraciones sociales.

En el caso de la familia *Mozart*, aunque su padre como burgués cortesano reconociera su lugar inferior y se dedicara a él, su hijo, el genio prodigio:

... para este mundo siempre fue un elemento extraño, con un antagonismo creciente y un espíritu de rebeldía que después se expresó entre otras cosas en la elección de la sensacional comedia parisina de Beaumarchais *Las bodas de Figaro* como texto de una de sus óperas o en el marcadamente antiaristocrático *Don Giovanni* (Elias, 1995: 106).

En ese aspecto, el desafío para una escritura de la historia de los intelectuales de la educación es identificar, caracterizar, analizar e interpretar la realidad social que potencia la condición de *outsider* o *establishment* de una persona altamente diferenciada. Todavía cabe problematizar si su posición, ocupada en la relación con el otro, presenta gradientes para el entendimiento de la producción de la obra intelectual.

Apuntes para una historia de los intelectuales de la educación

De la obra *Mozart: sociología de un genio*, en la cual Elias (1995) presenta la trayectoria de vida del músico Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), se puede considerar que una escritura de la historia de los intelectuales de la educación implicaría:

entender un intelectual como ser humano altamente individualizado socialmente, deconstruyendo la noción de intelectual/genio con don innato o sobrenatural inexplicable;

comprender la producción de alta singularidad del individuo en la experiencia social;

percibir en los deseos creativos del individuo diferenciado la internalización y la externalización de controles emocionales y sociales;

explicitar la existencia de tensiones entre el individuo y los lazos sociales en el esfuerzo de reconocimiento público por medio de su obra intelectual;

identificar cuestiones de sublimación y de ambivalencias vividas por el individuo durante su trayectoria de vida y su producción intelectual;

dimensionar los comportamientos individuales diferenciados y sus impactos en figuraciones sociales específicas;

identificar las fuentes de poder del individuo en la relación de interdependencia con el otro y en la dinámica *outsider-establishment*;

considerando individuos diferenciados que reflejan tanto el pasado como la innovación en una sociedad en transformación, observar el cambio de un orden social para otra y su estadio de proceso civilizador.

La historia de los intelectuales sería, entonces, comprendida como un género de narrativa histórica que tiene el objetivo de problematizar el pasado y la creación intelectual, evidenciando la trayectoria de individuos altamente diferenciados en sociedades en cambios civilizatorios, asociando así la obra y sus contextos de producción, disseminación, circulación, apropiación y uso, así como las intervenciones públicas de los intelectuales. La narrativa buscaría presentar análisis no solo de la obra como

producto resultante en sí y fechado, sino también la realidad objetiva y dinámica más amplia en términos sociales, políticos, culturales, educativos, económicos y psíquicos de la trayectoria de vida del intelectual en interdependencia con la sociedad que, a su vez, también influencia en la producción de la obra.

Más específicamente, se propone, entonces, una historia de la educación que problematice la trayectoria de vida y la función del intelectual en la figuración escolar y en sus figuraciones interdependientes que comprenden el individuo como generador de impacto en lo pedagógico (saberes y prácticas), en la sociodinámica de las instituciones educativas y en la organización y dirección de una cultura escolar marcada por tensiones de diversos órdenes en la vida en sociedad representadas por una o más generaciones. El camino observado sería el de no seguir una narrativa histórica que conciba una vida como secuencia de hechos y episodios, trayectorias repletas de sucesiones involuntarias y sin tensiones, una vida que se adapta perfectamente al curso del desarrollo social impuesto, una vida que separa falsamente el hombre y la creación intelectual, el intelectual y la sociedad.

Bibliografía

Elias, N. (1991). *Mozart: sociología de um genio*. Trad.: Marta Fernández-Villanueva Jané y Oliver Strunk. Barcelona: Ediciones Península.

———. (1994). *A sociedade dos individuos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

———. (1995). *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

———. (2005) *A peregrinação de Watteau à ilha do amor: seguido de seleção de textos sobre Watteau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Vieira, C. (2008). Intelligentsia e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a História Intelectual. *Revista Brasileira de História da Educação*, vol. 1, pp. 63-85.

El afecto como símbolo de lo humano. Una pedagogía del trauma en pandemia desde las contribuciones de Norbert Elias.

Carina V. Kaplan

El itinerario singular de la producción académica de Norbert Elias es propio de una biografía signada por los traumas personales vinculados a las tragedias de la historia del siglo XX. La intensificación de la persecución étnica hacia los judíos en la Alemania de Hitler lo llevó a un exilio inevitable. La violencia de la barbarie nazi (*que acabó con la vida de sus padres en los campos de exterminio: su mamá muere en una cámara de gas y su papá antes de entrar en una de ellas*) lo convirtieron en una suerte de desterrado en búsqueda de su lugar en el mundo.

La literatura que aborda su obra tiende a tipificarlo bajo la condición de marginal; nominación que suele usarse para indicar en los procesos de la memoria las huellas socio-subjetivas del exilio. Asimismo, es considerado como un “solitario” del campo académico:

La imagen de Elias como un ser solitario no se reduce a su trayectoria intelectual y a sus compromisos políticos, sino que parece caracterizar los distintos aspectos de su vida. Hijo de un matrimonio de judíos alemanes, Elias también sería el único de su familia

en sobrevivir al Holocausto. Como si esto fuera poco la imagen de Elias como “un hombre aislado” lo acompaña a lo largo de su vida: nunca se casó, no tuvo hijos y los datos que existen permiten afirmar que nunca tuvo una relación importante de pareja (Zabludovsky, 1999: 388).

La separación forzada de Alemania, la tierra en que nació, así como toda su vida personal, deja su marca en los textos nómades sobre el proceso de civilización, la violencia, el tiempo, las emociones y la muerte. Observando los tópicos en los que focalizó su producción y las perspectivas adoptadas, estamos en condiciones de afirmar que las trayectorias intelectuales de las y los científicos sociales contienen ese delicado equilibrio entre compromiso subjetivo y distanciamiento objetivo.

En *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1987), Elias da cuenta de múltiples testimonios biográficos a lo largo de la historia de Occidente que le permiten constatar que los rituales y los afectos se van transformando conforme se instituyen como preceptos y prohibiciones. Los preceptos de la sociedad medieval, incluso los de la sociedad cortesano-caballeresca, no imponen límites importantes al juego de los afectos y de las emociones. Un ejemplo paradigmático es el de la descripción socio-histórica de las costumbres que conforman *La curva de la civilización en la mesa*. Las pautas y modales de comportamiento en la mesa se correlacionan con expresiones afectivas como la vergüenza y el pudor que contribuyen al refinamiento de las “costumbres civilizadas” (Elias, 1987: 140).

La noción de *civilización* se refiere a la transformación del comportamiento, la interiorización de los afectos, el aumento de la sensibilidad, la profundización de la observación humana y la mayor comprensión del punto de vista

del otro. La dominación de los afectos es un proceso detalladamente descrito por Elias, extraído de los manuales de cortesía, donde la niñez ocupa un lugar central. Solo para tomar un caso, en 1672, en la *Selección del Nouveau traite de Civilité, de Antoine de Courtin*, se expresa claramente que:

No se debe comer la sopa de la fuente común, sino poner una porción en el plato propio. Si estuviere demasiado caliente, no es correcto soplar en cada cucharada; hay que esperar a que se enfríe. Si, por desgracia, uno se hubiera quemado, es preciso sufrirlo pacientemente y sin manifestarlo; pero si la quemadura es demasiado insoportable, como sucede a veces, es necesario coger el plato y llevarlo contra la boca, con rapidez y sin que los demás lo perciban y, cubriéndose con la otra mano, depositar sobre el plato lo que se tiene en la boca y dárselo por detrás a un lacayo. La civilidad exige la cortesía, pero no exige que seamos unos suicidas (Elias, 1987: 138).

Aprender a sentir y comportarse de ciertas maneras posibilita la transmisión intergeneracional de lo que se considera legítimo para ciertos grupos y épocas. El sentimiento del lacayo o sirviente es deslegitimado por su posición. Lo cual nos permite afirmar que la afectividad no es innata, sino que se trata de disposiciones aprendidas que se heredan socialmente en virtud de las condiciones socioeconómicas, étnicas, de género, de discapacidad, entre otras.

A pesar de que el orden social es de naturaleza fundamentalmente afectiva, recorriendo la historia del campo científico, se puede observar que lo sentimental ha tenido un tratamiento residual en la tradición de la teoría social contemporánea en general y en la sociología de la educación en particular.

Desde un enfoque procesual de la afectividad humana, una de las contribuciones centrales de Elias es la de ocuparse explícitamente de abordar las relaciones entre la estructura social y la estructura emotiva en el marco de las transformaciones socio-psíquicas y de las sensibilidades desde una perspectiva relacional. El aporte principal de lo que suele denominarse como la revolución estructuralista en la teoría social es justamente el de aplicar un modo de pensamiento procesual e identificar lo real con relaciones y no con sustancias. Ello significa que las emociones pueden ser comprendidas si y solo si se interrelaciona mutuamente la dimensión estructural material de lo social con la producción de la subjetividad:

El sistema emotivo del individuo se transforma de acuerdo con los cambios de la sociedad y la transformación de las relaciones interhumanas: en la sociedad aumenta la cantidad de acciones y de individuos de los que dependen permanentemente las personas y sus actos; en el individuo se convierte en costumbre la capacidad de prever las consecuencias de prolongadas cadenas de acciones. Y al igual que se transforman el comportamiento y el sistema emotivo del individuo, también cambian consecuentemente la consideración recíproca que las personas se profesan: la imagen que el individuo tiene del individuo se hace más matizada, más libre de emociones momentáneas (Elias, 1987: 485).

Elias (1987) explicita los modos en que el individuo es interdependiente de los vínculos sociales en contextos culturales y de época situados. “El entramado de la remisión mutua entre los seres humanos, sus interdependencias, son las que vinculan a unos con otros, son el núcleo de lo que

llamamos composición” (Elias, 1987: 44). La visión eliasiana de la composición de unos seres humanos entrelazados es profundamente crítica del *homo clausus* siendo que piensa al hombre como un ser abierto, nunca aislado, en movimiento constante, en transformación y siempre en relación con el mundo y con los otros hombres. La sociología figuracional se niega a adherir al concepto tradicional de individuo, como alguien carente de relaciones, centrado en sí mismo, que nunca fue niño, que nunca se hizo mayor (Elias, 1982). Elias propone representarse a sujetos cuya existencia presupone un referente plural ubicado en una red de interdependencias con otros:

Es en la historia de sus relaciones, sus dependencias y necesidades, y en un contexto mayor, en la historia de todo el tejido humano en el que crece y vive, de donde el ser humano obtiene su carácter individual. Esta historia, este tejido humano, se hacen presentes en el individuo y son representados por el individuo, tanto si este se encuentra actualmente relacionado con otros como si está solo, tanto si trabaja en una gran ciudad como si trabaja a mil kilómetros de distancia de su sociedad, como un náufrago en una isla (Elias, 2000: 43).

Aquí radica el nudo de su enfoque relacional y procesual de la realidad social. No se puede separar al sujeto de sus condiciones socio-históricas y culturales en que le toca desarrollar su cotidianidad y hacer ciencia. Las dimensiones sociogenéticas de las dinámicas del poder y las dimensiones psicogenéticas del *habitus* se entrelazan en la comprensión analítica y en la producción constructiva de la materialidad del mundo simbólico. Las manifestaciones humanas concretas solo son comprensibles cuando se observan dentro del contexto general de un movimiento continuo de la

historia ya que varían de manera muy específica y esas diferenciaciones pueden comprenderse “como un progresivo incremento de la complejidad”.

De allí que el desafío de las y los investigadores consista en “hacer comprensible a sí mismos y a los otros los modelos cambiantes que los hombres forman en su convivencia, así como la naturaleza de esos lazos y la estructura de esos cambios” (Elias, 1988: 105). Las particularidades de la condición humana son bosquejadas en cada uno de sus escritos, pues al sostener el carácter dinámico de las configuraciones sociales desecha cualquier explicación lineal:

Nada en las experiencias del presente y del pasado permiten suponer que la humanización de la humanidad sea una tarea imposible, ni hay ninguna buena razón para suponer que es más probable que la descivilización. Es una tarea útil, en realidad indispensable, alcanzar un mayor conocimiento fáctico de los procesos civilizatorios y descivilizatorios y de las condiciones en que llegan a ser operativos en su relación mutua (Elias, 2000: 136).

Las realidades tanto individuales como sociales deben ser interpretadas en su devenir, en su dinámica procesual. En *El Proceso de la Civilización*, al analizar los cambios psicogenéticos y sociogenéticos desde el medioevo hasta la modernidad, recupera consejos del médico Guillaume Bunel en el año 1513 para demostrar cómo se alude a aspectos científicos y fantásticos, vistos con ojos del presente, para enfrentar un miedo difícilmente combatible. El sentimiento de inseguridad y los miedos concomitantes se asocian a lo desconocido, lo incierto:

El proceso civilizatorio se lleva a cabo en conexión con una limitación continua de los peligros externos y, en consecuencia, con una limitación y canalización de los miedos producidos por tales peligros. Los peligros externos para la existencia humana van haciéndose más calculables, mientras que las vías y los ámbitos de los temores van regulándose. Hoy nos parece bastante grande la inseguridad del individuo, pero es tolerable comparada con la que reinaba en la Edad Media. De hecho, una más estricta regulación del origen de los miedos, establecida con motivo de la transición a nuestra época es uno de los presupuestos más elementales de esa pauta de comportamiento a la que llamamos “civilización” (Elias, 1987: 553).

Elias identifica a la organización del origen de los miedos como un presupuesto de los comportamientos civilizados. El miedo a la degradación personal y a la disminución del prestigio social funciona como un mecanismo psíquico que asegura la regulación de los instintos y la modelización de los comportamientos que se estructuran como rasgos distintivos en términos de superioridad al ser impuestos como modelo a seguir.

La “emancipación simbólica de la humanidad” (Elias, 1994: 98) radica en la capacidad que tiene la especie humana de elaborar símbolos para comunicarse, interactuar y conocer la realidad. En *Teoría del símbolo* (1994), Elias se refiere a la comunicación humana y particularmente a la necesidad de colocar nombres a las cosas sociales extraordinarias y habituales para sentirnos más unidos y para enfrentar lo desconocido. De hecho, los seres humanos interactuamos a través del lenguaje, con palabras que representan símbolos comunes; es decir pautas sonoras que se transmiten bajo legados generacionales. Y utiliza el ejemplo de la palabra

virus como un vocablo para nombrar aquello que resultaba inédito:

Se inventó y se regularizó cuando se descubrieron agentes más pequeños que los bacilos que causaban un tipo concreto de enfermedades, y se necesitaba un símbolo común con la ayuda del cual los individuos pudiesen comunicarse sobre los virus. Sin ese símbolo común era difícil, hasta imposible incluso, comunicarse en relación con ellos (Elias, 1994: 35).

Simbolizar, poner en palabras, representa un modo de conocer y también de transitar la transformación de experiencias y sensibilidades. La nota peculiar de los seres humanos es precisamente la capacidad de simbolización y el hecho de que la comunicación se lleva a cabo por medio de símbolos aprendidos. Para dar cuenta del carácter social del lenguaje, Elias suele recurrir al ejemplo del uso de los pronombres: yo (el que habla), tú (a quien se habla), él (de quien se habla) y los plurales respectivos. Los pronombres personales son el signo más elemental del vínculo de sociabilidad. El yo tiene sentido porque existe un tú y un él y una figuración del nosotros. No hay dudas en los desarrollos eliasianos acerca del carácter irreductiblemente social del lenguaje humano.

La hipótesis que dejo aquí esbozada refiere a que la perspectiva de la sociología de procesos es solidaria con la idea de la existencia de un lenguaje de las emociones. El “yo siento” es siempre una experiencia relacional. La sociedad y el grupo son las referencias fundamentales para el aprendizaje de los símbolos afectivos. Al aprender un lenguaje emocional el niño y la niña no solo interiorizan una forma de comunicación, sino que tienen una vía de acceso a la memoria histórica de la sensibilidad.

Hacia una pedagogía del trauma

Bajo los argumentos expuestos, ¿cómo pueden leerse las emociones o los sentimientos a la luz de los acontecimientos que estamos viviendo a causa de la pandemia de Covid-19? ¿Cómo referirse al avance en el conocimiento de los orígenes del miedo cuando nos encontramos frente a un enemigo invisible que opera como amenaza y sobre el cual se sabe muy poco? ¿Podríamos suponer que nos enfrentamos a un tiempo de aumento del sufrimiento social a causa de la profundización de la incertidumbre?

Todo proceso traumático moviliza preguntas acerca del sentido y del sinsentido de lo humano. El trauma social se refiere a un conjunto de acontecimientos o experiencias propias de una época que dejan marcas profundas en la existencia individual y colectiva, y que poseen consecuencias en la constitución de la subjetividad y en las formas de la organización social. Podría pensarse como una situación no resuelta que retorna en tanto que no ha sido elaborada.

En *Los Alemanes* (2009), Elias se refiere al asesinato del pueblo judío y de tantos otros en el Holocausto. Su énfasis está puesto en comprender el proceso deshumanizador para prevenir que no se repita, y para dar cuenta de las consecuencias socio-psíquicas que esta experiencia traumática dejó en el pueblo alemán. Se pregunta justamente “cuántas veces tendrán que repetirse estas bestialidades antes de que aprendamos a comprender cómo y por qué ocurren, y antes de que los gobernantes muestren la capacidad y la disposición de canalizar este conocimiento hacia medidas de prevención” (Elias, 2009: 309). Sostiene que todo el modelado social, así como la configuración individual del ser humano particular dependen del devenir histórico:

La civilización de la que hablo no es nunca algo concluida y siempre está amenazada. Amenazada porque el afianzamiento de un patrón y de criterios de comportamiento y sensibilidad en una sociedad depende de ciertas condiciones; entre ellas se encuentra un autocontrol relativamente estable de las personas que, a su vez, está vinculado con una estructura social específica (Elias, 2009: 185).

El legado del programa de investigación de la sociología de procesos se constituye en una herramienta necesaria para pensar acerca de la experiencia traumática que nos toca vivir a causa de la pandemia Covid-19. Contexto de época signado por la incertidumbre, los miedos y las pérdidas que conllevan a la pregunta por el sentido de la existencia individual y colectiva mutuamente imbricadas.

Una comprensión reflexiva acerca de las relaciones entre emociones y educación en tiempos de pandemia, que recupera las contribuciones de Elias, supone asumir como punto de partida epistemológico y teórico que la afectividad articula de manera inseparable las transformaciones de la materialidad del mundo social y los cambios socio-psíquicos del mundo subjetivo, “el niño incorpora lo social en forma de afectos” (Bourdieu, 2000: 167). En este sentido, resulta imprescindible abordar las emociones como categoría interpretativa para acceder a las biografías estudiantiles en situaciones sociales de aislamiento y pérdidas. Ello, en tanto que asumimos que las distancias físicas y las cercanías simbólicas entre y con las y los estudiantes se estructuran a través de circuitos afectivos que habilitan o inhabilitan trazar horizontes de posibilidad.

El miedo, el dolor y los sentimientos de pérdida y de soledad son vertebradores de la experiencia traumática de la pandemia. Las huellas de dolor social se inscriben en el

presente y en el largo plazo como marcas emotivas. En términos de Elias “...una intensa experiencia traumática en la vida del individuo le provoca graves perjuicios, si no se lo desplaza al nivel de la consciencia por medio del lenguaje, de discusiones, para de esta manera dar una oportunidad al proceso curativo” (Elias, 2009: 423). Por ello, propongo en mi proceso de investigación la necesidad de priorizar el análisis de la dimensión emocional como territorio simbólico de construcción del lazo social. La escuela como soporte socioafectivo puede contribuir a elaborar una pedagogía del trauma para acompañar el sufrimiento individual y colectivo. La categoría de pedagogía del trauma transforma el modo de mirar la historia y de concebir el presente. Desde el punto de vista de la psicogénesis implica abordar y dar la palabra a los sujetos en su devenir psíquico inscrito en procesos sociogenéticos. El trauma suele ser silencioso y producir síntomas. Otorgar un sentido histórico y colectivo a una experiencia de sufrimiento sienta las bases para los procesos de restitución subjetiva.

La búsqueda permanente de la seguridad es un ordenador de nuestra constitución como sujetos en la lucha por el reconocimiento de los otros. El sentir miedo forma parte de la condición de lo humano. De hecho, los temores desempeñan un papel importante en la modelación de nuestros códigos de interacción social. En el proceso civilizatorio el miedo es un mecanismo fundamental que contribuye a la organización del comportamiento:

No es suficiente conocer los objetivos racionales que se aducen para justificar los mandatos y las prohibiciones, sino que es preciso retrotraernos mentalmente a los fundamentos del miedo que moviliza a los miembros de esta sociedad y, sobre todo, a los guardianes de las prohibiciones, obligándoles a regular

su comportamiento. En consecuencia, se consigue una comprensión mayor para las transformaciones del comportamiento en el sentido de una civilización cuando se es consciente de en qué medida dependen estas transformaciones de los cambios en la estructura y la organización de los miedos sociales (Elias, 1987: 527).

Los miedos y los sentimientos de amenaza constituyen marcadores en las sociedades caracterizadas por la desigualdad y la exclusión. Las expresiones estigmatizantes y racistas en las escuelas, en las redes sociales y en todos los espacios socializadores representan signos de un muro afectivo que se fue conformando y que marca distancias entre el cuerpo de las otras personas y el propio (Kaplan, 2016). Como fenómeno histórico, relacional y multidimensional, la desigualdad se pone de manifiesto en la distribución diferencial de recursos, entornos, capacidades y oportunidades de vida entre los individuos y grupos. Se trata de una cuestión económica pero también es un ordenamiento sociocultural (Therborn, 2015). Digamos que la pandemia Covid-19 ha profundizado y agudizado los mecanismos socio-subjetivos de la desigualdad social y educativa.

La lucha por el reconocimiento es expresión de las consecuencias subjetivas de la desigualdad. Goudsblom (2008) destaca que el respeto y el amor son los premios más preciados en la sociedad de los individuos. El sentirse respetado o, su contracara, sentirse tratado con falta de respeto, da cuenta de una dinámica social contradictoria de atribución de valor-disvalor. Para Honneth, la lucha entre quienes sienten que han sido maltratados “puede influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (Honneth, 1997: 196). La experiencia intersubjetiva de reconocimiento

significa la reivindicación de la identidad mediante la mirada del otro que produce (auto)estima social y educativa.

El *Informe de primeros resultados de la encuesta sobre emociones y escolarización en tiempos de pandemia, desde la perspectiva estudiantil* (Kaplan *et al.*, 2021) elaborado en base a una encuesta online realizada a 2206 jóvenes vulnerables de escuelas secundarias (entre 13 y 18 años de edad) de zonas urbano-periféricas de la provincia de Buenos Aires, nos muestra que las biografías juveniles están atravesadas por el temor a la pérdida en relación a las oportunidades académicas, a la enfermedad y muerte de los seres queridos y a lo económico y laboral en el seno de sus hogares.

Los miedos que estructuran la condición estudiantil tienen en su base desigualdades históricas que han marginado y excluido de manera sistemática a las y los jóvenes. El temor a no poder sostener las trayectorias educativas, que se refuerza con la falta de recursos materiales necesarios para seguir estudiando, sea de manera remota, combinada o presencial, se vincula con el sufrimiento de no visualizar oportunidades a futuro en el mundo social, laboral y académico. De este modo, la imposibilidad de participar en la determinación del propio destino afecta principalmente a quienes cuentan con menor valía social para poder realizarse en la vida:

Si, digamos, la fuerza social de personas o grupos del mismo espacio social es extraordinariamente desigual, si capas sociales muy débiles, por tanto de menor rango, y sin apenas posibilidades de elevarse socialmente, conviven con otras que monopolizan y disponen de oportunidades incomparablemente mayores [...] el margen de decisión individual de las personas de los grupos socialmente más débiles será mucho menor (Elias, 2000: 147).

La autorrealización del individuo en nuestras sociedades encuentra su contracara “en la sensación de insatisfacción, de tedio y de vacío, de abatimiento y de culpa” que atraviesa a ciertos grupos sociales. Sentimientos que, en ocasiones, se traducen en la percepción “de que la propia existencia carece de sentido” (Elias, 2000: 115). Si bien el miedo a la muerte nos roza indiscriminadamente, la desigualdad histórica la hace más previsible para los sectores sociales vulnerados cuyas condiciones de existencia están signadas por la precarización laboral, el desempleo, el hambre y la miseria.

Elias sostiene que el miedo es una emoción asociada a la percepción de un peligro inmediato o con la anticipación de una amenaza que atenta contra las personas, sobre todo, “entre aquellas clases y grupos en los que la duración de la vida es más incierta y escapa en mayor medida a su propio control” (Elias, 1989: 14). Esta emotividad expresa la relación existente entre la configuración socio-psíquica y la estructura social propia de un contexto histórico determinado. En otras palabras, la manifestación de los miedos más profundos en cuanto a “su intensidad, su forma y la función que cumplen en la organización espiritual del individuo, dependen de la estructura de su sociedad y del destino que éste tenga en ella” (Elias, 1987: 528).

En su trayectoria individual, Elias enfrenta sus miedos anteponiéndoles su deseo de conocer. A propósito de un acontecimiento de su vida personal, recuperado por Zabłudovsky (1999), en el que el sociólogo asiste a un acto del partido Nacional Socialista donde Hitler iba a pronunciar un discurso, corriendo el riesgo de ser identificado como judío y las consecuencias que ello pudiera traerle, Elias expresa que su “deseo de saber siempre fue mayor que el miedo [...] acudía a estos actos para orientarme, para conseguir entender y ver con mis propios ojos” (1995: 58-59).

El miedo a la muerte trae consigo la necesidad de construir nuevas alternativas de convivencia colectiva y de constitución de la vida en el mundo. El ser humano, en la búsqueda de protección modifica su estructura de personalidad, en un movimiento no planeado, tratando de preservar su propia vida, conviviendo con presiones y tensiones de su tiempo. La experiencia de una emoción involucra todo el organismo en sus aspectos somáticos, de los sentimientos y del comportamiento. Los cambios en los cánones de sentir se relacionan con ciertas transformaciones socioculturales e históricas específicas (Elias, 1998). A este respecto:

La experiencia emocional de cada una y cada uno de nosotros como seres concretos está imbricada con la realidad emocional de las sociedades en que nacemos y en las que nos toca habitar. Las transformaciones en los modos de vivir modelan nuestra estructura psíquica (Kaplan, 2017: 44).

Los interrogantes que surge en este punto son: ¿Cómo hacemos para tramitar estas emotividades de sufrimiento social signadas por el miedo, la incertidumbre y la pérdida? ¿Cuál es el papel que la escuela puede adoptar en este proceso? ¿Es la pedagogía del trauma un contrapeso frente al dolor social?

La necesidad de soporte emocional

Las y los estudiantes de nuestro estudio señalan que lo que más extrañan de la escuela presencial es la interacción y el contacto físico con sus pares generacionales y el intercambio con sus docentes. A su vez, el 77% de las y los jóvenes

indican que durante este tiempo se sintieron acompañados/as por sus docentes y preceptores en lo que concierne a lo académico, a los problemas familiares y a los temores que les genera el Covid-19. Respecto al vínculo con sus compañeros/as, el 65% mantuvo algún tipo de contacto (Kaplan *et al.*, 2021).

Queda en evidencia que los vínculos generacionales e intergeneracionales constituyen un soporte socioafectivo para atenuar los efectos del distanciamiento físico. Teniendo presente que en las instituciones educativas la trama vincular que allí se teje y entreteje opera bajo la matriz de los procesos de la memoria histórica y de las marcas corporales. Lo que permite afirmar que la escuela porta una presencia material que no puede escindirse de la presencia simbólica.

La pandemia ha dejado expuesta la necesidad de abordar la imbricación mutua entre la cultura académica y la cultura afectiva en la producción de vínculos pedagógicos intergeneracionales, desafiando viejas antinomias: experiencia académica versus experiencia emotiva:

Todo individuo lleva en sí mismo el rastro de una sociedad y los signos de una época determinada. Por ende, el ser individual no puede ser abordado en su singularidad con autonomía de la historia social y las relaciones con los otros en las que desarrolla su humanidad. Vivimos enredados y entrelazados, en redes de interdependencias mutuas (Kaplan, 2017: 45).

Los miedos sociales y otro tipo de emotividades que atraviesan la experiencia socioeducativa de la pandemia portan elementos de la memoria y anticipaciones de sentido que requieren de procesos de elaboración para afrontar la nueva realidad. Lo que en la actualidad se presenta como

dado o “natural”, es producto de un largo desarrollo a través del cual las diferentes sociedades fueron integrando nuevas pautas y normas de comportamiento que han ido conmoviendo a las emotividades individuales:

Lo que a nosotros se nos antoja la cosa más natural del mundo, porque desde pequeños nos hemos integrado en este tipo de sociedad que, a su vez, nos ha condicionado, es algo que tuvo que aprender toda la sociedad en su día, lenta y penosamente (Elias, 1987: 114).

Una perspectiva de análisis de largo alcance parte de la premisa de que ninguna de las disposiciones para sentir, por más asimiladas que las tengamos, pueden catalogarse como naturales, aunque así se perciban y se vivencien (característico de la dinámica de la naturalización), sino que son producto del aprendizaje que se interioriza bajo la forma del inconsciente social que lleva impreso las marcas de la memoria biográfica. Las emociones portan indudablemente un componente biológico que no puede escindirse de lo simbólico. En este punto, el enfoque socio-histórico y cultural eliasiano disputa sentido con dos tipos de usos discursivos hegemónicos acerca de las emociones. Uno se monta en la lógica de mercado y otro en una racionalidad científica. A su vez, desde el campo académico se alcanza a registrar la existencia de un paradigma reduccionista biologicista que aloja las emociones en el cerebro y que voy a denominar como *racismo de las emociones*. Para tal fin, resulta pertinente diferenciar la perspectiva sobre la civilización de los afectos expuesta por Norbert Elias de aquella propia de la lógica del mercado que refiere al control de las emociones y a la noción de competencia emocional. La mercantilización de las emociones (el capitalismo emocional) legitima ciertos sentimientos y desacredita otros. Desde la

sociología de procesos de Elias, todos los sentimientos, que forman una red, un entramado, son legítimos en tanto que experiencias situadas con historia.

Las relaciones sociales y la trama vincular que mantenemos en la actualidad es muy diferente de la que prevalecía en el medioevo. No se sentía en ese momento la necesidad de conservar cierta distancia respecto del cuerpo del otro. Algo similar plantea Richard Sennett (1997), quien pone en evidencia que en las sociedades contemporáneas lo que caracteriza a las interacciones sociales es la falta de contacto o *temor al roce* ante la aparición de un extraño.

Es interesante en este punto problematizar sobre la virtualización forzosa de la educación y la producción del lazo social. Una de las manifestaciones del proceso de civilización consiste precisamente en la creación de esa distancia. Aunque la pandemia implica una transformación en los códigos relacionales de proximidad y cercanía. El distanciamiento físico en las escuelas, sea bajo modalidades presenciales, remotas o combinadas, brinda un marco de incertidumbres respecto al modo de vincularnos con pares y docentes, así como la posibilidad de anticipar en el corto, mediano y largo plazo. Surgen entonces interrogantes como los siguientes: ¿Qué es esta sociedad que formamos todos juntos, pero que ninguna ni ninguno ha querido y planificado tal como hoy existe? ¿Qué es lo que pasa con el hecho de la muerte hoy? ¿De qué modo podemos tejer redes socioafectivas que nos permitan sentirnos parte de un nosotros aun en la distancia física necesaria para preservar la vida?

Una premisa que orienta mis búsquedas teórico-empíricas es la profunda certeza de que la escuela es una institución que puede colaborar en reparar las heridas sociales. La subjetividad, en el sentido de lo humano, se pone en primer plano en la escena educativa:

Trabajar para reparar significa el reconocimiento de daños —individuales o colectivos— que causan heridas intersubjetivas y que se tramitan de modos diversos según nuestra singularidad y estructuración socioafectiva. Todos portamos marcas subjetivas en nuestra memoria biográfica. Algunas marcas lesionan nuestra integridad y dejan huellas profundas. El acto de reparar en la interacción intersubjetiva puede atenuar las cicatrices sociales (Kaplan. 2017: 43).

El sufrimiento es constitutivo de la experiencia epocal y las escuelas asumen el desafío de acompañarlo. Una pedagogía del trauma permite ayudar a elaborar las heridas socio-psíquicas y sostener el lazo social en el proceso de escolarización en los hogares y en las prácticas de revinculación a la presencialidad física. La presencia de la escuela no es solo del orden de lo material y objetivo, sino que también es simbólica y subjetiva. En la experiencia inédita de la pandemia que nos toca atravesar necesitamos aprender a vincularnos de tal modo que el distanciamiento físico propio del cuidado sanitario no devenga en distanciamiento socioafectivo y no reproducir los muros que nos separan. Lograr cercanía emocional representa una apuesta en la producción de los vínculos pedagógicos. En este sentido, resulta importante situar a la afectividad como un componente cultural que posibilita fabricar lazo social en nuestras instituciones educativas. Se torna imprescindible revalorizar la necesidad del cuidado de sí y de los demás a los fines de promover vínculos intra e intergeneracionales de hospitalidad.

La educación desde la perspectiva de la alteridad es un acto ético que posibilita alojarnos con nuestras singularidades. Poner en palabras nos permite reconocer lo común y lo único de las existencias humanas. Representa un modo de simbolizar y reparar. Situarse en una dimensión relacional

implica reconocer las emociones individuales de manera colectiva y colaborar en la tramitación de las mismas. La lucha por el reconocimiento consiste en el cuidado mutuo como guía exterior y como voz interior.

Es preciso sustentar la existencia de una red emocional que imbrica una multiplicidad y diversidad de sentimientos que pueden ser incluso contradictorios. El papel de la escuela es decisivo en virtud de ayudar a comprender y afrontar la producción de condiciones para que los lazos de afectividad pedagógica compensen la lejanía propia del distanciamiento físico. La escuela debe propiciar espacios para que cada miembro de la comunidad educativa sienta confianza de compartir sentimientos individuales y colectivos frente a la complejidad inherente en los nuevos armados pedagógicos y al acompañamiento de las trayectorias socioeducativas. Todo ello simboliza la conformación de una nueva trama institucional que propone protección a la comunidad educativa en su conjunto frente a la incertidumbre, lo inédito, lo excepcional.

Para finalizar

Las contribuciones teórico-empíricas de la sociología de procesos habilitan a interpretar el lugar relevante del escenario escolar ante la profunda necesidad emocional de conformar vínculos significativos, duraderos y perdurables que permitan tramitar las marcas del dolor social de las biografías socioeducativas. Estas relaciones, a las que Elias (1982) denomina como *valencias afectivas*, constituyen una dimensión fundante de nuestra existencia al producir en el sentir de las personas un equilibrio entre el *yo-nosotros*, primordialmente, en tiempos de incertidumbres colectivas.

En el marco de la pandemia Covid-19 la escuela simboliza un soporte socioafectivo que puede contribuir a reparar las heridas sociales de la memoria pedagógica. Esta institución educativa constituye un refugio simbólico donde las y los niños y jóvenes ansían volver para sentirse apapachados. “Apapachar” es un vocablo indígena que significa acariciar con el alma. La trama escolar se compone de vínculos de intersubjetividad mediante una suerte de tejido invisible que funciona como amarra subjetiva y tiende a atenuar los sentimientos de temor, desconfianza y soledad. Las expresiones emocionales de las y los estudiantes “son elementos que demuestran cómo los seres humanos están constituidos por naturaleza para la vida en compañía de otros, para la vida en sociedad” (Elias, 1998: 329). En definitiva, dado que la institución escolar tiene como promesa la igualdad desde un horizonte de justicia escolar, es en su devenir que se pueden generar condiciones para promover vínculos emocionales solidarios signados por la reciprocidad y la cooperación.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- . (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- . (1989). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- . (1995). *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona: Provenca.
- . (1998). Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual. En Norbert, E. *La civilización de los padres y otros ensayos*. México: Norma.
- . (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- . (2009). *Los alemanes*. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- Goudsblom, J. (2008). La vergüenza como dolor social. En C. V. Kaplan (coord.). *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*, pp. 13-29. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Kaplan, C. V. (2016). Cuidado y otredad en la convivencia escolar: una alternativa a la ley del talión. *Pensamiento Psicológico*. Santiago de Cali; 14 (1), pp. 119-130. doi: 10.11144/Javerianacali.PPS14-1.coce
- . (2017). *La vida en las escuelas. Esperanza y desencantos de la convivencia escolar*. Rosario: Homo Sapiens.
- Kaplan, C. V.; Glejzer, C.; Catelli, J.; Vinocur, S.; Szapu, E.; Arevalos, D.; Orbuch, I.; García, P.; Adduci, N.; Sulca, E.; Abecasis, L.; Orguilla, P. y Sukolowsky, L. (2021). Informe de primeros resultados de la encuesta sobre emociones y escolarización en tiempos de pandemia, desde la perspectiva estudiantil. Programa de Investigación sobre Transformaciones Sociales, Subjetividad y Procesos Educativos, Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Buenos Aires: Alianza.
- Therborn, G. (2015). *Los campos de exterminio de la desigualdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zabludovsky Kuper, G. (1999). Norbert Elias, el “gran solitario” de la sociología contemporánea. En Andrade Carreño, A (coord.) *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, pp. 387-401. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

El niño en la poesía brasileña: un análisis eliasiano de “Meus oito anos” de Casimiro de Abreu

Magda Sarat y Renato Suttana

El protagonismo del niño en el universo de la literatura, así como los estudios que se dedican a comprenderlo, es un fenómeno reciente en la cultura occidental. Sea como lector, personaje, tema o autor de obras literarias, el niño parece haber llegado a la literatura solamente en la era moderna, por razones basadas en los desarrollos culturales de los últimos siglos. Entre dichos desarrollos se destacan el creciente proceso de escolarización infantil verificado en las sociedades contemporáneas, el aumento expresivo de las posibilidades de acceso al mercado de la lectura por parte de los jóvenes, y cambios importantes en la percepción social del niño, que pasa a ser visto como individuo dotado de características específicas y peculiares, o como un ser diferente del adulto, no solo en lo que respecta a la estructura del cuerpo y de la mente, sino también en cuanto al lugar que a él se destina en el contexto de las relaciones sociales:

Os estudos sobre a história social da infância, temática iniciada no campo historiográfico pelo clássico trabalho de Ariès: “História social da criança e da

família” (1979), vêm demonstrando que a concepção moderna de infância constitui, não um conceito abstrato e universal, mas é fruto de uma longa construção histórica, durante a qual passou-se de uma indiferenciação etária, característica da sociedade medieval, à constituição de um conjunto de saberes técnico-científicos e práticas culturais, voltados para conhecer e atuar junto à criança e seus agentes socializadores, nos diversos espaços de socialização. (Gouvêa, 2000: 1)¹

En cierto modo, el niño empieza a existir social y legalmente en un proceso de adaptación cultural del individuo menor de edad. A lo largo del siglo XX surgen tanto un aporte teórico y jurídico con el objetivo de regular su posición en el juego social, como espacios diferenciados de atención infantil (escuelas, jardines infantiles, *playgrounds*, etcétera), los cuales se destinan a acoger al niño y a formar su comportamiento.

Es posible decir, según Gouvêa (2000: 1), que el análisis de la historicidad de las representaciones sobre la infancia en la literatura infantil (y se puede decir: en la literatura en general) implica “considerar que tais representações se fazem presentes em diferentes práticas culturais e espaços discursivos, característicos da cena social no período analisado”.² A su vez, el sociólogo Norbert Elias, en *La civilización de los*

1 Los estudios sobre la historia social de la infancia, temática iniciada en el campo historiográfico por el clásico trabajo de Ariès: “El niño y la vida familiar en el antiguo régimen” (1988), viene demostrando que la concepción moderna de la infancia constituye, no un concepto abstracto y universal, sino que es fruto de una larga construcción histórica, durante la cual dejó de ser una indefinición etaria, característica de la sociedad medieval, para ser comprendida como la constitución de un conjunto de saberes técnico-científicos y prácticas culturales, dedicados a conocer y actuar junto al niño y sus agentes socializadores, en los diversos espacios de socialización.

2 Considerar que tales representaciones están presentes en diferentes prácticas culturales y espacios discursivos, característicos de la escena social en el período analizado.

padres, señala que hay que “descubrir a los niños”, quienes “se van haciendo adultos individualmente a lo largo de un proceso civilizador social que varía de acuerdo con el estado de desarrollo de los respectivos modelos sociales de civilización” (Elias, 1998: 410). En *La sociedad de los individuos*, Elias afirma que “el recién nacido, el niño pequeño [...] tiene un lugar que le es adjudicado por la sociedad, un lugar moldeado por la estructura específica del tejido humano al que pertenece.” (Elias, 1990: 43).

Tal lugar siempre ha existido, una vez que la infancia es un aspecto natural de la vida humana, aunque todas las sociedades no la aborden desde una única perspectiva. Según la concepción eliasiana, es importante entender que, modernamente, la infancia —entendida como un conjunto de situaciones moldeadoras de la posición subjetiva del individuo joven en el juego social— gana nueva configuración, moldeada según determinaciones de una estructura en la que los mecanismos de autorregulación individual y autoconsciencia se manifiestan de modo propio. Hablamos entonces de elementos característicos de una época en la que peculiaridades humanas tales como “previsión”, “inteligencia”, “civilización” o “individualidad” se definen debido a una creciente “diferenciación de las funciones sociales y el del creciente dominio de las fuerzas naturales extra-humanas” (Elias, 1990: 164).

En este capítulo, nuestra propuesta objetiva es discutir aspectos de la presencia del niño en la literatura moderna, con especial énfasis en la literatura posromántica, señalando elementos de ese proceso y sus marcas en la producción literaria de autores brasileños. Por razones operativas, nuestro enfoque se concentrará en la figura del niño conforme se manifiesta en un poema de un autor brasileño del siglo XIX. Se trata de leer el poema “*Meus oito anos*” de Casimiro de Abreu (1839-1860), uno de los poetas más

populares del Brasil, cuya publicación es un punto de referencia de la presencia del niño en el universo de la poesía mayor. Su calidad, su respetabilidad y su consagración por la crítica especializada lo convierten en punto de referencia, y la aceptación del público atestigua el sentido y la importancia de lo que el poema contiene de expresivo en cuanto a su significado social.

Consideramos, sobre todo, como punto de partida, la idea de que esas imágenes pioneras de la infancia en el ámbito de la poesía adulta serán recuperadas, más tarde, innumerables veces, por otros autores y autoras de gran expresión en el escenario brasileño. Entre los más expresivos, podemos destacar poetas como Olavo Bilac, Manuel Bandeira, Henriqueta Lisboa, Cecília Meireles, Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes y João Cabral de Melo Neto, quienes también hablaron sobre la infancia en sus obras y cuya importancia e influencia moldearon la percepción de la poesía en el Brasil a lo largo del siglo XX y todavía hoy la determinan. El siguiente poema, de Manuel Bandeira (1977: 241), titulado “Flores marchas”, del cual destacamos dos estrofas, es un ejemplo de producción nítidamente “casimiriana”:

Pálidas crianças
 Mal desabrochadas
 Na manhã da vida!
 Tristes asiladas
 Que pendeis cansadas
 Como flores marchas!

Pálidos niños
 Mal florecidos
 ¡En la mañana de la vida!
 Tristes asilados
 Que colgáis cansados
 ¡Como flores marchitas!

Pálidas crianças
 Que me recordais
 Minhas esperanças!
 [...]

Pálidos niños
 Que me recordais
 ¡Mis esperanzas!
 [...]

Según Antonio Candido (1981: 194), en la obra de Casimiro de Abreu, el lirismo “...é pura expressão da sensibilidade, desligada da qualquer pretensão mais afoita”.³ Conforme señala ese crítico brasileño, en su poesía “...saudades, ternura, natureza e desejo são modulados numa frauta singela, sem a envergadura que assumem em Junqueira Freire, Álvares de Azevedo, mesmo Bernardo Guimarães”.⁴ (Candido, 1981: 194). Así, estamos frente a un poeta “...extremadamente romântico na fuga à abstração, à generalização, sempre trans[pondo] no poema um sentimento imediato (ou uma dada planta, um lugar determinado, uma certa hora do dia) [e] banhando-o naquela magia desde então ligada ao seu nome”⁵ (Candido, 1981: 194).

Para Carlos de Laet, citado por Manuel Bandeira (s/d: 83), Casimiro de Abreu es un poeta “...cujos acordes sabem o caminho do coração”.⁶ Desde el punto de vista de su importancia, Soares Amora también (1977: 172) lo cualifica como siendo el poeta que:

...embora fechado dentro de seu pequeníssimo mundo de recordações, e interessado tão só em confessar o estado de sua alma de adolescente, inconformado como a perda do mundo infantil, acabou por ser um poeta da saudade em que o convencional cedeu lugar, francamente, ao espontâneo e ao sincero. Com toda a razão, portanto, se consagrou como o mais original,

-
- 3 “...es pura expresión de la sensibilidad, desconectada de cualquier pretensión más apresurada”.
- 4 “... nostalgia, ternura, naturaleza y deseo son modulados en una flauta sencilla, sin la envergadura que asumen en Junqueira Freire, Álvares de Azevedo, incluso en Bernardo Guimarães”.
- 5 “... extremadamente romántico en la huida a la abstracción, a la generalización, siempre trans[poniendo] en el poema un sentimiento inmediato (o una dada planta, un lugar determinado, una cierta hora del día) [y] bañándolo en aquella magia desde entonces atada a su nombre”.
- “... cuyos acordes saben el camino del corazón”.

o mais natural, o mais autêntico e o mais tocante dos
nossos poetas românticos da saudade.⁷

En este primer momento, concentraremos nuestra atención en “Meus oito anos”, entendiéndolo como una de las primeras referencias a la aparición del niño en la literatura brasileña y como objeto de estudio de una crítica que, en los siglos XIX y XX, buscó entender cuál es su lugar en el contexto de la poesía de lengua portuguesa, reconociendo, hace tiempo, con mayor o menor énfasis, la presencia del niño —en la literatura llamada adulta y en la destinada a los jóvenes— como tema de interés e investigación. Por su importancia, se evidencia la necesidad del reconocimiento de la imagen del niño no como un motivo más de inspiración literaria, sino, sobre todo, como reflejo de un contexto de cambios en el que ese individuo (el niño) gana relevancia en el imaginario de la escritura. Entonces, se puede decir que se trata de abordar la presencia de un sujeto —el niño— insertado en un grupo social. Cabe ahora entenderlo, como hace Elias, en el ámbito del proceso civilizatorio, como parte de la continuidad generacional que debe ser *descubierta* por los adultos.

Así, descubrir a los niños significa reconocer que ellos no son solo prototipos de individuos incompletos, imperfectos y en construcción, pero que, al fin y al cabo, son más que simplemente adultos pequeños. Según las palabras de Elias (1998a: 410) “[ellos] se van haciendo adultos individualmente a lo largo de un proceso civilizador social que varía de acuerdo con el estado de desarrollo de los

7 “...aunque cerrado en su pequeñísimo mundo de recordaciones, e interesado tan solo en confesar el estado de su alma de adolescente, inconformado con la pérdida del mundo infantil, se ha vuelto un poeta de la nostalgia en el que el convencional dio lugar, francamente, al espontáneo y al sincero. Con toda razón, por lo tanto, se consagró como el más original, el más natural, el más auténtico y el más conmovedor de nuestros poetas románticos de la nostalgia”.

respectivos modelos sociales de civilización”. Y se hacen adultos en un proceso que, conectado con las diversas instancias de la expresión social (entre las cuales está la literatura), será contado y cantado en la poesía, en la novela, en la música, en la pintura y en las artes plásticas, inspirando la producción de obras como el poema de Casimiro⁸ o en producciones canónicas como *Moleque Ricardo*, de José Lins del Rego, e *Infancia*, de Graciliano Ramos, pasando por el *Menino poeta*, de Henriqueta Lisboa, o *Manuelzão e Miguilim*, de Guimarães Rosa.

A modo de ilustración, traemos una parte del texto, que nos servirá como punto de partida, ofreciendo el material empírico para análisis y para la fundamentación de nuestras reflexiones.

8 Sobre la popularidad de ese poema, Amora (1977: 174) así se manifiesta: “Y tanto cuanto, quizá más, la “Canção do Exílio” de Gonçalves Dias, se popularizaran, del joven fluminense, los poemas ‘Minha Terra’, ‘Meu Lar’, ‘Juriti’ y ‘Meus Oito Anos’”, resaltando también que, si al contrario de Gonçalves Dias, el poeta fluminense “no tenía temperamento para vivir el amor en términos de intensa dramaticidad y para expresarse en estilo elocuente, tenía, sin embargo, delicadezas de sentimiento, levedades de espíritu y un inusual sentido de simplicidad expresiva” que probablemente contribuyó con la buena recepción de sus versos por el público joven y adulto.

Meus Oito Anos

Oh! Que saudades que tenho
Da aurora da minha vida,
Da minha infância querida
Que os anos não trazem mais!
Que amor, que sonhos, que flores,
Naquelas tardes fagueiras
À sombra das bananeiras,
Debaixo dos laranjais!

Como são belos os dias
De despontar da existência!
— Respira a alma inocência
Como perfumes a flor;
O mar é — lago sereno,
O céu — um manto azulado,
O mundo — um sonho dourado,
A vida — um hino d'amor!

Que auroras, que sol, que vida,
Que noites de melodia
Naquela doce alegria,
Naquele ingênuo folgar!
O céu bordado d'estrelas,
A terra de aromas cheia,
As ondas beijando a areia
E a lua beijando o mar!

Oh! dias de minha infância!
Oh! meu céu de primavera!
Que doce a vida não era
Nessa risonha manhã!
Em vez das mágoas de agora,
Eu tinha nessas delícias
De minha mãe as carícias
E beijos de minha irmã!

Mis Ocho Años

¡Oh! Qué añoranza tengo
De la aurora de mi vida,
De mi infancia querida
Que los años no traen ya!
Qué amor, qué sueños, qué flores,
En aquellas tardes placenteras,
A la sombra de los bananos,
Debajo de los naranjos!

¡Cómo son bellos los días
Al comenzar la existencia!
— Respira el alma inocencia
Como perfumes la flor;
¡El mar es — lago sereno,
El cielo — un manto azulado,
El mundo — un sueño dorado,
La vida — un himno de amor!

¡Qué auroras, qué sol, qué vida,
Qué noches de melodía
En aquella dulce alegría,
En aquel ingenuo jugar!
El cielo bordado de estrellas,
La tierra de aromas llena,
Las olas besando la arena
Y la luna besando el mar!

¡Oh! ¡días de mi infancia!
¡Oh! ¡mi cielo de primavera!
¡Qué dulce la vida no era
En esa risueña mañana!
¡En lugar de las penas de ahora,
Yo tenía en esas delicias
De mi madre las caricias
Y besos de mi hermana!

Livre filho das montanhas,
Eu ia bem satisfeito,
Da camisa aberto o peito,
— Pés descalços, braços nus —
Correndo pelas campinas
À roda das cachoeiras,
Atrás das asas ligeiras
Das borboletas azuis!

Naqueles tempos ditosos
la colher as pitangas,
Trepava a tirar as mangas,
Brincava à beira do mar;
Rezava às Ave-Marias,
Achava o céu sempre lindo,
Adormecia sorrindo
E despertava a cantar!

[...]

Oh! que saudades que tenho
Da aurora da minha vida,
Da minha infância querida
Que os anos não trazem mais!
— Que amor, que sonhos, que flores,
Naquelas tardes fagueiras
À sombra das bananeiras,
Debaixo dos laranjais!

(ABREU, 1925, pp. 26-29, texto atualizado).

¡Libre hijo de las montañas,
Yo iba muy satisfecho,
De camisa abierta en el pecho,
— Pies descalzos, brazos desnudos —
Corriendo por las campiñas
Alrededor de las cascadas,
Detrás de las alas ligeras
De las mariposas azules!

En aquellos tiempos dichosos
Iba a coger las pitangas,
Trepaba a coger los mangos,
Jugaba a la orilla del mar;
Rezaba el Ave-María,
Encontraba el cielo siempre lindo,
Me dormía sonriendo
Y me despertaba cantando!

[...]

¡Oh! Qué añoranza tengo
De la aurora de mi vida,
De mi infancia querida
Que los años no traen ya!
— Qué amor, qué sueños, qué flores,
En aquellas tardes placenteras,
A la sombra de los bananos,
Debajo de los naranjos!

(ABREU, 1925, pp. 26-29, texto actualizado).

La infancia como aurora de la vida

Queremos ver en ese poema, escrito y publicado en la segunda mitad del siglo XIX (la primera edición fecha de 1859),⁹ una especie de retrato de la época. Desde un punto de vista que pone foco en lo infantil —abordado, en el texto, bajo la perspectiva de la subjetivización individualizada que caracteriza al Romanticismo, descrita por Antonio Candido (1981: 25) como “extremadamente sociable” y, a la vez, propenso a valorar una expresión literaria que busca beneficiar un “estado de soledad”¹⁰ está en consonancia con las concepciones modernas del tema (la formación moral y psicológica del infante en la sociedad burguesa de la era pre-industrial), que histórica y sociológicamente señalan una cierta preocupación con el niño y la infancia en ese momento de la historia. Tal período, visto en la teoría como la génesis de la formación humana, lleva a la inversión social en la infancia como un esfuerzo a ser desprendido también desde la perspectiva de una formación generacional. Recurrimos a Elias (1990: 38) para decir que “el recién nacido no es [también aquí] más que un proyecto de ser humano”. Por lo tanto, este la llamada infancia— sería un período de aprendizajes y de educación, estando el niño insertado en una dinámica de relaciones sociofamiliares y aprendizajes comportamentales, que configurarían sus primeras experiencias, consideradas como la red constitutiva de sí como persona en su grupo social.

Avanzando, podemos decir que la infancia, en la modernidad —que alcanza la obra del poeta fluminense (muerto en 1860)—, según la perciben las diversas instancias del imaginario social, pasa a ser concebida, valorada y citada como elemento fundamental del ideario burgués. Ella

9 El poema fue escrito en Lisboa, en 1857.

aflores en varias vertientes de la producción social y cultural, manifestándose inicialmente en las expresiones de la nobleza y de las clases altas, que son las productoras del arte de más prestigiada. Bajo este aspecto, recurrimos a Ariès (1987) y a su clásica obra *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen* (a pesar de toda la controvertida discusión respecto a ese estudio), para afirmar que, antes de la modernidad, el arte no podía o no se interesaba en representar a los niños o lo infantil en toda su riqueza, perdiendo su especificidad en el conjunto de imágenes, como si no los viera. La representación del niño en el arte empezó a partir del siglo XVII (véase los cuadros de Bruegel, Velázquez y, más tarde, de Reynolds o Gainsborough, por ejemplo). En este momento no nos cabe discutir los debates sobre este tema, queremos, eso sí, solamente registrar las varias vertientes en las cuales el arte descubre la infancia a partir del período moderno. En el caso de la literatura —material que nos toca analizar en este artículo—, especialmente a partir del llamado Romanticismo, movimiento de gran influencia en todas las áreas y que engloba los diversos sectores de la producción artística, con sus varios segmentos, y en la poesía especialmente, la infancia como tema inaugural (remitiendo al poema *The Prelude or Growth of a Poet's Mind; An Autobiographical Poem*, de Wiliam Wordsworth, iniciado todavía a fines del siglo XVIII y publicado integralmente tras la muerte del poeta, en 1850) la formación psíquica y comportamental de los individuos ya despunta como preocupación social.

De otro lado, la exaltación de una infancia feliz y llena de futuro, en el contexto de una generación de autores preocupada, en el Brasil pos-independencia, por conocer la identidad de la nación en formación —que rompió hace pocas décadas los vínculos con la metrópoli—, e imbuida de un fuerte sentimiento nacionalista, confluye para aquel

sentido de urgencia social que Antônio Soares Amora identifica, incluyéndola, en un estudio importante, entre lo que llama “mitos” de la joven nacionalidad. En palabras de Amora (1977: 37):

Creio não ser difícil reconhecer o quanto esses “mitos” [...] influíram no espírito dos brasileiros da época do Romantismo, determinando-lhes, a par de todo um comportamento político e social, uma peculiar concepção da realidade material e moral da Pátria, e, muito particularmente, [] uma temática literária. Que o digam as “canções do exílio” de Magalhães, de Gonçalves Dias e de Casimiro de Abreu; que o digam os numerosos poemas e as numerosíssimas páginas de prova descritiva que se escreveram sobre o belo prodígio de nossa natureza [] que o digam os romances históricos, sobretudo *O Guarani*, nascidos de um sentimento entusiástico do passado e da preocupação que tivemos, na época, de mostrar que, na formação e evolução da civilização brasileira, acabaram sempre por se impor os nossos fundamentais valores morais.¹⁰

El poema de Casimiro tiene, así, algo de una “canción del exilio” a su manera. La infancia surge en una pauta no solo

10 “Creo no ser difícil reconocer cuanto esos “mitos” [...] influyeron en el espíritu de los brasileños de la época del Romanticismo, determinándoles, a la par de todo un comportamiento político y social, una peculiar concepción de la realidad material y moral de la Patria, y, muy particularmente, [] una temática literaria. Que lo digan las “canciones del exilio” de Magalhães, de Gonçalves Dias y de Casimiro de Abreu; que lo digan los numerosos poemas y las numerosísimas páginas de prueba descriptiva que se escribieron sobre el bello prodigio de nuestra naturaleza [] que lo digan las novelas históricas, sobre todo el *Guarani*, nacidas de un sentimiento entusiástico del pasado y de la preocupación que tuvimos, en la época, de mostrar que, en la formación y evolución de la civilización brasileña, acabaron siempre imponiendo nuestros fundamentales valores morales”.

nostálgica, sino también retrospectivamente utópica, ya que, a la manera de la novela indigenista de Alencar, que narra de modo fantástico los eventos anteriores a la formación sociocultural del Brasil colonial (siendo Peri y Ceci los símbolos de ese encuentro de razas que compondrá el panorama híbrido de esa formación étnica), la infancia, como “aurora” de la vida, es también la infancia del ser. Ella es la tabla rasa, todavía virgen, sobre la cual se escribirá la historia individual y colectiva. No es de extrañar, por lo tanto, que la juventud fascine a los románticos y se manifieste como uno de sus temas predilectos. La juventud le imprime facciones peculiares a las obras de autores como Álvares de Azevedo¹¹ y Castro Alves, pero define principalmente la de Casimiro de Abreu, que también, como aquellos dos, se murió joven, a los 21 años, mal entrado en la mayoría de edad:

11 De este poeta citamos, por ejemplo, elegidos al acaso, pasajes de su poema “Pálida inocência”:
“Por que, pálida inocência, / Os olhos teus em dormência / A medo lanças em mim? / No aperto de
minha mão / Que sonho do coração / Tremeu-te os seios assim? [] Inocência! quem dissera / De
tua azul primavera / As tuas brisas de amor! Oh! quem teus lábios sentira / E que trémulo te abriera
/ Dos sonhos a tua flor!” (Azevedo, s/d: 22) (Pálida inocencia: ¿Por qué, pálida inocencia, / tus ojos
en dormancia / con miedo me los lanzas? / en el estrechar de mi mano / ¿Qué sueño del corazón
/ Así te tiembla los senos? [] ¡Inocencia! ¿quién dijera / De tu azul primavera / tus brisas de amor!
¡Oh! ¿quién tus labios sintiera / y que trémulo te abriera / de los sueños tu flor!).

Se eu tenho de morrer na flor dos anos,
Meu Deus! Não seja já;
Eu quero ouvir na laranjeira, à tarde,
Cantar o sabiá!

Meu Deus, eu sinto e tu bem vês que
eu morro
Respirando este ar;
Faz que eu viva, Senhor! Dá-me de novo
Os gozos do meu lar!

O país estrangeiro mais belezas
Do que a pátria não tem;
E este mundo não vale um só dos beijos
Tão doce duma mãe!

Dá-me os sítios gentis onde eu brincava
Lá na quadra infantil;
Dá que eu veja uma vez o céu da pátria,
O céu do meu Brasil!
(Abreu, 1926: 19)

Si debo morirme en la flor de la edad,
¡Dios mío! no sea ya;
¡Yo quiero oír en el naranjo, por la tarde,
Cantar el sabiá!

Dios mío, yo siento y tú bien ves que me
muero
Respirando este aire;
¡Hazme vivir, Señor! ¡Dame de nuevo
Los gozos de mi hogar!

El país extranjero más bellezas
Que la patria no tiene;
¡Y este mundo no vale un único beso
Tan dulce de una madre!

Dame los sitios gentiles en donde jugaba
Allá en la cuadra infantil;
¡Deja que yo vea una vez el cielo de la
patria,
El cielo de mi Brasil!

Los versos de “Meus oito anos” caminan, pues, en la obra de Casimiro, en el sentido de constituir, junto con esa “Canção do exílio”¹² (entre las que compuso bajo la inspiración de Gonçalves Dias), una otra forma de lamentación frente a la situación de “exiliado” que se presenta en el proceso de crecimiento individual; pero es también una forma de exaltación a ese lugar inexistente llamado “infancia” o de ese mundo de cotidianidad familiar que la memoria convirtió en un edén. Desde una mirada sociológica, llevan a una reflexión sobre el modo como el texto del poema comprende la infancia como un período fundador

12 “Canção do exílio” es el título de uno de los poemas más conocidos de Gonçalves Dias (1823-1864), poeta considerado uno de los introductores del romanticismo en Brasil y muy admirado a lo largo del siglo XIX. El poema fue escrito en 1843, cuando el autor se encontraba en Coímbra, Portugal. Se publicó por primera vez en la obra *Primeiros cantos*, de 1846.

en la constitución del individuo, al inscribirse en sus primeros años de vida, conforme al atestiguado por los versos: “Como são belos os dias / Do despontar da existênciã! / — Respira a alma inocência / Como perfumes a flor”¹³. Tiempo del inicio, en términos cronológicos, que abarca la primera década de la vida humana, cuando el individuo aflora para sus iniciaciones sociales. Es la hora de aprender a convivir con su grupo familiar, entregado a las caricias de madres y hermanas (en el imaginario del poema), experimentando los primeros aprendizajes de inserción en los espacios que serán suyos por herencia social. Respecto a eso, Elias nos recuerda que todos traemos, así como el “universo trae en sí y repercute”, las señales del *Big Bang* inicial. O sea, portamos las marcas de los momentos que fueron vividos en la infancia, que nos constituirán, de forma indeleble, según el sociólogo, por toda la vida, reforzando la necesidad de reconocer la importancia, para el individuo, de tales momentos y de esa iniciación en el mundo y en la vida social.

En ese sentido, el poema aparece como un testimonio lírico o un documento desde el cual se puede leer toda una concepción de sociedad, al indicar el lugar que el período de la vida llamado infancia debe tener en la existencia humana, consideradas las innumerables posibilidades que ese período le ofrece al individuo. Aunque lo haga de forma “romantizada”, conforme a las tendencias novecentistas — caracterizadoras del estilo predominante en el período—, el poeta evoca, líricamente, rememoraciones de la infancia que apuntan hacia un pasado idílico, fuente de ‘buenas recordaciones’ y de ‘nostalgia’. Así el texto del poema testimonia, pero también dialoga con la idea de la infancia comprendida y celebrada como un momento de iniciación

13 “¡Cómo son bellos los días / del despuntar de la existencia! / — Respira el alma inocencia / Como perfumes la flor”.

a la vida individual, a la pertenencia a una familia, a un lugar y a una patria, que debe, por lo tanto, ser recordado con el sentimiento de nostalgia, tan peculiar al imaginario romántico.

Se trata, pues, de reconocer la infancia como el tiempo de la felicidad, del fortuito, de la alegría explosiva e ingenua, de la belleza que “los años no traen ya”. En ese sentido, todo es luz y calidez. Sin embargo, el diálogo puede contener un substrato dudoso, pues lo que se ve es siempre un individuo adulto hablando sobre su experiencia pasada, y hay motivos — todos lo comprendemos — para desconfiar de que tal experiencia no haya transcurrido exactamente como es evocada en el presente. Incluso Elias, cuando rememora su pasado individual en escritos y entrevistas biográficas, está consciente de las trampas que nos hace la memoria. Por eso, advierte: “El recuerdo, quizá selectivo y unilateral, de mis años de estudiante en el instituto [...]” (Elias, 1995: 100). Más adelante dirá, en otro pasaje: “Es posible que mi memoria me juegue una mala pasada.” (1995: 100), refiriéndose caute-losamente al tiempo distante de la infancia, lo que permite preguntarnos hasta qué punto es confiable un recuerdo, lírico o no, de la infancia representada como un tiempo de “tardes placenteras”, de “sueños” y “flores” y de días siempre bellos vividos bajo la sombra de bananos y naranjos. Pero los poetas reivindicaron el derecho a la mistificación, y aquí el sociólogo debe abstenerse de juicios, demostrando cierta condescendencia de que, desde el punto de vista de la teoría, no se debe abusar.

De todos modos, aunque la percepción de la infancia presente en el poema esté contagiada por el sentimiento romántico de la época, con su tendencia a lo que los críticos llaman “idealización”, no se puede dejar de ver en ella la huella de un modo histórico de pensar y comprender el fenómeno. En general, dicho proceso empieza a construirse

en el período en cuestión o poco antes (la segunda mitad del siglo XIX), o sea, el lugar del niño y de su acción en un tiempo marcado por la libertad del actuar, por las alegrías del ocio o del “no-trabajo” característico de la vida adulta, de las *desobligaciones* de las que los mayores no pueden disfrutar, además de la posibilidad de entregarse a los juegos y diversiones y de gozar esos momentos fortuitos de puro disfrute de la vida con los que pasamos a identificar la infancia. El niño/individuo, viviendo ese momento, sería, en cuanto a la formación de su personalidad, marcado por los rasgos de la inocencia, de la ingenuidad y de la pureza, entendidos como formas de concebir el mundo alrededor, lejos de los intereses y aflicciones que atormentan a los mayores. Así, no es incorrecto decir que tales percepciones, llenas de romanticismo, caracterizadoras de los modos de ver del siglo XIX, afloran a la superficie de lo escrito. Ellas marcan esas supuestas memorias (verídicas o ficticias), que el poeta recuerda, evocando los placeres y las vicisitudes de la primera edad, de los añorados e idealizados “ocho años” que quien llegó a la adolescencia habrá necesariamente vivido: “Achava o céu sempre lindo, / Adormecia sorrindo / E despertava a cantar!”¹⁴

Nuevamente, aprendiendo con Elias (1998), entenderemos que, ahora adultos, “hay que descubrir al niño” y, con él, la infancia —siendo este el período, la fase o la franja de edad, conforme a la terminología actual— en la que el individuo es considerado *niño* o *menor* (período de tiempo que, según la ley brasileña, dura prácticamente una década). Según el Estatuto del Niño y del Adolescente (Ley N° 8069 del 13 de julio de 1990), la infancia comprende la edad de 0 a 12 años incompletos; pero, si pensamos en un tiempo más allá del *Kronos* —que organiza la vida social y divide el

14”¡Encontraba el cielo siempre lindo, / Me dormía sonriendo / y me despertaba cantando!

imponderable en unidades de horas, minutos y segundos—, diremos que es también un breve momento de aprendizajes sociales que perduran por toda la vida y de convivencia en los lugares a los que el individuo niño pertenecerá o en los cuales deberá ser fatalmente insertado e incluido. En este punto, recurrimos a las palabras de Ricardo Azevedo, teórico de la literatura y autor de libros para niños:

É preciso lembrar o óbvio: uma criança é um ser humano e não uma categoria abstrata e lógica. Logo, está exposta a inúmeros fatores: contextos sociais e familiares, seu próprio temperamento, acasos e acidentes, sentimentos, experiências concretas de vida, traumas, concepções culturais, entre outros fatores. É possível encontrar uma criança mais experiente que um adulto. Qualquer uma abandonada, e são tantas por aí!, que viva debaixo de uma ponte, pode ter muito a contar sobre a experiência e os limites do ser humano. Qualquer criança alfabetizada, por outro lado e em tese, pode ensinar adultos analfabetos. (Azevedo, 2021: 5-6).¹⁵

O sea, volviendo a la terminología de Elias —considerándose la lentitud del paso de los siglos, el proceso de larga duración histórica que las sociedades de los adultos atravesaron para aprender y socializarse, en el transcurso del proceso civilizatorio (Elias 1994)—, el tiempo de duración de la

15 "Hay que recordar lo obvio: un niño es un ser humano y no una categoría abstracta y lógica. Luego, está expuesto a innumerables factores: contextos sociales y familiares, su propio temperamento, acasos y accidentes, sentimientos, experiencias concretas de vida, traumas, concepciones culturales, entre otros factores. Es posible encontrar un niño más experimentado que un adulto. Cualquier uno abandonado, ¡y hay tantos por ahí!, que viva bajo un puente, puede tener mucho que contar sobre la experiencia y los límites del ser humano. Cualquier niño alfabetizado, de otro lado y en tesis, puede enseñar a adultos analfabetos".

vida infantil es muy corto, por no decir irrisorio, si lo confrontamos con el conjunto de saberes a ser adquirido por el joven, para que tenga dominio sobre los elementos reguladores y controladores del convivio social, los cuales deben ser aprendidos individualmente y le permiten al individuo insertarse en el grupo. Y, sin embargo, todos los niños son sometidos a él, aunque no lo atraviesen en igualdad de condiciones.

Para Elias, “descubrir al niño” es también percibir que tal ser no es un adulto en miniatura. Él tiene necesidades propias y particularidades que deben ser respetadas en el proceso de aprender (que ciertamente perdura toda la vida), el cual, en sus especificidades, poco a poco constituye y define el individuo pensante y participante de un grupo social específico. Tal proceso, en su carácter subjetivo, deja marcas en la formación de cada uno. Comienza en la infancia y sigue a lo largo de toda la vida, siendo que el dominio de los saberes sociales y comportamentales jamás estará acabado.

Así, intuyendo qué tiene ese período de la vida de crucial y fundador para los individuos, el poeta, a su vez, inmerso en los juegos subjetivos de recordar y glorificar la infancia, atribuyendo a ella un carácter *trans-individual* que la impregna también de connotaciones simbólicas, localistas e incluso nacionalistas, él la recuerda con nostalgia. Y expresa en palabras, en el correr de su discurso lírico, juntamente con su “añoranza”, las concepciones representativas de un pensamiento de época. Él hace emerger un aspecto de esa formación de la individualidad que se vuelve, ya en su tiempo, pero más acentuadamente después, una preocupación de las sociedades modernas, con repercusiones no solo en el plano retórico o de la poesía, sino también en los manuales de lectura, en los libros para niños y en los manuales de civilidad, normas de etiqueta y regulación de conductas que se volverán comunes, constituyendo retratos

interesantes de los procesos colectivos de aprendizaje social. Para Elias (2015: 1143), “ningún ser humano viene civilizado al mundo y el proceso civilizatorio individual que se le impone es una función del proceso civilizatorio social”, por lo tanto, forma parte de una educación civilizadora que emerge de las intervenciones de los adultos ya “civilizados” desde el momento en el que el individuo nace y empieza a constituirse como persona.

La modernidad, de la cual el movimiento Romántico es un marco importante, funda, por así decirlo, “retórica y filosóficamente”, a partir de los términos de la subjetividad y de la cotidianización burguesa de la vida (con un protagonismo cada vez mayor, tanto en el arte como en la política y en otros sectores de la actividad social, del llamado *hombre común*), la idea de individuo de la cual nos hicimos herederos. La percepción de sí del hombre moderno nace, por lo tanto, en ese período; y hay que crearse un nuevo modelo para los nuevos tiempos, cada vez más amantes de la ciencia, de la propiedad y de la idea de libertad individual.

Así, hay que valorar, desde el inicio de su trayectoria de vida, la instrucción, la formación y la educación que preparan al individuo para el mundo, siendo importante destacar, una vez más, que ese discurso, nacido en los círculos burgueses, se extenderá después a las demás capas sociales. En ese período, nacen (y el poema de Casimiro de Abreu es pionero, en el Brasil, en conferir un tono literario al fenómeno) el niño moderno y la infancia como concepción, recorriendo todo, según la tradición iluminista, una inmensa necesidad de esclarecimiento.

Las luces llegan a la educación de los niños desde Francia e Inglaterra, sobre todo con Jean-Jacques Rousseau, inaugurando en el siglo XVIII un concepto de subjetividad infantil que, en el decurso de los siglos inspirará el surgimiento de la psicología infantil y del psicoanálisis. Se inaugura también,

con la idea de la universalización del saber, el concepto de un derecho universal al conocimiento, que incluye la educación de las mujeres, ampliando el concepto de maternidad y las ideas sobre el amamantamiento y el cuidado de los bebés, así como su buena educación. Ese deseo de protección y preservación de la infancia y del niño gradualmente incide en la disminución de las tasas de mortalidad; y, desde las clases más pudientes, se amplía para alcanzar las demás mujeres, incluyendo las más pobres. En general, tanto las mujeres de la nobleza cuanto las de la burguesía ascendente empiezan a invertir en la educación de sus hijos al modo de Rousseau, como nos informa la bibliografía: “Todas las mujeres que deseaban parecer “esclarecidas” querían ser la madre que soñó Rousseau. Entre Versalles y París, todo un grupo de mujeres decidieron criar a sus hijos ‘a la Jean-Jacques’. Se jactan de dar el pecho a su bebé, de no cubrirlo y de habituarlo a los baños fríos” (Badinter, 1981: 176). Esos eventos apuntan hacia una dirección de cambio en la percepción social, que lleva la infancia y la vida del niño a otro nivel, posibilitando el proceso de “descubrimiento” de ese grupo antes poco visible.

Sin embargo, un aspecto importante que debe ser considerado es que, si la experiencia de cada uno comprueba que el tiempo de la infancia no es tan “dulce y alegre” (por lo menos, no lo es para todos los individuos), como quiere hacer creer el poeta —pues es también el momento de la regulación de los comportamientos y de las conductas, como hemos dicho, y al fin y al cabo tenemos que aprender a ser hombres y mujeres que atiendan a los intereses, reglas y modos de ser de un grupo en el cual nacimos y del cual necesitamos participar—, “descubrir la infancia” se convierte en un proyecto duradero y permanente, como lo comprueba la profesionalización cada vez mayor y la proliferación por el mundo de las instituciones y legislaciones que

tienen como objetivo, en el ámbito de las sociedades modernas y contemporáneas, estudiar, comprender y garantizar la existencia y el bienestar de esos individuos. Formar y proteger se vuelve un desafío por enfrentar con trabajo duro y educación (generalmente gestionada por los estados) que permiten controlar y regular los comportamientos y las conductas para que tal individuo —el infante— aprenda y cumpla las expectativas que el grupo tiene sobre él, sea en la escuela, sea en plaza pública. Siempre hay que observar el manual de etiqueta de cada grupo, pues solo satisfaciendo los deseos y anhelos de la colectividad a la que pertenece, el individuo podrá merecer entrar y permanecer atado a ella.

Al tratar este aspecto, obviamente hay que considerarse el nivel de rebeldía y transgresión presente en el curso de todo proceso subjetivo de constitución de la individualidad. O sea, cabe entender que, aunque el individuo nazca en el interior de un grupo en el que todo parece o puede ya estar planeado según una dirección, existe la imprevisibilidad, el acaso y los llamados “procesos ciegos”, apuntados por Norbert Elias, que nos impulsan a tomar otras direcciones, consciente o inconscientemente. Somos educados y formados para cumplir papeles y asumir lugares muchas veces predefinidos en los cuadros de la educación del grupo. Con todo, cuando los niños crecen, al enfrentarse con las exigencias de la vida concreta, su lado impermeable a las fantasías infantiles, y con todos los conflictos para los cuales el proceso planeado en determinada dirección se mostrará ineficiente, la melancolía de la impotencia, de la interdicción y del estrechamiento de horizontes despuntará fatalmente. En palabras de Elias (1990: 46):

Con bastante frecuencia se busca proporcionar al joven, durante su adolescencia, un horizonte de conocimientos y anhelos tan amplio como sea posible,

una visión global de la vida, una especie de isla afortunada de ensueños y de juventud, que guarda un singular contraste con la vida que espera al joven cuando se convierta en adulto. Se desarrollan en él múltiples aptitudes que las funciones del adulto no dejarán ejercitar, múltiples inclinaciones que el adulto habrá de reprimir. Y, así, se intensifican en el orden anímico del individuo aquella tensión y aquella escisión de las que hablábamos.¹⁶

Nuevamente, el análisis nos desafía a cuestionar en las entrelíneas los recónditos de significación de “Meus oito anos”, poema escrito en la juventud del poeta (cuando tenía tan solo dieciocho años) y en ellas buscar las referencias a ese tiempo de preparación. En el texto del poeta, el desarrollo lírico se concentra sobre todo en las buenas experiencias; y en un único verso el poeta deja entrever una referencia a la vida adulta, que, aun así, evocada más directamente, nada dice respecto de sus vicisitudes: “Em vez das mágoas de agora, / Eu tinha nessas delícias; / De minha mãe as carícias; / E beijos de minha irmã!” (Abreu, 1925: 28).¹⁷ Al lado de esa referencia que le atribuye a la feminidad el cuidado y la protección, vemos brotar también la sugestión de que el crecimiento produce tensiones y conflictos con los cuales el individuo tiene que lidiar ya sin la protección de

16 En cuanto a este aspecto de la consciencia, vale la pena citar las siguientes estrofas del poema “Infancia”, de Casimiro de Abreu (1925: 133-134): “Ó anjo da loura trança, / Não descansa / A primavera inda em flor; / Por isso aproveita a aurora / Pois agora / Tudo é riso e tudo amor. // Ó anjo da loura trança, / A dor lança / Em nossa alma agro descreer. — Que não encontres na vida / Flor querida, Senão continuo prazer.” (Oh ángel de la rubia trenza, / no descansa / la primavera todavía en flor; / Por eso disfruta la aurora / pues ahora / Todo es risa y todo amor. // Oh ángel de la rubia trenza / El dolor lanza / en nuestra alma agro descreer. / — Que no encuentres en la vida / Flor querida, Otra cosa que continuo placer.)

17 “En lugar de las penas de ahora, / ¡Yo tenía en esas delicias; / De mi madre las caricias; / y besos de mi hermana!”

sus familiares o sin la presencia del “adulto más poderoso”, en términos eliasianos, al cual el niño puede recurrir. En la vida adulta, él tendrá que lidiar solo con sus problemas, aunque pueda basarse en la formación recibida en la infancia, y el recuerdo del regazo materno siempre le será caro, para más allá de cualquier mistificación en cuanto al carácter efectivo de ese amoroso cuidado.

Cabe aquí una observación sobre la formación de Norbert Elias (1894-1990) en particular. Nacido judío alemán de familia pudiente, el sociólogo admite haber tenido una educación y una vida planeada para seguir en determinada dirección. Sin embargo, en el holocausto nazista durante la Segunda Guerra Mundial, perdió todas sus referencias concretas —padres, familiares, parentela, amigos, fortuna— y pasó el resto de su existencia en el exilio, a él restándole solamente, para proveer su supervivencia, la formación recibida y la base construida desde la infancia. En cuanto a eso, nos referimos especialmente al contacto de Elias con libros tales como *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, de Goethe, considerado como una de las obras maestras de la literatura mundial, y otros del clasicismo alemán. Esos libros dejaron huellas en su educación: “No me parece carente de interés mencionar aquí estos fundamentos de mi educación. Siempre estuvieron determinados total y enteramente por el ideal educativo de la burguesía alemana. El centro del mismo seguía estando ocupado por los clásicos de la Antigüedad grecorromana y los alemanes de la época de Schiller y Goethe.” (Elias, 1995: 101).

Es importante recalcar que las memorias y las historias de vida que repercuten en la vida adulta son procesos acumulativos que ocurren desde el principio de la existencia. Desde el punto de vista de una intención educativa y pedagógica emprendida por el grupo en el cual el individuo niño se inserta —y que se esfuerza por formarlo como uno

de sus miembros—, sea la familia, la escuela, la iglesia o la parentela, las redes de relaciones con quien establece lazos durante su formación, se constituyen como una constelación de elementos cuyos rasgos se van marcando y acumulando en su personalidad a lo largo de una trayectoria. Es así que el adulto al hablar, en el presente, de un pasado ya distante, hace un ejercicio de rememoración cuya peculiaridad es filtrar la memoria, permitiendo olvidar las desdichas, los tormentos y gran parte de la negatividad a la que se enfrentó en la infancia. De ese modo, al rememorar, él puede contar con el aspecto de la superación, ya que la memoria es reconstituyente: “Naqueles tempos ditosos / Ia colher as pitangas, / Trepava a tirar as mangas, / Brincava à beira do mar...”¹⁸ Evidentemente, el poema no traiciona la memoria, pues, aunque aleje la negatividad, no se puede negar que preserva una fuerte carga de positividad.

Al evocar las experiencias vividas a lo largo de las preocupaciones y tormentos que persiguen la vida adulta, se omite el contrapunto a la realzada luminosidad de los días infantiles. En cierto modo, es como si la persona, al recordar, estuviera siempre propensa a olvidar las desdichas, recordando solamente las buenas experiencias, aunque la mente tenga que forjarlas y envolver la narrativa en un simulacro de memorias felices. Como señala Elias, cabe resaltar que el acceso a la infancia desde la memoria adulta es un emprendimiento nebuloso y, en su caso, “no suele ser demasiado fácil volverse a situar en el mundo intelectual del niño que uno fue hace más de setenta años” (1995: 101).

El aspecto de la constitución de la memoria en la formación y educación del niño y del individuo, en general, es fundamental en la obra de Elias, y así fue tratado por el

18 En aquellos tiempos preciosos / Iba a coger las pitangas, / Trepaba a tirar los mangos, / Jugaba a la orilla del mar...”

filósofo Renato Janine Ribeiro en la presentación de la edición brasileña de la obra *El proceso de la civilización*:

A memória importa não tanto pelo conhecimento que traz, mas pela ação que governa. O seu custo é a dor. Foi preciso torturar para produzi-la. É desta maneira que Norbert Elias pensa. Pode se respeitar os costumes que se civilizaram (transparece até mesmo simpatia por eles), mas sempre tem em mente que o condicionamento foi e é caro. Uma responsabilidade enorme pesando sobre o homem a medida que se civiliza. (Ribeiro, 2011: 10)¹⁹

En este momento, queremos presentar una notable recopilación de escritos publicados en el Brasil, bajo la supervisión de Fanny Abromovich, titulada *O mito da infância feliz*. La recopilación contiene manifestaciones de autores y escritores dedicados a la literatura, que discuten desde diferentes perspectivas la idea contenida en el título. Podemos decir entonces que ese conjunto de textos pone en cuestión la idea idílica de una infancia edénica, dialogando con una perspectiva más realista de la infancia, evocada por adultos que hablan sobre tiempos “desdichados” ya perdidos en el pasado, pero cuyas marcas llegan hasta el presente de la evocación. Uno de los ejemplos más significativos, que vale la pena citar, lo trae Rute Rocha, importante autora brasileña de literatura para niños; para manifestarse, la autora recurre a una parodia del poema “Meus oito anos”, en el que injerta recuerdos de su infancia de niña.

19 La memoria no importa tanto por el conocimiento que trae, sino por la acción que gobierna. Su precio es el dolor. Para producirla, uno debió torturarse. Así piensa Norbert Elias. Se puede respetar las costumbres que se civilizaron (incluso demostrarles simpatía), pero siempre tiene en mente que el condicionamiento fue y es caro. Una enorme responsabilidad pesa sobre el hombre a medida que se civiliza.

Se puede ver claramente en el texto las marcas dejadas por una educación destinada a las mujeres de su tiempo, muy distinta de la educación reservada a los niños, lo que nos lleva al segundo punto de esta reflexión. Queremos hablar también acerca de la infancia como el tiempo del aprendizaje de conductas y etiqueta social, en el que se enseña a las niñas qué hacer y el modo cómo deben comportarse para ser aceptadas en los grupos. Ese modo, por razones obvias, no será igual para todas las jóvenes, tampoco para todos los niños, siendo posible observar, desde lo que sugieren las palabras de la autora, la presencia en el texto de un concepto más contemporáneo de pluralidad de las infancias, que tiene en cuenta también las diferencias de clase, género y etnia de cada grupo al analizar la temática.

Infancia: ¡aprender todo para la vida!

El concepto de infancias plurales que tiene en cuenta, al pensar sobre el ser infantil, las diversificadas vivencias en los varios grupos sociales de pertenencia, nos conduce a elucubraciones sobre la constitución del humano, en su individualidad, en los espacios colectivos de convivio y en la formación de la persona. Así, hay que considerar que:

...a infância é historicamente construída, a partir de um processo de longa duração que lhe atribuiu um estatuto social e que elaborou as bases ideológicas, normativas e referenciais do seu lugar na sociedade. Esse processo, para além de tenso e internamente contraditório, não se esgotou. É continuamente atualizado na prática social, nas interações entre crianças e nas interações entre crianças e adultos. Fazem parte do processo as variações demográficas, as relações eco-

nómicas e os seus impactos diferenciados nos diferentes grupos etários e as políticas públicas, tanto quanto os dispositivos simbólicos, as práticas sociais e os estilos de vida de crianças e de adultos. (Sarmiento, 2005: 365-66)²⁰

En el corto período de una década, el individuo precisa aprender los patrones de conducta de la colectividad, considerando todas las variantes del entorno, tales como clase, género y pertenencia étnica. La infancia adquiere, así, las marcas específicas de la cultura y del grupo, que serán impresas en la educación y en la formación del niño y que ya existían *a priori*. Una vez más, Elias (1990) enseña que, en una sociedad de individuos, solo es posible existir en relación con el otro y los otros, en el interior de redes de interdependencia que preexisten al nacimiento de cada quien. Se nace en un ambiente estructurado, colmado de lazos e interconexiones ya establecidas (entre personas, símbolos, lenguajes). Por lo tanto, comprender y “descubrir a los niños”, según proclama Elias, y entender las innumerables infancias en esos diferentes grupos debe ser el trabajo de los investigadores, estimulado en este escrito, por la lectura de un famoso poema de la tradición brasileña.

De este modo, en ese universo de perspectivas optamos por indicar el espacio de la educación en la infancia, que lleva a la regulación de las costumbres, de los instintos, de

20 “...la infancia es históricamente construida, desde un proceso de larga duración que le atribuyó un estatuto social y que elaboró las bases ideológicas, normativas y referenciales de su lugar en la sociedad. Ese proceso, más allá de tenso e internamente contradictorio, no se agotó. Es continuamente actualizado en la práctica social, en las interacciones entre niños y en las interacciones entre niños y adultos. Forman parte del proceso las variaciones demográficas, las relaciones económicas y sus impactos diferenciados en los diferentes grupos etarios y las políticas públicas, tanto cuanto los dispositivos simbólicos, las prácticas sociales y los estilos de vida de niños y de adultos”.

los cuerpos, de las conductas, de los modos y de los comportamientos, y que se expresa y se reproduce, recurrentemente, en el espacio doméstico y familiar o en los lugares privados en los que se lleva a cabo la formación. Tales espacios están en cierto modo sugeridos en el poema de Casimiro de Abreu, que rememora la infancia del niño del campo, viviendo entre cascadas, bananos y naranjos. El abordaje casimiriano tiene un tono idílico, pero esos elementos aparecen también en un texto de la mencionada recopilación, en forma de parodia. La relectura propuesta por la escritora Rute Rocha, bajo el título de “Ay qué añoranza”, recupera a su modo la infancia de la niña que la autora habrá sido, pero impregnando su poema de nuevos tonos, que tienden al humorístico, con pizcas de amargor. Esos tonos corrigen, en cierto modo, la exultación eufórica y celebradora del texto original: él niño recuerda una infancia repleta de entusiasmos y movimientos libres, de alegrías y juegos, de cariños y relaciones felices con la madre y las hermanas, ingredientes que ciertamente no se condicen con una educación dirigida hacia los buenos modales y la regulación del cuerpo, habilidades indispensables, según la óptica del tiempo (que todavía es, en gran medida, la actual), para el dominio de la etiqueta femenina, como rasgos de la educación de las niñas que los versos de Rute Rocha nos ayudan a comprender:

Ai que saudades

Ai que saudades que eu tenho
Da aurora da minha vida
Da minha infância querida
Que os anos não trazem mais...
Me sentia rejeitada,
Tão feia, desajeitada,
Tão frágil, tola, impotente,
Apesar dos laranjais.

Ai que saudades que eu tenho
Da aurora da minha vida,
Não gostava da comida
Mas tinha que comer mais...
Espinafre, beterraba,
E era fígado e era fava,
E tudo que eu não gostava
Em porções industriais.

Como são tristes os dias
Da criança escravizada,
Todos mandam na coitada,
Ela não manda em ninguém...
O pai manda, a mãe desmanda,
O irmão mais velho comanda,
Todos entram na ciranda,
E ela sempre diz amém...

[...]

E sem falar na tortura:
Blusa de gola engomada,
Roupa de cava apertada,
Sapatinho de verniz...
E as ordens? Anda direito!
Diz bom dia pras visitas!
Que menina mais sem jeito!
Tira o dedo do nariz!

Ay qué añoranza

Ay qué añoranza tengo
De la aurora de mi vida
De mi infancia querida
Que los años no traen ya...
Me sentía rechazada,
Tan fea, desarreglada,
Tan frágil, tonta, impotente,
A pesar de los naranjos.

Ay qué añoranza tengo
De la aurora de mi vida,
No me gustaba la comida
Pero debía comer más...
Espinaca, remolacha,
Y era hígado y era haba,
Y todo que no me gustaba
En porciones industriales.

Cómo son tristes los días
De la niña esclavizada,
Todos le mandan a la desventurada,
Ella no le manda a nadie...
El padre manda, la madre desmanda,
El hermano mayor comanda,
Todos entran en la ciranda,
Y ella siempre dice amén...

[...]

Ni hablar de la tortura:
Blusa de cuello almidonado,
Ropa de sisa apertada,
Zapatito de barniz...
¿Y las órdenes? ¡Camina bien!
¡Dile buenos días a las visitas!
¡Qué niña tan sin modales!
¡Quítate el dedo de la nariz!

Que aurora! Que sol! Que vida!
Vai já guardar os brinquedos!
Menina, não chupe os dedos!
Não pode brincar na lama!
Vai já botar o agasalho!
Vai já fazer a lição!
Criança não tem razão!
É tarde, vai já pra cama!

Vê se penteia o cabelo!
Menina se mostradeira!
Menina novidadeira!
Está se rindo demais!
— que amor, que sonhos, que flores,
Naquelas tardes fagueiras
À sombra das bananeiras,
Debaixo dos laranjais!
(Rocha, 1983, p. ...)

¡Qué aurora! ¡Qué sol! ¡Qué vida!
¡Ya vete a guardar los juguetes!
¡Niña, no te chupes los dedos!
¡No se puede jugar en el lodo!
¡Ya vete a ponerte el abrigo!
¡Ya vete a estudiar la lección!
¡Niña no tiene la razón!
¡Es tarde, ya vete a la cama!

¡Péinate los cabellos!
¡Niña presumida!
¡Niña novedosa!
¡Demasiado risueña!
— qué amor, qué sueños, qué flores,
En aquellas tardes placenteras
A la sombra de los bananos,
¡Bajo los naranjos!

A pesar del tono algo chistoso del poema que reescribe el de Casimiro, la escritora —que vivió la infancia a mediados del siglo XX, casi cien años tras la creación del poema original— indica como la infancia, para el niño, aunque debiera ser tiempo de alegrías y carreras “por la campiñas / alrededor de las cascadas”, es antes que nada un tiempo en el que se debe aprender a controlar los comportamientos y a volverse, según esclarece Elias, un ser humano útil para el grupo social. Bajo este aspecto, según el sociólogo, “el niño necesita ser moldeado por otros, necesita la sociedad para convertirse en un adulto psíquico.” (Elias, 1990: 42). Obviamente el autor reconoce que ese esfuerzo no implica entender al individuo niño como algo estático y fácilmente moldeable, a quien se le imponen reglas arbitrarias. Los comportamientos que necesitan ser educados, formados y transformados van surgiendo y moldeándose en la relación con los adultos, que requiere diálogo e interacción. Aunque

las acciones se compongan de momentos intercambiados, estos pueden o no ser marcados por las llamadas imposiciones, pues:

... únicamente gracias a ese continuo diálogo de instintos con otras personas adquieren los elementales y toscos impulsos instintivos del niño pequeño una orientación de contornos fijos, una estructura de perfil claro; únicamente gracias a ese diálogo de instintos se forma en el niño aquella autodirección psíquica diferenciada que distingue al ser humano de todas las otras criaturas vivientes: un carácter más o menos individual. Para crecer psíquicamente, para convertirse en un individuo humano, el niño no puede prescindir de la relación con seres mayores y más poderosos. (Elias, 1990: 42).

De este modo, en el breve período a que denominamos infancia, es necesario que el individuo se desarrolle física y psíquicamente, de modo que atienda su grupo, y que aprenda los comportamientos y la etiqueta esperada. Así, volviendo al poema de Rute Rocha, se nota que los niños y niñas deberían adecuarse a patrones específicos de comportamiento. Existe, por lo tanto, una idea de infancia que requiere reconocer la diferencia entre “mis ocho años” de hombres y mujeres, como se ve, por ejemplo, en la contraposición entre estos pasajes: “Trepaba a coger los mangos; / Jugaba a la orilla del mar” (Abreu); y “¡Niña, no te chupes los dedos! / ¡No se puede jugar en el lodo!” (Rocha). Tal contrapunto ofrece ejemplos de cómo las sociedades tipifican diferentes modos de tratar y formar hombres y mujeres en los diversos espacios. Se estipulan marcas de género, en el que el tratamiento destinado a las mujeres gana una forma específica (con fuertes rasgos de autocontención de los impulsos, control del cuerpo y sumisión a lo masculino),

distinta de la destinada a los hombres (impulsividad aventurera, aptitud a la violencia y dominio sobre los otros).

En cuanto a lo esperado de la educación femenina, Elias aborda el tema en su texto *El cambiante equilibrio de poder entre los sexos* (Elias, 1998a), lo hemos analizado en otro momento, destacando en nuestra reflexión que:

...no curso dos processos civilizadores a presença feminina, que se mostra de maneira concreta nas relações de procriação e de continuidade geracional (mulheres davam à luz literalmente em uma sociedade de guerreiros medievais), indica o lugar das mulheres como as responsáveis por transformações sociais que começam nos espaços privados e direcionam para outras esferas das relações entre os sexos. (Sarat; Campos, 2017: 1265)²¹

De esta forma, considerando la infancia como tiempo de aprendizajes, de formación, y regulación de las pulsiones e impulsos que llevan los individuos a transformarse y constituirse como sujetos adultos, para vivir todas las vicisitudes de la vida propias de esa edad y, en algún momento, deseando recordar los días vividos, ambos poemas sugieren que ese tiempo es razonable y necesario. En cierto modo, a pesar de los referidos sufrimientos de la “tortura” aducidos por Rocha: “Blusa de cuello almidonado, / Ropa de sisa apretada, / Zapatito de barniz...”, los poetas evitan evocar mayores tragedias personales en esas obras. De igual modo, en el caso de la memoria femenina, cualquier persona

21 “...en el transcurso de los procesos civilizatorios la presencia femenina, que se muestra concretamente en las relaciones de procreación y de continuidad generacional (mujeres daban a luz literalmente en una sociedad de guerreros medievales), indica el lugar de las mujeres como las responsables por las transformaciones sociales que empiezan en los espacios privados y se dirigen hacia otras esferas de las relaciones entre los sexos”.

comprenderá que las imposiciones tenían el objetivo de embellecer a la niña para alguna ocasión especial, tal vez una fiesta familiar, una celebración festiva u otra conmemoración que le fuera propia de la sociedad a la que ella pertenecía. Sin ese conocimiento, ella ciertamente no podría insertarse en el grupo, y las consecuencias del rechazo suelen ser más dolorosas que los tormentos de la autodisciplina y de los autocuidados. O sea, el proceso educativo es lento y propio de su período histórico, surge como parte de un momento de la vida en la que ciertos elementos deben estar presentes para las niñas o para los niños según la situación, estando implícito en el contrapunto de las experiencias propuesto por Rute Rocha, pero ambos, niño y niña, caminan hacia el control y el ajustamiento a las reglas del grupo.

En ese escenario, lo que desprendemos de Elias es que los grupos sociales, en todas sus relaciones de interdependencia, tienen el objetivo de formar sus cuadros de continuidad generacional. En esa formación, no obstante su necesidad, se manifiestan las contradicciones, pues no se trata de un proceso lineal, cuyas dificultades serán aceptadas de forma pacífica. Los niños son educados a lo largo de procesos continuos y difíciles. Controlar sus modos y regular los instintos, reprimir sus deseos y formar su comportamiento ocurre también, al lado de los placeres y de las alegrías, con el enfrentamiento de resistencias, fugas y rebeldías.

Por eso en la correlación de fuerzas entre los grupos, en que unos necesitan ser regulados por los otros, hay una tendencia a la compleja búsqueda de equilibrios de poder, sobre la cual Elias reflexionó largamente. En otros períodos históricos, la división del poder entre padres e hijos, adultos y niños no se daba del mismo modo que hoy día. Se puede decir que en otras fases de la historia, la educación de los

menores era dirigida por adultos con grados de poder más altos que los actuales, no existiendo la idea del niño como individuo constituyente de un grupo social, con un lugar social definido específicamente para él (según la tesis de Ariès). Sin embargo, ese escenario cambió a lo largo del proceso civilizatorio. Los niños, en la modernidad, pasaron a representar cada vez más un grupo social con expectativas, peculiaridades y derechos frente a su propia educación:

La reflexión más profunda acerca de las necesidades características de los niños es, en el fondo, el reconocimiento de su derecho a ser comprendidos y apreciados en su carácter propio. Este también es un derecho humano. Sin embargo, las tentativas de responder a este derecho presentan dificultades peculiares. Cuando se habla de derechos humanos de los grupos oprimidos, normalmente se tienen en mente unos perfiles de distinción claros. Pero en el caso de los niños, se trata de un grupo de carácter distinto, de un grupo que se define por la edad; se trata de hijos de padres, de pequeños seres humanos enteramente dependientes de los mayores, que se encuentran en camino de volverse adultos. Se trata de niños que forman un grupo social peculiar. (Elias, 1998: 410).

El poema de Casimiro de Abreu, considerado como un marco de las manifestaciones literarias sobre la infancia en el Brasil, evoca el cambio en el paradigma de la relación con el niño. El individuo menor deja de ser aquel “adulto en miniatura” del que habla Ariès y se convierte en un ente dotado de subjetividad, de emociones propias y expectativas frente a la vida. Su lugar es cada vez más demarcado según esas especificidades, con legislaciones, normas e instituciones que se especializan en acogerlo y protegerlo más allá

del seno familiar. Ese pequeño ser que todos hemos sido, cada vez más nos intriga y fascina, pero es necesario comprenderlo como sujeto social y, también, como parte de una dinámica de transformaciones en el proceso civilizatorio.

Desde la concepción de Elias, conforme hemos dicho, el niño y su lugar subjetivo ganan modernamente una nueva configuración, moldeada según las determinaciones de una estructura social que se transforma y en la cual los mecanismos de autorregulación individual y autoconsciencia se manifiestan de otro modo. Tales mecanismos ahora se vuelven característicos de una época en la que las peculiaridades humanas de control, cuidado, previsión y organización social, que fomentan el progreso civilizatorio —en el que la individualidad se define con base en las constantes generadas por la “diferenciación de las funciones sociales y [del] control [...] de las fuerzas naturales extrahumanas”—, dan el tono de las relaciones. Es desde esa perspectiva que abordamos el poema de Casimiro de Abreu, tan líricamente sugestivo, como la crítica lo tiene reconocido, pero, también, igualmente rico en su contenido testimonial y documental de los procesos transformadores de la historia.

Bibliografía

- Abreu, C. (1925). *As primaveras*, com poesias inéditas do autor. Porto: Livraria Chardron.
- Amora, A. S. (1977). *O Romantismo: 1833-1838/1878-1881*. São Paulo: Cultrix.
- Aries, P. (1981). *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Azevedo, Á. de. (s/d). *Poesias completas*. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- Azevedo, R. (s/f). *A didatização e a precária divisão de pessoas em faixas etárias: dois fatores no processo de (não) formação de leitores*. Disponível em: <http://www.ricardoazevedo.com.br/wp/wp-content/uploads/A-didatizacao-e-a-precaria-divisao-de-pessoas-em-faixas-etarias.pdf>
- Badinter, E. (1980). *¿Existe el amor maternal?*. Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX. Trad.: Marta Vassallo. Barcelona: Paidós/Pomaire.
- Badinter, E. (1985). *Um amor conquistado*. O mito do amor materno. São Paulo. Nova Fronteira.
- Bandeira, M. (s/d). *Apresentação da poesia brasileira*. Rio de Janeiro: Tecnoprint.
- . (1977). *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Candido, Antonio. (1981). *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia. v. 2.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Trad.: José Antonio Alemany Barbero. Barcelona: Península.
- . (1995). *Mi trayectoria intelectual*. Trad.: José Luis Gil Aristu. Barcelona: Península.
- . (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Organizado por Michael Schröter. Tradução Vera Ribeiro. Revisão técnica e notas Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- . (1998a). La civilización de los padres. En: *La civilización de los padres y otros ensayos*, pp. 199-248. Bogotá: Norma.

- . (2001). *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar.
- . (2011). *O processo civilizador*, volume 1: uma história dos costumes. 2. ed. Tradução Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- . (2012). *A civilização dos pais*. Revista Sociedade e Estado, 27 (3), pp. 469-493, set./dez. Recuperado de: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0102699220120003&lng>.
- . (2015). *El proceso civilizatorio: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. Ramón García Cotarelo. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GOUVÊA, M. C. (2000). *A construção do "infantil" na literatura brasileira*. Revista Teias, 1 (2), pp. 1-13. Recuperado de: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/23848/16821>
- Ribeiro, R. J. (2011). *Apresentação*. In ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*, volume 1: uma história dos costumes. 2. ed. Tradução Ruy Jungmann. Revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rocha, R. (1983). *Ai que saudades*. In. ABRAMOVICH, Fanny (org.). *O mito da infância feliz*: antologia. 4. ed. São Paulo: Sumus.
- Sarmiento, M. J. (2005). *Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância* Educ. Soc., Campinas, 26 (9) 1, pp. 361-378, mai./ago. Recuperado de: <http://www.cedes.unicamp.br>
- Sarat, M.; Campos, M. I. (2017). *Memórias da Infância e da Educação: abordagens eliasianas sobre as mulheres*. Revista Educação & Realidade, Porto Alegre, 42 (4), pp. 1257-1277, out./dez.

Las interacciones de los profesores universitarios en los procesos académicos. Una propuesta analítica.¹

Diego M. Barragán Díaz

Las interacciones de los profesores, principalmente con estudiantes, son la base para entender los procesos académicos (Kaplan, 2018; Sarat y Campus, 2017; Graive, 2014; Hunger, Rossi y Souza, 2011). Al indagar sobre el tema, una producción destacada estudia a niños en jardines o en los primeros años de escolarización (Spörer, Henke y Bosse, 2021; Corbin, Downer, Ruzek y Lowenstein, 2020); resaltando el papel significativo que desempeñan los profesores y que es reconocido por los estudiantes, durante sus primeros años. Las relaciones entre niños y profesores se presentan como encuentros donde los grupos van creciendo y desarrollando posibilidades, desde luego, con problemas y, en general, las interacciones son cordiales. Luego, a medida que se avanza en el proceso educativo (por ejemplo

1 El artículo es resultado de la investigación "La experiencia de profesores universitarios en escenarios distintos. Una comparación entre Brasil y Colombia" desarrollada en el Postdoctorado en Educación y en el Grupo de Pesquisa Educação e Processo Civilizador - GPEPC de la Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil y con el apoyo de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Además, se contó con el respaldo del programa de investigación en Transformaciones Sociales, Subjetividades y Procesos Educativos del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación de la Universidad de Buenos Aires.

primaria y bachillerato) las relaciones entre profesores y estudiantes se complican, son cada vez más difíciles, los reconocimientos de la labor de unos y el desempeño de otros es bajo (Donker, Van Vemde, Hessen y Van Gog, 2021). Incluso los problemas crecen y se establecen distancias entre los jóvenes y los adultos, las relaciones son difíciles, pareciera que los grupos pertenecen a mundos distintos, creando barreras entre quienes están inmersos en el proceso (Van Braak, Van De Pol, Poorthuis y Mainhard, 2021).

Las investigaciones sobre las interacciones de los profesores con los alumnos en la universidad tienen orientaciones distintas (Barragán y Santos, 2020); en especial, la intensidad que tienen las investigaciones sobre estudiantes de jardín, primaria y secundaria son diferentes a las relaciones directas entre profesores y estudiantes en la universidad (Chávez, 2017). Se encuentran investigaciones que abordan temáticas sobre los procesos académicos, propuestas de innovación pedagógica, alternativas a la formación y al desempeño académico, situaciones en lugares concretos, algunos resaltan la labor de los docentes (Allmer, 2018). Pero algunas investigaciones sobre la universidad tienen una tendencia a alejar las vivencias, las opiniones o las experiencias de los protagonistas de las interacciones educativas (Bjørndal, 2021); en ocasiones las personas, especialmente los profesores, pueden ocupar lugares secundarios en la comprensión de la cotidianidad en las universidades. Existen investigaciones educativas que abordan procesos de formación sin personas, sin actores que desarrollen actividades y enfrenten situaciones complejas; es abordar problemas en instituciones donde se forman y participan personas, sin que participen o se mencionen las personas (Barragán, 2018a).

En los estudios sobre las interacciones, que son diversos y complejos, es necesario destacar la importancia del profesor:

[...] inter-vêm normativamente na educação de jovens e adultos, tornando-se figura central no processo de escolarização, pois,... dominando amplos aspectos do saber disciplinar e relacional[...] enfatizar a importância de focalizar, na presença crescente e diversificada do professor, o componente fundamental para a compreensão dos processos educacionais envolvendo as sociedades contemporâneas (Gebara, 2012: 27).

Incluso Weber (1999) señaló la importancia de *la claridad* para los profesores en la comprensión de sus actividades, pueden enfrentarse a diversas interpretaciones de la realidad; pero cada profesor desarrolla visiones del mundo en correspondencia a las condiciones intelectuales o labores durante sus experiencias académicas. Desde luego, es difícil establecer una línea que separe las creencias de quienes guían y las condiciones objetivas de quienes actúan, una posibilidad es acercarse a los protagonistas (Goffman, 1974); deteniéndose a observar cuáles son las vivencias, las opiniones o las experiencias de los profesores en los procesos educativos (Sobrinho, 2018: 12).

El capítulo estudia las interacciones donde se involucran profesores que participan en procesos académicos de universidades en distintos entornos sociales. Se expone una propuesta analítica basada en constantes diálogos entre la formulación teórica y hallazgos empíricos (Elias, 2011). El texto inicia con un diálogo entre referentes para construir las bases analíticas; continúa con la elaboración de una propuesta a partir de los momentos de las interacciones (Goffman, 1991), que serían: encuentros con estudiantes,

acercarse a conocimientos, cultivar destrezas, actuaciones en comunidades y dinámicas institucionales. Y concluye con una mención a la propuesta analítica.

Las interacciones en procesos académicos

Los contextos sociales e institucionales condicionan los procesos educativos (Sarat y Suttana, 2017; Chávez, 2017: 7), además influyen en las interacciones de las personas que participan; incluso pueden tomar direcciones o lógicas distintas a las deseadas por quienes intervienen (Elias, 1994: 188). Las personas se ubican en relación con otras, que condicionan al individuo y sus interacciones (Barragán, 2018a). Quienes participan en los ámbitos educativos se encuentran en relación directa con el entorno (Barragán y Santos, 2020; Faveró y Pagliarin, 2018); el cual es construido y a su vez construye a las personas y sus interdependencias (Corbin, *et al.*, 2020: 2). Hunger (*et al.* 2011: 703), sostiene que estudiar al profesor es tratar los problemas de la sociedad donde se adelanta el proceso educativo. Los profesores para el desarrollo de sus actividades deben realizar interacciones y generar lazos con diferentes personas, necesitan ser parte de distintas redes, participar en diversos espacios y, que a su vez, los vinculen, con el transcurrir del tiempo, con diversas personas o grupos que los reconozcan y, funcionalmente se vinculen como partícipes de ciertos procesos sociales (Elias, 2000).

La persona al desarrollar un proceso dentro de un marco institucional se encuentra con otras que tienen diferentes funciones o relaciones respecto a su participación, su comportamiento se observa en correspondencia a las dinámicas establecidas en la institución por quienes la orientan y se valora en correspondencia a su desempeño. Las personas

deben aprender a desenvolverse en correspondencia a los parámetros efectivos establecidos en las dinámicas de las comunidades que participan en el proceso institucional (Elias, 1982). En el caso de la universidad, su participación en los procesos le garantiza ser parte de las interacciones o identificarse como parte de algo y ligarse a las dinámicas de funcionamiento que se establecen en la institución; pero su participación está directamente condicionada por su vinculación formal a la institución, puede ocurrir que su vinculación se suspenda, se abandone o se termine, o pierda su rol (Goffman, 1991: 92) como profesor y su participación en el proceso termina.

Las características pueden variar respecto a facultades, sedes, instituciones, ciudades o países; el esfuerzo es observar las constantes que pueden tener los profesores que participan en los procesos, independiente de los contextos; son los rasgos comunes que hacen posible analizar las interacciones en diferentes contextos institucionales o sociales (Elias y Scotson, 2016). Destacando que “[...] las otras personas ubican al individuo en un marco social e institucional, lo ubica respecto a su posición dentro de este marco, qué se espera de él, qué puede hacer, cómo desarrolla relaciones con las personas que interactúa” (Barragán, 2018a: 60). La persona, debe asimilar las lógicas de cada institución para establecer las interacciones, crear lazos con quienes se encuentra, vincularse con las comunidades, continuar en la institución y participar en el proceso educativo.

Independientemente de los múltiples caminos que se utilizan para los abordajes sociológicos, se “[...] debe hablar desde el punto de vista de la gente que estudian, porque desde esta perspectiva se edifica el mundo que analiza... y nuestro oficio es penetrar en él y describirlo tan precisamente como podamos” (Goffman, 1991: 125-126). Los esfuerzos se deben centrar en entender las “[...] configuraciones

sociales duraderas, como a los hilos invisibles que atan y desatan a los individuos entre sí” (Simmel, 2003: 16). Se analizan las interacciones que describen o manifiestan los participantes, desde su punto de vista (Goffman, 1974). Weber, hablando de las relaciones de los profesores con los estudiantes, planteaba:

[...] ustedes acuden a nosotros demandándonos cualidades de “caudillo” sin pensar antes que el noventa por ciento de los profesores ni pretenden, ni pueden pretender ser, no sólo campeones en el fútbol de la vida, sino tampoco “caudillos” en lo que respecta al modo de vivir (Weber, 1999: 141).

Es decir, solo se analizan hechos, argumentos, comentarios y acciones que desarrollan los profesores y se evidencian en sus interacciones.

Partir de las personas hace que la investigación tenga una particular orientación (Barragán, 2018a y 2018b); “[...] puede resultar interesante para aquellos que deseen seguir una investigación de acuerdo con la lógica de su desarrollo y llevarlos al convencimiento de que cuanto más profundiza el análisis teórico, más cerca está de los datos de la observación” (Bourdieu, 2004: 11); establecer un esfuerzo constante por las interacciones entre hallazgos, hechos y datos con reflexiones, argumentos y referentes teóricos (Elias, 2011; Dubet, 2011). Siguiendo a Goffman (1974), en el mundo social, en la cotidianidad, las cosas son como aparece, lo que se debe hacer es entender cómo son, cómo funcionan y por qué de esta forma (Elias, 1990). Aquí, se presenta una alternativa dentro de las múltiples opciones: estudiar a las personas que se encuentran envueltas en las interacciones implica evidenciar diferentes dimensiones dónde ellos participan, directa o indirectamente, especialmente en sus

relaciones con los otros, y siguiendo a los protagonistas que son quienes demuestran las dimensiones significativas (Bourdieu, 2004).

Desde luego, el proceso se debe abordar con límites concretos. Solo se aborda el presente, el esfuerzo se orienta a presentar herramientas analíticas que permitan entender momentos que viven, que representan o que recuerdan los profesores en diferentes lugares y contextos. Son las interacciones del presente generadas por quienes participan en procesos educativos dentro de instituciones; representadas en situaciones, en dinámicas, en funcionalidades o en lógicas. Se destacan las experiencias señaladas por los docentes en sus interacciones, tomadas como *los registros que construyen las personas en su paso por el proceso educativo, que pueden tener relación o no con sus vivencias, pueden ser directas o indirectas, presenciales o virtuales, pueden ser de diferente tipo; lo importante, es que los profesores las presentan como parte de las herramientas que utilizan en sus interacciones*. La propuesta analítica puede convertirse en una herramienta utilizada para estudiar una pequeña comunidad aportando elementos para comprender un problema general (Elias y Scotson, 2016).

Los momentos de las interacciones

Las interacciones de los profesores universitarios se despliegan en momentos donde pueden participar de los procesos académicos. Los momentos de las interacciones (Goffman, 1991), se refieren a los instantes, a los tiempos donde participan las personas que se encuentran dentro de una secuencia de acontecimientos que constituyen una serie de acciones que son parte del desarrollo de un proceso general (Elias, 2011). El contexto, las condiciones, las

circunstancias donde se ven envueltos los profesores son imposibles de manejar o controlar totalmente:

[...] but those who are in the situation ordinarily do not create this definition, even though their society often can be said to do so; ordinarily, all they do is to assess correctly what the situation ought to be for then and then act accordingly (Goffman, 1974: 2).

Las personas se ven involucradas, están inmersas, en unas situaciones, en unos momentos, en unos contextos, en unos problemas y en unas relaciones que desbordan su capacidad de control (Elias, 1990).

Las personas no pueden controlar totalmente la situación donde se encuentran, el desarrollo de sus actividades o tener relaciones fuertes con quienes interactúan, estudiantes, profesores, funcionarios o grupos con los que pueden tener contacto y estar vinculados con sus prácticas. Ahora, en las relaciones tanto indirectas como virtuales, el control sobre los procesos de formación es complejo; pero el profesor debe generar un vínculo para la ejecución de sus actividades y el cumplimiento de sus tareas. Se genera una relación entre las personas que participan de un proceso creando una “[...] interdependencia funcional entre el equilibrio de sentimientos de una persona y el proceso global en que está inmersa” (Elias, 1990: 68). Los profesores hacen parte de un proceso que comparten con más grupos donde en el desarrollo de la formación se van construyendo las lógicas, las interacciones y las dinámicas con las personas que participan, las instituciones u otras organizaciones ofrecen espacios para estas relaciones. Para continuar, para ser parte de la interacción, las personas deben asumir la lógica establecida.

La significación de los momentos se encuentra en relación directa con las personas que participan y con las funciones que desempeñan; incluso, frente a las necesidades explicativas los momentos pueden variar en correspondencia a hallazgos empíricos, la coherencia de los argumentos elaborados o la importancia que asignan las personas que participan de la investigación. Siguiendo a Weber (1999: 143) “[...] la ciencia proporciona métodos para pensar, instrumentos y disciplina para hacerlo... Si se adopta tal postura, la experiencia científica enseña que se han de utilizar tales y cuales medios para llevarla a la práctica”. Derivado de hallazgos empíricos², del acercamiento a informes, artículos, y libros, resultado de investigaciones con profesores en diferentes lugares; se identificaron cinco momentos para las interacciones de los profesores: *encuentros con estudiantes, acercarse a conocimientos, cultivar destrezas, actuaciones en comunidades y dinámicas institucionales*. Se propone en el modelo analítico los cinco momentos, que pueden ser herramientas que posibilitan visibilizar las interacciones de los profesores en universidades de entornos sociales diferentes.

Encuentros con estudiantes

Las interacciones de los profesores con diversas personas que participan en el ámbito educativo son constantes, pero lo fundamental es con estudiantes dentro de los procesos académicos (Bjørndal, 2020; Corbin, *et al.*, 2020; Barragán, 2020). La participación de las personas en grupos hace que reconozca su lugar en las relaciones que están viviendo o van a vivir, “[...] el sentimiento de nosotros se desarrolló en conexión con la experiencia de la amenaza que sufre un

2 El proyecto de investigación postdoctoral ha implicado la realización de entrevistas, observaciones y encuentros, físicos y virtuales, con docentes en Brasil y Colombia.

grupo por otro [...]” (Elias, 1994: 193); reconocen su lugar, pero no entienden las dinámicas complejas o los problemas de las interacciones, están presentes y, en ocasiones, no son posibles de explicar (Goffman, 1991). Las personas están envueltas en una serie de vínculos, participan pero no definen el sentido de las interacciones (Elias, 2011). Incluso, los eventos pueden desarrollarse sin la participación de personas y algunas comprensiones o definiciones de los encuentros pueden ser erróneas; dependiendo del lugar o sus experiencias, las personas toman su punto de vista.

En las interacciones en procesos educativos, los profesores generalmente pueden tener encuentros directos o no, pueden conocerse o no, pero deben desarrollar sus actividades; lo evidente es que las interacciones se materializan, se almacenan, se transforman o se concretan en las experiencias educativas. Bjørndal (2020), ilustra el caso de *critical feedback* que realizan los profesores a los estudiantes que se encuentran en prácticas de docencia; independiente del aporte a la formación, de la pertinencia de las observaciones, en los encuentros cara a cara se generan conflictos con los estudiantes. Se presentan tensiones en las relaciones de personas que se encuentran frente a frente para evaluar el desempeño de los otros; Goffman destaca la importancia y la dificultad de trabajar para transformar personas, “[...] si bien existen estas similitudes entre trabajar con seres humanos y trabajar con objetos, el determinante crucial... deriva de los aspectos únicos del ser humano como material sobre el cual hay que trabajar” (2001: 84). Las interacciones entre docentes y estudiantes implican transformaciones para los dos grupos, en correspondencia a las dinámicas establecidas en la disciplina, la comunidad, la institución y el contexto social.

Los encuentros entre profesores y estudiantes pueden producir una serie diversa de interacciones, aquí se toman

los encuentros entre generaciones en los procesos académicos en universidades (Barragán, 2020). Se identificaron tres grupos: el primero, corresponde a un *modelo tradicional* donde la universidad deposita en el profesor el poder dentro de la relación, donde el proceso académico depende de la orientación que ofrezca el docente y el estudiante simplemente desempeña la función de almacenamiento de información, su deber es el cumplimiento de tareas; lo importante es responder por los requisitos que se le imponen. El segundo, corresponde a un *modelo conflictivo* donde los orientadores de la universidad están influenciados por las dinámicas del mercado, especialmente en universidades privadas, donde lo importante es “satisfacer a los clientes” (Barragán, 2020), los estudiantes se convierten en clientes que tienen oficinas o lugares donde pueden manifestar sus inconformidades o satisfacer sus necesidades. El proceso académico puede o no ser importante, el profesor ocupa lugares secundarios; lo destacado es que los estudiantes se conviertan en representantes o miembros de las comunidades religiosas, políticas o económicas que fundan y constituyen la universidad. El tercero, corresponde a un *modelo formativo*, donde el centro de las interacciones es el proceso académico, existe un equilibrio de poder entre profesores y estudiantes; donde, asumen y desarrollan sus funciones en relación con la formación, su vinculación con el saber, con nuevos conocimientos que les permiten encontrar alternativas durante su paso por la universidad, donde las comunidades académicas locales e internacionales les ofrecen posibilidades de conocer o desarrollar lógicas distintas (Barragán, 2020). Los encuentros entre profesores y estudiantes son complejos, se ilustran con *tres tipos de modelos* que pueden ayudar a entender las interacciones en los procesos académicos.

Acercarse a los conocimientos

Las personas que participan en los procesos académicos deben demostrar que cuentan con conocimientos básicos a través de evaluaciones o mediciones institucionales para continuar en el proceso académico. A medida que avanzan en la formación deben evidenciar su suficiencia en el conocimiento de áreas específicas, luego deben demostrar que tienen un acumulado general que les permite continuar como miembro de un campo académico, donde participan personas en correspondencia a su formación y su trayectoria. Los profesores deben demostrar que tienen el acumulado de conocimientos suficiente que los hace parte del campo académico, o que los hace especialistas en áreas concretas. El esfuerzo consiste en demostrar que manejan los conocimientos básicos y los acumulados que les permite ser parte del campo; se identificaron algunas alternativas para demostrar el manejo de conocimientos que se presentarán a continuación.

Hace algún tiempo, se estableció la evaluación permanente, *una medición constante*, para estudiantes y, en especial, para docentes, donde tienen que cumplir con una serie de pruebas (Vera, 2017), establecidas en intervalos de tiempo constantes, que pueden ser: responder a cuestionarios estandarizados, representar el desarrollo de una clase de la asignatura que dicta ante un jurado, la participación en asuntos administrativos dentro de la institución, presentar productos de investigación en eventos locales, nacionales o internacionales, establecer un número de publicaciones en *journals* adscritos en bases de datos internacionales o ser parte de organismos gremiales con trayectorias destacadas en el campo de conocimiento. La medición permanente con las pruebas evidencia el desempeño de los profesores en sus labores y sus relaciones con el conocimiento; la medición

evidencia la competencia en el campo académico, dentro de la universidad o como parte de la comunidad que involucra a varias instituciones. Los participantes deben demostrar suficiencia al presentar sus avances en el conocimiento frente a personas, en correspondencia a su desempeño van ocupando lugares dentro de la competencia, generada por las permanentes mediciones. La inquietud, es ¿dónde me encuentro en el campo académico frente a colegas o comunidades? Los resultados de las pruebas pueden ubicar a los profesores frente a su lugar en el campo (Bourdieu, 2010).

La segunda opción se refiere a la transmisión de conocimiento como parte de un proceso académico y que se genera por las interacciones de los participantes (Carrillo, 2015). Hipotéticamente, los procesos académicos ofrecen la posibilidad *de generar lazos con el conocimiento*, principalmente se destacan las dinámicas de comunidades o grupos de investigación a las cuales las personas pueden vincularse, volviéndose parte, ocupando un lugar y desarrollando un proceso que gradualmente los va llevando a lugares destacados dentro de estas comunidades (Chávez, 2017). Existen comunidades como en ciencias básicas donde las actividades giran en torno al laboratorio (Barragán, 2018b). A medida que las personas avanzan dentro de las comunidades, los conocimientos que van utilizando son de mayor profundidad y complejidad; donde el motor es la indagación, la necesidad de encontrar alternativas a un programa de investigación o a los interrogantes que comparten con comunidades especializadas que les ayudan a la revisión, generación y transmisión de conocimientos. En algunas oportunidades, los esfuerzos de las comunidades están respaldados por las universidades a las que pertenecen, les dan aliento, les brindan recursos y les reconocen su labor; en otras, los esfuerzos parten de personas o grupos reducidos, sin recursos, sin reconocimiento de las

labores que adelantan, ni de los logros a los que llegan, para algunas universidades estos esfuerzos no son importantes (Barragán, 2018b).

La tercera corresponde a conocimientos que ayudan a permanecer y *pertenecer a ciertas clientelas* que posibilitan un lugar en la universidad, no en las comunidades científicas, no en campos académicos (Barragán, 2020). Se necesitan conocimientos estratégicos que les permitan llegar a las clientelas que dominan la institución, se acercan a los procesos académicos en la medida que les permitan ubicar un espacio significativo en las relaciones de la institución. En la universidad se debe demostrar que las personas que están cerca de quienes dominan, producen conocimientos sobre diversos de temas, producen libros especializados, pero estos productos están dirigidos a las comunidades de la institución, no a campos académicos, no a comunidades internacionales. Lo estratégico es que el conocimiento se presenta como un arma dentro de las relaciones de los grupos que dominan la institución (Goffman, 2001). El esfuerzo se orienta a mantenerse en las relaciones de poder de la institución, los libros, los capítulos, los artículos, generalmente, no hacen aportes significativos al campo del conocimiento y no son destacados por comunidades académicas; la producción se genera para mantener a ciertas personas en los lugares de poder institucionales. Se hace para que las comunidades dentro de la universidad se vinculen a estas dinámicas, estén al tanto de la producción de conocimiento, pero, lo destacado se refiere a que la mayoría de las personas se mantengan al margen de las dinámicas internacionales, de los campos de conocimiento; pueden producir poco o nada, y debe guiarse por las construcciones hechas por quienes tienen la facultad de producir conocimiento en la universidad. El conocimiento puede ser una

herramienta para tomar lugares estratégicos en las pugnas de poder (Bourdieu, 2010).

Cultivar destrezas

Las destrezas se toman como habilidades que los profesores cultivan para tener interacciones adecuadas con las personas que participan o están cercanas a los procesos académicos. Las destrezas que se abordan son las utilizadas por las personas que están inmersas en situaciones y procesos que no pueden controlar; son las herramientas que les ayuda a sortear estas situaciones en las interacciones (Elias, 1990); los participantes asumen estrategias que les permitan desenvolverse en una o varias situaciones donde se encuentran, tratan de optar por el mejor camino. Algunas concepciones resaltan las destrezas que utilizan para aprovechar su particular posición frente a los otros, tratando de sacar su mejor partido (Goffman, 2013). Las destrezas que se destacan son las que contribuyen con las interacciones de quienes participan, en especial de los profesores.

La primera tiene relación directa con la actividad de los profesores, son las *destrezas intelectuales*. Hipotéticamente, profesores y estudiantes que participan en procesos académicos deben tener incorporadas destrezas básicas, las primeras corresponden a los conocimientos que debe tener una persona en un campo determinado; por ejemplo, en sociología los miembros deben tener unos referentes de los clásicos, finales del siglo XIX e inicios del XX, que les permita ubicarse en el campo y les brinde identidad temática frente a otros. También, necesitan demostrar que tienen destrezas como leer, escribir, hablar, argumentar, escuchar, sumar, dividir, multiplicar y restar; son herramientas que necesitan demostrar con suficiencia. Las últimas destrezas intelectuales corresponden a los contactos que tengan con

el ámbito de la investigación, donde se produce el conocimiento en el área; el laboratorio para la formación en biología puede ser el lugar donde las personas tienen sus encuentros con el conocimiento. En la administración el contacto con empresas públicas y privadas o sus representantes, puede convertirse en un referente para el desarrollo intelectual. Dependiendo de las condiciones de las destrezas intelectuales que pueden ser *con solvencia*, *con problemas* o *con limitaciones significativas*; se canalizan las interacciones de los profesores durante los procesos académicos; ellos necesitan encontrar destrezas intelectuales adecuadas que les permitan realizar su labor y ayuden a darle sentido a su cotidianidad (Barragán, 2020).

En segundo lugar, se encuentran *las destrezas relacionales*. En el desempeño de sus labores en la universidad, los profesores generan vínculos con personas con las que comparten el espacio, el tiempo (Carli, 2012) y las actividades; los vínculos pueden ser sólidos o ser leves; lo importante, es que deben tener contactos para la ejecución de sus laborales básicas en la universidad. Los profesores se encuentran inmersos en estas interacciones, junto a otros grupos, y deben aprender a desenvolverse en sus actividades dentro de los marcos que establece el entorno institucional: “[...] es decir, en el desarrollo del proceso educativo se establece una interdependencia entre el lugar, la formación, el individuo y su cotidianidad” (Guevara, 2009: 213). La adecuada utilización de las destrezas relacionales influye en la trayectoria de los profesores, su ubicación en la institución, el desempeño de sus labores y su lugar en el campo académico (Bourdieu, 2010).

Las *destrezas informativas* ocupan el tercer lugar (Santos, 2020). Cotidianamente, las personas están expuestas por diferentes medios y dispositivos como *tablets*, teléfonos, computadoras y otros. Para participar del mundo de la

información, las personas necesitan leer, escribir y almacenar; día a día, hora a hora, minuto a minuto; pueden estar expuestas a cantidades significativas de información, que no alcanzan a asimilar, a entender y menos a procesar; simplemente, almacenan. No tienen, es difícil, herramientas cognitivas para analizar la información que reciben. Esto influye para el desarrollo de destrezas en los procesos académicos con niveles altos de complejidad o con formación elevada. Las personas se enfrentan a cantidades significativas de información que tienen almacenadas en su memoria y al desarrollo de procesos intelectuales que implican complejidad. Allí, los profesores se encuentran en una disyuntiva, no pueden marginarse de las interacciones producidas por cantidades de información en lo cotidiano y se enfrentan a procesos de investigación y formación complejos que involucran una utilización distinta de la información (Allmer, 2018).

En cuarto lugar, se encuentran las *destrezas rutinarias* (Goffman, 1979). Esto sucede cuando se enfrentan, en este caso profesores, a unas condiciones establecidas en un libreto para el desarrollo de sus actividades (Elias, 2011); las personas evalúan su situación, su particular desenvolvimiento frente al libreto, a las condiciones que encuentran en la institución, allí van desarrollando su trayectoria en concordancia a las dinámicas imperantes (Goffman, 2001). Las personas desde el inicio de su vinculación necesitan tener referentes, tener dónde apoyarse, el camino más simple es aceptar las dinámicas imperantes (Wacquant, 2010), las recetas que funcionan, en algunos casos, para cualquier problema. El esfuerzo es incorporar como parte de sus interacciones las dinámicas imperantes en las relaciones entre las personas que se encuentran en esta universidad. Es aceptarlo y continuar.

Actuaciones en comunidades

Las comunidades donde efectúan sus interacciones marcan al individuo, aprende a desarrollar sus relaciones o sus encuentros con las otras personas en correspondencia a los parámetros y las dinámicas que percibe de la comunidad (Barragán, 2018a). Tiene una relación directa con el acercamiento a conocimientos y el cultivo de destrezas en la universidad. El grupo inmediato tiene un influjo significativo en el individuo, evidenciándose en los procesos académicos. Son las dinámicas que se dan en el grupo, en la comunidad y las personas deben cumplirlas, asumirlas, en caso de no cumplirlas, pueden tener problemas, incluso, ser expulsado del proceso. Su vinculación con el grupo hace que participe de la institución, encontrar los espacios y un lugar dentro del proceso.

Pertener a las redes cercanas a la docencia puede exponer a las personas a formas de ver, observar, pensar y actuar, que pueden adquirir o no, en correspondencia a su decisión o a las condiciones donde se vea inmerso en la red (Hunger, *et al.*, 2011); “[...]es decir, las redes tienen dinámicas que el profesor observa y toma la decisión de vincularse o asumirlas en la medida que evalúe su utilidad, su pertenencia para el desempeño de su labor, el criterio parte de su experiencia” (Barragán, 2018a: 62). De forma adicional, se puede señalar la participación en grupos de diversidad política, académica, sexual, cultural (Blanco, 2018), es decir, es la participación en redes de intercambios la que les posibilita a profesores estar en contacto con las personas que fortalecen su ejercicio profesional. El profesor debe aprender a desenvolverse en las pautas que se establecen institucional y socialmente, pero especialmente en la comunidad académica, es un proceso que puede durar varios años. Sí realiza algo, una acción, que no se acepte en quienes intervienen,

que no sea apta para los profesores, puede tener problemas, hasta llegar a ser expulsado (Allmer, 2018).

Los participantes pueden respetar o no, cumplir o no, con las reglas que establece la comunidad, la intensidad del irrespeto de las reglas o de las personas es relativa frente a la importancia que les da la institución. Cuando el irrespeto es soportado, no es catalogado como importante, en especial en la relación entre profesores y estudiantes, puede llegar a niveles altos de conflicto, puede prolongarse en el tiempo o que alguno de quienes intervienen abandone el proceso educativo (Barragán, 2020). La interacción entre las personas se necesita para que cada individuo se desarrolle y participe de los lazos sociales, su participación depende de cómo llegue; puede entrar en las dinámicas de la comunidad, puede rechazarlas, puede mantenerse al margen y puede abandonar. Las personas actúan en correspondencia a su rol, a sus sentimientos, a sus obligaciones adquiridas de un proceso institucional (Santos y Givigi, 2020). Y no sólo con los estudiantes, el profesor debe cultivar relaciones adecuadas con los grupos que hacen parte de su quehacer cotidiano, directivos, funcionarios públicos y privados, miembros de grupos académicos, económicos, religiosos, políticos y sociales (Hunger, *et al.*, 2011) que le permitan desarrollar una experiencia adecuada en medio de las relaciones donde habita y ejerce sus funciones docentes (Santos, 2009: 157). No se puede ver como un proceso lineal u homogéneo, donde las pautas de conducta se desarrollarán de la misma forma y dirección; desde luego, los profesores necesitan desarrollar interacciones, participar en redes con personas o grupos que encuentran en su cotidianidad.

Dinámicas institucionales

Bjørndal (2020: 2) sostiene que las dinámicas institucionales influyen directamente en las interacciones entre personas que participan de los procesos académicos. Las intensidades varían significativamente en correspondencia al contexto, al lugar, las condiciones y los grupos que orientan la institución; en la mayoría de los casos pueden ser conflictivas y complejas, a pesar de la pluralidad de instituciones y las condiciones de las interacciones (Allmer, 2018). Sobre el esfuerzo que hacen las personas vinculadas a procesos académicos, Honorato sostiene: “[...] buscaba caminos autónomos o libres en el desarrollo de sus labores; pero, las instituciones se encuentran inmersas en contextos sociales que condicionan las interacciones y las relaciones entre quienes participan, estableciendo una serie de regulaciones o autorregulaciones que determinan los comportamientos socialmente aceptados” (2017: 114). El proceso que se adelanta en la institución está condicionado por las dinámicas del entorno social. Por otro lado, esta práctica institucional se ejerce en diversos contextos sociales, con variaciones, pero teniendo constantes sobre el proceso. Chávez (2017) afirma que las instituciones educativas establecen sus lógicas en las interacciones entre profesores y estudiantes en los procesos académicos y de investigación, tienen un sello (Setton, 2018).

Las dinámicas del proceso pueden variar en condición a las experiencias que establecen los participantes y la forman en que las interacciones continúan, así se presenten conflictos, obstáculos o problemas (Allmer, 2018). Lo importante es continuar, donde las lógicas y las dinámicas institucionales establecen los marcos del proceso y los requerimientos para los participantes pueden hacer un seguimiento, una vigilancia para respetar sus lógicas.

Una persona, profesor o estudiante, puede desarrollar conductas conflictivas, que entorpezcan el proceso educativo, depende de sus relaciones con comunidades y de las lógicas institucionales y, en especial, en universidades privadas, donde gobiernan élites con intereses particulares.” [...] frente a la importancia, cada vez en aumento, que tienen grupos religiosos, políticos y económicos en educación superior, se hace una pregunta: ¿es un retroceso en el proceso de civilización de los derechos conquistados? (Silva, 2018: 218). La continuidad o no, independiente de sus actos, dependen de sus relaciones con los depositarios del poder en la universidad, no de las acciones o las faltas en que incurrió, dependen de sus relaciones con los grupos de poder.

Luego, las personas que se involucraron en el conflicto asumen que no pueden hacer nada, teniendo o no razón, frente a los diferenciales de poder, lo que hacen es adaptarse a las circunstancias, asumen “compromiso de conveniencias” (Goffman, 1991: 95) y continúan hasta finalizar el proceso. Pueden presentarse varias de estas situaciones, conflictos, pero las personas asumen que los resultados serán de acuerdo, en algunos casos, a las lógicas de la institución y en otros a los lineamientos de las personas o los grupos que la dominan. Pueden implicar suspender a los estudiantes o despedir a los profesores:

[...] la compleja situación en los procesos sociales se evidencia en la educación, con una tendencia a la descivilización; que se soporta en argumentos donde grupos diversos que critican o rechazan estas condiciones de dominación son estigmatizados o desacreditados; dentro de ellos los profesores (Silva, 2018: 222).

Son realidades que se presentan en varios países de América Latina. Los grupos de poder se evidencian de

forma permanente y quienes participan deben encontrar su lugar en las interacciones con estos grupos. Deben representar los grupos de poder, mostrar escenas todo el tiempo, deben prevenir a la comunidad y enviar mensajes a los involucrados.

Consideraciones finales

Los contextos sociales e institucionales influyen en los procesos educativos (Sarat y Suttana 2017; Chávez, 2017), especialmente, en las interacciones que adelantan las personas que participan (Elias, 2000; Barragán, 2018a, 2018b). Los participantes de las interdependencias en los ámbitos educativos se encuentran en relación con el entorno (Barragán, 2020); el cual es construido y a su vez construye lazos entre las personas (Corbin, *et al.*, 2020). Las personas se encuentran con otras, inmersas en el ámbito educativo, donde desempeñan funciones en la institución y su participación se valora en correspondencia a los otros. Los participantes deben aprender a desenvolverse en correspondencia a los parámetros efectivos establecidos en las dinámicas de las comunidades institucionales (Elias, 1982). Deben cumplir con las actividades establecidas y su vinculación formal puede continuar, suspender, abandonar o terminar su lazo con la institución (Goffman, 1991).

Participar garantiza a los profesores estar en las interacciones, ser parte de un proyecto académico y vincularse a las dinámicas de funcionamiento que se establecen en la institución. Las personas no pueden controlar totalmente la situación donde se encuentran (Elias, 1990), el desarrollo de sus actividades o tener unas relaciones fuertes con quienes interactúan, estudiantes, profesores, funcionarios o grupos. Los profesores hacen parte de un proceso

donde se presentan momentos que comparten con diversos grupos, durante la formación académica se van construyendo las lógicas y las dinámicas con quienes participan, las instituciones u otras organizaciones ofrecen espacios para el desarrollo de esta relación. Una posibilidad para acercarse a las interacciones de los profesores en la universidad, es plantear una alternativa constituida por cinco momentos: *encuentros con estudiantes, acercarse a conocimientos, cultivar destrezas, actuaciones en comunidades y dinámicas institucionales*.

Para analizar las interacciones entre profesores y estudiantes, se toman *los encuentros* entre generaciones en los procesos académicos (Barragán, 2020). Se identificaron tres modelos, el primero es *el tradicional*, donde la universidad deposita en el profesor el poder en la relación, el proceso académico depende de la orientación que decida el docente; el estudiante debe cumplir con sus tareas y almacenar información, su deber es cumplir con los requerimientos impuestos. El segundo, es *el conflicto*, los administrativos de la universidad, especialmente en las privadas, están influenciados por las dinámicas del mercado, sus esfuerzos se orientan a convertir a los estudiantes en clientes y deben mantener un número determinado para obtener ganancias; en esta relación el profesor ocupa lugares secundarios, incluso el proceso académico puede o no ser importante. Se debe resaltar que los estudiantes tengan los recursos económicos para mantenerse durante su carrera y se conviertan en representantes de las comunidades religiosas, políticas o económicas que orientan la universidad. Por último, *el modelo formativo* toma como centro de las interacciones el proceso académico, existe un equilibrio de poder entre los profesores y los estudiantes quienes asumen sus funciones en relación a la formación, su vinculación con el saber, que les permiten encontrar alternativas durante su paso por la

universidad, donde las comunidades académicas locales e internacionales les ofrecen las posibilidades de conocer espacios o lógicas distintas (Barragán, 2020). Los encuentros son complejos, los modelos pueden ayudar a entender las relaciones entre profesores y estudiantes.

Sobre acercarse a los conocimientos, se encuentran alternativas. Una que impera en la realidad universitaria, es *la medición permanente* (Vera, 2017) para evaluar el desempeño de los profesores en sus labores, su relación con el conocimiento y pueden ubicar su lugar en la universidad o en el campo académico. Otra alternativa para acercarse, es cuando las personas hacen un esfuerzo de indagación, es la necesidad *de generar lazos con el conocimiento*, parte de un interrogante compartido con comunidades especializadas, nacionales o internacionales, que les ayuda a la discusión, generación y transmisión de conocimiento. A medida que las personas fortalecen los lazos con personas de diferentes comunidades, los conocimientos van teniendo mayor profundidad y complejidad. En ocasiones, los esfuerzos de creación de conocimiento están respaldados por las universidades donde trabajan u organizaciones públicas o privadas que contribuyen con recursos y reconocen su labor; en otras, los esfuerzo parten de personas o grupos reducidos, sin recursos, sin reconocimiento a sus esfuerzos y avance; para algunas universidades la generación de conocimiento no es importante. Por último, la generación de un tipo de conocimiento que ayuda a pertenecer y ser reconocido por ciertas clientelas que ocupan lugares de poder en la universidad, no en comunidades científicas y no en campos académicos. Se producen conocimientos estratégicos que les permiten llegar a las clientelas que dominan la institución, pueden o no acercarse a los procesos académicos; lo destacado es ocupar un lugar en las relaciones de poder en

la institución. Son tres posibles caminos para acercarse al conocimiento.

Cultivar destrezas les permiten a los profesores aprovechar su particular posición frente a otros, tratando de sacar su mejor partido (Goffman, 2013). Para las interacciones, en primer lugar se destacan las *destrezas intelectuales*, son las capacidades que les permiten a las personas sortear problemas, tareas o labores que tienen un componente alto de complejidad, que gradualmente van desarrollando en relación con el conocimiento y las prácticas en el campo académico o en la cotidianidad de la universidad. Las segundas, son *las relacionales*, parten de las capacidades que desarrollan las personas para establecer un adecuado camino, generando confianza, amistad, confraternidad; estableciendo una alternativa apropiada para acercarse a las personas que participan en los procesos académicos. En tercer lugar, se tienen las *destrezas informativas* donde los profesores se encuentran a cada momento, expuestos a cantidades significativas de información que hacen parte de su cotidianidad y deben encontrar la alternativa adecuada para su manejo, procesamiento y racionalización de toda la información. Por último, se encuentran *las rutinarias* (Goffman, 1979), donde las personas que se vinculan a procesos académicos en la universidad, en un primer momento deben racionalizar su mejor opción para adelantar sus actividades; la opción de mayor difusión es la forma como normalmente lo hacen las personas que están cerca y los individuos la asumen como propias. Las destrezas rutinarias se alteran en el momento que sufren un cambio, una modificación desde la comunidad que guía los procesos académicos; las personas deben observar la situación y adoptar el camino que consideren adecuado a sus intereses. Son cuatro los tipos de destrezas que se identificaron.

Para los profesores es importante pertenecer a comunidades o redes cercanas a la docencia y la investigación (Hunger, *et al.*, 2011). Vincularse a redes expone a las personas a formas de ver, de observar, de pensar y de actuar, qué pueden adquirir o no, en correspondencia a su decisión o a las condiciones que evalúe. Los profesores deben aprender a desenvolverse en las dinámicas que establece la comunidad académica, las pautas institucionales o sociales que les presentan; este proceso de vincularse a las dinámicas de las comunidades puede tomar tiempo. Pero si el docente adelanta una acción rechazada por los miembros de la comunidad o la institución, puede tener problemas y llegar a ser expulsado (Barragán, 2020). Los participantes pueden respetar o no las reglas que establece la comunidad, la intensidad del irrespeto de las reglas o de las personas es relativa frente a la importancia que les da la institución. Cuando el irrespeto es soportado, no es catalogado como importante, en especial en la relación entre profesores y estudiantes, puede llegar a niveles altos de conflicto y prolongarse en el tiempo o hasta que alguno de quienes interviene abandone el proceso educativo. La participación de los profesores depende de cómo asuman y cómo entre en las dinámicas de la comunidad, pueden rechazarlas, pueden mantenerse al margen o pueden abandonar.

Según Chávez (2017) las instituciones educativas tienen su sello, sus lógicas y sus dinámicas, establecen los marcos del proceso y los requerimientos para los participantes. Se evidencian diferencias entre universidades públicas orientadas por élites académicas donde los recursos para su funcionamiento parten de los aportes de los ciudadanos y se genera un *habitus* para quienes participan en relación con su lugar frente a los procesos de formación; y las universidades privadas orientadas por élites políticas, religiosas o económicas donde los recursos provienen de padres, entidades

financieras o ciertos grupos de ciudadanos y donde existe una importancia en la reproducción de un *habitus*, una alternativa de actuar para los miembros de la comunidad universitaria. Independiente del carácter público o privado de la universidad, las interacciones en los procesos académicos continúan (Allmer, 2018), a pesar de los conflictos, los participantes pueden asumir un “compromiso de conveniencias” (Gofman, 1991), que les permite continuar hasta finalizar el proceso. Los parámetros planteados, evidencian a los profesores las dinámicas que deben cumplir para continuar con su labor en la institución.

Los momentos mencionados, *encuentros con estudiantes, acercarse a conocimientos, cultivar destrezas, actuaciones en comunidades y dinámicas institucionales*; permiten hacer un esfuerzo para aproximarse a las interacciones de los profesores en la universidad, es una alternativa de propuesta analítica para abordar problemas de investigación que se pueden observar en diferentes entornos institucionales y sociales. Es una posibilidad de indagación. Desde luego, en las relaciones entre las personas que participan en los procesos académicos en universidades, por la complejidad de su comprensión y su presencia en la cotidianidad educativa, quedan interrogantes que permiten continuar con la indagación de las interacciones entre las personas que participan.

Bibliografía

- Allmar, T. (2018). 'I' am a single mum. I don't feel like I can be as competitive as other people': experiences of precariously employed staff at UK universities. *Work Organisation, Labour & Globalisation*. 12 (1), pp. 62-77. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/10.13169/workorgalaboglob.12.1.0062>
- Barragán, D. (2018a). Un acercamiento a los profesores universitarios: experiencia, figuraciones y escenarios. *Intermeio: Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Educação*. 24 (48), pp. 55-70. Recuperado de: <http://seer.ufms.br/index.php/intm/article/view/7487>
- . (2018b). *La experiencia estudiantil en una sociedad hostil. Una aproximación a los estudiantes universitarios de Ibagué (2012)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- . (2020). *Relaciones entre generaciones en universidades: las perspectivas de los profesores*. En: XVIII Simposio Internacional Procesos Civilizadores-Virtual. Escuela Superior de Administración Pública-ESAP. Bogotá, Nov. 17 a 20. Recuperado de: <http://sipc2020.com>
- Barragán, D. y Santos, R. (2020). Los profesores universitarios desde el legado de Norbert Elias. Una revisión de literatura. En: *Norbert Elias em debate: usos e possibilidades de pesquisa no Brasil*. Ed.: Braun, A. y Freitas, M., pp. 564-584. Ponta Grossa: Texto e Contexto.
- Bjørndal, C. (2020). Student teacher's responses to critical mentor feedback: A study of face-saving strategies in teaching placements. *Teaching and Teacher Education* 91, p. 103047, 2020.
- Blanco, R. (2018) "Antes de la consagración 'del género en la universidad. Trayectorias, generaciones y lenguajes en tensión durante la expansión de un conocimiento". En: *Revista Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, vol. 28, pp. 7-29.
- Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- . (2010). *Meditaciones Pascalianas*. Buenos Aires: Oxímoron.
- Carli, S. (2012). *El estudiante universitario. Hacia una historia del presente de la educación pública*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carrillo, C. (2015) Retos del profesorado universitario: experiencias profesoras de una docente e investigadores novel en el ámbito de la formación del profesorado

- rado. *Profesorado: Revista de Curriculum y Formación de Profesorado*, 19 (2), pp. 303-317.
- Chávez, V. (2017) Enfoque sociológico de los modelos de formación del profesorado universitario. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, vol. 23, pp.141-159. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/4418/441852610005/html/>
- Corbin, C.; Downer, J.; Ruzek, E.; Lowenstein, A. (2020). Correlates of change in elementary student's perceptions of interactions with their teacher. *Journal of Applied Developmental Psychology* 69, pp. 101-144.
- Donker, M.; Van Vemde, L., Hessen, D. y Van Gog, T. (2021). Observational, student, and teacher perspectives on interpersonal teacher behavior: Shared and unique associations with teacher and student emotions. *Learning and Instruction* 73, pp. 101-414.
- Dubet, F. (2011). *La experiencia sociológica*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (1982). Scientific Establishments. In: Elias, N.; Martins, H. y Whitley, R. (Eds). *Scientific Establishments and Hierarchies*, pp. 3-70. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- . (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península.
- . (1994). De la tribu al planeta de los derechos. Ed. Echeverría, J.; *Flexibilidad y Nuevos Modelos Productivos*, pp. 183- 197. Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo.
- . (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- . (2011). *Sociología fundamental*. México: Gedisa Editorial.
- Elias, N. y Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fávero, A. y Pagliarin, L. (2018). Contribuições de Norbert Elias para a formação de professores nas sociedades complexas. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, Araraquara, 13 (4), pp. 1598-1611.
- Gebara, A. (2012). Figurações e educação: a escola os jovens e os professores. En: *Sobre processos civilizadores: diálogos com Norbert Elias*. Eds. Sarat, M. y Santos, R., pp.11-28. Dourados: UFGD, Universidade Federal da Grande Dourados.

- Greive, C. (2014). Emoções e poder no processo de institucionalização da profissão docente: a civilização dos professores. En: Gebara, A.; Costa, C. y Sarat, M. *Leituras de Norbert Elias: processo civilizador, educação e fronteiras*, pp. 137-156. Maringá: Eduem.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis. An essay on the organization of experience*. New York: Harper Colophon.
- . (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1991). *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.
- . (2001). El mundo del personal. En: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, pp. 82-100. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- . (2013). "De cómo calmar al primo. Algunos aspectos de la adaptación al fracaso". *Sociología Histórica* 2, pp. 415-438.
- Guevara, H. (2009) Identidades estudiantiles, conocimientos y cultura. Percepciones de jóvenes universitarios de Cuyo, Argentina. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 7 (7), pp. 209-234.
- Honorato, T. (2017). Pesquisas com Norbert Elias em História da Educação. *Comunicações*, 24 (3), pp. 107-127. <https://doi.org/10.15600/2238-121X/comunicacoes.v24n3p107-127>
- Hunger, P.; Rossi, F. y Souza, S. (2011). A teoria de Norbert Elias: uma análise do ser professor. *Educação e Pesquisa*, 37 (4), pp. 697-710.
- Kaplan C. V. y Sarat, M. (2016). (comp.). *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elias*. Buenos Aires: de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Kaplan, C. V. (2018). La naturaleza afectiva del orden social. Una cuestión rezagada del campo de la sociología de la educación. *Sudamérica. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 9, pp. 117-128.
- Santos, C. y Givigi, R. (2020). Contribuições das funções sociais do professor na construção do ser profissional. *Rev. Tempos Espaços Educ*, 13 (32), e-13304. DOI: <http://dx.doi.org/10.20952/revtee.v13i32.13304>
- Santos, R. (2009). Família e escola no processo contemporâneo de socialização primária: Reflexão sociológica sobre representações e expectativas institucionais.

- En: *Tempos e espaços civilizadores: diálogos com Norbert Elias*. Ed. Dari, J. y Sarat, M. pp. 155-176. Dourados: Editora da UFGD.
- Santos, R. (2020). Proceso civilizador, tecnogénesis y violencia en las redes sociales de internet. En: XVIII Simposio Internacional Procesos Civilizadores-Virtual. Escuela Superior de Administración Pública-ESAP. Bogotá, Nov. 17 a 20. Disponible en: <http://sipc2020.com>
- Sarat, M. y Suttana, R. (2017). Norbert Elias e Mozart como outsiders: memórias de infância e figuração social. *Comunicações*, 24 (3), pp. 213-236.
- Sarat, M. y Campos, M. (2017). Memórias da Infância e da Educação: abordagens eliasianas sobre as mulheres. *Educação & Realidade*, 42 (4), pp. 1257-1277. Disponible em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362017000401257&lng=en&nrm=iso
- Setton, M. (2018). Socialização de hábitos: um diálogo entre Norbert Elias e Pierre Bourdieu Revista Brasileira de Educação, vol. 23. DOI: 10.1590/S1413-24782018230072
- Silva, L. (2018). Figurações, processos sociais e alterações na balança de relações de poder: o sinuoso caminho percorrido pela educação e direitos humanos na contemporaneidade brasileira. Eds. Honorato, T. y Costa, C. *Anais do 17 Simposio Internacional Processos Civilizadores*. pp. 216-228. Londrina.
- Simmel, G. (2003). Cuestiones fundamentales de sociología. Barcelona: Gedisa.
- Sobrinho, R. (2018). Política orçamentaria e trabalho docente na educação especial em realidades brasileiras e mexicanas. Projecto. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo.
- Spörer, N.; Henke, T. y Bosse, S. (2021). Is there a dark side of co-teaching? A study on the social participation of primary school students and their interactions with teachers and classmates. *Learning and Instruction*, 71, pp. 101393.
- Van Braak, M.; Van De Pol, J.; Poorthuis, A. y Mainhard, T. (2021). A micro-perspective on students' behavioral engagement in the context of teachers' instructional support during seatwork: Sources of variability and the role of teacher adaptive support. *Contemporary Educational Psychology*, 64, pp. 101928.
- Vera, H. (2017). El homo academicus y la máquina de sumar: profesores universitarios y la evaluación cuantitativa del mérito académico. *Perfiles Educativos*, 39 (155), pp. 85-106.

Wacquant, L. (2010) *Parias urbanos: Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.

Weber, M. (1999) *El político y el científico*. Bogotá: Círculo de Lectores.

Constitución de las políticas presupuestarias y sus implicaciones en la oferta educacional: un abordaje socioprocesal

Reginaldo Celio Sobrinho y Edson Pantaleão Alves

Como líderes del grupo de investigación: “Políticas, Gestión e Inclusión Escolar: contextos y procesos sociales”, coordinamos un estudio titulado: “Política presupuestaria y trabajo docente en la educación especial en realidades brasileras y mexicanas”, delineado como un estudio comparativo internacional, que tiene por objetivo analizar la interdependencia política presupuestaria y el trabajo docente en la garantía del derecho a la educación de los niños y jóvenes con discapacidad, trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación en realidades brasileras y mexicanas.¹ Colocando los datos de ese estudio en perspectiva, observamos la pertinencia de sistematizar reflexiones que nos auxilién en la comprensión sobre los procesos de constitución y de legitimación de la política presupuestaria en nuestras sociedades recientes, desde una perspectiva

1 Esta investigación está en desarrollo desde 2019, cuando establecimos una parceria técnica-científica con la Secretaría Estadual de la Educación de Espírito Santo (SEDU), conforme al PRO-CESSO: 85739227. Además, esta investigación cuenta con financiamiento del CNPq (proceso 429937/2018-0) y fue aprobada por el Consejo de Ética (Parecer de aprobación número 2.706.699) da Universidad Federal do Espírito Santo.

interdisciplinaria del conocimiento, conforme desarrollada en las diferentes obras de Norbert Elias.

De hecho, la interdisciplinaridad constituye la base más fundamental del referencial teórico-metodológico eliasiano. Ese aspecto lo coloca en la condición de sociólogo interdisciplinario. En el conjunto de sus obras, Elias refuta la perspectiva de que las diferentes ciencias existan separadamente. Él teje críticas a la sociología, a la psicología, a la historia y a la economía cuando son entendidas aisladamente, como áreas temáticas cerradas en sí mismas (Elias, 1994). Comprende que “[...] la división intelectual del trabajo, llevada cada vez más lejos, es uno de los atributos fundamentales y característicos de la filosofía positivista” (Elias, 2008: 51) y en oposición, acentúa que el conocimiento social se constituye del permanente entrelazamiento de las diferentes áreas temáticas o campos disciplinares:

En esa perspectiva, comprendemos que la política presupuestaria se constituye en el continuo entrelazamiento de los saberes que conforman la política y la economía. Hablamos de *saberes que conforman la política y la economía* para expresar la perspectiva de que esos dos campos de conocimiento son, necesariamente, una elaboración histórica, social y cultural. En otros términos, ellos se revelan como campos interdisciplinares (Elias, 2008).

Al desenvolver reflexiones sobre esa cuestión, Elias (2008) resalta que mientras en el contexto global de la sociedad-estado, la economía y/o la política sean concebidas como esferas autónomas, con existencia e importancia por sí y para sí, nuestra comprensión sobre la dinámica de las transformaciones sociales tenderá a atribuir centralidad a los factores económicos, tomando como punto de partida

y de llegada los conflictos entre estratos sociales, comúnmente delimitados por la distribución de las posibilidades económicas de unos y de otros en el equilibrio mutable de ganancias y pérdidas. Eso significa, entre otras cuestiones, restringir el análisis de los fenómenos sociales a una dimensión importante, pero no única ni tampoco exclusiva. Es importante destacar que, desde el punto de vista de la Sociología Figuracional, “[...] el desenvolvimiento de las estructuras políticas y económicas son dos aspectos absolutamente inseparables de la evolución de toda la relación funcional de la sociedad [...]” (Elias, 2008: 154).

En esta reflexión es importante señalar que, en un largo plazo, los procesos de alargamiento de las cadenas de interdependencia social produjeron posibilidades de cambios con diferentes grados de intensidad, capaces de orientar las transformaciones sociales (Elias, 2005).

Entendemos, entonces, que al tomar como punto de partida las interdependencias humanas y operando con sus conexiones producidas en un momento específico y a lo largo del tiempo, conforme lo indicado por Elias, nos alejamos de la “[...] imagen extremadamente artificial de la sociedad como una mezcla de las esferas adyacentes mas no relacionadas, donde primero una y después la otra es individualizada como la fuerza verdaderamente orientadora del desenvolvimiento social” (Elias, 2008: 155).

Reiteradamente, Elias (1993) nos alerta que la economía no es, de modo alguno, una *esfera* aislada de la historia ni la única fuerza propulsora de modificaciones en las sociedades industrializadas. Nos esclarece, todavía, que aquello a lo que nos referimos como la esfera “económica” depende, por ejemplo, del monopolio de la fuerza física y de sus instrumentos. Elias (1993), evidencia la producción de ese tipo de monopolio en el período feudal cuando, sin una organización específica, el ejercicio de la fuerza física era

descentralizado, y podía ser realizado indistintamente por un gran número de personas. El autor también registra el ejercicio de ese tipo de monopolio en la época del absolutismo, cuando, establecido de modo centralizado, podía ser controlado por un individuo (el rey). Y, en el caso de las sociedades recientes, el monopolio de la violencia, articulado al monopolio de los impuestos por el Estado, hacen posible la emergencia y la ampliación de los mercados, dotando a la Economía como una dimensión importante en la vasta trama de las acciones humanas.

No por casualidad, en medio a las interconexiones sociales de largo plazo, la política presupuestaria viene, cada vez de forma más evidente, asumiendo centralidad en las tensiones que orientan nuestra vida en sociedad. Reiteramos que esa condición transcurre en una compleja imbricación de diferentes eventos, particularmente aquellos que afirman la constitución del estado-nación, desde la era moderna. Destacándose en ese proceso, la creciente división del trabajo, la ampliación de la participación de las poblaciones en la recaudación estatal, el menor distanciamiento entre gobernantes y gobernados, la notable centralidad del uso de la moneda en una sociedad que, paulatinamente, pasó a organizarse en torno de la “economía monetaria” en substitución a la “economía de trueques” (Elias, 1994).

Desde nuestra perspectiva, la política presupuestaria como saber interdisciplinario en la composición del conocimiento, precisa ser tomada como dispositivo que es producido y legitimado histórica y políticamente en nuestras sociedades, al mismo tiempo en que produce y legitima un habitus social que orienta, con diferentes grados de intensidad, las inter-relaciones de individuos y grupos.

En ese debate, vale destacar que la monopolización de los impuestos —uno de los pilares para la legitimización del Estado Moderno— es la garante del financiamiento de la

escuela, una de las instituciones sociales constitutivas de las actividades estatales de nuestro tiempo.

Considerando el creciente debate sobre los costos públicos con la educación escolar y con otras acciones gubernamentales orientadas a atender los derechos sociales, venimos trabajando en la perspectiva de que la política presupuestaria expresa un equilibrio de poder en la relación entre gobernantes y gobernados, con implicaciones en los procesos de individualización y socialización vividos en nuestras sociedades occidentales. En otros términos, las disputas y negociaciones que se hacen en el ámbito de la elaboración y de la ejecución de la política presupuestaria, no pueden ser relegadas a un segundo plano cuando buscamos tejer comprensiones sociológicas sobre la constitución del habitus social, por tanto, de los procesos de individualización constitutivos de la vida en nuestras sociedades recientes.

Reiteramos así, la importancia de comprender la política presupuestaria como campo interdisciplinar que emerge y que se sustenta en un complejo juego social (siempre dinámico y abierto), en cuyo movimiento, son establecidas las políticas educacionales.

La política presupuestaria como campo interdisciplinario: perspectivas para pensar la oferta educacional

Como indicamos anteriormente, venimos desarrollando el estudio “Política presupuestaria y trabajo docente en la educación especial en realidades brasileras y mexicanas”. Destacamos que el estudio sobre la dinámica de realización de la escuela para todos/as referenciado en la discusión sobre la política presupuestaria, viene atribuyendo centralidad a las reflexiones sobre el financiamiento estatal de servicios y actividades que subsidien el proceso de

escolarización de estudiantes con discapacidad, trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación.

Vale la pena observar que la Constitución de la República Federativa del Brasil (CRFB) de 1988, estableció la garantía del derecho a la Educación a todas las personas. Desde entonces, tuvimos la elaboración de una serie de leyes, decretos y/o directrices que, asociadas, designaron a la escuela común como locus de realización de los procesos educativos de las personas con discapacidad, con trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación.

En el 2008, fue lanzada la Política Nacional de Educación Especial en la Perspectiva de una Educación Inclusiva, que de manera más explícita, garantizó el derecho a todos los estudiantes de estar juntos en clases de enseñanza común. Por medio de esa política, el Estado brasileiro aseguró el derecho a la atención educacional especializada para aquellos estudiantes considerados destinatarios de la Educación Especial, los estudiantes con discapacidad, trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación (Brasil, 2008).

Es importante considerar que, en nuestro país, la Educación Especial es entendida como modalidad de Enseñanza y que la atención educacional especializada se asocia al reconocimiento de los sujetos destinatarios de la educación especial² como estudiantes, por tanto, sujetos en proceso de escolarización. Se trata de una prerrogativa de las escuelas de enseñanza común. Y en ese sentido el debate sobre la oferta escolar para estudiantes destinatarios de la Educación Especial implica, necesariamente, considerar los diferentes elementos que componen la dinámica de

2 Se consideran destinatarios de la educación especial, conforme definido por la política nacional de educación especial en la perspectiva de la educación inclusiva, los estudiantes con discapacidad, con trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación.

enseñar y de aprender en clases de enseñanza común. Entre ellos, los días electivos, la carga horaria de enseñanza; la duración de las clases, la jornada de trabajo de los profesores; el nivel de formación y la remuneración de los profesores; la composición del cuadro de profesionales, la formación y remuneración de otros trabajadores de la escuela; la disponibilidad de recursos y de materiales didácticos; la formación continua de los profesionales de la educación; el funcionamiento de la manutención de la infraestructura de las escuelas, equipamientos y mobiliarios; los gastos del área administrativa de la red de enseñanza; los encargos sociales; la infraestructura de los predios escolares; la alimentación y el transporte escolar, además de diversos insumos necesarios para el funcionamiento de las escuelas.

Sumergiéndonos en ese rico universo de cuestiones, nos apoyamos en el abordaje interdisciplinar del conocimiento. Rompemos inmediatamente con la tesis de que “[...] la adquisición del conocimiento para cada ser humano es universalmente la misma, [...] independiente de la época en que vivan los seres humanos [...] e independiente de la cambiante relación entre los propios seres humanos [...]” (Elias, 1998: 26). Complementariamente, refutamos estudios y análisis provenientes de una sociología nominalista que, en los términos de Elias (2008: 214), considera “[...] como reales y existentes de hecho apenas individuos aislados, separados unos de los otros [...]”, y que, por otro lado, consideran que las sociedades deben ser comprendidas [...] como sistemas o esencias metafísicas independientes de los individuos (Elias, 2001: 214).

Inspirados en los constructos de la Sociología Figuracional, apostamos en la investigación de las formas sociales como figuraciones de individuos interdependientes. Presuponemos que los seres humanos, así como el

conocimiento que los constituye, deben ser pensados como procesos plurales, abiertos y dinámicos.

Son desafíos teóricos importantes para nosotros en la medida en que tomamos la dinámica de la oferta escolar como campo empírico de investigación y, más específicamente, en la medida en que fundamentándonos en los constructos eliasianos, estudiamos la interdependencia política presupuestaria y el trabajo docente en el proceso de inclusión escolar de estudiantes con discapacidad, con trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación.

Con Elias buscamos estudiar la política presupuestaria y en ella concebimos el financiamiento de la educación especial como un aspecto importante que constituye la simultaneidad de los cambios que delinear las transformaciones sociales en curso.

Dicho de otro modo, el financiamiento de la educación especial —rama de la Economía—, expresa una “dominación social” muy específica que tuvo lugar en el equilibrio de las fuerzas plurales entrelazadas que actuaron en su elaboración más acabada como la conocemos actualmente. Es importante notar que esas fuerzas plurales no se revelan como causa primaria y mucho menos como resultado de ese proceso de “elaboración”. Ellas emergieron en las tensiones que narran las interrelaciones entre individuos y grupos envueltos directa o indirectamente en la gestión de las políticas que garantizan el derecho a la educación escolar para todos. Y sigue abierto.

De la forma como lo comprendemos, el financiamiento de la educación especial no expresa en sí, exclusivamente, la mera canalización de los recursos e insumos necesarios para el acceso y la permanencia de los estudiantes con discapacidad en la escuela de enseñanza común. Sus “razones”, inclusive la disimulación de su papel en la garantía de una escuela para todos en nuestras sociedades recientes, está

estrechamente vinculado al hábitus social internalizado que es característico de nuestra época.

Es importante destacar nuestra comprensión del hábitus social como aquellas líneas generales que forman lo social, separando y/o vinculando a las personas y/o grupos alrededor de valores, creencias, fantasías, expectativas y de experiencias profesionales (Ardit, 2001) e inculcando el desenvolvimiento de una autodisciplina y la producción de una “brújula interior”. (Riesman *et al.* 1950, Apud Wouters, 2019: 25.).

En esos términos, el hábitus social expresa una continua incorporación subjetiva, dialógica, gradual e inconsciente de disposiciones culturales referentes a, por ejemplo, la sexualidad, la masculinidad, la religiosidad...Más allá de eso, compartimos la perspectiva de que se constituye como “[...] un suelo en que pueden crecer las diferencias personales e individuales [...]” (Elias, 1994: 172), garantizando la producción permanente de una autoimagen social de los individuos.

El habitus social de nuestra época necesita ser considerado como constituido/elaborado en una larga duración histórica. El resulta de la transformación de largo plazo de las interdependencias sociales, comportando, entonces, sub variantes y oposiciones internas divergentes (Haddas, 2019). Nos importa destacar que en medio de las circunstancias sociales e históricas, en un largo plazo, el proceso civilizador de ese habitus social produjo y legitimó las ciencias de la “naturaleza” y/o el conocimiento físico-químico como referencia para el estudio de la condición humana.

Por ese enfoque, la reflexión sociológica pasó a trabajar a partir de un sistema cerrado de conceptos, asumiendo una perspectiva pre explicativa que regula el “siempre así”. Un conocimiento monista, y no interdisciplinar, tuvo un lugar destacado en ese modelo mecanicista de ciencia (Blondel,

2001). En él conservamos la comprensión de que “[...] para explicar las particularidades estructurales de las formaciones complejas, basta conocer las particularidades de sus unidades componentes” (Blondel, 2001: 52).

No sin tensiones, esa posibilidad de percibir la vida en sociedad asumió centralidad y colaboró en la producción de la educación escolar como un conjunto de acciones sistemáticas e institucionalizadas “[...] capaz de ejecutar más efectivamente el proyecto de instaurar un nuevo orden social [...]” y “[...] capaz de producir un nuevo tipo de individuo para un mundo que dejaba atrás las formas de vida medievales” (Veiga-Neto; Lopes, 2010: 156). Simultáneamente, ella impulsó crecientemente los debates y embates relativos a la garantía de la escuela para todos, particularmente en sociedades profundamente marcadas por desigualdades sociales y económicas, como en el caso brasileiro.

A pesar de toda la discusión y los estudios ya desarrollados en el campo, el hábitus social que caracteriza nuestra época viene direccionando nuestras expectativas para el financiamiento de servicios de apoyo especializados que atiendan las necesidades de los estudiantes con discapacidad, trastornos del desarrollo y con altas capacidades o superdotación, matriculados en escuelas de enseñanza común. En esa dirección, sin un ejercicio analítico más sistemático y profundo, los servicios de apoyo especializados todavía se entienden como una solución para los desafíos educativos en el contexto de la inclusión escolar. En el ámbito de ese debate, el conocimiento monista es tomado como un referente importante, si no fundamental. Así, los servicios de apoyo especializados son concebidos como unidades estancas, portadoras de verdades que, a menudo, después de todo, justifican el “*no a aprender en la escuela*”. Entonces, en ese contorno figuracional, las disputas y negociaciones

se desarrollan en torno a “quién financiará el servicio de apoyo especializado” y de “cómo se ofrecerá ese servicio”.

Ocurre que, en simultaneidad, vivimos la elaboración de movimientos de cambios latentes que tienen sus contornos y sustentación en diferentes espacios de debates que problematizan la oferta y la concepción de ese “servicio especializado” en la escuela de enseñanza común. Problematizan la escuela, el contexto social y, sobre todo, los propios saberes que, heredados del modelo mecanicista de la Ciencia, legitiman y atestan los límites de aprendizaje de los/las estudiantes que buscan la educación escolar como un bien público.

Es importante notar que esos movimientos de cambio siguen una dinámica abierta, ya que se nutren y resultan de las tensiones vividas por individuos y grupos envueltos, directa o indirectamente, en ese debate. Sean ellos investigadores, segmentos organizados de la sociedad civil, entidades científicas y sindicales del área educacional, padres/familiares, gestores públicos, organizaciones sociales ligadas a los sectores empresariales, comprometidos con diferentes temas o ejes de las tensiones que, entrelazados, narran los procesos sociales vividos. De hecho, debates sobre empleabilidad, violencia, género y sexualidad, acciones afirmativas y derechos sociales, alimentación, vivienda, deporte, salud y asistencia social e inclusión escolar, involucran a un sin número de personas, impulsando una simultaneidad de cambios que, en el curso del tiempo y sobre una dinámica abierta y plural, pasan a integrar y delinear la elaboración de nuestro hábitus social.

Inspirados en ese rico e importante debate en la condición de sujetos de ese juego social, asumimos una posición más explícita en cuanto al financiamiento estatal de servicios especializados para atender las demandas educativas de estudiantes con discapacidad, trastornos del desarrollo y

con altas capacidades o superdotación. En ese sentido recuperamos las siguientes cuestiones:

En el cumplimiento de sus obligaciones constitucionales, la administración pública brasilera debe emitir esfuerzos gubernamentales sistemáticos fomentando acciones inclusivas en la escuela pública,

El financiamiento de actividades y de servicios especializados nos parecen adecuados y necesarios en la medida en que el conocimiento interdisciplinar oriente a su oferta.

Los servicios necesitan ser financiados como un bien público que tenga por objetivo el máximo desarrollo de los individuos.

El estudiante sigue demandando servicios especializados de fonoaudiología, de fisioterapia, de psicología, etcétera. Y esos servicios necesitan ser considerados en las políticas presupuestarias. Mas ellos no serían ofertados de manera indiscriminada o sobre el enfoque de un abordaje terapéutico en detrimento del trabajo pedagógico.

Desde nuestra perspectiva, esas actividades especializadas se definen conforme a los procesos educativos que desarrollamos en la escuela. Así, el punto de partida será el trabajo pedagógico con el/la estudiante. De manera que, en ningún momento la discapacidad se constituye como referente para la prestación de servicios especializados en la escuela.

En las discusiones y referencias relativos al financiamiento de los servicios especializados, el proceso pedagógico debe tener centralidad. Más exactamente, los sujetos y sus experiencias del proceso pedagógico se constituyen como dispositivos potentes y fundamentales en la definición de los servicios a ser ofertados en el planeamiento de su oferta.

¿Palabras y puntos “finales”?

La especialización, como parte constitutiva del paradigma moderno del conocimiento colaboró en la producción de los problemas de enseñanza y aprendizaje en la escuela y se propuso a solucionar esos problemas desde la perspectiva monista del conocimiento. De igual modo que otros campos del saber, colaboró en la producción de un lugar para el financiamiento que lo coloca, también, en condición de portador de verdades.

Visto desde este lugar de “verdad”, el financiamiento paraliza la dinámica de la vida en la medida en que instrumentaliza la vida a través de la pregunta “¿cuánto cuesta?”. Si la respuesta fuera tan dicotómica como la pregunta, no saldríamos del ciclo vicioso que inicia y termina en el gasto y no conseguiremos avances en el sentido de comprender que el gasto es generado y significado por la vida/experiencia vivida.

Seguiremos adecuando la vida al “techo de los gastos” y en asociación, ajustándonos a los “techos de desenvolvimiento y de aprendizaje”, nociones más acabadas de la perspectiva monista del conocimiento, particularmente, cuando se analiza el proceso de desarrollo humano y la escolarización de niños y adolescentes con discapacidad, trastornos

del desarrollo y con altas capacidades o superdotación. Así, seguimos precarizando y descalificando el conjunto de servicios especializados que podrían y/o deberían ser garantizados a eso estudiantes.

Las reflexiones que sistematizamos en este texto, nos permiten afirmar que la política presupuestaria necesita ser estudiada como una producción social, histórica y política. Debe ser comprendida desde una perspectiva interdisciplinar del conocimiento. Desde ese lugar, nos ocupamos de problematizar las rubricas, comúnmente definidas a priori, independientemente de las condiciones y necesidades de los estudiantes.

Desde el punto de vista de la escolarización, son las prácticas pedagógicas (las acciones sistemáticas de enseñanza) las que deben provocar la búsqueda de algún servicio especializado. Y ese servicio debe colaborar e instrumentalizar el trabajo docente. Para eso, el planeamiento del profesor, sus expectativas de enseñanza es lo que debe orientar “cuándo” y “cómo” la fonoaudiología, la fisioterapia y la psicología, por ejemplo, pueden actuar junto al estudiante, junto al propio profesor o junto a la familia.

Más exactamente, los profesionales de las áreas médicas y clínica y mismo, los profesores especializados en educación especial, no pueden ser vistos como solución en sí para el “problema del alumno”. De forma aislada, ningún área del conocimiento y, por supuesto, tampoco la pedagogía, puede asumir la tarea de comprender y responder adecuadamente al proceso de enseñanza y aprendizaje en la escuela.

Bibliografía

- ARDITI, J. (2001). Exploring Netiquette: Figurations and reconfigurations un cybernetic space. In: SALUMETS, Thomas. Norbert Elias and Human Interdependencies. McGill-Queen's University press, pp 84-98. Quebec City.
- BLONDEL, J. (2001). Encadeamento e regularidades nas "ciências da cultura": Seguindo Friedrich Nietzsche, Max Weber, Norbert Elias. Norbert Elias: A política e a história, São Paulo, Perspectiva, p. 43-64.
- BRASIL. Ministério da Educação (MEC). (2008). Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva Inclusiva de 2008. Brasília, DF: MEC.
- ELIAS, N.(1993). *Teoria Simbólica*. Oeiras: Celta Editora .
- . (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*, vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar.
- . (2001). *A sociedade corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- . (2008). *Introdução à sociologia*. Lisboa: 70.
- WOUTERS, C.; DUNNING, M. (2019 [2005]). *Civilisation and informalisation: Connecting Long Term Social and Psychic Processes*. Switzerland: Springer Nature Switzerland.
- HADAS, M. (2019). *Hegemonic and counter-hegemonic masculinities in the middle ages. Masculinities and Social Change*, 8 (3), 251-275.
- VEIGA-NETO, A.; LOPES, M. C. (2010). Para pensar de outros modos a modernidade pedagógica. *ETD-Educação Temática Digital*, 12, núm. 1, p. 147-166.

Emotividades juveniles y autolesiones. Un análisis desde la perspectiva de la sociología figuracional de Norbert Elías

Ezequiel Szapu

Finalmente, de esta forma, las emociones y los movimientos así relacionados tienen una función dentro del contexto de las relaciones de una persona con otras y en un sentido amplio, de las relaciones con la naturaleza. Las emociones y los movimientos relacionados o “expresiones” son, en resumen, elementos que demuestran cómo los seres humanos están constituidos por naturaleza para la vida en compañía de otros, para la vida en sociedad (Elías, 1998: 329).

El fenómeno de las autolesiones, popularizado bajo el término en inglés *cutting* (que significa corte), se ha extendido con fuerza entre la población estudiantil. En los últimos tiempos se han incrementado los casos de jóvenes que manifiestan haberse producido algún tipo de lesión en la piel o conocer a alguien que lo haya realizado. Esto deja en evidencia que, por lo menos en algunos casos, ha pasado de ser un tema tabú a compartirse ya sea en conversaciones entre pares, al ser publicado en distintas redes sociales o, inclusive, como una práctica grupal.

Este comportamiento caracterizado por cortes en la piel generalmente ubicados en brazos y muslos se relaciona de

manera estrecha con situaciones de miedo, angustia y dolor padecido por quienes los realizan a raíz de un entorno que no los hace sentir reconocidos. Un sufrimiento que deriva del tipo de vínculos establecidos y es encauzado a través de lesiones autoinfligidas. En esta práctica autodestructiva convergen aspectos físicos y emocionales, individuales y sociales.

Una lectura desde las contribuciones de la sociología figuracional de Norbert Elias puede acercarnos a un mayor conocimiento sobre el tema. La relación individuo-sociedad, la construcción social de los cuerpos y las emociones, el peso de la mirada de los otros y el flujo de poder entre grupos resultan ideas claves a la hora de profundizar en el análisis respecto a las autolesiones.

En mi tesis doctoral,¹ la cual se enmarca en un equipo² de trabajo con una tradición de más de quince años en

1 La tesis doctoral a la que dio lugar a este estudio lleva como título: "*Violencias, cuerpos y emociones en los procesos de estigmatización. Un estudio socioeducativo desde la perspectiva de jóvenes de escuelas secundarias*". La misma se enmarca en los proyectos UBACyT 2018: "*Violencias, estigmatización y condición estudiantil. Una sociología de la educación sobre las emociones y los cuerpos*" y PIP CONICET "*La construcción social de las emociones y la producción de las violencias en la vida escolar. Un estudio sobre las experiencias de estudiantes de educación secundaria de zonas urbanas periféricas*", ambos con sede en el Programa de Investigación "Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos", bajo la dirección de Carina V. Kaplan, del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/11879>

2 El equipo de investigación en el que se inscribe este plan viene trabajando en la temática de las violencias en la escuela desde el año 2005 con los siguientes antecedentes: Proyecto PICT (17339) 2005-2008 "Las violencias en la escuela media: sentidos, practicas e instituciones"; UBACyT 2008-2011 (F14) "Desigualdad, violencias y escuela: dimensiones de la socialización y la subjetivación"; PIP-CONICET 2011-2013 (11220100100159) "La sensibilidad por la violencia y los sentidos de la existencia social de los jóvenes. Un estudio de las percepciones de los estudiantes de educación secundaria de zonas urbanas periféricas"; UBACyT 2011-2014 (20020100100616) "Los sentidos de la escuela para los jóvenes. Relaciones entre desigualdad, violencia y subjetividad"; UBACyT 2014-2017 GC (20020130100596), "Violencias, Subjetividades y Juventudes. Contribuciones teórico-empíricas desde la Sociología de la Educación a la comprensión de las experiencias emocionales de los estudiantes de escuelas secundarias". Actualmente se encuentra en curso el Pro-

investigación sobre las violencias en la escuela, me propuse comprender los sentidos que las y los estudiantes construyen sobre los cuerpos y las emociones y establecer su vinculación con la producción de las violencias en escuelas secundarias urbano periféricas de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

El trabajo de campo constó de cuarenta entrevistas en profundidad y cuatro entrevistas grupales a estudiantes de 2do y 5to año de dos instituciones a las que asisten poblaciones en condiciones de vulnerabilidad. A partir del análisis de los testimonios obtenidos, ha sido posible alcanzar una mayor comprensión del fenómeno de las autolesiones y su vinculación con las emociones. De ese trabajo pueden extraerse, entre otros, los siguientes enunciados:

Las emociones que experimentan las y los estudiantes entrevistados revisten, como aspecto común, su origen en vínculos conflictivos con pares y adultos.

En muchas ocasiones, las emociones, al ser atravesadas internamente, producen una auto-imagen y auto-estima signados por la exclusión. Este proceso de construcción de la auto-valía deviene en sufrimiento social.

yecto UBACyT 2018 (20020170100464BA), "Violencias, estigmatización y condición estudiantil. Una sociología de la educación sobre las emociones y los cuerpos" (Resolución Consejo Superior N° 1041/2018); y el Proyecto PIP-CONICET 2014-2016 (11220130100289CO), "La construcción social de las emociones y la producción de las violencias en la vida escolar. Un estudio sobre las experiencias de estudiantes de educación secundaria de zonas urbanas periféricas" (Resolución N° 5313/2014). Estos proyectos se desarrollan en el marco del Programa de Investigación sobre "Transformaciones Sociales, Subjetividad y Procesos Educativos" dirigido por la Dra. Carina V. Kaplan, con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA-FFyL-IICE).

Los cortes autoinfligidos son una de las estrategias de la juventud para afrontar el dolor social.

La intención del presente capítulo es confrontar estos enunciados, junto a su sustento empírico, con las contribuciones de la sociología figuracional a los fines de aportar nuevas lecturas respecto al fenómeno de las autolesiones. Recuperar la voz de las y los estudiantes y analizarla a la luz de la teoría eliasiana puede resultar valioso para desandar aquellas experiencias juveniles signadas por el sufrimiento social.

Consideraciones teóricas iniciales

Una de las primeras cuestiones que es necesario tomar en consideración para intentar comprender la noción de dolor social, es la concepción de emociones que propone Elias. En su texto *Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual*, despliega una argumentación en la que busca demostrar que las emociones no son exclusivamente biológicas o naturales, sino que tienen una condición social.

Inicia su explicación posicionando a la capacidad de aprendizaje del ser humano como un factor elemental en su desarrollo:

Los seres humanos no solo pueden aprender mucho más que otras especies, sino que deben aprender más que las otras. Al igual que otras formas vivientes, los seres humanos tienen un repertorio de formas no-aprendidas de comportamiento. Sin embargo, éstas han llegado a ser atenuadas y debilitadas en tal grado que los seres humanos no pueden orientarse por ellos mismos en su mundo ni comunicarse entre sí, sin

adquirir gran cantidad de conocimiento a través del aprendizaje (Elias, 1998: 303).

Los aspectos biológicos (o *no-aprendidos*) de los seres humanos se conjugan con la relación que mantiene el sujeto con su entorno y, principalmente, con otros seres humanos para dar lugar al aprendizaje. Este último no podría darse sin las condiciones biológicas de base, pero tampoco podría ocurrir sin el vínculo con otros, en un proceso en el que el lenguaje juega un rol fundamental.

De este modo, se remarca (como en otros trabajos del autor que retomaremos a continuación) la importancia que tiene para el individuo la vida en sociedad. “El ensamblaje del proceso biológico de maduración y el proceso social de aprendizaje en los niños revelan la dependencia que conecta la naturaleza humana con la naturaleza social” (Elias, 1998: 308).

Este tipo de vínculo entre individuo y sociedad, naturaleza humana y naturaleza social, o lo psicológico y lo social ha sido sostenido por Elias a lo largo de toda su obra. En *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1987) critica la escisión que recae sobre estos conceptos en la teoría social tradicional, donde son vistos como compartimentos estancos e independientes el uno del otro:

Conceptos como “individuo” y “sociedad” no se remiten a dos objetos con existencia separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos y que ambos aspectos, los seres humanos en general, en situación de normalidad, solo pueden comprenderse inmersos en un cambio estructural. (1987: 16).

Dado el carácter procesual de su teoría, resulta necesario comprender las relaciones sociales a través de la imbricación entre lo subjetivo y lo objetivo como también entre lo individual y lo social:

Ambos conceptos tienen el carácter de procesos y no es posible en absoluto hacer abstracción de este carácter de proceso en una construcción teórica que se remita a los seres humanos. Por el contrario, resulta imprescindible incluir este carácter procesal en la teoría sociológica y en las otras que se refieran a los seres humanos (Elias, 1987: 37).

El hombre es por naturaleza un ser social y no puede subsistir sin la existencia de un otro. Los individuos forman entre sí entramados de interdependencia a los que Elias denomina *figuraciones* (2008). La existencia de los seres humanos está atada a su condición social y a sus interacciones cotidianas. Solo mediante la aceptación de esta idea será posible comprender el origen y desarrollo de ciertas funciones y propiedades humanas:

Los seres humanos han evolucionado en un mundo que alberga otras existencias aparte de la de ellos mismos. Por consiguiente, cada hombre está constituido por naturaleza para la vida en compañía, es decir, para una vida en relación con una gran variedad de existencias, algunas amigables, otras hostiles, algunas inanimadas, otras vivientes, y algunas de estas últimas, humanas. De acuerdo con esto, la mayoría de los atributos y propiedades del ser humano tienen funciones que solo pueden ser entendidas si se consideran en relación con otras existencias (Elias, 1998: 316).

Así como el lenguaje y otras funciones de los seres humanos, las emociones también combinan disposiciones biológicas y sociales, no-aprendidas y aprendidas. Las emociones como tal, no se encuentran a priori en el sujeto, sino que existen disposiciones biológicas que posibilitan su aprendizaje:

Ninguna emoción de una persona adulta es completamente no-aprendida o, en otras palabras, un modelo de reacción fijado genéticamente. Como el lenguaje, las emociones humanas resultan de un proceso que combina elementos aprendidos y no-aprendidos (Elias, 1998: 314).

También los discípulos más destacados de Elias, Goudsblom (2008), Wouters (2008) y Dunning (1993) posicionan a lo social como receptáculo central de la producción de la experiencia emocional. La estructura afectiva no es una formación dada, sino que es resultado de un proceso de transformación cultural de largo plazo. En la medida en que están condicionadas por los contextos sociales no es posible abordarlas si no se atiende la perspectiva relacional de los seres humanos (Kemper, 1990; Weiler, 1998). La emoción cobra sentido como experiencia cultural, social, individual y colectiva manifestándose a través de los cuerpos (Kaplan y Szapu, 2020).

La emoción posee entonces tres componentes (Elias, 1998; Goudsblom, 2008): uno somático, que refiere a la manifestación física; uno de comportamiento, que encarna el modo en que reacciona el individuo; y uno de los sentimientos, representado por la decodificación de la emoción que prepara al sujeto para un tipo específico de reacción. En este último componente, la capacidad de aprendizaje de los seres humanos junto con el desarrollo del lenguaje

le brindan la posibilidad de elegir, de entre todo un abanico de posibilidades, una determinada acción frente a las emociones según la situación así lo requiera. Esto es lo que lleva a Elias a cuestionarse respecto a la “*expresión de las emociones*”. “El término generalmente usado ‘expresión de las emociones’ invita a la reflexión. ¿Qué funciones posibles pueden tener para los seres vivientes expresar las emociones? Y ¿qué es lo que realmente está siendo expresado?” (Elias, 1998: 319-320).

Podemos sostener —para responder a estos interrogantes— que las emociones no solo tienen un origen social, sino que también cumplen una función social. Para explicar el *proceso de la civilización*, Elias describe el modo en que los cambios estructurales de las sociedades occidentales, que tienen lugar en la Modernidad, modifican el comportamiento social y la estructura emotiva del individuo (Linklater y Mennell, 2010; Zabłudovsky, 2007). Su argumento central sostiene que, a partir del monopolio de la violencia física por parte de los Estados modernos y el aumento de la diferenciación de funciones sociales, se establecen estructuras de personalidad con creciente auto-regulación y previsibilidad. La sociogénesis del Estado será entonces uno de los motores de la *civilización de las emociones* (Wouters, 2008) o la *civilización de los afectos* (Mutchinick y Kaplan, 2016).

Junto con esta pacificación tendencial del espacio social, se produce la transferencia a la vida psicológica individual de los conflictos y tensiones que antes solo se expresaban en el enfrentamiento exterior con los otros. De este modo, la “expresión de las emociones” va sufriendo modificaciones y cada vez más los comportamientos estarán mediados por el cálculo sobre cómo será interpretada una reacción a los ojos de los demás:

Es preciso dosificar con exactitud las actitudes de acercamiento y distanciamiento en relación con los demás; todo saludo, toda conversación tiene consecuencias que trascienden lo que se ha dicho y lo que se ha hecho; y que revelan la cotización de cada ser humano (Elias, 1987: 483).

La manifestación exterior de las emociones tiene una función comunicativa cuyo objetivo se centra, en primer lugar, en agradar, manejar un código común y ser aceptado y valorado por los demás. Para ello, el individuo se vio ante la necesidad de aprender a “domesticar” sus impulsos y controlar sus reacciones:

La regulación de los comportamientos y de las emociones también adquirió un criterio más decisivo para el status y la reputación. Las personas se presionaban unas a las otras para volverse más conscientes de las opciones y restricciones sociales e individuales, y eso provocó una demanda mayor por el conocimiento social y el auto-conocimiento. Lo mismo fue válido para la habilidad de lograr empatía y asumir los papeles ajenos. El respeto y el comportamiento respetable se volvieron más dependientes de la auto-regulación (Wouters, 2008: 92).

Pero esta auto-regulación de las emociones no implicaba exclusivamente una estrategia para ser valorado por los otros en un contexto determinado, sino que, además, pasó a ser internalizada a tal punto que comenzó a tener consecuencias en la auto-valoración.

Goudsblom (2008) lo explica al abordar el sentimiento de vergüenza. Dicha emoción surge al sentir que no se ha actuado siguiendo los cánones socialmente establecidos,

cuando no se ha respondido según lo esperado. De este modo, la posición social se pone en riesgo validando las consecuencias del accionar vergonzante:

Lo que nos importa es la gente, que nos hacen sentir avergonzados porque sentimos que hemos dañado su respeto o afecto por nosotros. Haciendo algo desfavorable ponemos nuestra posición social en riesgo. Sentimos que nos merecemos la humillación o quizás incluso la exclusión, y mostramos cómo nos sentimos: pequeños y que no vale la pena que nos vean, pero lo mostramos (p. 22).

Así, las emociones que un sujeto experimenta, tienen consecuencias en su auto-estima, jugando un papel importante para el caso de las y los jóvenes en su constitución subjetiva. Resulta interesante recuperar de los testimonios recogidos, aquellos fragmentos en los que puede leerse el carácter social de las emociones que vivencian, así como la apropiación que hacen de las mismas.

Experiencias de vergüenza, desagrado, miedo o ira son mencionadas como situaciones que se viven en silencio y van, poco a poco, conformando una red sentimental signada por un dolor social del cual parece imposible librarse. En esas ocasiones es en las que los cortes en la piel operan como una vía de escape frente a lo inalterable.

Vínculos conflictivos y emociones

Las diferentes emociones que vivencian las y los jóvenes a lo largo de sus trayectorias van conformando parte de su identidad. En las entrevistas pueden hallarse relatos de

distintos episodios en los que se advierte cómo ciertos tipos de vínculos son generadores de malestar.

El sentirse mal es experimentado a partir de burlas, agresiones físicas, miradas y otras situaciones vinculadas a los sentimientos de vergüenza, miedo, ira o desagrado. La interacción con los otros, ya sean pares o adultos, es clave en la aparición de estas emotividades.

El desprecio a causa de no tener un cuerpo socialmente legitimado es uno de los motivos que más se ha mencionado en las entrevistas. Elias y Scotson (2016) en su trabajo *Establecidos y marginados* observan que la capacidad de un grupo de apuntalar la inferioridad humana del otro y de hacerla valer, es una función de una figuración específica que ambos grupos forman entre sí, donde la marca física puede funcionar como un elemento estigmatizante:

El signo físico sirve como un símbolo tangible de la anomia asumida del otro grupo, de su valor reducido en términos humanos, de su maldad intrínseca; [...] la referencia a esos signos “objetivos” tiene una función en la defensa de la distribución de las oportunidades de poder existentes, así como una función justificadora (Elias y Scotson, 2016: 51).

Una de estas características corporales hegemónicas que han mencionado las y los jóvenes es la delgadez:

Entrevistador: ¿Cambiarías algo de tu aspecto?

Entrevistada: Sí. Por ejemplo, ser más flaca. Tener el físico que tiene una compañera. Porque no es que a mí no me guste mi cuerpo, pero en sí me molesta ser más gorda.

(Estudiante mujer de 2do año).

El hecho de que exprese molestia por “ser más gorda”, da lugar a una pregunta: ¿Más gorda que quién? Esta comparación, así como el deseo manifiesto de tener el físico de una compañera, dejan entrever la exigencia de tener un cuerpo ideal, que se ajuste a los cánones de belleza socialmente instalados. El sentirse molesta por no poder cumplir con las expectativas de la sociedad la lleva a querer cambiar.

Estas demandas sociales pueden ser implícitas, y estar vinculadas a aspectos de la sociedad en su conjunto, o manifestarse en forma más explícita, y hacer referencia a imposiciones de grupos más reducidos, a través de demostraciones de desagrado o burlas ejercidas de unos hacia otros.

Entrevistador: ¿Te gusta venir a la escuela?

Entrevistada: Sí. Más o menos. El único momento que no me gusta es cuando me cargan.

Entrevistador: ¿Te cargan?

Entrevistada: Por el peso. Eso sí me molesta. A veces no vengo porque me siento mal por lo que me dicen.

(Estudiante mujer de 2do año).

Las agresiones llegan aquí al punto de quitarle a la estudiante las ganas de asistir a clases y enfrentarse con sus compañeros. Pero no es la contextura física el único rasgo hegemónico en cuanto al aspecto físico, sino que también fueron mencionados otros como la vestimenta.

Entrevistada: A comparación de mis amigas cuando salimos me visto mal.

Entrevistador: ¿Y te hace sentir mal, te da vergüenza como te vestís?

Entrevistada: Claro. Pero yo porque no tengo... me tengo que empezar a comprar ropa. Es que mi mamá no estaba

trabajando, entonces no me compraba tanto. Pero ahora que empezó en otro laburo sí, por ahí sí.
(Estudiante mujer de 5to año).

La vergüenza surge, en primera instancia, de sentir que no cumple con los códigos de vestimenta que rigen entre sus amigas, lo que la lleva a plantearse la necesidad de comprarse más ropa para adecuarse a los requerimientos del grupo.

En un análisis más profundo, es interesante destacar el lugar otorgado al poder económico que se precisa para la adquisición de ciertos bienes. En este caso, se trata de las prendas que son las que permitirían a la joven no sentir vergüenza por cómo se presenta ante sus amigas. El no haber tenido la posibilidad de comprar ropa durante el tiempo en que la madre estaba sin trabajo puede ser leído como una causal de su malestar.

Ya sea a partir de ciertos rasgos físicos, de la posición económica o de otros factores, determinados sujetos o grupos se arrogan la facultad de estigmatizar a otros:

Los atributos que sustentan las humillaciones, antes que ser cualidades universales similares en los distintos contextos, están definidos por las particularidades de las configuraciones donde estas relaciones tienen lugar, por los recursos de poder de los grupos en cada configuración y por la diferencia de poder entre ellos (Mutchinick, 2016: 22).

La posibilidad de arrogarse la potestad de estigmatizar a otro en función de la distribución del poder simbólico puede evidenciarse a partir del siguiente testimonio:

Entrevistador: ¿Qué es humillar?

Entrevistado: O sea, hay gente que se cree superior a vos y lo hace porque te hace sentir mal...

(Estudiante varón de 2do año).

Hacer sentir mal al compañero, humillarlo, hacerlo pasar vergüenza, manifestar un desagrado hacia el diferente, son estrategias de quienes se sienten en una posición de poder para someter a los otros. “La exclusión y la estigmatización de los marginados a manos del grupo establecido fueron, por lo tanto, armas poderosas que este último utilizó para conservar su identidad, afirmar su superioridad y mantener a los otros firmemente en su lugar” (Elias y Scotson, 2016: 31). Estos últimos se ven en la posición de contener sus emociones y esconder sus reacciones frente a situaciones que los hacen sentir mal para no ser rechazados, excluidos o, como en el siguiente relato, ser tildado de violento:

Entrevistado: En la otra escuela me molestaban un poco, por eso me cambié...

Entrevistador: ¿Por qué te molestaban?

Entrevistado: Me molestaban... porque me decían tonto y esas cosas. Pero yo nunca respondía. Porque yo nunca alentaba a pelar y esas cosas. Me decían tonto.

(Estudiante varón de 2do año).

El silencio es característico en estas situaciones. Callar las emociones, no compartirlas, es un modo de mostrarse fuerte ante los demás. Así lo expresa un joven que identifica el sentimiento de vergüenza como una debilidad:

Pero sí, obvio, vergüenza, a veces, sí, un poco cuando mirás a la chica que te gusta. Yo no soy de sentir vergüenza par-

ticamente, pero siempre, siempre, en algún punto somos débiles.

(Estudiante varón de 2do año).

Regular las reacciones, esconder ciertos sentimientos o exteriorizar algo diferente a lo que sentimos internamente son acciones que los sujetos adoptan con el fin de sostener su posición en un grupo o, inclusive, por miedo a ser juzgados. Así lo expresa Goudsblom: “los seres humanos son sensibles a las presiones de grupo. A menudo sin querer o sin darse cuenta, dejan que sus propias ideas y acciones sean influenciadas por lo que otras personas, pares o superiores hacen y dicen” (2008: 14).

Las y los jóvenes aprenden, a partir de diversas vivencias, el modo de comportarse en determinado tipo de situaciones para no ser rechazados. Aunque esto a menudo implique ir en contra de sus sentimientos:

En cierto modo, el ser humano parece enfrentarse a sí mismo. “Oculta sus pasiones”, “desmiente a su corazón” y “actúa contra sus sentimientos”. Se reprimen la alegría o la inclinación momentáneas en consideración del perjuicio que se puede sufrir si se cede a aquéllas (Elias, 1987: 484).

Este tipo de comportamientos se van interiorizando al punto de sentirlos como naturales, sin ver la necesidad de cuestionarlos. Para el caso de la vergüenza, por ejemplo, el siguiente joven expresa sentirse avergonzado más allá de no haber recibido ninguna burla o insulto por parte de sus compañeros:

Entrevistador: ¿Yalgunavezsentistevergüenzapor tu aspecto?

Entrevistado: Y, sí, la verdad que me está pasando ahora

porque...Bueno, tengo algo que no sé cómo se llama, acá (Se señala en la cara, donde tiene una venda). Y me tienen que operar. Estoy tomando medicamentos, todo.

Entrevistador: ¿Qué? ¿En la piel?

Entrevistado: No, no. Es como un quistecito de grasa que me salió, se me empezó a hinchar y se me reventó. Y ahora tengo que estar con el parche este y queda feo. Qué sé yo, así que trato de andar con la cabeza así para abajo...

Entrevistador: ¿Alguien te dijo algo?

Entrevistado: No, pero me molesta que todo el mundo me pregunte.

(Estudiante varón de 5to año).

Las emociones, como queda de manifiesto, operan inclusive en las sombras, haciendo propias ciertas restricciones que, si bien en otros momentos pueden ser manifiestas desde el exterior, se interiorizan a tal punto de no requerir *in situ* de la coerción externa:

La coacción y la continencia a las que hay que someterse, así como el miedo, la vergüenza y el disgusto que producen las infracciones, aparecen muy claramente [] como una coacción social, como vergüenza y miedo producidos por la presencia de otras personas (Elias, 1987: 176).

El control y la manifestación de los sentimientos operan como acciones aleccionadoras que ubican a unos y otros en sus supuestos lugares. La emoción tiene entonces una función social de distribución y justificación de ciertas posiciones. No es posible realizar un análisis de su implicancia en la constitución subjetiva de las y los jóvenes sin tener en cuenta su condición social, su dependencia de los vínculos con los otros.

Dolor social: la interiorización de las emociones

Como ha quedado planteado en el apartado anterior, la experimentación de ciertas emociones está estrechamente asociada al tipo de vínculos que el individuo entable con su entorno más cercano, así como a condicionamientos macrosociales. Dichas coacciones, que en las primeras etapas de la vida son externas, se van internalizando a partir de un proceso de aprendizaje por medio del cual los sujetos van adquiriendo la capacidad de regulación emocional para la vida en sociedad:

No es suficiente decir que los humanos están enteramente constituidos por naturaleza y que deben aprender, sino que además tienen que aprender para convertirse en humanos adultos plenamente funcionales. Su constitución natural también hace imperativo que ellos adquieran algunos tipos de conocimiento; que tengan algunas experiencias en la edad apropiada e incluso podría añadirse, en la manera correcta (Elias, 1998: 309).

Este aprendizaje respecto a la manifestación y ocultamiento de las emociones puede llevar, en algunos casos, a la negación de las mismas. Hacer como si nada pasa, como si no se siente vergüenza o humillación ante la burla de los demás, es una estrategia de evasión mencionada en los testimonios:

Entrevistador: Vos decís que algunos compañeros se toman de mala manera que les digan negros. Pero a vos también te dicen negro, ¿te gusta que te digan negro?

Entrevistado: Tampoco, no me gusta. Pero es lo que me tocó y tengo que afrontar la realidad.

Entrevistador: ¿Cuál es la realidad?

Entrevistado: ¡Que me digan negro! Es mi color de piel y listo. No me importa.

(Estudiante varón de 2do año).

El sujeto o grupo estigmatizado termina por aceptar las condiciones instaladas por quienes detentan una posición de poder hasta el punto de sentir las como algo intrínseco. “Los grupos marginados, mientras el diferencial de poder sea grande y la sumisión inevitable, experimentan emocionalmente su inferioridad de poder como un signo de inferioridad humana” (Elias y Scotson, 2016: 41). Tal es así que hasta se realiza una apropiación de las categorías utilizadas por los grupos dominantes para estigmatizar a otros.

Entrevistada: Por lo único que me podría haber sentido mal, bueno por la ropa no tanto, porque sé que es mentira. Pero después por lo de negra sí. Por ejemplo, mi madrastra decía: “Esa es una negra de mierda”. A veces te toca un poco, porque si dice eso... tampoco yo soy tan blanca. O por ahí mi primo me dice “negra”. Eso sí me da bronca. Yo también lo digo, pero bueno, cuando me lo dicen igual me duele.

(Estudiante mujer de 5to año).

En el fragmento anterior, la estudiante manifiesta sentir bronca cuando escucha a alguien nombrar a otro como “negro de mierda” e, inclusive, sentir dolor al ser denominada como “negra”. Sin embargo, ella misma reconoce que utiliza ese mismo término para referirse a otros (como ha sido evidenciado a lo largo de su entrevista).

Otra reacción vinculada a la intención de sentirse parte y no ser rechazado, es la de adoptar una actitud de complacencia con el grupo dominante:

Entrevistador: ¿Qué te dicen?

Entrevistada: Enana, y todas esas cosas. Y yo me río con ellos. Porque ellos piensan que molestando a la persona me pueden lastimar. Obviamente, a otras personas las hacen sentir mal porque, por ejemplo, a estas compañeras que son bolivianas las hacen sentir mal. Y en cambio a mí no, porque no me hace nada. Que me digan enana, o que me digan que me teñí mal, que tengo un desastre en la cabeza. No, no, me río con ellos.

(Estudiante mujer de 2do año).

Al decir “me río con ellos” la joven pareciera establecer una determinada distancia con quienes la burlan. Reconoce que el acto de agraviar verbalmente a otro tiene consecuencias en su auto-estima, pero ella sostiene que evita salir herida de esa situación al compartir la risa con quienes le dicen “enana”. Este es otro modo de esconder, disfrazar, reprimir los sentimientos.

En esta misma línea, y así como ha quedado evidenciado en el apartado anterior, la siguiente joven también escoge el silencio frente a la estigmatización sufrida.

Entrevistador: ¿Te hicieron sentir mal por tu cuerpo en algún momento?

Entrevistada: Sí, me hacían sentir muy mal. Yo llegaba a mi casa y me ponía a llorar. Me sentía mal, pero trataba de no decirlo.

(Estudiante mujer de 2do año).

Aceptar las condiciones impuestas por el otro grupo es una tentativa por adaptarse a sus normas para así no sentirse rechazados. La formación y el mantenimiento de grupos implican una simultánea inclusión y exclusión que

se produce mediante una condición sociopsicológica de identificación y de desidentificación (De Swaan, 2011).

Sin embargo, el control de las emociones que requieren estos intentos por no “desencajar”, para no sentirse excluidos, tiene consecuencias en la constitución subjetiva de quienes las padecen. “Un actuar precipitado es con bastante frecuencia peligroso, punible o mal visto; y para quien pierde el control no es tan grande la amenaza que representan los demás como la que representa él mismo: su miedo, vergüenza y remordimientos” (Elias, 1990: 93).

Las experiencias atravesadas por emociones de miedo, ira, vergüenza o desagrado, al no ser tramitadas, puestas en palabras, compartidas, procesadas por el sujeto, pueden ser las fuentes de un fuerte dolor social:

La vergüenza puede ser muy dolorosa para las personas que la sufren, que se la esconden a sí mismos. Si la vergüenza no-reconocida y escondida crece galopantemente, puede tener enormes consecuencias en ambos niveles de la personalidad individual y a lo largo de la sociedad (Goudsblom, 2008: 20).

Ese tipo de vivencias van afectando poco a poco la autoestima y la auto-valía social. “Los jóvenes parecen internalizar en su biografía social y en el encuentro con los otros, categorías estigmatizantes y asignarse dicha cualidad y un sentimiento de vergüenza y de auto-humillación” (Kaplan y Krottsch, 2018: 130):

En algún lugar siempre vas a tener problemas. Sea en tu casa, sea en la calle, sea en el colegio. En cualquier lugar podés tener problemas. Eso es algo que te complica a veces. Porque vos vas a un lugar con muchas ganas de ir y llegás y

te empiezan a decir cosas, te empiezan a joder. Te cambia el humor, te empezás a sentir mal.
(Estudiante varón de 2do año).

Este sufrimiento afecta las identidades juveniles y conduce a la concreción de diversas acciones. Ya se han mencionado varias, como la intención de cambiar (su cuerpo, por ejemplo) para parecerse más al grupo dominante, buscar matices de complicidad con los establecidos o manifestar indiferencia frente a las burlas. Sin embargo, cuando estas emociones no pueden ser tramitadas, van produciendo un dolor social que puede llevar a las y los jóvenes a comportamientos autodestructivos como los cortes en la piel.

Autolesiones y dolor social

En sus testimonios, las y los estudiantes relatan diversas cuestiones por las que argumentan realizarse cortes o con las cuales justifican dicha práctica en otros. Desde el abuso o destrato por parte de familiares, hasta las burlas y el desprecio de los compañeros, pueden recuperarse distintas situaciones que producen sentimientos de dolor que son canalizados mediante lesiones en la piel. En el siguiente fragmento, una joven relata las razones por las que se produce autolesiones junto con una amiga:

Problemas...Nos hicimos mejores amigas y, ahora es prácticamente como mi hermana, porque nuestras vidas son muy iguales. Son peleas constantes con nuestras viejas,³ nuestros papás están separados. Nuestros papás, en sí, ni nos hablan,

3 Madres.

no nos registran, no nos dan bola.⁴ Muchos problemas con amigos. Las dos estamos...[hace una pausa] tenemos voluminosidad en la panza. Y eso sí, es bullying ya. O sea, el “gordas”, por más que en el momento no te afecte, cuando llegás a tu casa te largás a llorar. Llega un punto en que ya no bancás⁵ más nada.

(Estudiante mujer de 2do año).

La decisión de cortarse viene asociada a un profundo dolor que se torna insostenible. En estos casos, “La piel se convierte en escenario de intercambios simbólicos ante la necesidad de “dejar de ser invisible”. El sujeto no puede constituirse si no es a través del reconocimiento del otro” (Kaplan y Szapu, 2019: 107).

Las emotividades se ven atravesadas por fuertes sentimientos de miedo a la exclusión, al rechazo e, inclusive, una sensación de invisibilidad que pesa sobre las y los jóvenes derivando en comportamientos autodestructivos.

Entrevistada: Mi hermana se corta porque un novio de mi mamá abusó de ella. Fue el año pasado, cuando mi hermana tenía doce años. Se quedó dormida y el novio de mi mamá subió y la tocó. Entonces mi hermana se empezó a cortar. No nos contó nada en el momento. Nos contó, a mí y a mi mamá, ocho meses después.

Entrevistador: ¿Esto de cortarse empezó en esta etapa?

Entrevistada: Me dijo que había empezado al mes de lo que le pasó. Porque dice que no dormía. Antes era buenísima ella. No tenía problemas con nadie ni en el colegio. Ahora, después de que pasó eso, tiene problemas con todo el mundo.

(Estudiante mujer de 2do año).

4 Mostrarse interesado.

5 Aguantás, soportás.

Al no ser tramitado, el sufrimiento padecido se vuelve hacia el propio cuerpo. Un cuerpo que, pensado como una *muralla invisible*, es lo que separa a un individuo de otro, lo que hace único a cada ser y el último de los territorios sobre los que el sujeto tiene cierto dominio.

De acuerdo con la lógica del pensar emocional, en el que resulta fácil que lo incompatible, si está imbuido por el mismo sentir, aparezca como compatible e idéntico, esta muralla invisible suele confundirse con el cuerpo visible: éste, así parece al sentir, es como una muralla que separa a la persona de las personas aunque se sabe muy bien que también es lo que las une. El cuerpo se considera un caparazón que aísla del “exterior” y que contiene a la verdadera persona o, según el caso, la “conciencia”, el “sentimiento” y la “razón” (Elias, 1990: 93).

Así como nos separa de los otros, también puede ser entendido como el punto de unión con los demás. En un intento por recuperar ese lazo perdido, ese reconocimiento anhelado, “abrir el cuerpo” puede resultar un medio para “mostrarse” a los demás, para ser visto. Los cortes aparecen entonces como una vía de escape, una salida de aquello que está produciendo sufrimiento.

Es como su salida, ¿no? Porque sienten que cortarse es la única manera de que la persona, o que alguien les preste atención. Como ser la protagonista por un segundo, o por un día, o por horas nada más. Para sentir que alguien la quiere o que alguien está con ella. Para recibir la atención que toda persona y todo adolescente necesita a esta edad.

(Estudiante mujer de 2do año).

El dolor social parece aplacarse ante la presencia de un dolor físico. El primero parece desaparecer siendo reemplazado por el segundo al punto de ya no sufrir, aunque más no sea por un lapso determinado de tiempo.

Por depresión o por tristeza. Decían que se cortan porque querían ocultar el dolor que sentían adentro. El dolor físico no lo sentían nada. Ya llega un punto que no lo sentís. Eso es lo que me dijeron.

(Estudiante varón de 5to año).

Te hace sentir bien por un momento. El dolor físico calma más que el mental, porque en sí el dolor de la cabeza o lo que pensás es constante. Constantemente: sos esto, sos lo otro. El dolor físico se va.

(Estudiante mujer de 2do año).

Los cortes brindan un alivio temporal. Sobre ellos se puede ejercer un determinado control que no se posee sobre el sufrimiento social o “mental”.

La breve temporalidad del dolor físico se esgrime como argumento en contraposición a lo perdurable de las heridas sociales. Sobre el primero se está en una posición de control, se puede establecer su momento de inicio y, se lo puede curar o no. En cambio, el dolor social es vivido como un estado perdurable y fuera de control que deja marcas más difíciles de suprimir (Kaplan y Szapu, 2019: 109).

Las autoagresiones corporales representan una práctica asociada a sentimientos de dolor social, a un sufrimiento que se vive como insostenible y resulta difícil de sanar. Ante la conformación de estas emotividades, las autolesiones

funcionan como una vía de escape o como un modo de tapar lo que en apariencia es inevitable.

Palabras finales

En función de lo descripto hasta aquí, es posible afirmar que el fenómeno de las autolesiones no puede pensarse sin tomar en consideración la dimensión socio-afectiva de las y los jóvenes. Su abordaje a partir de algunas de las principales nociones de la sociología figuracional resulta sumamente enriquecedor en la búsqueda de explicaciones para este tipo de prácticas.

En primer lugar, cabe resaltar que, en lo referido a las emociones, Elías afirma su carácter social y resalta la importancia del aprendizaje como el principal proceso de apropiación de aquellas en conjunción con las disposiciones biológicas de los seres humanos. Por su parte, a través de los testimonios, hemos podido advertir cómo las situaciones cotidianas que atraviesan las y los estudiantes van produciendo un tipo de respuesta determinado a la hora de manifestar sus sentimientos. Lo que queda de manifiesto en el apartado *Vínculos conflictivos y emociones*, es la relevancia de los vínculos y la calidad de los mismos en la conformación de las emotividades juveniles.

En una segunda instancia, se ha intentado develar el modo en el que las coacciones externas al ser interiorizadas producen diferentes modos de reacción frente a determinadas situaciones. Entre las mencionadas en las entrevistas pudieron verse: la intención de cambiar algunas características para sentir una mayor identificación con el grupo dominante; adoptar una actitud de complicidad para evitar el rechazo; o manifestar indiferencia ante los agravios.

Todas estas actitudes conllevan una falta de reconocimiento que trae aparejado un sentimiento de exclusión y de invisibilidad. Las emotividades atravesadas por sentimientos de vergüenza, miedo, ira y desagrado, van erosionando a los sujetos fusionando en su interior un dolor social sobre el cual no se poseen perspectivas de cura. Lo que resulta característico es el silencio y la falta de aceptación de ciertas emotividades, lo que va produciendo una auto-imagen que tiende a la auto-exclusión.

En su lucha por pertenecer, por intentar evitar el rechazo y obtener reconocimiento de los otros, el individuo se encuentra en la necesidad de controlar sus emociones y medir sus reacciones frente al resto. Este ejercicio de las coacciones externas se vuelve interno al punto tal que el sujeto asume su propia posición y reprime sus sentimientos a través del ocultamiento o la simulación.

Estas emociones, al no ser tramitadas, repercuten en la constitución subjetiva de las y los estudiantes al influir en su auto-valía social y su auto-estima. El desarrollo de un dolor interno que va creciendo sin la posibilidad de ser compartido, puesto en palabras, requiere de otras acciones en la búsqueda por paliarlo. Es en ese terreno en el que las autolesiones pueden ser vivenciadas como una vía de escape o una solución, aunque más no sea temporal, para ese dolor sobre el cual no se encuentra otra posibilidad de encausamiento.

Bibliografía

- De Swaan, A. (2011). Regresión al servicio del estado: reflexiones sobre la violencia masiva. *Subje/Civitas*, núm.8, pp. 1-15.
- Dunning, E. (1993). Reflexiones sobre el deporte, la violencia y la civilización. En Brohm, J-M y otros (Eds.), *Materiales de sociología del deporte*. Madrid: La Piqueta.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- . (1998). Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual. En: Weiler, V. (Comp.) *La civilización de los padres y otros relatos*. Bogotá: Norma.
- . (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. y Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Goudsblom, J. (2008). La vergüenza como dolor social. En Kaplan, C. V. (coord.) *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Kaplan, C. V. y Krotsch, L. (2018). La educación de las emociones: Una perspectiva desde Norbert Elias. En *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*. 5 (8), pp. 119-134.
- Kaplan, C. V. y Szapu, E. (2019). Autoagresiones corporales: narrativas del dolor de jóvenes estudiantes. En *Voces de la Educación*, Monográfico 2, pp. 98-112. Disponible en: <https://www.revista.vocesdelaeducacion.com.mx/index.php/voces/article/view/214/185>
- Kaplan, C. V. y Szapu, E. (2020). *Conflictos, violencias y emociones en el ámbito educativo*, México, CLACSO, Voces de la Educación, ENSV y Nosótrica Ediciones. Recuperado en: http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1804.pdf
- Kemper, T. D. (1990). Social Relations and Emotions: A Structural Approach. En T. D. Kemper (Ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (pp. 207-233). Nueva York: State University of New York Press.

- Linklater, A. y Mennell, S. (2010). Norbert Elias, The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations - An overview and assessment. En *History and Theory*, 49 (3), pp. 384-411.
- Mutchinick, A. (2016). Atributos que humillan. Un enfoque relacional sobre las humillaciones entre estudiantes de educación secundaria. *Revista educación y ciudad*. núm. 31 (Julio-Diciembre), pp. 15-26.
- Mutchinick, A. y Kaplan, C. V (2016). La civilización de los afectos en los procesos educativos. En C. V. Kaplan V. & M. Sarat (Comp.) *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elias (145-158)*. Buenos Aires: de la Facultad de FFyL- UBA.
- Weiler, V. (1998). *Figuraciones en proceso*. Colombia, Fundación Social: Universidad Nacional de Colombia.
- Wouters, C. (2008). La civilización de las emociones: formalización e informalización. En Kaplan, C. V. (Coord.) *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Zabludovsky, G. (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Interdependencias y condición humana

Figuraciones, poder, protagonismo: los Guaraní y los Kaiowá de Mato Grosso del Sur

Maria Beatriz Rocha Ferreira, Marina Vinha y Veronice Lovato Rossato

Introducción

Nosotros, los investigadores del presente texto, hemos producido un material¹ escrito sobre la violencia contra los pueblos indígenas brasileños, con énfasis en la historia de los grupos Guaraní y Kaiowá en Mato Grosso del Sur (MS), bajo el punto de vista de la teoría figuracional de Norbert Elias (Rocha Ferreira, Vinha y Rossato, 2021). En el presente estudio, la violencia fue discutida desde la perspectiva eliasiana y en la visión del protagonismo histórico indígena de John Monteiro. La información fue obtenida de la literatura sobre la violencia colonial y estatal contra los pueblos indígenas y de la convivencia, a través de la academia y las actividades indigenistas, durante más de una década con los guaraníes y Kaiowá en la región del Mato Grosso del Sur, Brasil. Este tema fue presentado en el *XVIII Simposio Internacional Procesos Civilizadores*, celebrado en Bogotá en

1 Juegos de los pueblos indígenas y protagonismo étnico - Maria Beatriz Rocha Ferreira y Marina Vinha (2018: pp. 284-303; En [Anales] del 17º Simposio Internacional Procesos Civilizadores [libro electrónico] / organizadores: Tony Honorato, Célio Juvenal Costa; Londrina: UEL.

2020, en el panel temático “Pueblos Indígenas: conflictos y visiones de mundo”.

Elias, en su texto sobre *Civilización y Violencia* (1981: 141), aborda la antítesis entre civilización y violencia sobre cómo se relacionan, enfatizando el contexto alemán. El autor afirma que este tema debe ser analizado de forma más profunda en la estructura de las sociedades y comienza el texto criticando un determinado enfoque a la hora de investigar el problema de la violencia, preguntándose, por ejemplo, “cómo es posible que los seres humanos en una sociedad cometan asesinatos o se conviertan en hombres y mujeres terroristas”. Sin embargo, para Elias la cuestión debe enfocarse de forma opuesta: “¿cómo es posible que tantas personas convivan de manera —relativamente— pacífica, tal como ocurre en nuestra época en las grandes sociedades de los estados de Europa, América, China y Rusia?”

Elias elabora la tesis apoyada en su teoría de los procesos civilizadores, basada en la comprensión de la sociogénesis y la psicogénesis. Estos términos se refieren a la interiorización de los comportamientos adquiridos, que surgen de los procesos sociohistóricos de las sociedades.

Los comportamientos interiorizados en nuestra personalidad nos han llevado a sentir repugnancia o, al menos, aversión al uso de la violencia. En el texto, el autor analiza por qué la gente sigue ejerciendo la violencia y se pregunta “por qué los hombres no se someten al canon de la pacificación, por qué los hombres no se someten al canon civilizatorio” (Elias, 1981: 142).

El autor dice que vivimos relativamente en paz dentro de las instituciones sociales del Estado, que tienen el control del “monopolio de la violencia física”, es decir, en el que los gobernantes tienen el control de un grupo que ha organizado la violencia legal y está decidido a impedir la violencia ilegal en el resto de la sociedad. Añade que la monopolización

de la violencia, representada por la policía y los ejércitos, es una invención técnica de los hombres. Es “un arma peligrosa en sí misma y de un instrumento peligroso de los seres humanos; como por ejemplo el monopolio de la violencia es únicamente empleado para beneficio de determinadas minorías, de grupos muy concretos” (Elias, 1981: 142).

Esto implica que el monopolio estatal se convierte en “un arma de doble filo”, afirma Elias (1981: 142), en el sentido de que tanto contribuye a nuestra relativa pacificación como puede servir a los regímenes gubernamentales, beneficiando a grupos específicos que abusan del poder. El autor nos lleva a reflexionar sobre las directrices políticas en el periodo de la colonia, el imperio y en la formación del estado-nación, que tenían ideologías similares, monopolizaban la fuerza física, beneficiando a los poderosos más que a los pueblos indígenas. Pero, al mismo tiempo, nos preguntamos: *¿cómo es posible que los pueblos indígenas sobrevivan y florezcan actualmente con nuevas resignificaciones, a pesar de haber vivido tantas masacres, violencia psicológica y epidemias desde la llegada de los colonizadores?*

Para reflexionar sobre el protagonismo, las figuraciones y las relaciones de poder imbricadas en los procesos sociales de los pueblos Guaraní y Kaiowá, organizamos un marco teórico basado en los siguientes autores: Elias (1981; 1999, 2001), al tratar las redes de interdependencia y las relaciones de poder; Monteiro (2001), historiador indígena que dio especificidad al protagonismo indígena, con una categoría llamada “indio colonial”, basada en Karen Spalding (1972, en: Monteiro, 2001:1).

En las consideraciones finales señalamos la resiliencia de los Guaraní y Kaiowá de MS y el protagonismo de estos pueblos en sus trayectorias.

Protagonismo y movilizaciones

La historiadora Karen Spalding se ha centrado en la cuestión, casi inexplorada por los investigadores de la América española, de que el “indio colonial” no era un “mero sobreviviente de una cultura destrozada y empobrecida por la transformación posterior a la conquista” (Spalding, 1972; en Monteiro, 2001: 1). El indio colonial se desempeñó de manera “activa y creativa ante los desafíos que planteaba el avance de los españoles”. Y fue este sesgo adoptado por Monteiro (2001) el proponente de una historiografía del protagonismo de los pueblos indígenas.

En el caso de los guarani y Kaiowá, la movilización, el desplazamiento y la migración son características fundantes del *ethos* de estos pueblos y los fundamentos de su protagonismo para *reocupar* su lugar como pueblos originarios. A pesar de convivir con la ira de los colonizadores, con el Estado brasileño, con el odio de los urbanizados, entre otros tipos de conflictos, los pueblos indígenas brasileños presentan un cuadro contemporáneo de muchas luchas y conquistas. Y muchas etnias consideradas integradas y urbanas florecen con reivindicaciones, como los Potiguara de Baía de la Traición, los Xocó de Sergipe y los Pataxó del sur de Bahía (Monteiro, 2001: 5). Estos grupos étnicos estaban dispersos y ocultos en las sombras de la sociedad nacional, por razones de una política estatal histórica avasalladora.

La poca relevancia del protagonismo indígena en la historiografía brasileña es uno de los indicadores del poder del Estado en el intento de desvalorizar a estos pueblos y desarrollar políticas integracionistas. Monteiro (2001), al adoptar la categoría de “indio colonial”, llama la atención sobre los acervos históricos de la “colonización española”, ya que poseen el mayor número de crónicas, genealogías escritas por indios y mestizos, documentos oficiales

de procesos de la inquisición, manuscritos en lenguas nativas como el *náhuatl*, *quiché*, *quechua*, *aymara* y *guaraní*. Por otro lado, en la “colonización portuguesa” hay una ausencia casi total de fuentes textuales e iconográficas producidas por escritores y artistas indios. Este hecho restringe los estudios historiográficos brasileños, de tal manera que este obstáculo impide la entrada plena de los actores indígenas como protagonistas, dejando este ámbito exclusivo a los antropólogos.

En la historiografía, el protagonismo indígena comienza a ser revisado a mediados del siglo XIX. En resumen, Monteiro (2001: 4) destaca dos nociones fundamentales que fueron establecidas por los pioneros de la historiografía nacional parecen prevalecer entre los historiadores brasileños aún hoy. La primera se refiere a la exclusión de los indios como actores históricos legítimos: son, más bien, el dominio de la antropología, incluso porque la gran mayoría de los historiadores consideran que no tienen las herramientas analíticas para llegar a estos pueblos ágrafos, que, por lo tanto, muestran poca visibilidad como sujetos históricos. La segunda noción es más problemática, ya que trata a los pueblos indígenas como poblaciones al borde de la desaparición. Es un planteamiento mínimamente comprensible, dado el triste historial de guerras, epidemias, masacres y asesinatos que han afectado a las poblaciones nativas en los últimos 500 años.

Ambas nociones, la primera el “protagonismo histórico poco visible de los indígenas”; y la segunda las “poblaciones indígenas en proceso de extinción” están siendo deconstruidas por estudios recientes, según Monteiro (2001). Los subsidios para una cronología de la presencia indígena en la formación de Brasil, de 1500 a 2000, proporcionan información importante para la historiografía (Oliveira y Freire, 2006).

El proceso colonizador y la formación del Estado brasileño tienen una violencia notablemente presente en las relaciones con los pueblos indígenas. A pesar de este poder estatal y aunque sabemos que es un elemento intrínseco en las relaciones, Elias (1999: 80) destaca que el poder no permanece congelado en las mismas personas, grupos y/o instituciones, sino que “se desplaza a medida que se producen nuevas informaciones y presiones externas e internas”.

Para seguir deconstruyendo la comprensión reduccionista del poder, Elias sostiene que se trata de una “[...] expresión designativa de una oportunidad social particularmente amplia para influir en la autorregulación [*sic*] y el destino de otras personas” (1994: 50), y llama la atención sobre las capacidades del Estado, a saber: “[...] la mano de obra, el capital social, los recursos de materias primas, la posición estratégica en relación con las técnicas militares, el nivel de productividad, la educación y la integración. Y uno de los determinantes clave en la clasificación de los estados es el potencial de violencia, la capacidad de un estado para emplear la violencia física en sus relaciones con otros como medio para mantener o mejorar su posición en la jerarquía” (Elias, 1998: 206-207).

Las políticas coloniales portuguesas ya actuaban con el poder del Estado, como se ve en las acciones agresivas contra los pueblos indígenas, resumidas en la frase “la espada nunca estuvo lejos de la cruz” (Monteiro, 2001: 151). Los intentos de esclavizar y “proteger” a los nativos se establecieron por diferentes medios. Los primeros colonizadores, los *bandeirantes*² y otros grupos los esclavizaron

2 *Bandeirantes* se llama a los hombres que a partir del siglo XVI penetraban en los territorios interiores del Brasil partiendo de *San Pablo (São Paulo)*. Los *bandeirantes* son reconocidos por haber llevado las fronteras de la América Portuguesa mucho más allá de las establecidas en el Tratado de Tordesillas, por lo que definieron los límites actuales del territorio brasileño. Los hombres pasaron a atacar a los indígenas hacerlos esclavos y venderlos principalmente en regiones pro-

mediante trabajos forzados o mediante acuerdos para explotar el territorio en expansión. Los jesuitas, representantes de la corte portuguesa, fueron el primer grupo religioso que llegó a Brasil con el objetivo de difundir la fe cristiana y, simultáneamente, proteger a los nativos de las crueldades de los *bandeirantes* y de los exploradores de la tierra. Eran propietarios de varias tierras, escuelas y amos de miles de esclavos y amerindios. Lucharon por la libertad de los nativos y ejercieron su influencia en la corte para liberarlos de la esclavitud y fomentar su integración en la sociedad. Tuvieron un papel importante en la elaboración del documento *Diretório dos Índios*,³ elaborado en 1755 (Matos y Rocha Ferreira, 2019).

Los problemas y conflictos con el marqués de Pombal y el clero intensificaron las tensiones que culminaron con la expulsión de los jesuitas en Portugal y en las colonias, en 1759. Ante este hecho, los nativos, sin el apoyo de los jesuitas y bajo una nueva dirección, tuvieron que reorganizarse en nuevas figuras, sometiéndose a la orden del poder central y/o escapando a otras regiones.

El *Diretório* contenía determinaciones precisas sobre la economía y la administración de las aldeas, orientaba sobre múltiples esferas de la vida y cuestiones como el gobierno y

doctoras de azúcar. Sus actividades secundarias eran la minería y la agricultura que con el tiempo pasaron a dominar el panorama económico.

- 3 Se elaboró el *Diretório dos Índios* en 1755, pero no se hizo público hasta 1757. Se trata de un documento que expresa aspectos importantes de la política indiana durante el llamado período "pombalino" de la historia de Portugal y Brasil [la época del Marqués de Pombal]. El Directorio destaca la intención del gobierno del Reino de Portugal en ese período de evitar la esclavización de los indios, su segregación y aislamiento, y de reprimir el tratamiento de los indios como personas de segunda clase entre los colonizadores y misioneros "blancos". El documento establece, entre otras medidas, la prohibición del uso del término "negro" (10), el fomento del matrimonio de los colonos blancos con los indígenas (88-91), la sustitución de la lengua general por la portuguesa (6), y el castigo contra las discriminaciones (84, 86). En línea: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm

la civilización de los indios. Se creó la figura de un director para las aldeas, desestimando el poder interno (Almeida, 1997; Oliveira y Freire, 2006).

El despeje de las tierras conquistadas por los colonizadores y la política hacia los nativos se llevaron a cabo de múltiples maneras. El monopolio de la violencia en la colonia, en el imperio y en la formación del Estado, desencadenó procesos *descivilizadores*, en busca de la ampliación de las fronteras, la explotación de los minerales en tierras indígenas y el fortalecimiento de la agricultura desarrollada por particulares. En la historia de Brasil, la mortalidad de la población indígena alcanzó dimensiones catastróficas, causadas por pandemias de tuberculosis, sarampión y viruela, guerras de conquista, exterminio y esclavitud (Oliveira y Freire, 2006).

Las violencias del orden simbólicas, como los intentos de destruir los ritos cosmológicos y la desintegración de las organizaciones, que daban sentido a la vida y sostenían los modelos sociopolíticos colectivos, fueron intensas y, en palabras de Elias (1997: 77), esto ocurrió siguiendo el ejemplo de la eliminación de las clases altas en América Central y del Sur, en el curso de la colonización.

Otro mecanismo utilizado fue a través del desarrollo del sentimiento de vergüenza, un dolor social, profundizado en la investigación de Goudsblom (2009), que se puede inferir en la historia de los pueblos indígenas. Los mecanismos sociales utilizados para humillar, estigmatizar y excluir a los indios provocaron un sentimiento de inferioridad de “ser indio”. En la historiografía, la negación de ver al indígena como protagonista de la historia es un indicador de los intentos de fortalecer a las clases dominantes que se consideraban superiores (Monteiro, 2001).

Monteiro (2001) menciona que, en ese período, la población indígena en Brasil alcanzó más de mil grupos étnicos

y, actualmente, según el *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (Brasil, 2010), existen 305 grupos étnicos y 274 lenguas indígenas.

En el proceso a largo plazo, aunque las etnias indígenas han vivido innumerables conflictos, se han ido reorganizando, estableciendo alianzas, realizando migraciones voluntarias o forzadas, por lo que la pérdida de algunos ritos y formas de organizarse no se han olvidado del todo. Muchos de ellos permanecieron en la memoria de los mayores y, en la medida en que hubo avances en las redes de interdependencia, influenciados por los cambios ocurridos en el país e internacionalmente, generaron una mayor flexibilidad en las interpelaciones, en la reanudación de los ritos, de las prácticas corporales y en la revitalización de las lenguas. Es el caso de los Juegos de los Pueblos Indígenas, en su 13ª edición nacional y dos ediciones internacionales (PNUD, 2017).

Desde 1500 hasta 1988, los pueblos indígenas fueron considerados sujetos transitorios y sometidos a políticas integracionistas permeadas por el no reconocimiento de la diversidad y sin derecho a la ciudadanía. A partir de 1988, la nueva Constitución brasileña reconoce la organización social, las costumbres, las lenguas, las creencias, las tradiciones y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, siendo la Unión la responsable de demarcar, proteger y hacer respetar todos sus bienes (Brasil, 1988). La sustitución legal de la visión integracionista por la visión pluralista de la sociedad, con garantías oficiales del derecho a la alteridad, sigue siendo una lucha diaria, especialmente bajo la amenaza de gobiernos autoritarios.

Movilizaciones, figuraciones y poder entre los Guaraní y kaiowá

Los estudios indican que los grupos que hablan lenguas de la familia tupí-guaraní, en este caso el Guaraní y el Kaiowá, estaban extendidos en las regiones de América del Sur en el momento de la llegada de los europeos. Habitaban la costa Atlántica, desde el cabo de São Roque en el norte hasta el Trópico de Capricornio en el sur, así como las zonas de la meseta sur y los alrededores. La escasez de artefactos arqueológicos dificulta el análisis, pero cuando se asocian a los datos lingüísticos, apuntan al suroeste de la Amazonia, en la Bacia do Alto Río Madeira, como centro de dispersión de los pueblos tupí-guaraní (Almeida, 2015: 500).

Dispersas, las especificidades lingüísticas de los Guaraní en el siglo V diferían del origen lingüístico tupí. Las características específicas se observaron en el siglo XVI, el período de la llegada de los europeos, y se dan hasta hoy. Los estudios arqueológicos, lingüísticos y etnológicos señalan que este pueblo tiene una historia de intensa movilidad, con figuraciones específicas (Susnik, 1982).

En la actualidad, los Guaraní viven en regiones de Brasil, Bolivia, Paraguay y Argentina y se diferencian en distintos grupos, aunque mantienen similitudes entre ellos en aspectos fundamentales de la cultura y las organizaciones sociopolíticas. Las diferencias se dan en la lengua, la religión y las tecnologías relacionadas con el medio ambiente (ISA, 2020). Los tres subgrupos reconocidos son los mbya, ñandeva y Kaiowá. El presente estudio se limita a los ñandeva, autodenominados guaraní, y a los que se autodenominan Kaiowá (en Brasil).

Estos grupos, entre los siglos XVI y XVII, tuvieron enfrentamientos con los *bandeirantes*, lo que exigió constantes reordenamientos en la ocupación territorial de la época.

El avance de los *bandeirantes* obligó a los indios y a los sacerdotes a emigrar a otros lugares, incluido el actual Mato Grosso del Sur. Con la expulsión de los jesuitas del país, hubo un redimensionamiento de la realidad colonial, con otras interferencias en la organización social de los Guaraní y Kaiowá (ISA, 2020).

El proceso migratorio Guaraní y Kaiowá se basa en la búsqueda de lugares con mejores condiciones de recursos naturales para construir *tekoha*. Es el lugar donde se construye la forma de ser guaraní, siendo *teko* la cultura y las reglas cosmológicas heredadas por los antiguos Guaraní y *ha* el espacio físico, el agua, los animales, las plantas y las medicinas (Pereira, 2007; 2014). En términos eliasianos, entendemos la *tekoha* como una figuración en la que el equilibrio de poder cambia constantemente ante los enfrentamientos externos, por ejemplo la continua mediación con el Estado, con la sociedad urbana del entorno de sus tierras, con las fuerzas políticas internas y las sobrenaturales.

Los Guaraní y los Kaiowá seleccionaron entornos libres de amenazas sobrenaturales⁴ y cercanos a los familiares aliados. La finalidad de esta figuración era resolver los problemas comunes y protegerse en caso de enfermedad y desacuerdos. En el plano filosófico, los Guaraní han buscado un lugar terrenal llamado “Tierra sin Mal”, revelado por sus antepasados, donde las personas viven libres de dolor y sufrimiento (Nimuendaju, 1987; Monteiro, 1992; Pereira, 2007; Colman y Azevedo, 2016).

La idea del indio colonial, de Monteiro (2001), y los cambios en las relaciones de poder y, en consecuencia, en las figuraciones, según Elias (1981), pueden colaborar en la comprensión de la movilidad de los Guaraní y los Kaiowá,

4 Los seres de la selva y la relación con los espíritus se presentan de diferentes maneras en las culturas indígenas.

o la “resiliencia” de estos pueblos. Almeida y Neves, estudiando la expansión de los tupí-guaraní en la Amazonia oriental, hicieron las siguientes analogías: “Estos se movían no sólo de manera cardíaca, a través de venas y arterias bien definidas, sino también de manera ‘hemorrágica’, sin sentido aparente, sin respetar necesariamente los grandes drenajes fluviales, pero con una coherencia increíble” (2015: 517). La coherencia de estos pueblos, aparentemente sin planificación, es quizás uno de los elementos fundantes que los fortalece hasta hoy, en la expansión del protagonismo de quienes hacen la historia.

Entre los Guaraní y Kaiowá, más que la coherencia, está la persistencia en los fundamentos de su forma de ser (*ava reko*), manifestada en su religiosidad (*teko marandeko*) y en sus modos de organización, centrados en el fuego doméstico (Pereira, 1999) que, ante la amenaza, utilizan estrategias como la migración y las alianzas internas y externas. Actualmente no hay más espacio territorial al que desplazarse, por lo que luchan por retomar las tierras que perdieron con la colonización. Este confinamiento ha tenido un fuerte impacto en la vida social de los Guaraní y los Kaiowá y ha generado nuevas demandas de sostenibilidad y organización social. A continuación, enumeramos algunos protagonismos actuales identificados en la organización social de los Guaraní y Kaiowá de Mato Grosso del Sur, que han cambiado y están cambiando las relaciones de poder.

Protagonismo en las organizaciones contemporáneas

Los movimientos políticos de los pueblos indígenas brasileños fueron continuos durante el largo período de la llegada europea, con revisiones y adopción de nuevos paradigmas de supervivencia y resignificación. A partir de

la década de 1970, con el apoyo de la Iglesia Católica, principalmente a través del Conselho Indigenista Missionário (CIMI), y posteriormente de la sociedad civil, los pueblos indígenas comenzaron a organizarse en forma de movimientos en busca de sus derechos. En esos años, se celebraron grandes asambleas indígenas intertribales en todo el país, a nivel regional, para discutir sus problemas, principalmente relacionados con cuestiones territoriales, sanitarias y educativas. Destacan algunos líderes: Mário Juruna (Xavante), Kretan y Xangri (Kaingang), Raoni (Txukarramãe) y Marçal de Souza (guaraní), argumenta Prezia (2006).

En 1978, apareció la propuesta gubernamental de “emancipación” de los indios, inmediatamente rechazada por diferentes sectores de la sociedad y, principalmente, por los indios, lo que les motivó a debatir y actuar sobre sus problemas a nivel nacional. Para ello, en 1979 se creó la *União das Nações Indígenas* (UNI), que desempeñó un papel simbólico en la unificación de sus reivindicaciones, con una política de alianzas con movimientos indígenas de apoyo. Desempeñó un papel importante en la Asamblea Constituyente que precedió a la actual Constitución Federal de 1988 (Prezia, 2006).

La culminación llegó, en 1988, con la Carta Magna brasileña, en cuyos capítulos hay uno específico para los pueblos indígenas, un logro después de 488 años, por tanto, de larga duración. Surgieron otras decenas de organizaciones que influyeron en la elaboración de políticas públicas que favorecieron a los pueblos indígenas y en la defensa de los derechos constitucionalmente adquiridos, siendo una de las principales agendas hasta hoy la lucha por la tierra.

En esta amplia figuración de alcance nacional, los indígenas Guaraní y Kaiowá de Mato Grosso del Sur se comprometieron y partieron en busca de sus especificidades como

la segunda población más grande del país, con 43.401 personas (Brasil, 2010). El cuadro 1 muestra el título y el objetivo de algunas organizaciones de los Guaraní y Kaiowá obtenidos a partir de nuestra experiencia académica e indigenista con este grupo étnico.

Cuadro 1. Organizaciones con protagonismo Guaraní y Kaiowá

Año	Nombre	Objetivo
1984	Demarcaciones	Figuración que culminó con la demarcación oficial de dos zonas Kaiowá en MS.
1985-1986	<i>Aty Guasu</i>	Una de las figuraciones más importantes: Creación de la Asamblea Guaraní y Kaiowá Aty Guasu en la región sur de MS - Recibió el Premio de Derechos Humanos.
1991	Movimiento de Maestros Guaraní y Kaiowá de MS	Figuración: Los maestros crean el Movimiento de Maestros Guaraní y Kaiowá y su Comisión Articuladora en MS.
1997	Movilización sobre el tema de los suicidios	Figuración que involucra a los Guaraní y Kaiowá, junto con sectores de la sociedad nacional e internacional, sobre la cuestión de los suicidios entre los jóvenes y niños en MS.
1999	Formación de profesores guaraníes y Kaiowá en Nivel Medio Ára Verá (tiempo-espacio iluminado)	Figuración: Movimiento dos Profesores Guaraní e Kaiowá de MS, CIMI, Secretaría Estatal de Educación y universidades.
2006	Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu (Vivir con sabiduría).	Figuración: Movimiento de Profesores Guaraní y Kaiowá, estudiantes del Ára Verá, líderes indígenas, universidades y ayuntamientos planifican desde hace cinco años la creación del 3er grado en la Universidad Federal de Grande Dourados (UFGD).

2011	Colectivo Tierra Roja	Figuración apuntando a la salud: formado por colaboradores y voluntarios de la sociedad civil, unidos a las poblaciones indígenas de Mato Grosso del Sur en apoyo a demandas como el acceso a la salud, el agua y la alimentación.
2020	Asamblea de mujeres ancianas y parteras kaiowá y guaraní.	Figuración de mujeres: VIII Kuñangue Aty Guasu: Gran Asamblea de Mujeres Kaiowá y Guaraní ancianas y parteras Jary/Nhandesy. El I Encuentro de Mujeres Guaraní y Kaiowá tuvo lugar en 2011.

Fuente: Datos personales de los autores de la investigación.

Además de las organizaciones, los pueblos indígenas de Brasil y los Guaraní y Kaiowá, en particular, se han posicionado en el entorno de los partidos políticos. Para un cuadro más general del protagonismo político de los indígenas en Brasil, mencionamos el movimiento de 1969, cuando el indígena Luís Soares dos Santos fue elegido el primer concejal indígena en Oiapoque; pasando por Angelo Kretã (1976) en Paraná; Mario Juruna (1982) como diputado federal; primer alcalde indígena también en Oiapoque en 1996. En 2016 el movimiento alcanzó 1715 candidatos indígenas, eligiendo 169 concejales, 6 alcaldes, 10 vice-alcaldes indígenas en el país. En el año 2018 se eligió un diputado federal y se lanzó el primer candidato indígena a vicepresidente de la República (APIB, 2020).

En las recientes elecciones de 2020, fueron elegidos 234 indígenas, siendo 10 alcaldes, 11 vice-alcaldes y 213 concejales. En este contexto, 31 mujeres fueron elegidas, es decir, el 13% del total. La *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (APIB) identificó que los elegidos son de 73 grupos étnicos. El año 2020 fue el de mayor participación indígena en las urnas, con 2.177 candidatos, lo que representa un aumento del 27% respecto a las elecciones de 2016 (ISA, 2021). Este resultado es fruto de la campaña lanzada por la APIB, en una movilización (@campanhaindigena) para ampliar la

representación indígena en los espacios de poder a través de la visibilidad y el apoyo legal a los candidatos (APIB, 2020).

Según Dinaman Tuxá, uno de los coordinadores ejecutivos de la APIB, el creciente interés por la política institucional se debe a la ampliación del debate sobre la necesidad de la representación de los pueblos indígenas y la defensa de sus derechos en estos importantes ámbitos de decisión. Tuxá señala que lo que motiva a todos a tener una agenda común son los territorios indígenas, aunque pertenezcan a diferentes partidos políticos (Vittorazzi y Esquer, 2020).

Se han creado otras organizaciones no gubernamentales que contribuyen al protagonismo indígena. Destacamos la lucha por la tierra, acompañada del Observatorio “*De Olho nos Ruralistas*” [Vigilando a los Ruralistas], creado en 2016. Esta organización actúa para proteger los espacios públicos que son usufructo exclusivo de los pueblos indígenas. Actualmente hay 279 *Terras Indígenas* (TI) inscritas en el *Cadastro Ambiental Rural* (CAR) a nombre de personas naturales o jurídicas, lo que facilita el robo de tierras públicas, la expulsión de los pueblos originarios y la violencia en el campo. Este Observatorio “es el resultado de un periodismo independiente y valiente y se ocupa de las tierras indígenas y los pesticidas” (Observatório, 2016).

Otro factor destacado fue la llegada de la pandemia de Covid-19 en el año 2020. Esto es aún más preocupante para la población indígena porque el *Sistema de Saúde Indígena* (SESAI) vinculado al *Ministério da Saúde* enfrenta problemas estructurales. Todos esos factores tienen un impacto decisivo en la inmunidad de los pueblos indígenas de Mato Grosso del Sur, especialmente en lo que respecta a los Guaraní y Kaiowá y sus dificultades con el agua, la vivienda, la alimentación y otros.

Como investigadores, acompañamos y participamos en grupos de apoyo, a finales de 2020 y principios de 2021, al

protagonismo Guaraní y Kaiowá en el enfrentamiento de la pandemia. Se organizaron y pusieron barreras sanitarias en las entradas de sus tierras, con el apoyo de la sociedad civil. Los suministros para combatir el virus, como mascarillas, alcohol de 70° y jabón, alimentos, lonas, la puesta en marcha de pozos artesianos y/o depósitos de agua y baldes que se instalaron en el suelo junto a las viviendas, pretenden solucionar el histórico problema de la falta de agua potable en los pueblos.

En los últimos dos años, 2018-2020, se produjo la elección presidencial de un candidato de ultraderecha que declaró que los indios eran sus “enemigos preferenciales” y afirmó que no demarcaría ningún centímetro de tierra para los indios, predicó el armamento de los ruralistas, vació las instancias de protección social para esas poblaciones, principalmente la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) y la *Secretaria de Saúde Indígena* (SESAI), para cuya gestión nombró a militares. Incluso en este contexto, los indígenas se enfrentan a la actual crisis sanitaria y política. Indígenas de 73 pueblos diferentes fueron elegidos en el país en 2020 para ocupar cargos en los poderes ejecutivo y legislativo en 127 municipios de 24 Estados, en todas las regiones del país (ISA, 2020).

Cabe mencionar también el número de indígenas en la enseñanza superior brasileña y los datos específicos sobre el número de alumnos matriculados en el curso de Licenciatura Indígena Intercultural *Teko Arandu* de la Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), como se detalla en el cuadro 2.

Cuadro 2. Número de indígenas matriculados en universidades en Brasil

Región	Inscrita: Universidades públicas	Inscritas: Universidades privadas	Guaraní y Kaiowá - UFGD
Norte	4.383	8.364	----
Noreste	3.688	15.672	----
Centro Oeste	1.640	2.244	Desde 2012 más de 300 graduados en Teko Arandu - UFGD
Sureste	1.566	9.115	----
Sur	1.071	1.283	----

Fuente: Ministério da Justiça (Brasil, 2018).

Resistencia, resiliencia, protagonismo. Nuestro diálogo con el cuestionamiento de base eliasiana —*cómo es posible que los pueblos indígenas sobrevivan y florezcan a pesar de haber pasado por tantas masacres, violencia y epidemias desde la llegada de los colonizadores*— se mostró en este texto.

Consideraciones finales

El monopolio estatal se convierte en un “arma de doble filo” en el sentido de que ha contribuido a la relativa pacificación de los pueblos indígenas, pero también puede servir a los regímenes gubernamentales, beneficiando a grupos específicos que siguen abusando del poder.

El indio colonial, la capacidad creativa de estos pueblos, el protagonismo “oculto” que estaba en las sombras de la sociedad, en la historiografía crea nuevas fuerzas, se interconecta con procesos más amplios de cambio social en la sociedad y responde a la pregunta inicial de cómo fue posible

que los pueblos indígenas sobrevivieran y florecieran hoy con nuevos significados, a pesar de haber experimentado tantas masacres, violencia psicológica y epidemias desde la llegada de los colonizadores.

Para entender la continua fuerza revitalizadora de los Guaraní y Kaiowá es necesario entrar en la historia de estos pueblos, en un largo período de tiempo, con la nueva mirada de los pueblos protagonistas y así, en una visión eliasiana, podemos entender las figuraciones y relaciones de poder imbricadas en los procesos sociales. La distinción entre “indio genérico” e “indio colonial” en la historia de Brasil confirma el protagonismo de estos pueblos en el proceso colonial, en el imperio y en la creación del Estado. Las posiciones proactivas del “indio colonial” brasileño les han llevado ante los poderes ejecutivo y legislativo del país, a un protagonismo singular, valiente y persistente.

Bibliografia

- Almeida, F.; Neves, E. (2015). Evidências arqueológicas para a origem dos Tupi-Guarani no leste da Amazônia. Em *Mana*, 21 (3). Rio de Janeiro, Brasil.
- Almeida, R. de. (1997). *O Diretório dos Índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII*. Brasília: Universidade de Brasília.
- APIB. (2020). Campanha Indígena, demarcando a política. Local da web: Recuperado de: <http://campanhaindigena.org/>.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Brasil. (2010). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Recuperado de: <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>
- Brasil. (2018). Quantidade de alunos indígenas matriculados nas universidades. Em Ministério da Justiça. Recuperado de: <https://www.justica.gov.br/news/estudantes-indigenas-ganham-as-universidades>
- Colman, R.; Azevedo, M. (2016). *Ñemosarambipa: Deslocamentos forçados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Seminário Migrações Internacionais, Refúgio e Políticas*. Recuperado de: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/anais/arquivos/21_RC.pdf
- Elias, N. (1981). Civilización y Violência. *Ästhetik und Kommunikation*, núm. 43, pp. 5-12. Em Congreso Alemán de Sociología (Bremen, 1980). Traducción de Christine Löffler y Francisco Javier Noya.
- . (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- . (1997). *Os alemães a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . (1998). *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- . (1999). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: 70.
- Goudsblom, J. (2009). A Vergonha: uma dor social. In: *O controle das emoções*. Ed. A. Gebara, C. Wouters. Editora UFPB.
- ISA. (2020). Guarani-Kaiowá. Em Instituto Socioambiental. Guarani Kaiowá. Recuperado de: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1

- ISA. (2021). Urnas Demarcadas: Brasil elege maior número de Candidatos Indígenas na História da Democracia. Em Instituto Socioambiental. Recuperado de: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/urnas-demarcadas-brasil-elege-maior-numero-de-candidatos-indigenas-na-historia-da-democracia>
- Matos, G.; Rocha Ferreira, M. (2019). Educação em comunidades amazônicas. Em Revista de Educação, PUC-Campinas, pp. 367-383.
- Monteiro, J. (1992). Os Guarani e a história do Brasil Meridional - Séculos XVI-XVII. Em Cunha, Manuela Carneiro (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras, pp. 475-498.
- . (2001). Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Em Tese de Livre-Docência. Campinas,; IFCH-Unicamp.
- Nimuendajú, C. (1987). *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec; Edusp.
- Observatório. (2016). De olho nos ruralistas. Recuperado de: <https://deolhonosruralistas.com.br/>
- Oliveira, J. y Freire, C. (2006). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- Pereira, L. M. (1999). Parentesco e organização social Kaiowá. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP.
- . (2007). "Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais". Em *História em Reflexão Journal*, 1 (1), pp. 1-33.
- Prezia, B. (2006). *Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida*. São Paulo: Expressão Popular.
- Rocha Ferreira, M.B., Vinha, M., Rossato, V.L. *Violence and power: The Kaiowá and Guarani Indigenous Peoples*. Em: Norbert Elias in Troubled Times. Figurational approaches to the problems of the twenty-first century. Edited by Florence Delmotte y Barbara Górnicka. Palgrave Macmillan, 2021, pp. 179-197.
- Spalding, K. (1972). The colonial Indian: past and future research perspectives. Em *Latin American Research Review*, 7 (1), pp 47-76.
- Susnik, B. (1982). Los aborígenes del Paraguay. Em *Etnohistoria de los Guaraníes. Assunção: Museo Etnográfico Andres Barbeiro*.

UNDP. (2017). World Indigenous Games: celebrating is what the matters! Brazil, 2015. Authors: Lucas Roque, Marcos Terena, Juan Antonio Calfin and Taily Terena; Published by United Nations Development Programme (UNDP) in cooperation with the Ministry of Sports in Brazil (ME), the Intertribal Committee (ITC), and United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (UNESCO).

Vittorazzi, D.; Esquer, M. (2020). Candidaturas indígenas de Mato Grosso sobem 66%, mas sub-representatividade permanece. Em Brasil de Fato. Recuperado de: <https://www.brasildefato.com.br/2020/11/11/candidaturas-indigenas-de-mt-sobem-66-mas-sub-representatividade-permanece>

CAPOEIRA: Interdependencia y Poder

Ricardo de F. Lucena

¿Cómo una práctica corporal que a comienzos del siglo XX en el Brasil era considerada cosa de vagabundos y alborotadores, en el transcurso de un siglo pasa a ser considerada Patrimonio Inmaterial del mismo pueblo que cien años antes quería invisibilizarla? ¿Qué relaciones procesuales se formaron para permitir ese cambio? Una parte de esos elementos es lo que buscamos analizar. Sin embargo, debido a la complejidad de las interdependencias, muchos elementos van más allá del objetivo de ese análisis, pero creemos que el camino recorrido por la capoeira puede decir mucho de la sociedad brasileña.

Tras la Proclamación de la República, la capoeira fue incluida en el Código Penal de 1890 como una práctica con pena de reclusión y, pese a eso, o quizá por ello, empezó a llamar la atención de diferentes grupos en Rio de Janeiro y en otros grandes centros urbanos brasileños, como, por ejemplo, Recife y Salvador. En este sentido, el decreto N° 487, de 11 de octubre de 1890 establecía, en el Capítulo XIII, con el sugestivo título de “De los vagabundos y capoeiras”, entre otras cosas, que:

Art. 402 – Hacer en las calles y plazas públicas ejercicios de agilidad y destreza corporal, conocidos bajo la denominación de capoeiragem correr, con armas o instrumentos capaces de producir una lesión corporal, provocar tumulto o desórdenes, amenazar persona cierta o incierta, o causar temor o algún mal:

Pena: Reclusión en carcel de dos a seis meses.

Parágrafo Único: se considera circunstancia agravante pertenecer al capoeira de algún grupo o pandilla. A los jefes o líderes se impondrá el doble de la pena. (Código Penal Brasileño, 1890. Mencionado por Marinho, 1982: 29), (la cursiva es mía).

Fíjese que la Ley trae una especie de definición de la práctica de capoeira como un “ejercicio de agilidad y destreza corporal”. Lo que, quizá, sea un indicio de que la mirada hacia la capoeira, aun en aquellos tiempos de represión y de castigo, podría ya ser entendida bajo un enfoque que la acerca a ejercicios y a juegos, y no, solamente, de una asociación con las prácticas violentas de “negros criminales”, fugitivos y malhechores. Araújo explica que “la denominación *capoeiras* para identificar a los individuos practicantes de la lucha/juegohomónima, así como el surgimiento de esas expresiones en el contexto social brasileño solo es evidenciada por los documentos históricos a partir del Siglo XIX [...]” (2005: 45).

Cabe resaltar que, al año siguiente (1883), la normativa aprobada por el Consejo General de Rio de Janeiro en febrero y publicada el 14 de marzo de dicho año, determinaba que:

Toda persona que, en las plazas, en las casas públicas o en cualquier otro lugar también público, practicar o ejercer el juego denominado capoeira o cualquier

otro género de lucha, si es libre, será preso y pagará de 1 a 3 mil reales, y si es cautivo, será preso y entregado a su Señor para que lo castigue, con 25 a 50 latigazos, y cuando él no lo haga, sufrirá la misma multa de 1 a 3 mil reales. (Araújo y Jaqueira, 2008: 68-69).

¿Cómo, en el transcurso de algunas décadas y en ese contexto de cambios urbanos, la capoeira, considerada cosa de vagabundos y de marginales, empezó a ser practicada por miembros de distintos grupos sociales y valorada por el Estado que, en otro tiempo, buscaba extinguirla? Esa es la cuestión que nos motiva: reflexionar sobre el paralelo entre la creciente aceptación de la capoeira y los espacios de inserción del negro en la sociedad brasileña, sus avances y retrocesos, sus luchas y resistencias. O sea, percibir que la figuración formada por los negros, que, durante mucho tiempo fueron esclavizados y, solo a finales del Siglo XIX “liberados” de la esclavitud en el Brasil, posibilitó construir una forma de expresión bastante peculiar, conocida como capoeira, entendida aquí como una práctica corporal que progresivamente gana complejidad en el contexto de un proceso de interdependencia creciente, solamente posible en las nuevas y crecientes agrupaciones urbanas. Dicho proceso tuvo en la capoeira un sentido semejante al del proceso de reglamentación social.

De esa manera, las ciudades se convirtieron en un crisol de razas y de costumbres. En ese proceso de urbanización por el cual las “grandes” ciudades brasileñas pasaron, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, la capoeira y los capoeiristas —y fíjese que aquí ya se trata de individuos que participan de un juego que nace en las periferias, en las capoeiras y gana las calles de la ciudad— tuvieron, en la confrontación con individuos y grupos distintos y/o semejantes, la oportunidad de “mostrarse”.

Conviene distinguir “las capoeiras” en los diferentes tiempos y espacios de construcción de esa práctica. En el primer momento, las luchas libradas entre diferentes individuos y, muchas veces relatadas como actos de capoeira a lo largo de los siglos de colonización anteriores al siglo XIX, se caracterizaban por ser un proceso distinto del que es posible percibir, en otro momento, cuando las prácticas pasaron a ser realizadas en el contexto urbano, primeramente como continuidad de los enfrentamientos de la población con el poder constituido, representado por la Policía; pero, en un segundo momento, como práctica sistematizada, como un juego o una lucha.¹ Tal práctica no tuvo un inicio específico, refrendado por la acción de un “creador”, sino que se fue estructurando por intermedio de procesos de interdependencias que se configuraron en las ciudades brasileñas y fueron incrementadas por la abolición de la esclavitud. En el Brasil, ese proceso duró varias décadas, y la creciente inmigración ocurrida en la segunda mitad del siglo XIX forzó a las poblaciones diversas a convivir con costumbres y hábitos distintos.

En el presente análisis, el primer aspecto que se refiere a la forma de resistencia está en el hecho de que la investigación se realizó desde el ambiente urbano. Nuevamente, tenemos la ciudad como un campo de experimentación de códigos de conductas que afloran con las interrelaciones de grupos

1 La discusión sobre la relación de la capoeira como lucha por la libertad, desde la llegada de los primeros individuos negros, pasa por un análisis que requiere otro camino. Así, creemos que al lector le resultará provocador el estudio titulado *Capoeira: um nome – uma origem* De Paulo Coêlho de Araújo. Juiz de Fora, MG: Irmãos Justiniano, 2004. En dicho estudio Araújo argumenta que: “Creo que el hecho de considerar como negro cualquier individuo que se aleje de los patrones de raza europea durante los períodos mencionados, esto en cualquier documento referente a otros Estados que no fueran Bahía y Pernambuco, locales que recibieron un gran número de esclavos en los primeros siglos de la esclavitud africana, podría haber inducido al error muchos estudiosos que se dedicaron a los estudios africanistas en el Brasil y, sobre todo, a los estudios sobre la Capoeira.” (Araújo, 2004: 18).

que antes se acercaban a través del trabajo, un trabajo en el que la distinción de poder era extremadamente favorable a un único lado. La migración a las ciudades hecho por una gran parte de la población atraída por más oportunidades de trabajo —o como única posibilidad de sobrevivencia— y la creciente interrelación entre los individuos, hizo que ese proceso pusiera en constante contacto grupos que antes solo se relacionaban en situaciones y en contextos esporádicos. Como dijo Gilberto Freyre (1996), el contacto en las ciudades, diferentemente de lo que ocurría en la zona rural, pasó a no ser solo, o prioritariamente, entre familiares, pero también entre vecinos. O sea, personas que no necesariamente comparten la misma forma de vida, de educación y/o de costumbres pasaron a depender más unas de las otras y, consecuentemente, a ver aflorar conflictos marcados por sus diferencias.

Las calles de las ciudades funcionan como canales de circulación de individuos y grupos que están, en la dinámica de un proceso de idas y venidas, constantemente en contacto. Si a eso sumamos el hecho de que, en ese período que engloba la segunda mitad del siglo XIX, Brasil empezó a vivir profundas transformaciones sociales, con la lucha por la abolición del trabajo esclavo y la consecuente migración de muchos negros del campo a las ciudades, al tiempo que favoreció la inmigración de poblaciones venidas de otros países, ciudades como Rio de Janeiro o incluso Recife y Salvador experimentaron un complejo proceso de interrelaciones, del cual una de las principales consecuencias, sin duda, fue la confrontación de costumbres y de ritos distintos que, como ya dijimos, generó conflictos todavía poco vividos por la población originaria, derivada de una lucha de poder que se consolidó más claramente en un grupo

establecido en el espacio urbano y grupos de *outsiders*² que luchan por más oportunidades. Estos son algunos aspectos del creciente proceso de interrelación e interdependencia, frutos de una diversificación de funciones que solo fue posible debido al crecimiento que las ciudades brasileñas experimentaron más claramente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. A ese respecto, Elias manifiesta que:

Las tensiones y conflictos grupales inherentes a este tipo de vínculos [entre establecidos y forasteros] pueden permanecer latente (este suele ser el caso cuando el diferencial de poder es enorme); pueden también aflorar en forma de conflictos constantes (lo que sucede a menudo cuando el equilibrio de poder se desplaza a favor de los outsiders). Como quiera que sea, no es posible captar la fuerza irresistible de este tipo de vínculo ni la impotencia característica de los grupos de personas vinculadas de esta manera, a menos que veamos claramente que se encuentran atrapados en un doble vínculo. Dicho vínculo puede no resultar operativo si la dependencia en la práctica va en una sola dirección y, por lo tanto, el diferencial de poder entre los establecidos y los outsiders es enorme, como ocurre, por ejemplo, con los amerindios en algunos países latinoamericanos. En tales casos, los outsiders no cumplen ninguna función para los grupos establecidos: simplemente están ahí y, a menudo, son exterminados o expulsados y condenados a desaparecer. (2003: 234).

2 La discusión entre establecidos y *outsiders* que planteamos se basa en un estudio llevado a cabo por Norbert Elias y John Scotson. Para más información sobre el análisis hecho por dichos autores, consultar Elias Norbert Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas [en línea]. 2003, (104), 219-251 [Consulta: 15 de Marzo de 2021]. ISSN: 0210-5233. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717903010>.

Otro aspecto que merece atención se refiere a la creciente reglamentación y a los patrones de conducta esperados por los ciudadanos (o quienes viven en las ciudades) y, de otro lado, a los practicantes de capoeira, puesto que tal práctica se “adaptaba” a las conductas esperadas por individuos involucrados en otras actividades físicas con características de entrenamiento deportivo.

Entender la capoeira como un objeto aislado, poco o nada contribuye a todo lo ya escrito respecto a esa lucha, juego o danza, que surgió en los documentos oficiales, especialmente en los Códigos Municipales, como una “lucha de los negros por la libertad” o “cosa de vagabundo y desocupado” y que, bajo varios aspectos, sigue presente en el discurso y en la práctica asociada a la cuestión de la identidad de un grupo. Sin embargo, considerándose la capoeira al cabo de cierto tiempo, hay pocos estudios que buscan asociar sus transformaciones a las del grupo humano que le dio origen. Falcão (2006), en un artículo titulado “O jogo da capoeira em jogo”, contextualiza el “nuevo tiempo” de la capoeira y fundamenta su análisis en lo que él llama “proceso de internacionalización”. De acuerdo a Falcão, “se trata de la introducción de la capoeira en el proceso de reestructuración del capitalismo y de la mundialización del capital.” (2006: 61). Para nosotros, se trata de un aspecto más del proceso de reglamentación de la práctica de la capoeira que señala una forma de conducta muy característica de las sociedades contemporáneas. El mismo autor, aunque se aferre al análisis de la tensión entre capital y trabajo, en uno de los apartados de sus consideraciones finales, afirma que:

La capoeira se consolidó como una manifestación interétnica y su proceso de internacionalización, iniciado en la década de 1970, contribuye para una resignificación de sus sentidos/significados. (2006: 72).

De este modo, comprender la relación de la práctica con el grupo (o los grupos) que le dio origen, el concepto de figuración construido por Norbert Elias en algunos de sus trabajos ha tenido gran valor para nosotros, una vez que la figuración es un patrón cambiante creado por un conjunto de individuos, no solo por sus intelectos, sino también por lo que los sujetos son en su totalidad de acciones, en las relaciones que mantienen unos con los otros y, de esa manera, hace parte de la forma de ser de los individuos que participan de su estructuración. En una figuración, todos contribuyen a formar la red de interdependencias que la sostiene, con sus prácticas y el nivel de poder que carga. Por lo tanto, figuración e interdependencia son aspectos de un mismo proceso y, en nuestro caso, de un mismo modo de análisis.

Elias usa el concepto de figuración en un intento de superar el concepto de “estructura”. Según el autor,

... lo que llamamos “estructura” no es, de hecho, sino el esquema, o figuración, de los individuos interdependientes que forman el grupo o, en un sentido más amplio, la sociedad. Lo que denominamos “estructuras” cuando vemos a las personas como sociedades son “figuraciones” cuando las vemos como individuos. (Elias, 1992: 190).

En ese sentido, el propósito de pensar en la capoeira cómo una figuración es tratarla como perteneciente a la red de relaciones de individuos interdependientes, unidos entre sí a muchos niveles y de distintas maneras. En el caso brasileño, es típico de un proceso de urbanización creciente en el que la capoeira, así como otras prácticas identitarias, logró desarrollarse. Por lo tanto, las figuraciones son:

... acciones de una pluralidad de personas interdependientes que se interrelacionan para formar una estructura entrete-

jida con ciertas propiedades emergentes, tales como cuotas de poder, ejes de tensión, sistemas de clase y estratificación, deportes, guerras y crisis económicas. (Elias, 1992: 21-26).

En tal proceso de urbanización —señalado anteriormente— por el que pasaron las “grandes” ciudades brasileñas, la capoeira y los capoeiristas tuvieron, en el confronto con individuos distintos y/o semejantes, la oportunidad de “mostrarse”. Lo que posibilitó hechos o situaciones de aceptación y de rechazo. Por ello, repito que la capoeira, como “cosa de negro o pobre” o “lucha de negros por la libertad” en su proceso de *deportivización*, nos ha dado algunas pistas para una explicación amplia de la interdependencia de grupos sociales diversos. De eso nos ocuparemos a continuación, acercando el análisis de la ruta recorrida por uno de sus renombrados maestros, el *Mestre* Bimba, y, luego, trataremos de la diversidad compartida con diferentes espacios sociales, incluso en universidades.

Fases de la gimnasia brasileña: algunos sucesos desde la trayectoria de Mestre Bimba

Si al final del siglo XIX el practicante de capoeira era castigado por el Código Penal, en el transcurso de algunas décadas la situación cambió radicalmente. Todavía en el inicio del siglo XX, la capoeira comenzó a ser vista con nuevos ojos por un conjunto de letrados que buscaban, en el discurso de construcción de la nación, elaborar y valorar prácticas que señalaran hacia éste camino. La capoeira fue, desde luego, vista como una acción que se adecuaba muy bien al sentido que se buscaba y podría ser rescatada como una lucha *nacional* o una *gimnasia brasileña* que merecería ver borrado su pasado de violencia y de crímenes. Por lo

tanto, así como Japón tenía el Jiu-Jitsu; Inglaterra, el Boxeo; Francia, el Savate etc., nosotros tendríamos la capoeira.

Sin embargo, cabe resaltar que debemos considerar la institucionalización y lo que podemos incluso considerar como la “deportivización” de la capoeira como un proceso que ya estaba en gestación desde hace algunas décadas. Como toda acción social, la capoeira forma parte de una trama reticular que se organiza tanto desde ella misma como en dirección a ella y, desde las primeras décadas del siglo XX, se empieza a sentir el cambio de sentido pretendido para esa práctica.

Si, en el siglo XIX, la acción de los partidos de capoeiras era motivo para clasificarlos como vagabundos o criminales, y parte de esa herencia ya estaba asociada al propio nombre; a lo largo del siglo XX tal asociación fue, gradualmente, deshecha y relacionada con una práctica identitaria que rescata la historia y la cultura de los pueblos que se establecieron en el Brasil. Pereira da Costa, citado por Lyra Filho (1973), así la definió, en la transición del siglo XIX al XX:

Capoeira, lucha o especie de ejercicio o juego atlético, practicado por individuos de baja esfera social, vagabundos, alborotadores, y en el cual los luchadores esgrimen palos y cuchillos, y además, siguen sus propios pasos, que obedecen ciertas reglas y preceptos de los pies y de la cabeza, valientes, ágiles y rápidos, vencen sus adversarios. (1973: 307).

En Recife, por ejemplo, ese tipo de definición tenía también motivos para su aceptación. En su libro sobre la sociología del deporte, João Lyra Filho (1973), al tratar de la capoeira en Recife, señala que:

Los partidos de capoeira eran el Cuarto y el España. El origen de los partidos estuvo en la rivalidad entre dos bandas de música, existentes en el año de 1856, la del 4o. Batallón de Artillería y la de un Cuerpo de la Guardia Nacional, comandado por un español llamado Pedro Garrido. Los partidarios del Cuarto cantaban: “Viva el Cuarto, muera España, cabeza seca es quien se daña.” El apodo era una injuria para los rivales, era como llamarles esclavos. (1973: 309).

En el transcurso del siglo XIX, la capoeira, lucha *que obedece a ciertas reglas y preceptos de los pies y de la cabeza*, tomó forma y pasó, cada vez más, a ser asociada a la práctica también relacionada como juego y adecuada a sistematizaciones. No fue en vano que en las primeras décadas del siglo XIX un viajero retrató el Brasil de aquella época, Rugendas, en su “Voyage pittoresque et historique de Brésil”, así describió la capoeira:

Los negros tienen un otro juego guerrero mucho más violento, la capoeira: dos campeones se tiran uno sobre el otro, intentando derribar al oponente, con cabezadas en el pecho. El ataque es evitado con saltos laterales y bloqueos igualmente hábiles. Pero, ocasionalmente, se chocan fuertemente las cabezas, lo que convierte el juego en lucha, no pocas veces con los cuchillos ensangrentando el deporte. (Rugendas, 1824, citado por Nestor Capoeira, 2006: 36).

Fíjese que la terminología usada relaciona la práctica de la capoeira con el juego y el deporte, su descripción sigue ya un principio de normas que, aunque casi siempre “la convierta en lucha”, parece haber sido anticipado debido a una forma de portarse y de seguir algunas reglas. Por esas y otras razones, durante gran parte del siglo XIX, la capoeira

estuvo más asociada al crimen que a la idea de gimnasia o de deporte. El grado de aceptación de la violencia en aquel período todavía era muy grande, sobre todo en los grupos populares donde nacieron esa y otras prácticas de ejercicios corporales. Pues, como forma de defenderse de la represión del aparato policial, los grupos *outsiders* tenían pocas oportunidades lúdicas sin sufrir desconfianza y represión de los establecidos. Un *mestre* citado por Miécio Tati, en aquel tiempo, nos dice que:

... la capoeiragem, si pudiera desproveerse de las intenciones criminales de las pandillas que la practicaban, quizá llegara a merecer el título de deporte, reconociendo su valor. Infelizmente no era más que un ejercicio físico altamente provechoso para los músculos – pero que tenía en el puñal su trágico complemento. (Lyra Filho, 1973: 310).

Pero, ya al inicio del siglo XX, empezamos a percibir un sentido de cambio. En Rio de Janeiro, en 1907, surgió un libro apócrifo titulado “Guia do Capoeira ou Gymnástica Nacional”, que tenía la siguiente introducción:

iActualmente, la capoeira es representada por el desgraciado vagabundo, imbécil, aguardiente, ladrón, acuchillador o navajero, conocido por apodo que le facilita la entrada en la cárcel! Así, el insulto más grande para inutilizar un joven es llamarlo capoeira. Fue sin duda nuestro compromiso, sacar la Gimnasia Brasileña de la decadencia en la que yace, reconocerla como singularidad patria, tal como el boxeo inglés, el savate francés, la lucha alemana, las carreras y juegos tan alabados en otros países. Nuestra briosa juventud hoy desconoce en su mayoría, los trabajos del arte antiguo, y por eso decidimos publicar la presente guía.

Observemos que el texto muestra la situación del practicante de capoeira, pero intenta redefinirla como una gimnasia brasileña, al lado del ya famoso boxeo inglés, del savate, de las carreras y de los deportes tan conocidos en otros países y en el Brasil. El libro se esfuerza en presentar las acciones necesarias para el buen “juego” del capoeirista, en los capítulos titulados “Posturas”, “Aleteos”, “Golpes Simples”, “Defensas Relativas” y “Golpes Asegurados”.

De ahí en adelante, un sinnúmero de trabajos han surgido y, en 1928, también en Rio de Janeiro, surgió la primera codificación deportiva de la capoeira, bajo el título de *Gymnastica Nacional (capoeiragem) Methodizada e Regrada*, escrita por *Mestre Zuma* (Annibal Burlamaqui). Dicho texto presenta un área de competición, una rueda de ocho metros de diámetro, criterios arbitrales, relación de golpes y un proceso pedagógico de movimientos. Especialmente la preocupación en definirla como una “gimnasia”, y no como una lucha, señala un cambio en el grado de expresión de la violencia que se pretendía disociar de la capoeira y de los capoeiristas. Así, cuanto más avanza el siglo XX, más vemos una preocupación del gobierno, de educadores, de *mestres* de capoeira y de intelectuales por resignificar esa práctica, alejándola, principalmente, de la extremada violencia representada por el uso de la navaja o del garrote.

De acuerdo a Nestor Capoeira (2006), son dos las personas más importantes de la capoeira en el siglo XX: *Mestre Bimba* (1900–1974) y *Mestre Pastinha* (1889–1981). *Mestre Bimba*, en 1932, inauguró la primera academia de capoeira y creó la llamada “Capoeira Regional”. Nestor Capoeira afirma que:

... con el gimnasio de Bimba, empezó una nueva época: la capoeira va a atraer la clase media y la burguesía de Salvador. Anteriormente, la capoeira (en Bahía) era practi-

cada exclusivamente por los africanos y sus descendentes, o sea: las clases económicamente pobres. (1981: 52).

Y sigue describiendo la acción del *mestre* Pastinha:

Mestre Pastinha abrió su academia algunos años después de Bimba y lo llamó “Centro Deportivo de Capoeira Angola”, con su carisma, “axé”, personalidad gentil y afable, Pastinha hizo de su gimnasio un lugar frecuentado por muchos angoleños y por artistas como Carybé y Jorge Amado.

Para nosotros, la trayectoria de esos maestros es emblemática. Pero, aquí, nos limitamos a señalar algunos pasajes del *Mestre* Bimba, como forma de ilustrar algunas transformaciones por las que pasó la capoeira, es reflejada en y desde la vida de uno de sus exponentes. Con las acciones de dicho *Mestre*, la capoeira pasó por un proceso de resignificación característico. En cierto sentido, mirar la trayectoria de *Mestre* Bimba en la vida y en la capoeira nos permite establecer algunos paralelos con lo que Norbert Elias hizo en su texto sobre la vida de Mozart, como un *outsider* en la sociedad cortesana. *Mestre* Bimba fue, sin lugar a duda, un *outsider* que luchó con todas sus fuerzas por tener su “oficio” reconocido en la sociedad donde vivió y de la cual buscó participar.

En ese sentido, y, de acuerdo al interesante texto de Nilene Trigueiro sobre la trayectoria de este grande capoeirista:

Mestre Bimba fue uno de los responsables por el cambio en el código corporal que regía la capoeira esclava. Su metodología de enseñanza proponía varios cambios en el comportamiento de los practicantes, posibilitando flexibilidad en la barrera emocional existente en la clase dominante y en los gobernantes. Según W. Rego (1968), Mestre Bimba

también fue el primer profesor de capoeira en abrir una academia y en tener un certificado de registro, expedido por la Secretaría de Educación y Salud Pública, en 9 de julio de 1932. Su enseñanza fue cualificada como enseñanza de Educación Física.

Mestre Bimba fue, a lo largo de su vida, un *outsider* en varios aspectos: era negro, pobre, tenía baja escolaridad y, principalmente, su campo de actuación era la capoeira, una práctica proscrita y, durante toda su juventud, asociada a los vagabundos, matones y/o alborotadores. Como *outsider*, ciertamente deseó ser reconocido por el grupo establecido y, no sin motivo, hizo lo que hizo, con un gran esfuerzo, durante la mayor parte de su vida, con la intención de reafirmar que sus habilidades eran iguales o incluso superiores a las de los individuos pertenecientes a los grupos superiores. Por eso:

... a menudo el mayor deseo de estos [de los outsiders] es ser reconocidos como iguales por quienes los tratan, tan abiertamente, como inferiores. La curiosa fijación de los deseos de los outsiders de ser reconocidos y aceptados por el establishment hace que ese objetivo sea el centro de todos sus actos y deseos, su fuente de sentido. Para ellos, ninguna otra valoración, ningún otro éxito, tiene tanto peso como el reconocimiento y el éxito en su establishment local en el que se ven como outsiders, como inferiores, (Elias, 1991: 45).

Desde ese punto de vista, vale resaltar un pasaje de Waldeloir Rego (1968), citado por Nilene (2019), en el que nos llama la atención un aspecto relevante de la línea argumental que adoptamos en el presente trabajo, relativo a la exposición de cambios en la forma de practicar la capoeira, especialmente, los cambios en la forma de aceptarla.

Antes no había Academia de Capoeira, había maestros y discípulos, pero el lugar de aprendizaje era el “terreiro” frente a la cantina de cachaça, la quitanda o la casa del sopapo donde vivían. El primer mestre de capoeira en crear una academia fue Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), en 1932, en el barrio Engenho Velho de Brotas, fue el primero en conseguir el registro oficial del gobierno para la academia, llamada Centro de Cultura Física y Capoeira Regional, en una época en la que el Brasil caminaba hacia un régimen de fuerza en el que las leyes penales consideraban los capoeiras delincuentes peligrosos. Por aquel entonces, la Secretaría de Educación, Salud y Asistencia Pública calificó la enseñanza de su capoeira como enseñanza de Educación Física (...). (1968: s/p).

Mestre Bimba invirtió mucho tiempo en la divulgación y en la resignificación de la capoeira. Trató de buscar formas de divulgarla en los medios de comunicación y en exhibiciones públicas, como la noticiada por el Diario Última Hora, de Rio de Janeiro, en 1953. Según Marinho (2020),

... uno de esos eventos llama la atención al reunir en el mismo espacio Hélio Grace, creador del estilo *brasilian Jiu-Jitsu*, Hélio Viggio, uno de los más importantes alumnos de Grace, y dos luchadores de capoeira regional, probablemente alumnos de Mestre Bimba, que se fueron a Rio de Janeiro con la intención de desafiar al primero a una lucha. Uno de los capoeiristas tenía la intención de “...enfrentar un carioca de un ambiente privado y deportivo”. Marinho (2020: 21).

Este proceso de institucionalización, iniciado por practicantes de capoeira como el *Mestre Bimba*, fue uno de los aspectos destacados para la aceptación de esa práctica en

los círculos vinculados con el *establishment*. La simpatía de miembros del Gobierno Vargas, sobre todo de los más involucrados en la creación de una política deportiva brasileña, abrió puertas para que la práctica de la capoeira, ahora dotada de un aspecto de *brasilidad*, pasara a merecer cuidados “oficiales”, incluso de João Lyra Filho, uno de los mentores del marco legal que sostuvo la política deportiva en el Brasil durante casi cincuenta años.³ Así, las luchas de *Mestres* como Bimba y Pastinha resignificaron la práctica de la capoeira y posibilitó que grupos, antes contrarios a esa práctica, comenzaran a aceptarla y a observar que la sistematización de los golpes, del espacio de lucha y de algunos códigos de conductas satisfacía el gusto de grupos establecidos y que se relacionaban desde reglas compartidas sobre la base en un *ethos* de la clase dominante.

Bajo ese aspecto, a medida que se transformaba, la capoeira y sus practicantes también aprendían prácticas de grupos marginados. Esto se puede ver cuando, en una discusión posterior sobre la gimnasia brasileña basada en la capoeira, uno de los miembros del Departamento de Educación Física y Deportes del Ministerio de Educación, el profesor Inezil P. Marinho, afirmó que el instrumento sonoro básico para marcar el ritmo de las clases de gimnasia que proponía era el *berimbau-de-barriga*. *Inezil P. Marinho dijo*: “El berimbau-de-barriga es el instrumento musical más adecuado para marcar el ritmo de los ejercicios, y también se pueden utilizar el pandeiro y el atabaque”. (Marinho, 2020: 53). Es decir, elementos que antes solo se asociaban a los tambores negros y a las danzas exóticas, pasaron a ser indicados para marcar el ritmo de las clases de una propuesta oficial de “Gimnasia Brasileña”.

3 Es interesante leer el trabajo sobre el marco legal deportivo en el Brasil, de Eduardo Dias Manhães, titulado *Política de Esportes no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

En la década de 1940, bajo el gobierno de Getúlio Vargas, la capoeira empezó a formar parte de la Confederación Brasileña de Pugilismo. En 1945, Penna Marinho publicó la obra *Subsídios para o estudo da metodologia do treinamento da capoeiragem*, galardonada con el 1o. lugar en el Concurso Nacional de Monografías del Ministerio de Educación y Salud. João Lyra Filho trata la capoeira como una lucha, subordinada a reglas inviolables, que podrá ser culturalmente reconocida como un deporte. Entonces, ya en el inicio de la década de 1980, nuevamente Inezil P. Marinho propuso el proyecto de Gimnasia Brasileña, cuya fundamentación sería la capoeira. Él presenta la obra como: “La gimnasia brasileña necesita ser institucionalizada, con un contenido místico en su núcleo, y la capoeira, como algo genuinamente nuestro, arraigado en nuestra cultura, debe estar en el centro del trabajo que el autor pretende hacer”. [...] (Marinho, 1982: 15). La obra lleva, en la contraportada, la siguiente frase: “La *gimnasia brasileña*, inspirada en la capoeira, encuentra sus raíces histórico-socioculturales en la propia vida del pueblo brasileño, formando un *mensaje de brasilidad*. Y, más adelante, concluye que “La ‘Gimnasia Brasileña’, idealizada por el autor, absorbe la *capoeira* en toda su amplitud y encuentra en la música afrobrasileña la espontaneidad de su ritmo, que nace de dentro hacia fuera, y pone de relieve el ritmo de cada movimiento” (1982: 22), (la cursiva es mía).

Este proceso de institucionalización ha avanzado mucho. Y si Marinho no llegó a ver la consolidación de la capoeira como una gimnasia brasileña, como, por ejemplo, la gimnasia sueca o la francesa, ciertamente contribuyó para su institucionalización como práctica deportiva. Pero, antes de continuar, merece la pena mencionar dos pasajes del libro de Inezil que ejemplifican bien el proceso de diversificación y amplitud por el que pasó y pasaba la capoeira,

especialmente, en la segunda mitad del siglo XX. Tomemos los dos momentos que destaco:

El 4 de diciembre de 1980 el Autor recibió el oficio n. 536/80 – DE/FCDF, de la Fundación Cultural del Distrito Federal, por intermedio del cual su Director Ejecutivo, Carlos Fernando Mathias de Souza, le invitaba a participar como jurado de la “VRoda de Capoeira”, patrocinada por la Secretaría de Educación y Cultura, Fundación Cultural y Club de Capoeira Beribazu. Se presentaron veintidós instituciones de capoeira de los Estados de Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo y Distrito Federal, fue un bellissimo espectáculo de coreografía, destreza y eficiencia técnica. (Marinho, 1982: 14) [...]

Con la inestimable colaboración de los profesores ÁLVARO BARRETO y GILBERTO OSCARANHA, y bajo mi coordinación, la Escuela de Educación Física y Deportes de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, con el apoyo incondicional de la APEF – Rio, lleva a cabo el “Proyecto de la Gimnasia Brasileña”, inspirada en la Capoeira. En Brasília, el Mestre Zulu, con su Club de Capoeira Beribazu, manifestó su gran entusiasmo por la gimnasia brasileña, a la que su Club adhirió integralmente y ya la practica. La primera presentación oficial del equipo, formado por alumnos de la UFRJ, ocurrió en Tramandaí -RS, con ocasión del VII Encuentro Nacional de los Profesores de Educación Física y recibió los mayores aplausos. La segunda presentación se cumplió en Vitória-ES, durante las solemnidades conmemorativas del Cincuentenario de Fundación del Curso de Educación Física del Espírito Santo, también muy aplaudida. (Marinho, 1982: 20).

En el primer fragmento, señalamos dos aspectos que, a nuestro parecer, son muy interesantes. El primero se refiere a la presencia del Club de Capoeira *Beribazu* en la organización y participación del evento, hecho que parece estar asociado a la ya extendida práctica de la capoeira, con la formación de asociaciones diversificadas. Cabe resaltar que esos “clubes” —al parecer— fueron la base de la “internacionalización de la capoeira”. Aunque no trataremos de esa cuestión, nos parece necesario entender mejor el proceso de internacionalización de una práctica con las características de la capoeira. La creciente interrelación de la población negra de Brasil, a pesar de toda la fuerza de los prejuicios de color, y la mayor interdependencia de los diferentes grupos de la sociedad brasileña —en parte debido a la diversificación de los roles y de la vida urbana— han dejado su huella en la forma en que la gente se involucra con la capoeira y han ampliado los espacios en las que conviven. Lo que antes era una forma de distinción se ha convertido en una forma de identidad entre y para los grupos. El segundo aspecto consiste en destacar el número de “instituciones de capoeira” que se hicieron presentes y representaron gran parte del territorio brasileño. Esta cantidad atestigua que hubo una gran presencia de practicantes en un amplio espacio territorial, como marcando un primer movimiento que se complementa con la expansión de la práctica más allá del territorio brasileño, llegando a muchos otros países. Al inicio del siglo XXI, dicho movimiento culminó con el reconocimiento de la capoeira como Patrimonio Cultural Brasileño y, enseguida, con el reconocimiento por la Unesco, en noviembre de 2014, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, puesto que, según datos del

Itamaraty, en aquella oportunidad, 71 países tenían rodas de capoeira registradas.⁴

*El día 15 de julio de 2008 dejará huellas en la memoria de los Mestres de Capoeira, de los capoeiristas y de todos los admiradores de una de las mayores expresiones culturales afrobrasileñas: la Capoeira. Esa es la fecha en la que la manifestación fue reconocida como Patrimonio Cultural Brasileño y registrada como Bien Cultural de Naturaleza Inmaterial.*⁵

En el segundo pasaje sacado del libro del Prof. Inezil P. Marinho, es importante señalar no solo el hecho de la capoeira sea la base de la propuesta de gimnasia brasileña pensada en aquella ocasión, pero también, especialmente, el hecho haber nacido en una institución (universidad) pública y ya no como iniciativa de un practicante o de un grupo. Si, al inicio del siglo XX, las propuestas de organización de los métodos de capoeira fueron presentadas por un *mestre* o practicante (véase el ya mencionado Guía del Capoeira de 1907 o la obra de Anibal Burlamaqui referida por Inezil y por tantos otros autores, que data de la década de 1920) ahora esos practicantes tenían relación con una institución que buscaba implementar una política educativa y deportiva. No decimos que este cambio haya sido mejor o peor para la capoeira, sino que el sentido de este proceso se diversificó y se amplió.

En 1990, fue creada la Asociación Brasileña de Profesores de Capoeira y, en octubre de 1992, fue fundada la Confederación Brasileña de Capoeira (CBC), que

4 Recuperado de: <https://www.dw.com/pt-br/unesco...capoeira-como-patrimonio-cultural.../a-18090747-0>.

5 Recuperado de: www.palmares.gov.br/?p=2744

desvinculó la capoeira de la Confederación Brasileña de Pugilismo, otorgándole un carácter independiente a la práctica que pasó a ser gestionada por una confederación propia. En junio de 1999, en São Paulo, se realizó el I Congreso Técnico Internacional de Capoeira, en el que fue aprobado el Reglamento Internacional de Capoeira, lo que consagró un proceso iniciado varias décadas antes. Sobre la base de este reglamento, haré algunos comentarios a continuación.

Reglamentos deportivos nacionales e internacionales de capoeira: breves comentarios a modo de conclusión.

No tenemos como objetivo discutir las cuestiones jurídicas presentes en los reglamentos, sino poner de relieve algunas cuestiones que desde aquel entonces definen la práctica de Capoeira y, al parecer, cada vez más interfieren en su realización.

Ya en su artículo 2º, el Reglamento Internacional presenta una determinación con miras a definir el campo de acción y de formación de la capoeira:

Para fines del Estatuto de la Confederación Brasileña de Capoeira, se entiende como Capoeira los múltiples aspectos del Arte Marcial de raiz genuinamente brasileña, tales como deportivos, educativos, lúdicos, terapéuticos, artísticos, culturales, místicos, filosóficos y folclóricos sin distinciones de estilo, que debido a su proceso de formación, estructuración y fundamentación filosófica, abarca características del Deporte Formal y No formal, aun siendo posible obtener o haber obtenido otras denominaciones o derivaciones de nombre, así como otras que eventualmente puedan surgir, todas bajo su esfera de atribuciones, la cual se caracteriza

como un sistema de defensa y ataque, que puede ser utilizada como Arte, Danza, Gimnasia, Lucha o Juego, individualmente, en parejas o en grupos, a través de movimientos ritmados y constantes, con agilidad, flexibilidad, dominio del cuerpo, destreza corporal, evasiones, insinuaciones y caídas, usando cualquier parte del cuerpo, especialmente las piernas, brazos y cabeza, teniendo como movimiento básico la ginga, siendo practicada acompañada de instrumentos musicales, adecuados a los patrones tradicionales de las llamadas Capoeira Angola y Capoeira Regional, en las cuales es indispensable el uso del berimbau.

En el segundo párrafo de ese mismo artículo, la capoeira comenzó a ser reconocida internacionalmente como Deporte Cultural; Deporte de Tradición y Deporte Identitario. Fíjese que el termino “deporte”, ahora, antecede todas las otras denominaciones, buscando justificar la capoeira como una actividad, *a priori*, deportiva.

Seguramente, como prevé el art. 4o., es “deber del Estado proteger la Capoeira, con base en los Artículos 215, 216 y 217 de la Constitución de la República Federativa de Brasil. Párrafo Único” Se Considera protección el acto de abrigar, resguardar, ayudar, auxiliar, defender, fomentar, amparar y cuidar los intereses”.

Observamos uno de los aspectos para el cual llamamos la atención y que marca profundamente el análisis realizado: el Estado, que antes se ocupaba de la criminalización de la capoeira, ahora la protege, resguarda, ayuda etcétera. Desde nuestro punto de vista, el objetivo de ese cambio es controlar las acciones de sus practicantes y reglamentar la práctica de Capoeira que, como dijimos, comenzó informalmente con la búsqueda de sistemas de enseñanza idealizados, principalmente, por los *Mestres* Bimba y Pastinha y, posteriormente, difundidos por los grupos de capoeira que

se formaron en todo el territorio nacional, así como por la acción institucional de sectores relacionados con los diferentes gobiernos que se constituyeron a partir de Getúlio Vargas en la década de 1930.

Ya en el Reglamento Deportivo Nacional de la Confederación Brasileña de Capoeira (CBC), el artículo 77 reafirma la utilización del acervo cultural de las fuentes de Capoeira Angola y Capoeira Regional, en un intento de mantener los valores y las tradiciones de esos juegos. Dicta el artículo:

Las entidades de Administración del Deporte de Identidad Cultural (capoeira) utilizarán el acervo Cultural de la Capoeira Angola y de la Capoeira Regional, como formas de preservación de los valores y tradiciones de estos juegos, los cuales servirán de requisitos de análisis en las competencias oficiales que además serán organizadas y dirigidas por las mismas, las competencias acrobáticas o gimnásticas de Capoeira, en su forma contemporánea, y que contemplen la diversidad cultural de la Capoeira, manteniéndose, por lo tanto, un equilibrio entre la Tradición y la Modernidad, donde los participantes serán evaluados también por los requisitos:

A. ESTÉTICA: patrón de presentación visual y desempeño del conjunto;

B. EQUILIBRIO: preservación de los dominios corporales en movimientos o situaciones estacionarias;

C. PATRONES GIMNÁSTICOS: de fuerza, flexibilidad, estiramientos, giros, efectos típicos y posturales;

D. EXPRESIÓN CORPORAL: exteriorización de la comunicación no verbal relacionadas con movimientos, posicionamiento postural del cuerpo durante la ejecución del ejercicio;

E. COREOGRAFÍA: Situaciones, condiciones y plasticidad en las que se llevará a cabo la presentación;

F. DESARROLLO DE JUEGO: desempeño y endurance presentada durante el Juego de la Capoeira;

G. LEGITIMIDAD CULTURAL: preservación de los valores específicos del Juego de la Capoeira;

Parágrafo Único: En todas estas situaciones, se buscará garantizar la Capoeira, sus prácticas seculares, de modo que sus fundamentos no sean resignificados evitándose la preservación de su identidad autóctona. (1999: s/p).

Esos fragmentos del Reglamento Nacional y del Internacional, ambos aprobados en junio de 1999, nos remiten a dos aspectos, que vale resaltar a modo de conclusión. El primero nos lleva a tratar el proceso reglamentario de las prácticas corporales en el ámbito de las sociedades occidentales y, en el caso brasileño, la Capoeira parece ser un ejemplo de dicho proceso, vivido en el ámbito de la propia práctica y más, de los grupos sociales involucrados. Observar tal proceso interrelacional, que tan solo mencionamos, puede ser una línea de análisis prometedor para la comprensión de los cambios en las formas de pensar y actuar, con el fin de proporcionar más control emocional, algo tan exigido en las sociedades contemporáneas.

En el contexto de la sociedad brasileña, la capoeira está involucrada en transformaciones en el mismo proceso de cambios que nos trajo el incremento de prácticas deportivas, anteriormente solo experimentadas por grupos establecidos y en espacios muy restringidos. Lo que nos debe llamar la atención es el hecho de que esta práctica corporal —a diferencia de otras prácticas emergentes— en el periodo que comprende las primeras décadas del siglo XX, surgió y vino cargada de los códigos de un grupo *outsider*. Al contrario de los deportes de matriz inglesa, cuya base

emerge de juegos populares ya practicados en Inglaterra, la capoeira surgió y se expandió en una sociedad periférica, lejos de los ojos de la aristocracia inglesa. Ese es, por lo tanto, el segundo aspecto que vale poner de relieve. La capoeira hizo un movimiento de autoafirmación, una vez que absorbió códigos de conducta propios de una sociedad cada vez más reglamentada, a fin de controlar la expresión de la violencia. Y, aun así, mantiene sus valores y fundamentos basados en una tradición religiosa traída por pueblos africanos esclavizados y deportados de sus grupos de origen. Aunque eso signifique cierta forma de “bifurcación”, puesto que hay una creciente corriente deportivista y otra condición de permanencia en grupos de prácticas consideradas tradicionales. La caracterización de deporte ratificada en los Congresos Técnicos Deportivos Nacional e Internacional encuentra su equilibrio en la formación de grupos de capoeira en el Brasil, que se “internacionalizaron” teniendo como forma de acción pedagógica una u otra corriente que podemos llamar “cultural” y difundidas bajo la nomenclatura de Angola o Regional.

Los grupos de Capoeira, hoy tienen presencia en todo el Brasil y en otros 71 países del mundo, según datos del gobierno brasileño y de la Unesco, lo que justifica para esta el título de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad; también forman parte de ese proceso de deportivización, pues los códigos de conducta esperados de los deportistas cuando son resignificados por la aristocracia inglesa —el control de la violencia, por ejemplo— se vuelven un aspecto más de esa mayor interdependencia y mayor interrelación que caracterizan las figuraciones formadas teniendo como práctica nuclear la capoeira. Entender la ampliación de ese gusto por sociedades muy distantes de la que le dio origen, también puede ser un camino para profundizar el

entendimiento de ese proceso de deportivización. Pero, ese es un tema para otros escritos.

Bibliografia:

- Araújo, P. C. de. (2004). *Capoeira: um nome - uma origem*. Juiz de Fora: MG.
- Araújo, P. C. de y Jaqueira, A. R. F. (2008). *Do jogo das imagens às imagens do jogo*. CEB.
- Areias, A. das. (1983). *O que é capoeira*. São Paulo: Brasiliense.
- Azevedo, A. de. (1980). *O cortiço*. Rio de Janeiro: Itatiaia.
- Brasil. (1890). Decreto Nº 487, de 11 de outubro.
- Capoeira, N. (1981). *O pequeno manual do jogador de capoeira*. São Paulo: Ground.
- Elias, N. (1980). *Introdução à Sociologia*. Braga: Edições 70.
- . (1991). *Mozart: sociología de un genio*. Barcelona: Ediciones Península.
- . (1994). *A Sociedade dos Individuos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- . (1995). *Mozart: A sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- . (1998). *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Elias, N. e Scotson, J. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Elias, N. (2006). *Escritos & ensaios 1: Estado, processo, opinião pública; organização e apresentação*. Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992). *A busca da excitação*. Lisboa: Difel.
- . (1992a). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Falcão, J. L. C. (2006). "O jogo da capoeira em jogo". In: *RCBCE*. Campinas, 27 (2), pp. 59-74.
- Freyre, G. (1996). *Sobrados e Mucambos*. 9ed. Rio de Janeiro: Record.
- Lyra Filho, J. (1973). *Introdução à sociologia dos desportos*. Rio de Janeiro: Bloch Editores.

- Lucena, R. de F. (2001). *O Esporte na Cidade*. Campinas, SP: Autores Associados.
- Marinho, Inezil P. (1982). *A ginástica brasileira (resumo do projeto geral)*. Brasília, 1982.
- Marinho, Nilene M. (2020) T. *Da capoeira escrava em Salvador/BA a um método nacional de ensino: a capoeira regional de Bimba em questão*. Tese de Doutorado, PPGE/UFPB, João Pessoa/PB.
- Pires, A. (1996). "A capoeira no jogo das cores; criminalidade, cultura e racismo na cidade do Rio de Janeiro (1890-1937)". Dissertação de Mestrado, IFCH - UNICAMP. Campinas.
- Silva, E. L. da. (2008). *O corpo na capoeira*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Soares, C. E. L. (1999). *A negregada instituição: os capoeiras na Corte Imperial. 1850-1890*. Rio de Janeiro: Access.

Expresiones de resistencia

Elucubraciones sobre el *deboche* y la civilidad en tierras *baianas*

Dina Maria Rosário dos Santos y Márcia Maria Gonçalves de Oliveira

La noción de *deboche*, comúnmente asociada con las ideas de extrañeza y libertinaje, en Bahia puede entenderse como un dispositivo social de resistencia a la violencia civilizadora colonial y republicana. Asociar las peculiaridades de la forma de ser en el mundo de los pueblos subordinados a la falta de sentido y la inmoralidad es una parte integral de la lectura occidental racializada del mundo. Corresponder la bestialidad a los subalternizados sirvió/sirve como salvoconducto a las violencias social, económica, cultural y política que jerarquizaran las relaciones de poder en la colonia y las traspasó, concretizadas en los mismos cuerpos, a los estados nacionales. En este ensayo se asume el *deboche* como un discurso a la deriva caracterizado por la subversión de lo instituido. La discusión, aquí, se sustenta por medio de imágenes y situaciones hodiernas que explicitan el *deboche* como estrategia de los grupos subalternizados para expresar su condición y su emancipación. El *deboche* cuestiona la figuración desde dentro de la figuración. Ante lo expuesto, el *deboche* se entiende como contraargumentación y una nueva argumentación para las relaciones de fuerza que animan la interdependencia, el umbral de la

vergüenza y del asco, el autocontrol, la racionalización. El trecho de una composición de música *baiana* da título a este ensayo. Tal composición y su argot son frecuentes en manifestaciones culturales en la ciudad de Salvador, Bahía, Brasil. Catalogado como “pagode”, este género musical expresa estrategias de (re) existencia de individuos en figuraciones sociales permeadas por situaciones que motivan mucho más a llorar que a bromear ante un profundo cinismo de la sociedad blanca, racista y privilegiada. En el contexto de preguntas retóricas que producen vergüenza social, preguntamos para no responder: ¿Por qué los subalternos tienen esta manía de ir en contra de las normas de la civilidad de una manera tan descarada?

Escuchar músicas bailables de verano y repasar sus letras puede ser una experiencia de reconexión con Ancestro-Político-Cultural. El título y la letra de una de las canciones de un grupo musical *baiano*, llamado *Oz Bambaz*, promovieron elucubraciones sobre el *deboche*. Reflexionar sobre el *deboche*, materializado en las actitudes y comportamientos del pueblo *baiano*, tomándolo como categoría para pensar las resistencias en la figuración *baianidade*, es lo que se propone este ensayo.

En el contexto del estudio de los procesos figuracionales, sacar provecho del *deboche*, especialmente en la condición de la mujer *baiana*, se revela importante y necesario en la medida que:

... hacer que sean más accesibles al entendimiento humano estos procesos ciegos e incontrolados, explicándolos y permitiendo a las personas una orientación dentro de la red social, que, aunque creada por sus propias necesidades y acciones, sigue siendo opaca para ellos. (Elias, 1980:168-169).

La letra de la canción *Tô indo* (Oliveira, 2002) (traducida: “Estoy yendo”), sin gastar mucho latín, como dice el refrán popular, advierte:

Chegou, *simbora*, *vamo simbora*, ouça o som dessa viola e venha comigo sambar.
Aqui nos Bambaz todo mundo se arrepiã, caia já nessa folia e vem comigo requebrar.
E a viola me chamou pra vadiar...
Eu tô indo, eu tô indo, eu tô indo, eu tô indo, eu tô indo...¹

Una invitación a no comportarse como un “ciudadano trabajador y que cumple con sus deberes”, la letra detalla otra prioridad para la vida además de producir y consumir. Sin una trama estructurada, la canción venera *la vagancia* y *la transgresión* policialmente monitoreada y reprimida de los pobres y de los marginados por el proceso de esclavitud en Bahía/Brasil. La música ironiza la actual centralidad del trabajo en la vida de los marginados para quienes se impone la identidad de trabajador como única, necesaria y definitiva. *Oz Bambaz*, expresando otro civismo, afirman invitando: “Y la guitarra me llamó para andar por ahí...Yo estoy yendo”.

El *deboche*, sustantivo masculino de origen francés, *débauche*, según el Diccionario, de portugués, Aurélio, corresponde a:

Acción o efecto de burlarse, de burlarse de algo o de alguien;
Burla insistente; desprecio, burla;

1. Llegó, vayámos, vengan y vayámos, escucha el sonido de esta guitarra y ven conmigo a sambar.

Aquí con *Oz Bambaz* a todo el mundo se le pone la piel de gallina, caiga ya en ese juego y ven conmigo a balancear el cuerpo.

Y la guitarra me llamó para andar por ahí ...

Yo estoy yendo, yo estoy yendo, yo estoy yendo, yo estoy yendo, yo estoy yendo,

Manera de hacer caso omiso, de despreciar algo o a alguien con ironía; desprecio, desdén: la trataba con *deboche*;

Ausencia de reglas; mala conducta; desenfreno, libertinaje;

Forma de vida depravada cuyas características se basan en el desenfreno, en las adicciones, en el desenfreno, en el libertinaje, etcétera (Ferreira, 2010: 196).

El Diccionario Analógico de la Lengua Portuguesa (Azevedo, 2010: 463-464), sigue la misma línea denotativa: distorsión, adicción, defecto, vezo, balda, pecha, tortuosidad, fragilidad, difuminado, negrura, banda podrida, entre muchas otras, otros similares.

J. Péricles Diniz (2009) en un trabajo titulado *Questões de Raça na Identidade Baiana*, resume los principales estudios desarrollados sobre el tema. En ese trabajo señala que, contrariamente a la noción construida sobre grupos históricamente marginados, desde los años noventa del siglo pasado se han realizado investigaciones con el objetivo de desmitificar estereotipos sobre la población *baiana*. Por ejemplo, tenemos el estudio desarrollado por Osmundo Santos de Araújo Pinho (1996) sobre los principios, fundamentos y desarrollo de discursos e ideas sobre la *baianidade* y de Bahía, como espacio-tiempo forjados alrededor de mitos y estereotipos basados en intereses económicos y políticos, especialmente.

En la misma dirección, está la investigación desarrollada por Elisete Zanlorenzi (1998) que hecha por tierra *O Mito da Preguiça Baiana*; de Thales de Azevedo (1996) trayendo la luz a una realidad oculta acerca de las *Elites de Cor numa Cidade Brasileira*. Estos y otros trabajos fueron y siguen siendo fundamentales para comprender la construcción de estereotipos que se prestan a cristalizar la función y

el papel de Bahía, y de los *Baianos* en la figuración Brasil, especialmente en las disputas del poder Sur/Sureste - Norte/Noreste y el insistente apagamiento del Centro Oeste.

Entre los estudios más recientes, destacamos la aclaratoria discusión de Reginete de Jesus Lopes Meira (2013) sobre los discursos publicitarios que ratifican imágenes de poder que caricaturizan a los *baianos* con la pereza, la alegría irresponsablemente dionisiaca y la alienación política. La autora analiza los discursos difundidos en publicaciones de viajes y turismo y destaca que:

...a través de un estereotipo, el sujeto enunciador crea una imagen del *baiano* relacionada con una categoría social preexistente. Al mismo tiempo, la representación de los grupos se va extendiendo a los esquemas colectivos que se conciben como internalizados o mejor, cristalizados en la sociedad (Meira, 2013: 30).

Los sinónimos atribuidos al término *deboche* tienen una carga peyorativa. Este enfoque despectivo no se limita a los significados de la palabra, sino a los comportamientos, formas de vida y conocimientos de personas, grupos, comunidades, pueblos a los que se atribuye en forma de adjetivación o substantivación. La investigación desarrollada por Thales de Azevedo muestra este hallazgo. En *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira*, destaca: “Los blancos esperan que las personas de color, especialmente las de piel más oscura, sean comedidas en sus gestos, modestas y que, a pesar de sus méritos personales, se mantengan alejados de ellos. Y aquellas saben muy bien de todo eso” (Azevedo, 1996: 68).

En estos términos observamos una construcción que sirvió y sirve de salvoconducto a la violencia social, económica, cultural y política que jerarquizó las relaciones de poder, especialmente en la figuración de Bahía, pues

según Antônio Sérgio Guimarães en *Intelectuais Negros e Modernidade no Brasil*, la construcción de estas relaciones desiguales ocurre porque “la representación de los negros estaba siendo construida y reproducida por la mente, las palabras y las imágenes de los blancos” (2003: 4).

La figuración *baianidade* (Santos, 2018) se puede definir como estructurada por el equilibrio dinámico de una balanza de poder compuesta por Establecidos y *Outsiders* (Elias y Scotson, 2000) y es a través de estas relaciones permeadas por prácticas cotidianas de violencia, de las más diversas formas, que grupos históricamente inferiores también encuentran formas de reconfigurarse en la vida cotidiana, resistiendo, potencialmente de manera *debochada*. Nuestras manifestaciones culturales son, sobre todo, espacios de resistencia a las condiciones socioeconómicas, religiosas y estéticas impuestas en el cuerpo y la mente de hombres y mujeres pobres, negros, indígenas, ribereños, quilombolas, personas LGBTQIA+ que viven en las periferias de Salvador y en áreas rurales y periferias de los municipios de Bahía.

Notas Sobre Proceso Civilizador, Colonialidad,² Figuraciones

...todo mundo se arrepia, caia já nessa folia e vem
comigo requebrar.
E a viola me chamou pra vadiar³... (Oliveira, 2002)

-
- 2 La “colonialidad” es un concepto que fue introducido por el sociólogo peruano Anibal Quijano, entre finales de los ochenta y principios de los noventa, para nombrar la lógica que subyace en el fundamento, la permanencia y el desdoblamiento del subyacente de la fundación y del desdoblamiento de la civilización occidental desde el Renacimiento hasta nuestros días. La colonialidad se refiere, por tanto, a la producción de las jerarquías y borrados de saberes, formas de vida y los mismos grupos humanos que reproducen e intensifican las relaciones establecidas por el colonialismo.
 - 3 [...] A todos se les pone la piel de gallina, caiga ya esa juerga y ven conmigo a balancear el cuerpo. Y la guitarra me llamaba para andar por ahí (Oliveira, 2002).

Los siguientes escritos, colocados en la condición de notas, no pretenden agotar los constructos teóricos destacados, sino situarlos en el contexto de este ensayo como subsumidores. Abordar las nociones enunciadas arriba requiere una rápida incursión histórica en los procesos instituidos a lo largo de los procesos civilizadores realizados en Brasil e iniciados en Bahía, en los que destacamos el movimiento de lucha y resistencia a las más diversas formas de violencia históricamente impuestas.

En general, la civilización en Norbert Elias, representa la conciencia que Occidente tiene de sí mismo, como superior a las sociedades más primitivas (Elias, 1994). En el contexto de los lugares que fueron objeto del colonialismo⁴ —especialmente las Américas y África—, que se iniciaron en la Edad Media y son parte integral del proceso civilizador, es necesario reflexionar sobre la noción de primitivismo aplicada a los nativos y exención moral/criminal que subyace para el ejercicio de la violencia contra los *outsiders* al mundo civilizado. La percepción de sí, del Occidente como superior y la tarea autoimpuesta de civilizar a los demás, produjeron la barbarie esclavista, el genocidio de los indígenas, los racismos, la construcción-mantenimiento-intensificación de desigualdades socioeconómicas basadas en la supuesta inferioridad de los no europeos. En las naciones marcadas por la invasión colonialista, la idea de superioridad se atribuyó e incorporó a los grupos, personas, estados, regiones

4 Anibal Quijano (2009: 68), al abordar la colonialidad del poder y la clasificación social, diferencia los términos colonialismo y colonialidad. Para él, “[...] la colonialidad es un concepto diferente, aunque esté vinculado al colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, los recursos productivos y el trabajo de una determinada población domina a otra de diferente identidad cuyas sedes centrales están, además de eso, ubicada en otra jurisdicción territorial [...] El colonialismo es obviamente más antiguo, mientras que la colonialidad ha demostrado en los últimos 500 años ser más profunda y duradera que el colonialismo”.

que creen, y se les instó a creer, que tienen ascendencia europea y, en consecuencia, la condición autoatribuida de civilizado y, por tanto, establecidos. A los demás, se impuso el lugar social de *outsider* civilizador.

La tríada de controles básicos (Elias y Dunning, 1985) intrínseca a los procesos civilizadores —control de la naturaleza, control de las relaciones sociales, autocontrol— asume en la figuración de Brasil los contornos de la colonialidad construyendo arreglos geopolíticos que comenzaron a diseñarse en el período colonial, se definieron en la primera república y se han agudizado desde entonces.

En el caso de la colonialidad presente en el contexto brasileño y tomando, por ejemplo, el movimiento higienista, desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX, marcado por el pensamiento eugenésico y por la percepción de la pobreza como enfermedad étnica y peligro social; la tríada de controles básicos opera la cristalización del orden geopolítico, profundizando el lugar *outsider* de Bahía y de las *baianidades* en la figuración de Brasil. En el artículo *Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres*,⁵ María Helena Patto escribe:

La pobreza pasó a significar inmundicia, que significó enfermedad, que significó degradación, que significó inmoralidad, que significó subversión. La enfermedad no era sólo un problema físico, sino un deterioro del alma, de la raza, que se traducía en los más variados vicios (1990:184).

La discursiva narrativa del movimiento higienista, como instrumento de articulación y acomodación de los intereses de las élites, en el ámbito de la ocupación de los espacios

5 Estado, ciencia y política en la Primera República: la descalificación de los pobres.

(físicos y simbólicos) del Brasil republicano, produjo una concepción imaginario-discursiva de las regiones que representarían el progreso y el retraso del país y, en consecuencia, la pobreza y la riqueza. Parafraseando a Patto (1990), las imágenes discursivas asocian el retraso a la pobreza, a la suciedad, la inmoralidad, la vagancia, la ineptitud, la extrañeza, la negligencia, el libertinaje, los vicios.

En el mismo período, el Nordeste deja de ser el centro económico del país, moviéndose hacia las regiones sur y sureste. Hacia allá van las inversiones de modernización urbana e industrialización, la promoción de la migración higienista y la asociación imaginario-discursiva del progreso, la moralidad, la decencia, el sentido común, el ingenio, la dedicación, la rectitud. Bahía —innegablemente negra, indígena, lejana, gitana, pobre—, la *baianidade* y su población en el contexto higienista comienza a representar el lugar del oscurantismo, aunque locus histórico de nacimiento de *Brasil* y el precursor de la independencia de *Brasil*.

En este contexto, el proyecto de nación apostó por su eje sur-sureste para ponerlo en la condición de superioridad civilizadora sobre el eje norte-noreste y, al mismo tiempo, subordinar cualquier manifestación (cultural, religiosa, intelectual, política) que no fuera sur-suroeste en un lugar menor, descalificado por pobre, sucio, inmoral, degradado. Esta clasificación estigmatizante, ciertamente, implementa una estrategia discriminatoria contra un grupo o grupos, muchas veces imputandoles características que cristalizarán de manera naturalizada a través de discursos, producción de imágenes y construcción de términos con significados negativos. Tales estigmas se crean y difunden ampliamente a través de intelectuales de distintas áreas del saber, no solo a través de libros o medios de comunicación,

sino, sobre todo, por la institución de normas sociales materializadas en las relaciones en diferentes espacios.

En estos términos, Lucas Voigt y Volni Luiz Pagani Junior denuncian, en el artículo titulado *Racismo de Classe: representações elitistas sobre a pobreza e os pobres no Brasil* (2019), que el racismo de clases constituye una reacción de las élites ante el ascenso de ciertas esferas de consumo por parte de los segmentos más pobres de la población brasileña, en particular los trabajadores. Estratégicamente, reaccionan con vehemencia ante cualquier tipo de manifestación de grupos tratados de manera subalterna, creando y recreando reglas o incluso produciendo estigmas para colocar al “otro” en posiciones inferiores. En este sentido, es probable que “uno de los síntomas del proceso civilizatorio es ser avergonzado [...] la naturaleza del ‘malestar’ que provoca la ‘incivilización’, en términos más precisos y menos valiosos, el malestar ante una estructura diferente de emociones” (Elias, 1993: 72).

Las élites *baianas*, pertenecientes a este lugar *outsider* en la figuración Brasil, buscan construir una imagen supuestamente blanca, europea y urbana, centrada en distanciarse del pueblo *baiano* y hacerse más dignas del banquete de la civilidad. Responsables, en el contexto del proyecto de nación, por la realización del control de la naturaleza, el control de las relaciones sociales y el autocontrol (Elias y Dunning, 1985) en tierras *baianas*, además de la expropiación del trabajador-esclavo y la producción de una desigualdad socioeconómica exacerbada, el uso de la violencia física extrema y la humillación social excesiva para imponer la civilidad occidental a los negros, los indígenas, los campesinos, los habitantes de las riberas, los quilombolas y los pobres, los eternos *outsiders*.

Sobrevivientes de la esclavitud, no hacen falta muchas explicaciones para afirmar que negros, indígenas,

campesinos, ribereños, quilombolas y pobres son los *outsiders* de los *outsiders*. A partir del proceso civilizador, tal como lo formula Elias, conocen en profundidad la violencia (física y simbólica) del Estado, ya sea colonial o republicano. *Debochar* es estrategias de (re)existencia de los subalternizados en figuraciones en las que se les criminaliza la existencia frente a un profundo cinismo de la sociedad blanca, racista y privilegiada. Posiblemente, la supuesta desvergüenza característica del *deboche* es, de hecho, la concreción de estrategias de sobrevivir y (re)existencia frente a los marcos violentos, llamados civilizadores, a los que las mujeres y los hombres *baianos* han sido sometidos durante más de quinientos años.

Elucubrar sobre procesos civilizadores produce incomodidad y vergüenza. Es importante y necesario conocerlos. De manera análoga, es importante y necesario tomar conciencia del esfuerzo intelectual mientras los estudiamos y tratamos de suspender todo sentimiento de vergüenza y superioridad, todos los juicios de valor y críticas asociadas a los conceptos de “civilizado” o “incivil” (Elias, 1993).

Debochar es, en última instancia, decir no a las normas de las “civilidades” instituidas. *Debochar* es cuestionar los valores morales y culturales que definen la civilidad. *Debochar* es hacer explícito la “monocultura” presente en la producción de civilidades. Así, cuando observamos comportamientos como el ejemplo prestado en este ensayo, somos claramente conscientes de que existe ahí la necesidad de resistir a algo o a alguna cosa preestablecida.

En este sentido, percibimos a través de las imágenes utilizadas en este ensayo y miles que, lamentablemente, no sería posible exponer por razones de limitaciones civilizadas de espacio-costo-reglas establecidas, que existe una práctica entre nosotros *baianos* y *baianas* de (re)construir o ignorar e incluso desdeñar las reglas civilizadoras impuestas

en nombre de otros valores civilizadores para, en el buen *baianês*, “não apertar a mente”.⁶

Ante lo expuesto, es necesario reflexionar sobre las posibles fuentes del malestar generado durante la ejecución de este proyecto de modernidad hasta el momento. Urge comprender las razones y necesidades para el desarrollo de normas y conductas en torno a las relaciones sociales. El proyecto de colonización implementado desde 1500 apunta posibilidades de comprensión. Sobre esto, es importante resaltar que:

El colonialismo, más allá de todos los dominios por los que se le conoce, fue también un dominio epistemológico, una relación extremadamente desigual de conocimiento-poder que llevó a la supresión de muchas formas de conocimiento propias de los pueblos y naciones colonizadas, relegando muchos otros conocimientos a un espacio de subordinación (Santos y Meneses, 2010: 4).

En estos términos, entendemos la colonialidad, tal como la define Anibal Quijano (2009), como un fenómeno histórico y cultural originado en el colonialismo que queda después de la experiencia colonial. Incluso con el fin del colonialismo, la colonialidad perpetúa la lógica de las relaciones coloniales entre el conocimiento y las formas de vida, y la relación con la naturaleza. En el contexto de la figuración *baianidade*, parte integral de la figuración Brasil, el dispositivo social *Deboche* expresa una de las idiosincrasias producidas por las reticularidades:

6 Así se dice en Bahia cuando uno intenta hacer que otro se quede intranquilo y presionado a decir o hacer lo que sea.

Son imágenes reticulares que se relacionan con el poder de modificar la forma de pensar y actuar de un individuo en relación con el otro. Es también lo que este autor llama el balance Nosotros-Yo, para tratar cómo un individuo puede contener, en lo que se auto-imagina como yo, muchos de nosotros somos resultado de reticularidades históricamente conformadas en las configuraciones sociales. (Barros, 2018: 569).

Entendemos que, considerando las dimensiones de la figuración de una nación, es posible pensar en las reticularidades tanto en términos de idiosincrasias regionales como en términos de idiosincrasias de los grupos dentro de ellas. Elias (1994) considera a la sociedad como una extensa red social compuesta por una miríada de intersecciones e infinitas articulaciones de las innumerables redes más pequeñas. Allí se puede encontrar el *deboche* como dispositivo social nacido de reticularidades y desde allí mirar la complejización de las figuraciones establecidos-*outsiders*, establecida en la esclavitud y perpetuados en la actualidad, y la producción de las singularidades de grupos, comunidades, sujetos dentro de las sujeciones que la colonialidad creó/crea en el estado en el que comenzó oficialmente el colonialismo en Brasil.

Entendemos el *deboche* en el contexto de la formación y continuamente dinámica de transformación de ideas y actitudes, tanto a nivel de la naturaleza individual como social, en las relaciones históricamente tensas de interdependencia de la *Bahía* racista, clasista, sexista, aporofóbica.⁷ En la perspectiva eliasiana, es posible contextualizar

7 El término aporofobia fue acuñado por la filósofa española Adela Cortina (2017), catedrática de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1990. La aporofobia es el desprecio por los pobres y desfavorecidos y se concretiza en hostilidad hacia personas en situación de pobreza o miseria.

la noción de *Deboche*, ensayada aquí, en la red móvil de relaciones interdependientes en la que las diferentes formas de autorregulación-heterorregulación que atraviesan las diferentes funciones/roles sociales se diferencian en el tiempo y el espacio por medio de las interconexiones y articulaciones en red del “yo” y “tú” y “nosotros” y “ellos” que generan fenómenos reticulares.

Reticularmente diverso, descolonialmente resistente y ancestralmente Afro Amerindio, el *deboche* cuestiona la figuración de Bahía desde dentro de su formación establecido/*outsider*. Identificar el *deboche* produce malestar y vergüenza a lo establecido y, en respuesta a la desobediencia civilizadora, se sitúan en pie de igualdad, la criminalización de las formas de ser y de ver el mundo y la humillación social derivada de la eliminación de la otredad al hacer risible la diferencia.

¿Por qué los subalternos tienen esta manía de ir en contra de las normas de la civilidad de una manera tan descarada?

*Chegou, simbora, vamo simbora,
ouça o som...*⁸ (Oliveira, 2002).

En el texto titulado *¿Há uma etiqueta democrática?* (2011) Renato Janine Ribeiro, para abordar la idea de etiqueta, presenta tres ideas que, según él, son cruciales para entender esta noción y los afectos que promueve: a) Respeto al otro; b) Jerarquía entre las personas; c) Etiquetar a una persona.

Para el primer Ribeiro (2011) escribe:

8 Llegó, vayámos, vengan y vayámos, escucha el sonido...(Oliveira, 2002).

Por tanto, la primera idea es respetar al otro. Los buenos modales demuestran a nuestro prójimo que le tenemos aprecio: si estornudamos delante de él, metemos el dedo en la nariz o metemos la mano en el plato de comida, nosotros le faltamos el respeto. Entonces, lo correcto es tomar ciertas precauciones, que comprueben nuestra consideración por él (s/p.).

Al discutir el segundo, afirma sin rodeos: “Los buenos modales también pueden ser un medio para reforzar la desigualdad social. Trato a mi superior y a mi inferior de manera diferente” (s/p.). Respecto al tercero, reflexiona:

Y de ahí surgió la idea de que una etiqueta es una etiqueta. Es una forma de etiquetar a las personas. Por ejemplo, en un lugar público, veo a una persona que no conozco. Pero, por la forma en que lo tratan, o por la forma en que se muestra, soy consciente de su importancia. Es tu etiqueta. Y por eso voy a tratarla con mayor o menor atención (s/p.).

Las reglas de etiqueta, según Ribeiro (1983), conforman representaciones de civismo y actúan, al mismo tiempo, como dispositivo de igualdad y desigualdad en una sociedad donde la apariencia y el prestigio sustentan el título social. Sin embargo, según Ribeiro (2011), las reglas de “etiqueta” también pueden operar a favor de la equidad y, por eso, las llamamos democráticas, definiendo así: “Hay una etiqueta democrática -y no está en las reglas, pero en un valor básico: demostrarle al otro que le tenemos respeto, que no nos sentimos superiores, que creemos en el valor y la igualdad de todos” (s/p.).

Según Elias (1994), la etiqueta juega un papel importante en el refinamiento de las élites y puede entenderse

y seguirse a través del esquema de evolución del comportamiento humano según la sociogénesis de la civilización occidental: creación (*courtoisie*) > imitación (*civilitéé*) > generalización (*civilization*). Por medio de prácticas de etiqueta (Elias, 1993), los sujetos sociales informan y confirman su prestigio y su posición en las figuraciones. Este juego de producir jerarquías sociales a través de conjuntos de reglas de comportamiento es vital para mantener el lugar y el rol social que se juega. Mediante el reconocimiento recíproco, las élites del pasado y del presente se confirman como pertenecientes a los grupos de prestigio en los que se inclina la balanza de poder:

Las personas que pudieron mostrar su estatus, al mismo tiempo que observaron las sutilezas del intercambio social, definiendo su relación exacta con todos los de arriba y de abajo a través de la forma de saludar y eligiendo las palabras -personas de “distinción”, que dominaban la “civilidad”. (Elias, 1993: 17).

Las convenciones de estilo; el vocabulario, las claves del lenguaje, el tono; la forma de expresión de las emociones y su control; los gestos y los rituales cortesía; los gustos son evidencia de refinamiento y pertenencia a la civilidad, o de otras formas de existencia no occidentales y eurocentradas y, por tanto, pertenecientes a la barbarie. Ya que [] las formas vulgares o rústicas (la palabra viene del latín “rus”, campo), adquiriendo cierta cortesía (la palabra viene de “cortar”), urbanidad (viene de “urbs”, gran ciudad) o civilidad (viene de “cives”, ciudadano o residente de la ciudad). (Ribeiro, 2011: s/p.).

Courtoisie se refiere al sentimiento de auto-distinción de las élites que las diferencia y distingue de otros sujetos sociales a través de la creación de comportamientos

específicos que entran en vigencia como símbolo de civismo. La *civilité* se ocupa de la difusión de valores y comportamientos típicos de la civilidad al resto de la sociedad. Tal difusión se da a través de los procesos de interdependencias engendrados entre los siglos XVI-XVII que culminaron en la expansión de los circuitos comerciales, el aumento de la circulación monetaria provocando la complejización de las relaciones económicas y, sobre todo, la movilidad social de la burguesía. Ya la *civilization*, desde finales del siglo XVII hasta el presente, se caracteriza por la internalización de la civilidad por parte de las élites sociales y económicas y los pobres europeos, por la imposición de los valores y comportamientos de la civilidad occidental a otros pueblos del planeta a través de la violencia colonial. Según Elias (1993), no existen cambios destacables en cuanto al nivel de civismo de las élites occidentales en los últimos tres siglos más allá de su penetración en los estratos populares de los diferentes países del planeta.

Elias no deja dudas de que los procesos de imitación (*civilité*) > generalización (*civilization*) son responsables de la difusión de tales reglas, y los valores que las sustentan, a los grupos, pueblos, comunidades y personas a quienes la balanza de poder, en su equilibrio dinámico, no se ha inclinado durante los últimos cinco siglos. En otras palabras, la autodefensa, el autocontrol, el pudor y la vergüenza se convierten en un sello civilizador de forma genocida marcando con hierro y sangre a los pueblos de América y a los pueblos esclavizados de África.

Puede considerarse neurálgico el fuerte entendimiento de Elias de que el civismo actual no es natural. Enfáticamente, Elias (1993) advierte que hemos vivido una formación procesal que promovió la interiorización de valores, creencias, formas de entender y estar en el mundo, creado por élites geográficas, políticas, sociales, culturales e históricamente

localizadas. Es un triunfo, objetivo y evidencia del proceso civilizador naturalizar lo que es inventado.

Brasil y su pasado colonial, iniciado oficialmente en Bahía, trajo a estas tierras una noción de civismo que, como consecuencia, exterminó a varias etnias indígenas que enfrentaron epidemias, guerras, explotación por medio de la esclavitud. Como señala Rosângela Célia Faustino:

El objetivo del “proyecto colonizador” era insertar a estas poblaciones en el sistema mercantil como mano de obra esclava para la explotación de la riqueza comerciable. El indígena llamado “salvaje” fue sometido a la “civilización” habiendo sido colocado, por la fuerza de las armas, en una situación de explotación y sometimiento (2012: 1-2).

La población negra traída enviada a Brasil como esclava, tampoco tuvo una situación diferente. Cosificados por la esclavitud, mujeres, niños y hombres fueron donados, vendidos, intercambiados, legados por “sus amos” y compartidos, como una cosa. Al respecto, Barbosa afirma que “la negación del otro fue una herramienta de dominación muy utilizada en el proceso de colonización. El resultado de esta acción es incuestionable, que ha tenido un efecto adverso en las subjetividades de los territorios colonizados” (2013: 2).

Las prácticas imaginario-discursivas del colonialismo, actualizadas por la colonialidad, cristalizaron estructuras seculares de opresión basadas en una jerarquía racial inventada y orquestadas por intereses político-económicos que transformaron a los negros, los campesinos, los ribereños, las comunidades tradicionales, los pueblos originarios, los pobres, los discapacitados, personas LGBTQIA+ en mano de obra barata y desechable que representa una

práctica de deshumanización y subordinación. Tales prácticas imaginario-discursivas han mitificado a hombres y mujeres como incapaces de comprender y cuestionar tal condición. La historiografía oficial brasileña se ha esforzado por omitir y negar las innumerables revueltas, levantamientos, fugas de los subalternizados.

La normatización y normalización del poder estatal y sus instituciones domesticadoras de cuerpos y mentes insiste en bárbaros y desviados, de los pueblos de América y África —ojalá que sigan siéndolo— son, en parte, fundadores de la figuración *baianidad*:

La figuración es un *constructo* teórico que permite reflexionar sobre los vínculos entre las personas y, al asumir la interdependencia individuo/sociedad, refleja la realidad social. De manera análoga a la metáfora de Elias en el apéndice de la obra “El proceso civilizador” (1994), es posible pensar en la idea de la *baianidade* como una figuración en la que los *baianos*, sus familias, los municipios de Bahía, el Estado de Bahia, Nordeste, Brasil, Latinoamérica bailando —recíprocamente orientados y dependientes— los valores, las normas y las sanciones comportamentales que animan las relaciones que culminan en lo que llamamos *baianidades*. (Santos, 2018: 136).

En el contexto de extrema violencia de la formación jerárquica, desigual y racista de la sociedad *baiana*, a grupos, pueblos, comunidades, sujetos, formas de vida y conocimientos colocados en el lugar de *outsider*, las estrategias de resistencia a los dispositivos de control fueron, y son, para tiempos sutiles. La construcción de modos de actuar que culminan en *habitus* de confrontación sistemática que concretan el no sujetarse se encuentra, a veces, en el aparente

desconocimiento de las normas de civilidad y/o en su inusual interpretación de ellas. Entre los subordinados, marcados por la odiosa experiencia de la esclavitud, la astucia, el disimulo y la calculada afabilidad presentes en la *civilité* como estrategia para el ascenso al poder social toman la dimensión de un dispositivo de supervivencia frente a la violencia del proceso civilizador en los trópicos.

Desobedecer fingiendo obediencia, encarar fingiendo miedo, reverenciar simulando repulsión; repudiar fingiendo respeto; voluptuar simulando la vergüenza es, creemos, una prueba de la sofisticada resistencia de los subalternizados que ocupan el lugar de *outsiders* en la figuración *baianidade*.

Ante lo expuesto, es posible decir que el *deboche* emerge como un poderoso dispositivo contra las formas históricas de violencia contra los cuerpos y las mentes de los *baianos* subalternizados. Tomemos, por ejemplo, el caso de las colas para recibir el *auxílio emergencial*.⁹

Las grandes colas que se muestran en las imágenes de abajo son las que animan las reflexiones de este ensayo y fueron formadas por los beneficiarios del *auxílio emergencial* para el retiro de la primera cuota. Son colas de espera presenciales y del tipo únicas¹⁰:

9 El *auxílio emergencial* es un beneficio instituido en *Brasil* por la Ley Federal N° 13.982 / 2020, promulgada el 2 de abril de 2020, como una medida excepcional de protección social para trabajadores informales, microempresarios individuales (MEI), autónomos y desempleados. La medida constituye un beneficio económico (R \$ 600,00 mensuales) otorgado por el Gobierno Federal, a través del *Ministério da Cidadania*, en el período de afrontamiento de la crisis provocada por la pandemia del Coronavirus- COVID 19. El banco Caixa Econômica Federal, en el ámbito de la Ley 13.982 / 2020, actúa como operador del beneficio.

10 Fabio Iglesias y Hartmut Günther (2007) tipifican las colas de espera en relación a la presencialidad (presenciales o no presenciales) y con relación a la organización del servicio (único o múltiple).

La única cola, típica de las sucursales bancarias, es aquella en la que los usuarios forman una sola secuencia, posicionándose uno tras otro según el orden de llegada. Puede haber más de un cajero atendiendo, pero el acceso a cualquiera uno de ellos se define de forma casi aleatoria, dependiendo de cuándo el usuario llega al principio de la cola. (Iglesias y Günther, 2007: 4).



Imagen 1. Habitantes del municipio de Ipiaú, Bahia, Brasil, frente a la sucursal Caixa Econômica Federal ubicada en la Calle *Dois de Julho*.

Fuente: Web del Giro Ipiaú¹¹ (Registro del día 04/05/2020).

11 Recuperado en: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/05/04/auxilio-emergencial-morado-res-de-cidade-da-ba-usam-capacetes-e-bancos-plasticos-para-marcas-lugar-em-fila-de-agencia.ghml>



Imagen 2. Habitantes del municipio de *Santo Antônio de Jesus*, Bahia, Brasil, frente a la sucursal de la *Caixa Econômica Federal* ubicada en la calle *Dois de Julho*.

Fuente: "O tabuleiro"¹² (Registro del día 09/05/2020)..

12 Recuperado de: <https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2020/05/04/auxilio-emergencial-moradores-bahia-objetos-guardar-lugar-fila-caixa.html>



Imagen 3. Habitantes del municipio de Ilhéus, Bahía, Brasil, frente a la sucursal Caixa Econômica Federal ubicada en la calle Marquês de Paranaguá.

Fuente: Blog do Valente / Blog Correio¹³ (Registro del día 04/05/2020).

Hacer la fila es una estrategia indígena para el desplazamiento. El nomadismo característico de las poblaciones nativas de las Américas tiene una forma de caminar en la fila que, además de asegurar que ningún miembro de la comunidad se quede atrás, permite a los guerreros moverse sin dejar rastro a los enemigos, pues cada uno pisa la huella del que va adelante y el último borra sus propios pasos y los de todo el grupo.

Hacer la fila es indígena, es ancestral, es la sabiduría de los pueblos originarios. La fila indígena aparta a los enemigos y salvaguarda la comuna. La fila urbano-céntrica occidentalizada, presente a diario en las sociedades actuales, es la

13 Recuperado en: <http://www.ilheus24h.com.br/v1/2020/05/04/ilheus-populacao-usa-capacetes-e-mochilas-para-marcas-lugar-nas-filas-e-ignoram-distanciamento>.

espera, un dispositivo disciplinario de los cuerpos, deseos, aspiraciones y demandas.

La fila con la que convivimos es la apropiación, según los registros que el ejército estadounidense llevó a cabo de la estrategia indígena durante la Guerra de la Independencia (1775-1783). Es la versión militarizada de la sabiduría de los pueblos originarios que se ha convertido en un instrumento de democracia y en una estrategia a la humillación social.

La perspectiva democrática del uso de la fila indígena se basa en el principio de que el orden de llegada dicta el orden de asistencia. Sin embargo, buscando responder a la lógica de la equidad, la democracia regula las excepciones del “*first in, first out*” a través de la idea de prioridades: ancianos, mujeres embarazadas, personas con movilidad reducida, personas con bebés. La cola, así entendida, mantiene la noción de civilidad y derecho y es, por tanto, un pilar para la concretización del acceso a bienes y servicios en la lógica racional-legal de la democracia.

Su función es regular la secuencia en la que las personas acceden a bienes o servicios. Su ordenamiento tiene una forma espacial distintiva y su mantenimiento depende de un conocimiento compartido de patrones de comportamiento apropiados a la situación. (Iglesias; Günther, 2009: 539).

Hacer uso de la noción de fila como organizadora de la convivencia en la *civita* subyace en una vida diaria guiada por la impersonalidad de los registros de las personas (número de identificación, número de seguro social, registro de votantes, registro de servicios sociales, inscripción en instituciones) y por el acceso a “cosas en el mundo”, seguido por orden de llegada (implementado en las filas).

Es claro que tal enfoque no toma en cuenta las desiguales condiciones de producción de vida, tomando la fila como una rutina burocrática y ocultando la función sociopolítica de la espera como regulador de las jerarquías sociales. La fila enseña quién debe esperar, esperar y esperar el acceso al banquete de civilidad —que no se realizará— y quién siempre ha estado en la mesa y ni siquiera conoce la existencia de las filas o de la espera.

La fila de espera asume numerosas funciones en la asignación de recursos en la vida urbana, como el espacio, el tiempo, los servicios y los productos. Sus configuraciones varían desde la típica cola presencial, en la que las personas esperan de pie una detrás de la otra, hasta formas implícitas de organización de la espera, como las generadas por las tecnologías de comunicación remota proporcionadas por el teléfono y por la Internet. (Iglesias y Günther, 2009: 537).

Hacer la fila, que disciplina los cuerpos, es militarista y, como advierte Foucault, opera para [...] acostumbrar a los soldados a marchar en hileras o en batallón, a marchar al ritmo del tambor. Y, para eso, empezar con el pie derecho para que toda la tropa esté levantando el mismo pie al mismo tiempo (Foucault, 1987: 129).

En el artículo *Normas, justiça, atribuição e poder: uma revisão e agenda de pesquisa sobre filas de espera* (2007), Fabio Iglesias y Hartmut Günther proponen cuatro perspectivas teóricas para analizar las filas: la perspectiva de las normas sociales y la influencia social; de la justicia, en sus aspectos distributivo, procedimental e interaccional; la atribución de causalidad; y poder y estatus.

Se destaca “poder y estatus” entendidos como parte integral de hacer la fila como productor de humillación social.

Al respecto, Iglesias y Günther afirman que para el “[] ciudadano haciendo la fila, el estancamiento de ciertos sistemas de asistencia representa descuido, humillación y engaño” (2007: 8). Para que los investigadores reflexionar sobre el “poder y estatus” como perspectiva teórica de las filas, nos permite entender que las jerarquías sociopolíticas se concretan en ellas a través de las normas sociales que:

... determinan no sólo quién puede esperar menos y quién puede esperar más, sino cuánto es posible quejarse de la espera. También definen quién puede simplemente eludir la orden de servicio a su llegada, sin mencionar el poder mismo que tiene el servicio para posponer o adelantar la atención, según lo considere y juzgue necesario o conveniente. (Iglesias y Günther, 2007: 8).

Las filas, para los subalternizados, para los cuerpos sujetos a la docilización, para los oprimidos, nacen a través de la acumulación de capital que mitiga la escasez de recursos y ritualiza su distribución como una caridad a la que el acceso requiere sumisión. Someter a la gente a filas de espera es una reminiscencia de una penitencia por el mal de la pobreza para ser recompensado por el acceso al bien o al servicio.

La fila opera como un disciplinador de los cuerpos —en posición vertical, alineados, esperando la orden de moverse— e impone a los usuarios de los servicios públicos en Brasil —negros, campesinos, ribereños, comunidades tradicionales, pueblos originarios, pobres, discapacitados, personas LGBTQIA+— impone un rol de mendicación por sus derechos ciudadanos. La fila explicita la noción de que tales cuerpos son objeto y objetivo del poder.

La fila de espera, como se aborda en este ensayo, destaca la tríada de controles básicos de los procesos civilizadores (Elias y Dunning, 1985) presentes en este dispositivo social, a saber: control de la naturaleza (cuerpos disciplinarios); control de las relaciones sociales (poder y estatus); autocontrol (permanencia “voluntaria” y atención a las reglas).

Los registros fotográficos (imágenes 1, 2 y 3) fueron tomados en mayo de 2020 y publicados en sitios de noticias en tres Territorios Identitarios¹⁴ de *Bahia*, a saber: *Médio Rio de Contas* (municipio de *Ipiaú*), *Litoral Sul* (municipio de *Ilhéus*), *Recôncavo* (municipio de *Santo Antônio de Jesus*). Las noticias se replicaron en periódicos de amplia circulación y ganó prominencia en los medios de comunicación nacionales.

En general, el contenido de las publicaciones giraba en torno al comportamiento “inusual” de las personas y la respuesta a la prensa desde las sucursales bancarias y / o la Secretaría de Tráfico. La respuesta oficial al comportamiento de la población fue que en el momento del acceso al servicio, los *baianos* se comportaron como se esperaba: colocaron sus cuerpos alineados, sobre las marcas y esperaron el comando para que se muevan. El sitio web “*O Tabuleiro*”, sin revelar la fuente de la conclusión, atribuyó el comportamiento al “*jeitinho brasileiro*”. Todos los sitios electrónicos registraron los esfuerzos de los ayuntamientos locales y de las agencias bancarias para marcar, en el piso de la calle, la distancia social para garantizar las medidas de seguridad

14 Según la SEPLAN (Secretaría de Planificación del Estado de Bahía), los Territorios de Identidad se definen como: “un espacio físico, geográficamente definido, generalmente continuo, caracterizado por criterios multidimensionales, como el medio ambiente, la economía, la sociedad, la cultura, la política y las instituciones, y una población con grupos sociales relativamente distintos, que se relacionan interna y externamente a través de procesos específicos, donde se pueden distinguir uno o más elementos que indican identidad, cohesión social, cultural y territorial”. Recuperado en: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>.

sanitaria para el control del COVID-19. Ninguno de los sitios electrónicos escribió sobre las leyes municipales que garantizan un tiempo mínimo de atención al cliente por parte del banco, sobre la necesidad de garantizar condiciones mínimas de comodidad en el servicio como derecho ciudadano, sobre la falta de respeto al ciudadano al someter a hombres y mujeres a tales condiciones para recibir el “auxílio emergencial”.

No se escribió una línea alabando a los ciudadanos por buscar alternativas a la condición impuesta a los más necesitados. No se escribieron líneas denunciando la situación de malos tratos a la que el banco estaba sometiendo a los beneficiarios de la medida excepcional de protección social. No se registró extrañeza en el hecho de que para ser amparados por la Ley Federal N° 13.982/2020, promulgada el 2 de abril de 2020, los trabajadores informales, los microempresarios individuales (MEI), autónomos y desempleados estaban sometidos a otro nivel de desprotección.

Es característico de la calidad del servicio prestado al público, por el *Banco Caixa Econômica Federal*, que la rapidez del servicio hace que el tiempo de espera supere, con mucho, los quince minutos previstos en las Leyes Municipales N° 1823/2005 de la Cámara Municipal de Ipiáú (promulgado el 30/08/2010), N° 1061/2010 del Cámara Municipal de *Santo Antônio de Jesus* (promulgado el 10/11/2015), N° 2782/99 del Cámara Municipal de *Ilhéus* (promulgado el 04/06/1999). El esperar en la fila provoca un daño físico, económico y moral a los ciudadanos, especialmente a las mujeres embarazadas, los ancianos y las personas con discapacidad, ya que están sujetos a largos periodos sin condiciones adecuadas.

Abundan las noticias publicadas en los medios de comunicación sobre las largas filas para el atendimento en el banco *Caixa Econômica Federal* en los períodos destinados a

recibir los Beneficios Sociales¹⁵ que alcanzaron los pobres de Brasil durante el siglo XX. En estas ocasiones, la gente suele llegar de madrugada al área externa de la entidad bancaria, antes de que salga el sol, para esperar un servicio que suele comenzar a las 10 de la mañana. Esto implica un tiempo de espera de cinco a seis horas. Como práctica de servicios para negros, campesinos, ribereños, comunidades tradicionales, pueblos indígenas, pobres, personas con discapacidad, personas LGBTQIA+ —similar a las prácticas esclavistas de castigo corporal— las agencias no cuentan con instalaciones cómodas para espera y los usuarios del servicio, suelen esperar de pie.

Con el pago de la ayuda de emergencia no fue diferente. En el caso en cuestión, se pueden ver las marcas pintadas en el piso de la calle, destinadas a regular la distancia social. Debe tenerse en cuenta la falta de estructuras que protejan a las personas de la intemperie. La espera fuera de la agencia está normalizada y, en este caso, normatizada para el control de la pandemia. Se espera que negros, campesinos, ribereños, comunidades tradicionales, pueblos indígenas, pobres, personas con discapacidad, personas LGBTQIA+, de manera resignada, amable y civilizada esperen, esperen, esperen...

El aparato gubernamental para acceder a prestaciones sociales de carácter asistencial, derecho ciudadano y deber estatal, impone a los cuerpos de hombres y mujeres empobrecidos, jóvenes y ancianos, en medio de una crisis de salud, permanecer al sol y a la lluvia durante cinco horas de pie en la calle.

15 La Prestación de Asistencia Social forma parte de la Política de Asistencia Social y se entiende como un derecho del ciudadano y un deber del Estado. Se materializan en forma de beneficios de prestación continua y beneficios ocasionales. Algunos ejemplos de beneficios ocasionales incluyen: subsidio funerario, subsidio por nacimiento, beneficio de emergencia para la preservación del empleo y los ingresos; bueno, ayuda de emergencia.

Tal práctica constituye una humillación social impuesta por el Estado, que hace que los cuerpos se vuelvan dóciles a través de la violencia. Aquí vemos al Estado instituyendo procesos de humillación y vergüenza vinculados a la situación de pobreza y sus intentos por superarla. La humillación social se entiende como la propone José Moura Gonçalves al sintetizar esta noción como: “una modalidad de angustia desencadenada por el enigma de la desigualdad de clases” (1998:12).

Según Gonçalves (1998), el fenómeno psicopolítico de la humillación social produce y es producido por nueve situaciones sentimentales que se imponen a personas, grupos, comunidades, regiones: invisibilidad; fealdad; lástima; calles, ciudades, regiones, lugares públicos para expulsar; no posesión de derechos; vigilancia continua y reprobación y/o reprimendas eminentes; los bienes públicos como exacerbadores; incompetencia; vida interrumpida. El mensaje civilizador detrás de la humillación social del día a día es: “Eres inferior”.

Las interminables filas y el prolongado tiempo de espera en la calle para acceder a las prestaciones sociales explican el carácter político de esta forma de humillación social que produce subalternidades a través de la vergüenza civilizadora y el autocontrol. A la persona sometida a tal requerimiento se impone “una situación de impedimento a su humanidad” (Gonçalves, 1998: 12). Se espera del humillado que se reconozca como tal y conduzca su cuerpo, sus gestos, su voz, su relación con el otro, su forma de leer el mundo, su actuación sociocultural-política como a los subalternizados. Al respecto, José Moura Gonçalves afirma:

La humillación crónica, sufrida durante mucho tiempo por los pobres y sus antepasados, es el efecto de la desigualdad política, indicando la exclusión re-

corriente de toda una clase de hombres fuera del ámbito intersubjetivo de la iniciativa y la palabra. Pero también desde dentro, en el humillado, la humillación viene a atacar. La humillación es una forma de angustia y, en esa medida, se apodera internamente —como un impulso mórbido— el cuerpo, el gesto, la imaginación y la voz del humillado. (1998: 12).

La reacción nacional ante la no sumisión de los cuerpos de trabajadores informales, microempresarios individuales (MEI), autónomos y desocupados en Bahía ante la ofensa de las interminables filas fue la risa, el desprecio, la asociación con la pereza y la falta de civilidad.

Pregunto: ¿Hay algo más civilizado que no imponer violencia al cuerpo mismo?:

¿Hay algo más sofisticado que ocupar simbólicamente el lugar de la fila con objetos, protegerse del clima y el cansancio físico, cumpliendo con las reglas democráticas que organizan el acceso a bienes y servicios en “*first in, first out*”?

¿Fue el origen de la risa, del desprecio y de la estigmatización la ceguera epistemológica racista para leer la sofisticada estrategia de la insumisión?

¿Sería la risa evidencia del malestar civilizador de lo establecido al percibirse servilmente dóciles por obedecer ciegamente las imposiciones de la violencia cotidiana?

¿La estigmatización sería una estrategia de ocultación a otras civilidades presentes en la figuración de Brasil?

¿Sería el escarnio una forma de negar el *deboche* como dispositivo social para las insurgencias?

Reír, burlarse y estigmatizar es una forma de promover la humillación social. Para negros, campesinos, ribereños, comunidades tradicionales, pueblos indígenas, pobres, personas con discapacidad, personas LGBTQIA+, la humillación social es una realidad histórica y política. Resistir la humillación, también.

No somos cuerpos dóciles o Guitaaarra, yo voy...

La docilización de los cuerpos opera a diario y de ella no se escapa. A veces nos escapamos y por unos segundos nos rebelamos. Para los más empobrecidos de la sociedad, la invisibilidad es cotidiana, la normalización de la violencia sobre sí es histórica, la banalización de sus demandas es persistente. Las relaciones de poder que tejen la figuración de Brasil producen el borrado de las diferencias y sustentan los estigmas que cristalizan en sus posiciones a los establecidos y *outsiders* de esta nación:

Na boca da mata eu avistei
Um pássaro cantando
Avisando que cheguei
Guardião dos caminhos¹⁶... (Taubkin, 2016).

Otras civilidades y sus dispositivos han existido, persisten y se reticularizan desde la invasión de 1500. Hay quienes tienen la *alacridade* como centralidad de la vida y el *deboche* como dispositivo social. La *alacridade* es un recurso para afrontar la vida. Los que *debocham* eligen estar

16 En la desembocadura del bosque divisé
Un pájaro cantando
Avisando que llegué
Guardián de los caminos...(Taubkin, 2016).

en el mundo movidos con un sentimiento positivo hacia él y, al mismo tiempo, tienen una aguda conciencia de las miserables condiciones de producción de su propia vida. En línea con Muniz Sodré (2017: 150), se cree que “la *alacridade*/alegría como lo que funda al *Arkhé Nagô* no es un afecto circunstancial —por tanto, nada que nazca y muera ocasionalmente— porque, como régimen concreto y estable en relación con lo real, es una potencia activa”.

La deprimente civilidad occidental cuyo control de las emociones reprime la corporalidad y su existencia libertina se avergüenza de todos y de todo lo que es *álacre*. Cuerpos, no militarmente encerrados en una fila, que rechazan la humillación social de esperar bajo el sol y la lluvia y liberan sus cuerpos y la existencia de la humillación de esperar y al mismo tiempo manteniendo la lógica democrática de quienes primero llegan para ser atendidos genera malestar.

El *deboche* recupera el control del cuerpo al que pertenece. Si la pobreza impone la humillación de la posición social del beneficiario del servicio público, el *deboche* devuelve la ancestral fila a su lugar de origen, una estrategia para escapar de la embestida de los enemigos. La fila alisa el paso para confundir a los demás, a los que no forman parte de la comuna. Aquellos que tienen ojo para ver, ven el camino, aquellos que no comparten el mismo conocimiento están cegados:

Guardião dos caminhos
Me proteja dos espinhos
Que trago no coração
Ciência boa¹⁷. (Taubkin, 2016).

17 Guardián de los caminos
Protégeme de las espinas
Traigo el corazón
Buena ciencia. (Taubkin, 2016).

Lo risible en el *deboche* proviene de la ausencia de herramientas cognitivas para leer lo libertario sobre doblar¹⁸ las reglas del opresor, encontrar el espacio adecuado en el que es posible aprovechar los beneficios al mismo tiempo que no se somete.

La desvergüenza de los subordinados al contradecir las normas de la civilidad occidental eurocentrada puede residir en el despertenercer.

18 Doblar aquí se refiere a la inflexión de los flujos de fuerzas de conocimiento-poder referidos al espacio convivencial Dentro-Fuera que tejen los acontecimientos. La duplicación se inserta en el concepto de pliegue de Deleuze y, por tanto, en la comprensión de *Deboche* como subjetivación.

Bibliografia

- Azevedo, T. (1996). *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio*, 2 ed. Salvador, EDUFBA, EGBA. Recuperado em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20959>.
- Azevedo, F. (2010). *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa: ideias afins*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Lexikon.
- Barbosa, N. (2013). Discursos Identitários Negros na Arte Contemporânea: O Mercado E O Sujeito Da Arte Afrobrasileira. Trabalho apresentado no III Congresso Baiano de Pesquisadoras Negras -GT Literatura, Artes e Performances Negras.
- Barros, C. (2018). Doces Bárbaros e “Baianidade”: fenômenos reticulares na construção de representações da figuração “Bahia” na obra de Maria Bethânia, Gilberto Gil, Gal Costa e Caetano Veloso. In: [Anais] do 17º Simpósio Internacional Processos Civilizadores [livro eletrônico] / organizadores: Tony Honorato, Célio Juvenal Costa, pp. 565-573. Londrina: UEL.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Buenos Aires: Paidós.
- Diniz, J. (2009). Questões De Raça Na Identidade Baiana. Anais do V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, UFBA, Salvador, Bahia, Recuperado em <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19070.pdf>.
- Elias, N. (1980). *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- . (1993). *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*, vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- . (1994). *O processo civilizador: uma história dos costumes*, vol.1. Tradução Rui Jungman. Revisão e apresentação, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. y Dunning, E. (1985). *A busca da Excitação*. Lisboa: Difusão Editoria.
- Elias, N. y Scotson, J. (2000). *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução, Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind; apresentação e revisão técnica, Frederico Neiburg. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Faustino, R. (2012). Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena. *Revista HISTEDBR On-Line*, 11 (41), pp. 188–208.

Ferreira, A. (2010). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. 1ª edição, 3ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes.

Guimarães, A. (2003). Intelectuais Negros e Modernidade no Brasil. Centro de Estudos Brasileiros. Universidade de Oxford, Inglaterra. Recuperado em <https://www.lac.ox.ac.uk/sites/default/files/lac/documents/media/antonio20guimaraes2052.pdf>.

Iglesias, F. y Günther, H. (2007). Normas, justiça, atribuição e poder: uma revisão e agenda de pesquisa sobre filas de espera. *Estudos de Psicologia (Natal)*, 12 (1), pp. 3-11. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2007000100001>.

Iglesias, F. y Günther, H. (2009). A espera na vida urbana: uma análise psicossocial das filas. *Psicologia em Estudo*, 14 (3), pp. 537-545. Recuperado em: <https://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722009000300015>.

Meira, R. y Heine, P. (2013). Entre A Alegria E A Preguiça: A Construção Discursiva Da Baianidade Em Propagandas De Turismo. In Anais do VI Seminário De Estudos Em Análise Do Discurso. Porto Alegre, RS. Recuperado em <http://tede2.uefs.br:8080/handle/tede/379>.

Oliveira, R. (2002). *Tô Indo*. In Oz Bambaz (CD). Independente.

Patto, M. (1999). Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres. Recuperado em *Estudos Avançados*, 13 (35), pp. 167-198. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000100017>.

Pinho, O. (1996). Descentrando o Pelô: narrativas, territórios e desigualdades raciais no centro histórico de Salvador. Dissertação (mestrado). Campinas, SP, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Recuperado em http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280076/1/Pinho_OsmundoS.deAraujo_M.pdf.

Pinho, O. (1998). Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade. *Rev. bras. Ciências Sociais*, 13 (36), s/p. São Paulo. Recuperado em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000100007.

Ribeiro, R. (1983). *A etiqueta no Antigo Regime: do sangue a doce vida*. São Paulo: Brasiliense.

- . (2011). *Há uma Etiqueta Democrática?* [Mensagem de um Blog]. Blog Renato Janine Ribeiro. Recuperado en: <http://renatojanine.blogspot.com/2011/03/ha-uma-etiqueta-democratica.html>.
- . (2021). *O Pulo do Gato da Etiqueta*. [Mensagem de um Blog]. Blog Renato Janine Ribeiro. Recuperado en: <http://renatojanine.blogspot.com/2011/03/o-pulo-do-gato-da-etiqueta.html>.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES.
- Santos, B. [2018 (2010b)]. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*, pp. 31-83.. São Paulo: Cortez.
- Santos, D. (2018). Dendê, Palma, Licuri Sobre processos figuracionais da baianidade. In: [Anais] do 17º Simpósio Internacional Processos Civilizadores [livro eletrônico] / organizadores: Tony Honorato, Célio Juvenal Costa, p. 126-138. Londrina: UEL. Sobré, M. (2017). *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Taubkin, B. (2016). Na boca da mata. In *Samba de gira* (CD). Independente.
- Voigt, L. y Pagani Jr, V. (2019). Racismo de Classe: representações elitistas sobre a pobreza e os pobres no Brasil. In *Mediações: revista de Ciências Sociais*, 24 (2), mai./ago. Recuperado en: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/33710>.
- Zanlorenzi, E. (1998). *O Mito da Preguiça Baiana*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Recuperado en: <https://repositorio.usp.br/item/000988495>.

El medio ambiente bajo el prisma de los pronombres personales como modelos figuracionales¹

Gláucio Campos Gomes de Matos

Un espacio inapropiado para discutir el impacto de la ganadería extensiva en la deforestación de la selva amazónica o en cualquier otro lugar, es un asado. El olor a grasa quemada les hace salivar, esperando ser satisfechos; es un espacio inapropiado para discutir los impactos de los *commodities* sobre la cubierta verde, es decir, la selva primaria, es cuando *nosotros o ellos* los consumidores se enfrentan a la promoción del aceite de soja, el café, el azúcar y muchos otros productos, que se encuentran en los estantes de los supermercados; o cuando, indirectamente, el maíz y la soja, componentes de la alimentación animal, llegan a la mesa del consumidor, a través de la carne de cerdo, pollo y otros derivados; es un momento inapropiado para discutir los efectos de los combustibles fósiles en el aire que respiran *los* humanos y los no humanos cuando *yo o ellos* en viajes largos tomamos un transporte autopropulsado. La pregunta sigue siendo: ¿cuál es el mejor espacio y momento para debatir los temas medioambientales? El mejor espacio y tiempo

1 Traducido al español por el Doctor Diego M. Barragán Díaz.

para discutir las acciones del *yo*, el *tú*, el *nosotros* o el *ellos* y sus efectos sobre el medio ambiente no se limita hoy a las grandes convenciones de los estados nacionales. Se encuentra en la vida cotidiana de las escuelas, en las reuniones familiares, en los espacios religiosos, en los medios de comunicación y en las actividades miméticas en las que se experimentan emociones placenteras al ritmo y la melodía de las canciones que entonan el clamor por la naturaleza.

Sin la intención de estigmatizar a ningún individuo o grupo, mostré en *Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica* (Matos, 2015: 115), estrofas de canciones, que en la cultura popular, componen la presentación folclórica de los *Bois de Pano* en la ciudad de Parintins, Amazonas. En la emoción del espectáculo mimético, el golpe de los tambores y otros instrumentos de percusión de la *Marujada* impone el ritmo que despierta los cuerpos; en tono de coro, el espectador acompaña al líder de las *Toadas* que entona canciones cuyos temas llaman a la preservación de la naturaleza.

A vida depende da vida de Tony Medeiros y Magno Aguiar, la voz de Davi Assayag, identificamos versos en nombre de la naturaleza:

...O que será desse mundo se o rio e a mata desaparecer./ ...Cadê pau pra canoa, não tem/Nem madeira pro meu tapiri/ A paca, o tatu, e a cutia fugiram daqui/ Tem fumaça no ar/ Ta queimando meu chão/É preciso parar com tanta destruição...² (La cursiva es mía).

A Grande Maloca de Demétrio Haidos y Geandro Pantoja, amplía el grito por el planeta, invocando *el nosotros humano*:

2 ...Qué será de este mundo si el río y la selva desaparece...Dónde está la madera para la canoa, no hay Ni madera para mi *tapiri* La lapa, el armadillo y el guatín se escaparon Hay humo en el aire Están quemando mi tierra...*Es necesario detener tanta destrucción...*(la cursiva es mía).

A esperança rege a canção da Amazônia/ Os povos da floresta e os pássaros entoam/ Em uma sinfonia de amor/ Sublimando a vida e o Grande Criador/...Se a humanidade não cuida da grande maloca, / A natureza dedilha tristes acordes / Tambores a ecoar pro mundo não se acabar /...Na fúria do mar e dos ventos/ No gemido das terras e da selva/ E na seca dos rios da Amazônia a vida suplicará/ Terra: a grande maloca que devemos cuidar enquanto houver amanhã/ Terra: a grande maloca nossa mãe, nosso lar³ (la cursiva es mía).

Es en el espectáculo mimético, que los *bois de pano* movidos por un ser humano, entonan la canción desde el interior de la selva, para que el mundo escuche el clamor por la naturaleza. Los cuerpos reflejan los símbolos sociales, esbeltos, sensuales, bailan y cantan para que el mundo los vea. Mientras los turistas y los habitantes de la región, ensombrecidos por la implicación en emociones placenteras, disfrutan del momento mimético circunscrito al centro del movimiento de personas, bares y espectáculos, no prestan atención al *dilema* del municipio, cuya base de su economía es el ganado vacuno. En el sistema extensivo, el ganado de carne y hueso —bovino y bubalino— que sustenta el hábito alimenticio de los seres humanos, que hacen vivir al *boy de pano*, hizo desaparecer de la región, así como de las zonas inundables y de las comunidades rurales, gran parte del bosque primario para dar paso a los pastos. La deforestación y los incendios han transformado el paisaje natural

3 ... La esperanza rige el canto del Amazonas... La *gente de la selva* y los pájaros cantan... En una *sinfonía* de amor... Sublimar la vida y el Gran Creador... Si la *humanidad* no cuida de la *gran maloca*... La naturaleza dará acordes tristes... Los tambores resonaran para que el mundo no se acabe... En la furia del mar y los vientos... En el gemido de las tierras y la selva Y en la sequía de los ríos del Amazonas, la vida suplicará *La Tierra: la gran maloca* que debemos cuidar mientras haya un mañana *La Tierra: la gran maloca nuestra madre, nuestro hogar.* (la cursiva es mía).

para que broten pastos para el ganado y vegetación secundaria. La fiesta folclórica de Parintins y sus canciones/*toadas*, en una reflexión distanciada, basada en los pronombres personales como modelos figuracionales, representa por un lado el dilema entre consumo/producción sostenido por la red de consumidores de proteína animal y por otro, el clamor por la preservación.

Con este ejemplo cercano al *yo* o *nosotros* amazónico, advierto al lector que al discutir temas ambientales no caiga en la trampa común del observador crítico sin colocar en el centro de la discusión al *yo*, *él*, *ellos* o *nosotros*. El confort, la comodidad y la calidad de vida conciernen a la naturaleza humana y están imbricados con la naturaleza.

En este sentido, baso estas reflexiones, a la hora de tratar temas medioambientales, en los *pronombres personales como modelos figuracionales*:

Os pronomes pessoais são no seu conjunto uma expressão elementar do facto de que cada um se relaciona fundamentalmente com os outros e de que cada ser humano individual é essencialmente um ser social. (Elias, 1980: 134)⁴

Esta categoría contribuye a entender la posición de los humanos en nuestras acciones y actitudes sobre el medio ambiente, entre ellas, la producción y el consumo de material orgánico e inorgánico. En este caso, al referirse al “yo”:

...tem que incluir a ideia de outras pessoas que ocupam outras posições na trama de relações a que o conjunto

4 “Los pronombres personales son, en general, una expresión elemental del hecho de que todos estamos fundamentalmente relacionados con los demás y que cada ser humano individual es esencialmente un ser social”. (Elias, 1980: 134).

de pronomes pessoais se refere. [...] não pode haver um “eu” sem que haja um “tu”, “ele”, “ela”, “nós”, “vós”, “eles”. (Elias, 1980: 134)⁵

Los pronombres personales como modelos figuracionales en el ámbito de las discusiones ambientales nos permiten entender, de manera distanciada, que los seres humanos seguimos en nuestras metas y objetivos, de una u otra manera, implicando consecuencias para la naturaleza, sean drásticas o no. El asentamiento, yo, él, ellos, ella, ellas, o nosotros, los individuos en la discusión, pueden llegar a contribuir a una *inflexión*. El cambio de dirección implica un proceso social a largo plazo, que sigue siendo una incógnita, ¿por qué afecta nuestra constitución?

Así, cuando se abordan cuestiones ambientales, los pronombres personales minimizan la condición del analizador para asumir una posición, siguiendo la advertencia de Norbert Elias (1994a) sobre las *Estatuas Pensantes*. Hoy, en un mundo integrado y en el avance de los medios de comunicación, sea cual sea la posición geográfica de quien examina el tema, una búsqueda en el entorno virtual contribuye no solo a identificar, sino también a localizar espacialmente las acciones depredadoras que afectan a la naturaleza, extrayendo de ella lo que se encuentra y valora para servirnos a los humanos. Asimismo, encontramos acciones socioambientales para su preservación, conservación o mantenimiento.

Elias muestra, en tono crítico, *la parábola de las estatuas pensantes*:

5 “...tiene que incluir la idea de otras personas que ocupan otras posiciones en la red de relaciones a las que se refiere el conjunto de pronombres personales” [...] “...no puede haber un “yo” sin que haya un “tú”, “él”, “ella”, “nosotros”, “vosotros”, “ellos”. (Elias, 1980: 134).

...À margem de um largo rio, ou talvez na encosta íngreme de uma montanha elevada, encontra-se uma fileira de estátuas...Cada estátua em *isolamento* percebe que há algo acontecendo do outro lado do rio ou do vale...Cada estátua forma *sua própria opinião*...Há algo acontecendo do outro lado...Mas continua em aberto a questão de se o que ela pensa corresponde ao que lá está sucedendo. Ela não tem meios de se convencer. É imóvel. E está só. *O abismo é profundo demais*. O golfo é intransponível. (Elias, 1994a: 96-97)⁶ (la cursiva es mía).

Al destacar la parábola como advertencia, creo que es posible, hacer un ejercicio y posteriormente, lanzarnos a la investigación de campo apropiándonos de los pronombres personales como modelos figuracionales para entender, a quien le interese discutir, la figuración que sostiene la matanza del rinoceronte en África y la comercialización de sus cuernos y la figuración que la protege; la figuración que sostiene la tala ilegal del Amazonas y la figuración que la protege; la figuración que sostiene la pesca ilegal del delfín y las tortugas en el Amazonas y la figuración que los protege; la figuración que apoya el mantenimiento de las minas de oro en todo el mundo; las figuraciones que apoyan las prácticas exclusivamente humanas que causan efectos antropogénicos en el ecosistema y las figuraciones cuyas iniciativas individuales y grupales buscan proteger el mismo ecosistema de las acciones exclusivamente humanas.

6 "En la orilla de un ancho río, o quizás en la escarpada ladera de una alta montaña, se encuentra una fila de estatuas Cada estatua *aislada* se da cuenta de que hay algo que sucede al otro lado del río o del valle... Cada estatua se forma *su propia opinión*... Hay algo que sucede en el otro lado... Pero queda abierta la cuestión de si lo que él piensa se corresponde con lo que allí sucede. *No* tiene medios para convencerse. Es inmóvil. Y está solo. *El abismo es demasiado profundo*. El golfo es intransitable". (la cursiva es mía), (Elias, 1994a: 96-97).

La bipolaridad en el trato con la naturaleza en la sociedad occidental es un hecho y corresponde al investigador/observador identificar dentro de estas figuras, las metas y los objetivos que la mueven y sostienen a largo plazo para entender su grado de injerencia sobre el medio ambiente. En la dinámica de estas figuraciones, la compleja red de interdependencia tensiona los lazos del poder hacia un lado u otro, a favor de la naturaleza o no.

¿Para una inflexión?

Una cuestión elemental, aunque imbricada, pero que escapa a las discusiones de los temas ambientales es el hecho de que la naturaleza hoy, solo gracias a la evolución biológica y al desarrollo social de nuestra especie humana existe de la forma en que se entiende, se conceptualiza, se explota, se explota o se conserva.

Otra cuestión, aún comprendida por algunos, es el hecho de que la naturaleza no abandona su curso y se reduce a cualquier otra cosa si la especie humana deja de existir.

Basado en lo anterior, es la obviedad de esta reflexión, que los temas ambientales, la forma en que se discute es de interés y propiedad exclusivamente de nosotros los humanos. No hay ninguna otra especie en la naturaleza que se preocupe por lo que ha ocurrido, está ocurriendo y ocurrirá con el planeta. No hay ninguna otra especie que busque vida en otro planeta y que busque un planeta para ser habitado. Por lo tanto, al hilo de esta reflexión, somos los humanos la única especie con el diferencial biológico, los que debemos ser racionales, conscientes o no, de nuestras acciones sobre el medio ambiente, sean adecuadas o no.

Al principio, aquí está el cuarto punto, la inmensidad de la tierra, cubierta de bosques, campos y vegetación variada,

habitada por una diversidad de especies de animales, era inapropiada y molestaba la dirección que la sociedad occidental tomó en el desarrollo y el progreso. Para despejar el camino, con el consentimiento social, se eliminaron especies, se deforestó la tierra, se habitó prevaleciendo la cultura humana occidental.

Con la naturaleza dominada, nos vemos arrastrados al escenario de las discusiones en defensa del medio ambiente mientras, en esta polaridad, muchos siguen buscando un pedazo de tierra para vivir y otros siguen explotando la finitud de los recursos naturales para satisfacer la red invisible de los consumidores humanos, poniendo en riesgo la vida de nosotros los humanos y de los no humanos. Pero lo que ocurra no le importa a la naturaleza, pues sigue en su irracionalidad.

El quinto punto, iluminado por los otros, implica plantear una pregunta: ¿qué nos ha llevado a los seres humanos a situarnos en el continuo debate sobre el tema en cuestión? La respuesta está en *nuestra composición* en lo que el *habitus social* ha escrito en nuestra estructura y que tiene que ver con la composición de la condición humana. Por un lado, irremediablemente, por la *composición* biológica que vincula al ser humano a la esencialidad de mantener el flujo de la vida a la necesidad de los elementos naturales agua, aire, alimento, y por otro, la forma en que, a lo largo de los siglos, la sociedad occidental ha desarrollado los símbolos y orientado social y culturalmente a los individuos, haciéndonos olvidar de ser *yo, él (ella) o ellos (ellas)*, la naturaleza:

No processo civilizatório, o homem se individualizou e se tornou menos sensível ao ambiente. Atomizado, sentiu-se superior e se afastou da essência de suas origens naturais. Vivendo como um ser eminentemente sociocultural virou as costas para o ambiente. Essa

marca do retrocesso o fez negar sua natureza e procurou domar a natureza e usufruir dela ao extremo. Perdeu-se ou quase se perde em seu empoderamento econômico, científico e tecnológico. Mas vez ou outra percebe que não tem autonomia de sua existência. Para manter-se vivo, precisa dentre outros elementos naturais, do mesmo ar que polui, para respirar. Para hidratar o corpo, precisa de água, a mesma água que polui. Precisa de elementos naturais que por natureza da espécie humana não tem autonomia de autossuficiência. (Matos, 2015: 116-117)⁷

A diferencia de los pueblos nativos, no solo de la región amazónica, cuyo *modus vivendi* durante siglos se basó en la relación con el medio ambiente, en la comprensión de que la vida de cada uno y de la colectividad está imbricada en la forma de *pensar, actuar, vivir en y con la naturaleza*, la sociedad occidental evolucionó y se desarrolló bajo los preceptos constituidos sobre la base del dominio de la naturaleza, se apropió de sus recursos para su propio beneficio, produjo, creó y construyó primero para sí mismo y después para muchas personas, a pequeña y gran escala, para satisfacer el crecimiento de la población, haciéndose notar los efectos antropogénicos.

7 En el proceso de civilización, el hombre se ha individualizado y se ha vuelto menos sensible al medio ambiente. Atomizado, se sintió superior y se alejó de la esencia de sus orígenes naturales. Por vivir como un ser eminentemente sociocultural dio la espalda al medio ambiente. Esta marca de retroceso le hizo renegar de su naturaleza y buscó domar la naturaleza y disfrutarla al extremo. Ha perdido o está a punto de perder su poder económico, científico y tecnológico. Pero de vez en cuando se da cuenta de que no tiene autonomía de su existencia. Para mantenerse vivo, necesita entre otros elementos naturales, el mismo aire que contamina, para respirar. Para hidratar el cuerpo, se necesita agua, la misma que contamina. Necesita elementos naturales que por la naturaleza de la especie humana no tiene autonomía de autosuficiencia (Matos, 2015: 116-117).

De lo anterior, una advertencia a quienes comparan las “buenas” prácticas ecológicas de cultivo de la tierra, desarrolladas por grupos indígenas y pueblos amazónicos, con las prácticas de producción a gran escala de grupos no indígenas. Los *commodities* —como el monocultivo de soja, maíz, caña de azúcar, café— provocan visibles transformaciones ambientales, dada la extensión de las tierras deforestadas para ser cultivadas. Sin embargo, la producción de soja, maíz y otros en la Amazonia, criticada por la deforestación, no puede sostenerse en un país capitalista si no es para servir a una compleja red de consumidores locales, nacionales y globales. Por lo tanto, comparar *los commodities* con las técnicas de cultivo itinerante, o la producción proveniente de los sitios agroforestales de los pueblos indígenas, o la agricultura familiar, alivia el ego ideológico de quienes no se ven a sí mismos y menos aún ven a aquellos, como en la *parábola de las estatuas pensantes*, en las figuraciones que sostienen *los commodities*. Sin embargo, “si la orientación científica está en la dirección correcta, la selva amazónica en pie tendrá mayor importancia en el equilibrio ambiental que en forma de carbón” (Matos, 2015: 199).

A diferencia de *los commodities*, la producción reducida de algunas prácticas llamadas ecológicamente apropiadas satisface el consumo de la familia o de la comunidad y el excedente puede intercambiarse en forma de trueque o de papel moneda, lo que permite a los individuos adquirir otras mercancías para continuar su producción o las de primera necesidad, entre ellas ingredientes y componentes de su alimentación, algunos de ellos procedentes de *los commodities*.

Por lo tanto, en las discusiones ambientales, comparando las prácticas ecológicas desarrolladas secularmente por los grupos indígenas con las de los grupos no indígenas, hay que observar, hoy más que antes, las especificidades de las redes de interdependencias funcionales ampliadas en las

que se inserta la humanidad. Esto implica considerar que las figuraciones complejas, según Elias (1980), deben ser abordadas indirectamente.

En medio de las transformaciones en el ambiente por fuerzas de factores antrópicos —físicos, químicos, mecánicos, biológicos— percibidos por nosotros los seres humanos, no es raro el sentimiento de dolor, pena, amor o placer demostrado. Sin embargo, nuestra alma es acariciada cuando damos *intencionalidad y racionalidad* a la naturaleza. Las expresiones populares “la naturaleza es sabia”, “la naturaleza se venga”, “la naturaleza es generosa”, ilustran este sentimiento perturbado, de hecho, nuestras acciones sobre ella, garantizándonos la libertad y la autonomía para no cesar y, afectando o no a la conciencia, permitiéndonos seguir haciendo, con la idea de que las generaciones futuras deben tener derecho a la naturaleza.

Este derecho no se les niega, pero dada la relación bipolar de la sociedad occidental con la naturaleza, la pregunta sigue siendo: ¿cómo conducirán las generaciones futuras su naturaleza, lo que llamamos vida, con y en relación con el medio ambiente? La sociedad occidental está cada vez más informatizada, y aún no hemos visto los impactos que el apego a los robots y a los sistemas informatizados tendrá en las relaciones socio-ecológicas, ya que ciertas actividades, puestos y funciones de los humanos son y serán sustituidos por máquinas de inteligencia artificial.

Desde el enfoque socio-ecológico de Johan Goudsblom

Johan Goudsblom (2001: 244), en su enfoque socio-ecológico, ilumina estas reflexiones argumentando que [...] “pode-se identificar mudanças de comportamento e de poder imagináveis, de prazo mais longo, na sociedade

humana; as mudanças que fizeram com que o equilíbrio de poder entre animais e humanos se rompesse em favor desses últimos”⁸. En esta perspectiva se vislumbra una teoría global de los procesos sociales hacia la dominación de la naturaleza, desencadenando en el mismo proceso social a largo plazo, primero e intensamente la explotación del medio ambiente a nuestro favor y más tarde, en las tensiones que surgen de esta explotación en curso, un distanciamiento, para poner en marcha, las discusiones sobre los efectos *nocivos o no*, de esta explotación a la vida de los seres humanos y no humanos.

En la naturaleza no humana, la cadena alimenticia puede ser un criterio que permite entender la jerarquía, es decir, el más fuerte se alimenta del más débil, sin que esto provoque ningún nivel de reflexión entre los seres que forman parte de esa cadena. Sin embargo, en la naturaleza humana, el poder no se asienta exclusivamente en la base biológica, sino más bien y en mayor medida, en las relaciones sociales, con una fuerte inclinación hacia un lado u otro, dependiendo de la figuración y las construcciones simbólicas que perpetúan las metas y los objetivos que lo ponen en marcha, por ejemplo, la comercialización de cuernos de rinoceronte; la explotación de piedras preciosas; la explotación de la madera, etcétera.

La perspectiva teórica de Goudsblom (2002: 25), dilucida esta discusión, al aportar los criterios de análisis, derivados de la historia económica, del crecimiento extensivo e intensivo, como una particularidad del ser humano. El primero se refiere al aumento de la población, también se refiere al sentido geográfico. En este caso, el ámbito terrestre se ha

8 “... se pueden identificar cambios imaginables a largo plazo en el comportamiento y el poder en la sociedad humana; cambios que han hecho que el equilibrio de poder entre los animales y los humanos se rompa a favor de estos últimos”.

convertido en el hábitat de una especie que, en su naturaleza social se ha convertido en dominante y, por necesidades de su constitución natural, necesita producir para alimentarse, en mayor cantidad y, por el momento, en un mayor espacio de tierra.

El crecimiento intensivo se refiere al aumento del nivel de vida y de la renta *per cápita*, así como a un aumento en el nivel de los conocimientos. Esto provocó un diferencial con otras especies y no menos entre los propios humanos, que fueron capaces de actuar incisivamente sobre la naturaleza para conseguir las más variadas metas y objetivos para individuos y grupos.

Según Goudsblom:

Os humanos se expandiram na biosfera gradualmente, um pouco lentos e depois mais rápidos com conseqüências sempre mais impressionantes. Nesse processo, eles expandiram seus domínios extensivamente assim como intensivamente. Eles se apropriaram de mais terras e incorporaram cada vez mais recursos não humanos aos seus grupos: primeiro o fogo, então, muito mais tarde, certas plantas selecionadas, animais, e mais tarde novamente, combustíveis fósseis. Quando incorporaram *mais energia e matéria* às suas sociedades, essas sociedades *cresceram* em tamanho, cidades, eficácia e produtividade, enquanto ao mesmo tempo elas se transformaram mais complexas, mais vulneráveis e mais *destrutivas*. Durante todo esse processo de transformação, os humanos compartilharam o mesmo meio ambiente natural com outras espécies, incluindo micróbios, plantas e animais; essa realidade continua a fazer parte da con-

dição humana. (Goudsblom, 2002: 23 e 24)⁹ (la cursiva es mía).

El crecimiento intensivo, que alude a la incorporación de más conocimientos en las sociedades humanas, permite a la sociedad occidental, en un análisis pasado, juzgar sus intervenciones sobre la naturaleza y comprender las relaciones ecológicas que se descompensan a los efectos de estas intervenciones.

No processo de crescimento intensivo, as coisas e forças que estavam previamente fora do controle humano foram trazidas para dentro dos domínios humanos e subjugadas a uma certa medida de controle humano. Crescimento intensivo sempre implica em inovações no comportamento que geralmente leva a uma mudança (entretanto suave) no balanceamento de forças existentes assim como também leva a mudanças (novamente suave) na mentalidade ou hábitos. (Goudsblom, 2002: 27)¹⁰

9 "Los humanos se expandieron en la biosfera gradualmente, un poco lento y luego más rápido con consecuencias impresionantes. En el proceso, ampliaron sus dominios de forma extensa e intensiva. Se apropiaron de más tierras e incorporaron a sus grupos cada vez más recursos no humanos: primero el fuego, luego, mucho más tarde, ciertas plantas y animales seleccionados y, más tarde, de nuevo, los combustibles fósiles. Cuando incorporaron *más energía y materia* a sus sociedades, éstas *crecieron* en tamaño, ciudades, eficiencia y productividad, al tiempo que se volvieron más complejas, más vulnerables y más *destructivas*. A lo largo de este proceso de transformación, los seres humanos han compartido el mismo medio ambiente con otras especies, incluidos los microbios, las plantas y los animales; esta realidad sigue formando parte de la condición humana". (la cursiva es mía).

10 "En el proceso de crecimiento intensivo, las cosas y las fuerzas que antes estaban fuera del control humano fueron introducidas en los dominios humanos y sometidas a una cierta medida de control humano. El crecimiento intensivo siempre implica innovaciones en el comportamiento, lo que suele conducir a un cambio (aunque sea suave) en el equilibrio de fuerzas existente, así como a cambios (también suaves) en la mentalidad o los hábitos".

Por lo tanto, la imbricación de los pronombres personales como modelos figuracionales a los criterios de crecimiento intensivo y extensivo aportan elementos para entender nuestra posición y acciones frente a lo que llamamos naturaleza, de diferentes maneras y de distinta intensidad, ya sea en el ámbito de la depredación/destrucción o en el de la preservación/mantenimiento/conservación. Sin embargo, lo obvio en esta discusión es el hecho de que entre los humanos, una mayoría conoce *la finitud* de los recursos naturales de la Gran Maloca o Casa Común, así como los efectos de lo inorgánico en ella.

Las catástrofes naturales han causado daños a los seres humanos y no humanos, incluida la pérdida de vidas. En el caso de los humanos, como consecuencia del crecimiento extensivo e intensivo, muchos han perdido la vida y los daños de los bienes materiales causados por la fuerza de los tsunamis, terremotos, inundaciones por crecidas de ríos o lluvias, tormentas entre otros. Y, ante esa fuerza sobrehumana, dado nuestra insignificancia en controlarla, el dictado popular “la naturaleza se está vengando”, consuela nuestro ego y la vida continúa.

A diferencia de las catástrofes, es un hecho que los seres humanos no tenemos el poder de generar un tsunami, un terremoto o una inundación. Sin embargo, la desgracia recae sobre nosotros al ser responsables en el uso incontrolado, intencionado y criminal del fuego.

Cómo empezar, por dónde y para qué, es una estrategia de los individuos para ampliar la tierra cultivable con el objetivo de la formación de pastos para el ganado y otros fines, provocando la muerte de especies de fauna y flora. Es doloroso ver la conflagración o presenciar la agonía y la lenta muerte de las especies, sin embargo, sí afecta a nuestra naturaleza humana, para la naturaleza, no importa, sigue irracionalmente su curso.

La domesticación del fuego por el ser humano es un tema central en la perspectiva socioecológica de Goudsblom. Destaca el uso del fuego para calentar, limpiar o despejar.

Con un crecimiento extensivo e intensivo, en la estela reflexiva de los pronombres personales, la función destructora del fuego ha provocado tensiones entre nosotros, los humanos, al ser responsables, accidental o intencionadamente, de "...contribuir a la deforestación. Se ha quemado mucha madera, independientemente de si tiene valor como madera o como combustible" (Goudsblom, 2002: 30). Mientras que los pueblos indígenas de la Amazonia, en su cultura milenaria, utilizan el fuego de forma controlada para limpiar y fertilizar la tierra con los residuos químicos de la ceniza, los individuos no indígenas lo han utilizado como elemento de destrucción.

Según Goudsblom (2002: 32), la domesticación del fuego supuso grandes avances para la sociedad humana. El hombre se calentaba, cocinaba los alimentos, fabricaba armas, se protegía de los animales salvajes y de los insectos, limpiaba la tierra, iluminaba la oscuridad en definitiva, hacía su vida "segura y mejor". (en comillas en el original). Ahora con poder, alejándose de la comprensión de las relaciones ecológicas, el fuego se incorporó como uno de sus instrumentos de destrucción.

Goudsblom atribuye cuatro características al fuego:

É destrutivo. Ele desintegra altamente a matéria organizada, e a reduz a cinzas e fumaça; ele é irreversível. Você não pode fazer as cinzas retornarem a sua forma e cor original. Terceira, o fogo não tem intencionalidade. O processo de combustão é aleatório e sem objetivo definido. Não importa o que é tocado, se o material é inflamável, ele será consumido. Quarta, o fogo é "autogerado". Fogo causa calor, e calor, por sua

vez, causa fogo. (Goudsblom, 1992: 4-5) (comillas en el original)¹¹

Hoy, más que antes, reconocemos, en una posición de humanos civilizados, la necesidad del uso controlado del fuego y de dominar su irracionalidad cuando la naturaleza está en conflagración. Las reflexiones de Goudsblom, en la presente discusión, no solo giran en torno a las críticas a los argumentos académicos del hecho de que la domesticación del fuego no tiene mucha importancia en la historia de la sociedad humana, sino que nos impone la responsabilidad socioambiental de vigilar su uso incontrolado y criminal.

Figuraciones complejas y naturaleza en discusión, siempre por nosotros los humanos.

Cuando destacamos las cuestiones ambientales en el centro de nuestras discusiones hay consenso en que cada individuo, en diferente grado e intensidad, interfiere en la ecología del planeta, correspondiendo, por tanto, a nosotros los humanos, a diferencia de la naturaleza en su irracionalidad, el desarrollo de acciones y actitudes que mitiguen el impacto de nuestra expansión en los diversos espacios geográficos del planeta.

En la estela reflexiva, *los pronombres personales como modelos figuracionales* contribuyen a situar a cada individuo en la red invisible que degrada o cuida el medio ambiente. Los pronombres, en una ponderación distanciada, eximen de

11 "Es destructivo. Desintegra en gran medida la materia organizada y la reduce a cenizas y humo; es irreversible. No se puede hacer que la ceniza vuelva a su forma y color originales. En tercer lugar, el fuego no tiene intencionalidad. El proceso de combustión es aleatorio y sin rumbo. No importa lo que se toque, si el material es inflamable, se consumirá. En cuarto lugar, el fuego es "autogenerador". El fuego provoca calor, y el calor, a su vez, provoca fuego". (comillas en el original).

la exclusividad de la culpa de alguien y advierten a la colectividad. Advierte al analizar en retrospectiva, las acciones interdependientes de muchas personas, en sus metas y objetivos, no intencionales, que en un proceso ciego, causaron y generaron daños ambientales.

Elias (1980), propone la tríada de controles básicos evidente según la etapa de desarrollo de las sociedades humanas:

O controle dos acontecimentos naturais ou o controle da natureza; pelo maior ou menor alcance das possibilidades de controlar relações interpessoais, ou seja, controles sociais; pela maior ou menor facilidade com que cada um dos seus membros se controla a si próprio enquanto indivíduo, isto é, o autocontrole. (Elias, 1980: 171)¹²

Dominar la naturaleza está, desde los primeros tiempos hasta la actualidad, asociado a la condición humana, posibilitando nuestra expansión geográfica, demográfica y el desarrollo de sociedades en diferentes espacios de la tierra, sin prestar atención a las relaciones ecológicas, a la convivencia con otras especies, ni a los límites y fronteras.

Este dominio no se encuentra solamente en escenario de los grandes proyectos humanos, el está en nuestro cotidiano. Al dejar el nomadismo, domesticamos especies de flora, fauna y técnicas de cultivar y criar, fueron desarrolladas, acompañadas de un control de la naturaleza que causase daños a la cría de animales y cultivares. Así controlar, eliminar, modificar, domesticar e introducir nuevas especies

12 "El control de los acontecimientos naturales o el control de la naturaleza; por el mayor o menor alcance de las posibilidades de controlar las relaciones interpersonales, es decir, los controles sociales; por la mayor o menor facilidad con que cada uno se controla a sí mismo como individuo, es decir, el autocontrol".

en ambientes diferentes —desequilibrio o no— desde hace mucho tiempo es una práctica concebible y necesaria en la vida cotidiana de quien planta y/o cría animales. Por lo tanto, deben eliminarse las aves de rapiña, los reptiles, las serpientes, los felinos, los marsupiales o cualquier animal que pueda perjudicar a los cultivos. Las malas hierbas, los insectos de las más diversas especies, los hongos, los virus y las bacterias no son bien vistos en el cultivo de la tierra. Sin embargo, el dominio de la naturaleza no se circunscribe al círculo de la gran o pequeña producción, sino que impregna la estética de las plazas, los jardines y los patios concibiendo el patrón armonioso que definimos como bello.

La naturaleza bajo nuestros pies está en la base de nuestro aprendizaje, en diferentes figuraciones, ya sea en la familia, en la escuela y en las relaciones sociales cotidianas. Está en nuestra configuración. Es un *habitus* que no es nacional y mucho menos local, conforma a los humanos, es una *conditio sine qua non* para el mantenimiento de la vida de los seres humanos en cualquier lugar del planeta. Así, en la vida cotidiana y en un proceso a largo plazo, los pronombres personales contribuyen a situar el *mea culpa* ante la magnitud de las acciones individuales o colectivas sobre el ambiente.

Si bien el dominio de la naturaleza es una condición de nuestra existencia, el exceso desequilibra el ecosistema afectando la ecología del planeta, sin embargo, considero necesario pronunciar que no es de *mi agrado* que los individuos causen bien o mal al medio ambiente, sin estar insertos en redes de interdependencias.

En este sentido nos ayudan los otros dos controles, el de las relaciones sociales y el del autocontrol. La primera nos remite irremediablemente a la estructura social y a los vínculos que sustentan las acciones de depredación del medio ambiente, es decir, la extracción excesiva —de diamantes,

oro, petróleo, madera, peces, ya sea en los ríos o en los mares, etcétera— o la relación excesiva de producción y consumo. Los mecanismos de control son necesarios para contener y castigar al infractor, lo que no siempre ocurre, especialmente cuando *el* Estado es ineficiente.

Y el tercero de la tríada, el autocontrol, representa la forma en que se ha gestionado y se está gestionando nuestra relación con la naturaleza. Nos llevan a ser autosuficientes e independientes en las relaciones sociales, lo que repercute en la relación con el medio ambiente. La forma de pensar y actuar en relación con la vida no humana difiere entre los individuos y provoca tensiones, llevando al escenario de las discusiones ambientales, ya sea en pequeños debates a las arenas de las grandes convenciones, en las que brotan propuestas e intenciones a favor de la naturaleza. De esta manera, el autocontrol no debe ser analizado sin comprender la base de la configuración humana, que, entre otras cosas, difiere de los individuos y de la sociedad, lo que hace necesario el diálogo con los otros dos controles.

Los pronombres personales, una mención al *habitus* y una configuración exclusivamente humana.

Ampliando el campo de análisis del pasado y cuidando de no asumir la posición de *estatuas pensantes*, la historia ofrece al observador la posibilidad de comprender que los colonizadores llegaron al Nuevo Mundo con el ímpetu de explotar sus recursos naturales para satisfacer las figuraciones económicas de sus países de origen. En su autoimagen y en una posición de superioridad frente a los pueblos originarios de América, el conquistador incrementó el formato de la apropiación de la naturaleza basado en lo económico y *no* en las relaciones ecológicas. He aquí *la génesis* del modelo de

dominación de la naturaleza que se imputa en la *composición* de las sociedades occidentales en América Latina.

Este *habitus* secular basado en este modelo es la herencia del colonizador y no de los pueblos originarios de la región. En la particularidad de sus figuraciones, *el modus vivendi* de los habitantes nativos de las Américas es en y con relación a la naturaleza, aunque el dominio de la misma es una *conditio* para mantener la vida en el espacio que ocupa. A diferencia de los conquistadores, que venían del Viejo Mundo, llegaron al Nuevo Mundo trayendo conceptos simbólicos arraigados en el valor de la naturaleza como producto a explotar para proporcionar beneficios económicos y despejar el camino para el progreso y desarrollo de la sociedad occidental y no cambiaron esta dirección.

La armonía expresada en un jardín, el tratamiento de la madera para evitar el ataque de los insectos, la eliminación de las hormigas y no menos, la búsqueda incesante de controlar la acción del tiempo y todo lo que degenera o hace feo e indeseable en el cuerpo humano a las grandes acciones que han causado el desequilibrio ambiental; se refiere al dominio de la naturaleza y se basa en el *habitus* social que afecta a la *configuración individual* y que nos lleva hoy, a la arena de las discusiones ambientales, en el entendimiento de que:

Esse *habitus*, a *composição social dos indivíduos*, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade. Dessa maneira, alguma coisa brota da linguagem comum que o indivíduo compartilha com outros e que é, certamente, um componente do *habitus* social – um estilo mais ou menos individual, algo que poderia ser chamado de

grafia individual inconfundível que brota da *escrita social*. (Elias, 1994a: 150)¹³ (la cursiva es mía).

Con este *habitus* consolidado, observamos que en la etapa de desarrollo de la sociedad occidental, siguiendo el pensamiento de Elias (1994) al hablar de la relación entre el humano y el animal, se sitúa al primero en la condición de una identidad total, una existencia divorciada de los animales. La otra vía es la concepción dualista al pensar el mundo humano en naturaleza y en cultura:

As duas alternativas, o reduccionismo biologista e a elevação dos seres humanos a uma *posição ontológica exterior ao universo natural*, baseiam-se numa concepção estática de condições que podem ser, adequadamente, consideradas como estádios de um processo contínuo. [...] os seres humanos constituem a irrupção de um novo nível no processo evolutivo...[...] Embora descendendo dos animais, os seres humanos estão equipados, por natureza, com faculdades que só eles possuem na comunidade viva da Terra. (Elias, 1994c: 43)¹⁴ (la cursiva es mía).

13 "Este *habitus*, la *composición social de los individuos*, por así decirlo, constituye el terreno del que brotan las características personales por las que un individuo se diferencia de los demás miembros de su sociedad. De este modo, algo surge del lenguaje común que el individuo comparte con los demás y que es ciertamente un componente del *habitus social* - un estilo más o menos individual, algo que podría llamarse una gramática individual inconfundible que surge de la *escritura social*. (la cursiva es mía).

14 "Ambas alternativas, el reduccionismo biologista y la elevación del ser humano a una *posición ontológica fuera del universo natural*, se basan en una concepción estática de las condiciones que pueden considerarse propiamente como etapas de un proceso continuo... los seres humanos constituyen la irrupción de un nuevo nivel en el proceso evolutivo. Aunque desciende de los animales, el ser humano está dotado por naturaleza de facultades que solo él posee en la comunidad viviente de la Tierra" (la cursiva es mía).

La forma en que nos comportamos, nuestra actitud, nuestras acciones en relación con el ambiente, es aprendida y prevalece de manera diferente a otras especies que tienen en la genética, el determinismo biológico para ordenar su vida. Por lo tanto, este formato exclusivo de aprendizaje, es un diferencial que aleja a la especie humana de otras especies. Esto implica entender que, según Elias (1994c: 51), “...uma *acção* individual raramente é *auto-suficiente*. É habitualmente, *orientada* para as acções de *outras* pessoas. Em geral, o *significado* de uma acção para o actor é *co-determinada* pelo significado que ela assume para *outros*.”¹⁵ (la cursiva es mía).

En este sentido, el medio ambiente, lo que conocemos como naturaleza, está en desequilibrio y pone en riesgo la vida de sus habitantes – humanos y no humanos – es por las redes de interdependencias al ser el *motor* de nuestras acciones y nuestro comportamiento hacia él. Por lo tanto, siguiendo las reflexiones de Norbert Elias, en la escala evolutiva, son los seres humanos los que se han movido hacia un nuevo dominio: [...] “...dos símbolos como meio de orientar e dirigir o comportamento.” Isso implica na condição de, “O que os seres humanos podem fazer e o que os animais, tanto quanto sabemos, *não* podem é a análise simbólica e a síntese simbólica das alterações numa situação familiar [*por extensão na natureza*] e de uma correspondente alteração do comportamento.” (Elias, 1994c: 57)¹⁶ (la cursiva es mía).

15 “...una *acción* individual rara vez es *autosuficiente*. Suele estar *orientado* a las acciones de *otras* personas. En general, el *significado* de una acción para el actor está *determinado* por el significado que adquiere para los *otros*”. (la cursiva es mía).

16 “...de los símbolos como medio para guiar y dirigir el comportamiento. Esto implica la condición de que “lo que los seres humanos *pueden* hacer y lo que los animales, por lo que sabemos, *no* pueden hacer es el análisis simbólico y la síntesis simbólica de los cambios en una situación fa-

Lo que tienen en común las formas de vida en la tierra —humanas y no humanas— es la necesidad biológica de alimentarse, respirar, procrear. La forma en que nos reunimos hoy para hablar sobre el medio ambiente, es única para los humanos, impregnada de significados simbólicos y que ninguna otra especie, en este mismo momento, tiene el conocimiento. Por lo tanto, en la figuración humana, en las interdependencias funcionales, son nuestras acciones las que se cuestionan, si son buenas o malas, son independientes, porque a diferencia de la naturaleza humana, la naturaleza es única. Implorando o explotando, sigue su curso sin pedir permiso. Si una especie se extingue, aparecerá otra o ninguna. Si habrá vida en la tierra, no importa, porque nunca lo sabremos.

De lo anterior, dado el estadio de conocimiento al que hemos llegado, se desprende la apropiación de los recursos naturales de forma sostenible. Existe un consenso en las comunidades científicas y se ha debatido en las Conferencias Internacionales de Medio Ambiente —Estocolmo, Río-92, Río+10, Río+20— sobre la necesidad de acciones humanas que busquen un menor impacto ambiental. Sin más, extrayendo de esta discusión la irracionalidad de los desastres ambientales, lo que se ha hecho, se está haciendo y lo que se hará con el medio ambiente es nuestra responsabilidad. El *mea culpa*, recae sobre nosotros los humanos como autores y coautores; de nosotros depende, el consentimiento o no, del derecho a la vida y la habitabilidad de los no humanos en todo el espacio geográfico de la Casa Común o la Gran Maloca.

Inicié estas reflexiones trayendo al escenario de las discusiones cuestionamientos sobre los mejores espacios

miliar [por extensión en la naturaleza] y un cambio correspondiente en el comportamiento". (la cursiva es mía).

para debatir temas ambientales incluyendo, entre otros, la actividad mimética en la presentación sociocultural de los *bois de pano* en la ciudad de Parintins, en Amazonas. Finalizando estas consideraciones, extraigo del campo de observación, el ejemplo de una figuración compleja que no se circunscribe al espacio geográfico de la Amazonía y contempla la necesidad humana en muchos lugares del planeta. El ejemplo trata de la cría de ganado o de búfalos y nos permite invocar los pronombres personales como modelos figuracionales y los criterios de crecimiento intensivo y extensivo.

Esta actividad económica requiere de un sistema extensivo, la tala de bosques para la formación de pastos y ha sido blanco de críticas por traer daños ambientales, sin embargo, lo que menos se discute es la compleja red de humanos con el hábito de consumir proteína que sustenta la crianza y sacrificio del animal.

El sacrificio del ganado se ha convertido, en el curso del proceso de civilización, en un tema de discusión. La tensión desatada por el maltrato de los animales llevó al desarrollo de las técnicas conocidas como sacrificio humanitario, que suavizan el dolor del animal hasta el momento final de su vida. Esta técnica apacigua nuestros sentimientos y nuestra compasión, pero no ha disminuido la cadena de interdependencia que sustenta la creación y el consumo de carne de vacuno.

Del trabajo “Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica” (Matos, 2015: 254-255), extraigo el ejemplo de la investigación de campo sobre *A morte boi*, que no trata de la muerte humanitaria y agita las emociones de muchos humanos. Está presente en la vida cotidiana amazónica y queda para el análisis y el cuestionamiento, en el curso del proceso civilizador, de la técnica empleada y de la sociedad que la utiliza:

Laça-se o boi e prende-o num mourão ou num tronco de árvore. A corda é amarrada no mourão deixando a cabeça do animal baixa, no ponto de receber uma, duas ou mais porretadas de pau ou com o verso do machado. A dor é percebida pela intensidade do mugido do boi. As pancadas adormecem (insensibiliza) animal e o faz ajoelhar. A ponta afiada do facão é introduzida, pelo matador, na nuca do animal (atrás do chifre) cortando-lhe músculos e medula espinhal. É quando sem forças o boi tomba e os olhos arregalam, enquanto o sangue mancha o chão. Em seguida o desfecho final: a mesma faca agora é introduzida bruscamente atrás da pá, que se não acertar de primeira, basta um pequeno vasculho e o coração, espetado em cheio, sangra. O sangue vem com maior volume e força. Se o observador/leitador ainda não sentiu a morte do boi, o matador, com a faca ainda picando o coração do animal, dá-lhe mais duas estocadas para ter certeza que a vida se esvaiu, ao ver os olhos arregalando e o corpo se entesar nos últimos suspiros. O matador não pode ter compaixão, pois não é seu coração que está sendo fustigado pelo facão. A morte do boi não pode ter significado afetivo para o matador. Caso tenha, é o boi que vai sofrer até que o matador, em sua fraqueza emocional, acerte pra valer na morte do animal, ouvir e ver sua clemência ao emitir mugido, tremor corporal e arregalar de olhos. A rigidez cada-vérica logo vai tomar conta do boi se não retirarem seu couro, limpar as vísceras, esquartejá-lo e dividir a carne para cozer, assar ou guisar.¹⁷

17 "Se ata el buey a un poste o a un tronco de árbol. La cuerda se ata al poste, dejando la cabeza del animal lo suficientemente baja como para recibir uno, dos o más golpes con un palo o la parte trasera de un hacha. El dolor se percibe por la intensidad del mugido del buey. Los golpes adormecen (insensibilizan) al animal y lo hacen arrodillarse. La punta afilada del machete es intro-

Consideraciones finales

El dominio de la naturaleza es una *conditio sine qua non* para el mantenimiento de la vida humana en la geografía del planeta, lo que tiene consecuencias a largo plazo para su ecología.

De esta manera, los criterios de crecimiento extensivo e intensivo nos permiten, en un análisis procesual, entender que nuestras acciones planificadas han provocado impactos ambientales y evocan hoy, más que antes, la toma de decisiones que buscan una relación ecológica más equilibrada.

Invocar los pronombres personales como modelos figuracionales para la discusión de las cuestiones ambientales, en una sociedad que produce y consume en volumen e intensidad más que la naturaleza en su tiempo, es un criterio que contribuye a comprender la acción y las interdependencias funcionales de los habitantes de la Casa Común en relación con el medio ambiente. En esta sociedad, de sistema capitalista, la práctica del reaprovechamiento puede no agradar y ser vergonzoso para muchos individuos, pero una cualidad que se destaca en pocos. Sin embargo,

decida, por el matador, en la nuca (detrás del cuerno) cortando músculos y médula espinal. Es entonces cuando, sin fuerzas, el buey cae y los ojos se abren de par en par, mientras la sangre mancha el suelo. Luego, el desenlace final: el mismo cuchillo se introduce ahora bruscamente detrás de la pala, que, si no acierta a la primera, basta con un pequeño pinchazo y el corazón, atravesado en su totalidad, sangra. La sangre llega con mayor volumen y fuerza. Si el observador/lector aún no ha sentido la muerte del buey, el matador, con el cuchillo aún atravesando el corazón del animal, le da dos golpes más para asegurarse de que la vida se ha ido, al ver que los ojos se abren de par en par y el cuerpo se tambalea en sus últimos suspiros. El matador no puede tener compasión, porque no es su corazón el que está siendo golpeado por el cuchillo. La muerte del buey no puede tener ningún significado emocional para el matarife. Si lo hace, será el buey el que sufra hasta que el asesino, en su debilidad emocional, golpee al animal hasta la muerte, oyendo su clemencia al emitir un mugido, temblor de cuerpo y ojos abiertos. La rigidez del cadáver no tardará en imponerse si el buey no es despojado de su piel, limpiado de sus vísceras, descuartizado y dividido en carne para cocinar, asar o guisar."

independientemente de lo que yo, él, ella, ellos, ellas o nosotros hacemos o estamos haciendo con nuestro hábitat, la naturaleza en su irracionalidad sigue su rumbo sin pedir permiso.

Bibliografia

- Elias, N. (1980). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- . (1994a). *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- . (1994b). *O processo civilizador – Uma história dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- . (1994c). *Teoria Simbólica*. Organização e Introdução Richard Kilminster. Tradução de Paulo Valverde. Oeiras: Celta.
- Goudsblom, J. (1992). The Civiling process and the domestication of fire. *Journal of World History*, 3 (1), pp. 1-12.
- . (1995). *Fuego y Civilizacion*. Traducción de Oscar Luis Molina S. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- . (2001). Pensar com Elias. In.: *Norbert Elias: a política e a história*. Alain Garrigou, A y Lacroix, B (orgs.). São Paulo, Editora Perspectiva.
- . (2002). Introductory overview: the Expanding Anthroposphere. In.: *Mappae Mundi: Humans ad their Habitats in a Long-Term Sócio-Ecological Perspective Myths, Maps and Models*. Bert de Vries and Johan Goudsblom (eds.). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- . (2014). O fogo e os combustíveis na história da humanidade. In.: *Leituras de Norbert Elias: processo civilizador, educação e fronteiras*. Gebara, A; Costa, C y Sarat, M (orgs). Maringá: Eduem.
- Matos, G. (2015). *Ethos e Figurações na Hinterlândia Amazônica*. Manaus: Valer/FAPEAM.

Castigo, miedo y mujeres en la novela *Yo, la peor* de Mónica Lavín

Irene Marquina Sánchez¹ y Horacio González López²

La forma en la que se configura la sociedad que es significada en *Yo, la peor*, escrita por Mónica Lavín, biografía novelada de la poeta mexicana del siglo XVII Sor Juana Inés de la Cruz, se despliega por la vía de distintas construcciones lingüístico-discursivas, y corresponde, esa sociedad, al concepto de *Sociedad de la Novela*, concepto que es una de las dos vertientes que articulan la noción de *Socialidad* desarrollada por Claude Duchet. Las distintas estructuras lingüístico-discursivas que proyectan los significados que configuran esa misma sociedad de la novela comprenden también los significados del miedo, del castigo y de la culpa, introducidos como mecanismos de control y como dispositivos de regulación de las emociones de los miembros que conforman dicha sociedad. En ese contexto, buscaremos resemantizar o dar realce a sus sentidos ya existentes.

En la línea de la Sociocrítica literaria desarrollada, en sus respectivas vías, por Edmond Cros y Claude Duchet,

1 Doctora en Literatura. Profesora-Investigadora de la Facultad de Idiomas, Universidad Veracruzana, México. Email: imarquinasan@gmail.com

2 Doctor en Ciencias Sociales. Investigador en el Instituto de Investigaciones Psicológicas, Universidad Veracruzana, México. Email: horacio50@gmail.com

y muy cercana a la Teoría Crítica, Soubeyroux inscribe la significación social —necesariamente extra-textual— en el texto literario. Esta inscripción hace que los espacios narrados al interior de una novela puedan ser entendidos a partir de sus relaciones, necesariamente imaginadas, con las significaciones sociales establecidas o instituidas. Así, esa inscripción permite comprender los alcances de los significados sociales de ese espacio habitacional que es narrado, al interior de una novela, por ejemplo, como suntuoso y como impregnado de los significados de progreso social y de riqueza económica, entendidos como tales por una sociedad dada, en un momento histórico dado (Soubeyroux, 1993: 18-19).

Norbert Elias y la Narrativa Literaria

No podemos negar la relación que existe entre la literatura y los estudios sociológicos. La literatura ha servido para aclarar y ejemplificar conceptos y también ha servido de apoyo para sustentar las propias teorías sociológicas. En ese sentido, se hace patente la importancia que ha tenido la literatura como testigo de las transformaciones sociales de los pueblos, y como señala González García “ha servido como modelo explicativo de formas de conducta o de relaciones o entrelazamientos constantes de los individuos” (1994: 59). Norbert Elias, con su amplio y profundo conocimiento literario y su gran sensibilidad poética, nos da la pauta para hablar acerca del proceso de esas transformaciones que están plasmadas en los textos literarios, es decir, que Elias, aunque sociólogo y no crítico literario, puso atención en el texto literario como punto de referencia o de base para apoyar su propuesta teórica en relación a cómo se fueron dando los procesos de pacificación y los procesos

de construcción social, en el proceso de civilización en Europa. Es tan reiterada, frecuente y profusa la alusión a los textos literarios a lo largo de la obra de Norbert Elias que no nos sería posible aquí, por tiempo y por espacio, abordar todos y cada uno de esos casos en los que el autor analiza en el texto literario, el hecho social, o el hecho social, en el texto literario, por tal motivo, en este espacio solo nos referiremos, a modo de introducción, al menos a tres de sus trabajos más conocidos: *El Proceso de la Civilización* (Elias, 1989), *La Sociedad Cortesana* (Elias, 1996) y *Compromiso y Distanciamiento* (Elias, 1990). Lo anterior, solo para subrayar la importancia que tiene el texto literario en su interrelación con otras disciplinas, es decir, la manifestación literaria no está ni alejada ni separada de las demás disciplinas que estudian los procesos sociales.

En las páginas, sobre todo, de la obra central de Norbert Elias, *El Proceso de la Civilización* podemos observar una evidente recurrencia a la mención, incluso a la utilización de fragmentos de obras literarias como apoyo a su propuesta de cómo se dio el proceso civilizatorio en Occidente y como forma también de aclarar conceptos y ejemplificar su propia teoría sociológica (Marquina y González, 2011: 9), como es el caso, por ejemplo, de los poemas de la sociedad caballeresco-cortesana como el *Roman de la Rose* del siglo XIV o como el libro *The Book of Nature* de John Russel —quizás del siglo XV— en los que se encuentran prescripciones de los buenos modales para la clase alta y sobre todo en el texto de Russel en el que hay “todo un compendio de versos ingleses del comportamiento de los jóvenes nobles al servicio de un gran señor” (Elias, 1989: 106).

Uno de los temas abordados en el libro de *La Sociedad Cortesana* es el estudio del acortesanamiento de la sociedad francesa, es decir, el estudio del proceso bajo el cual la sociedad francesa se configura y se constituye en una sociedad

cortesana. En el trayecto de ese proceso tiene lugar el surgimiento del romanticismo aristocrático, el cual nace en un período de transición en el cual hay una especie de mezcla de la “nobleza caballeresca francesa con los elementos burgueses ascendentes y se transforman en una nobleza cortesano-aristocrática – primera fase del acortesanamiento de la nobleza” (Elias, 1996: 285). En ese sentido, Norbert Elias se apoya en los versos del poeta francés del siglo XVI Joachim du Bellay (Elias, 1996: 302-304) para ilustrar cómo el alejamiento, el “desenraizamiento” – como lo llama el propio Elias– de la vida campestre en el proceso del acortesanamiento se convierte en una especie de nostalgia en los hombres que les tocó vivir en ese período de transición en los que se empiezan a ver ya, señala Elias, la confluencia de algunos procesos de industrialización y urbanización, en los que los hijos de los campesinos y jornaleros emigran a los espacios urbanos, es decir, a las ciudades (Elias, 1996: 285). La anterior transformación social provocó que en el siglo XVI surgieran las voces de los poetas para cantar la desgracia de haber sido arrancados de la vida campestre, una vida de libertad y de acciones espontáneas. Los poetas del siglo XVI viven ya una vida cortesana. Así, esos cantos poéticos evocan imágenes que sirven a Elias para ilustrar que esa nostalgia del pasado bucólico siempre será mejor que la vida coaccionada de las ciudades. Una vida enjaulada, pero imposible escaparse de ella, pues las cadenas que atan al cortesano con el gran mundo de la ciudad, se han encarnado en su piel a tal grado que ya son parte de él mismo, como se podrá leer en los siguientes versos del canto nostálgico del poeta cortesano:

¿Cuándo, ¡ay, de mí! Volveré a ver la chimenea humeante de mi pequeño pueblo,

y en cuál estación volveré a mirar el huerto de mi pobre casa?
Más me place el refugio que han construido mis antepasados,
que la fachada audaz de los palacios romanos...
Más mi Loira de Galia que el Tíber latino;
Más mi pequeño Lyré que el monte Palatino;
Más que el duro mármol me agrada la pizarra fina,
y más que el aire romano, la dulzura angevina (Elias, 1996: 303).

Las voces de los poetas de las siguientes generaciones cantaron su nostalgia, su queja de manera mucho más enérgica. En sus cantos se puede leer ya las marcadas diferencias de la vida campestre en contraposición con la vida urbana, como se podrá leer en los siguientes versos que cita Elias del poeta cortesano francés Desportes en sus *Poesías pastoriles*:

¡Oh, campos placenteros y dulces! ¡Oh vida feliz y santa,
donde, libres de todo cuidado, no tenemos ningún miedo,
de ser echados por tierra, cuando ambicionando
más honores y bienes, nos acercamos a los cielos!
¡Oh gentes bienhadadas que los campos habitáis,
sin envidiar el orgullo de las ciudades pomposas!
(Elias, 1996: 304).

De igual modo, Elias, en su texto *Compromiso y Distanciamiento*, recurre al cuento de Edgar Allan Poe *Descenso al Maelström*, para ilustrar la forma en la que aquel individuo que se distancie y analice fríamente aquello que

lo atemoriza o amenaza será capaz de sobrevivir a una situación trágica:³

Como puede verse en esta situación, el grado de dominio sobre uno mismo y el grado de dominio sobre el proceso eran interdependientes y complementarios (Elias, 1990: 66-67).

A continuación, vamos a reproducir la siguiente cita cuyo comentario de Elias se da en el contexto del rastreo de lo que él llama la primera prueba literaria de la evolución del verbo *civiliser* para la comprensión del concepto de *civilización* y que Elias la atribuye a Mirabeau padre:

Es de admirar cómo de todas nuestras investigaciones falsas sobre los más diversos aspectos, una de las más notables es lo que entendemos por civilización. Si preguntásemos a la mayor parte de la gente en qué consiste, según ella, la civilización, se nos respondería que la civilización de un pueblo es la suavización de sus costumbres, la urbanidad, la educación y el amplio conocimiento de los buenos modales, el respeto generalizado de las reglas de convivencia; todo ello no nos muestra más que la máscara de la virtud y no su rostro; y la civilización no hará nada por la sociedad si no le da el fondo y la forma de la virtud. (Elias, 1989: 85).

3 El trabajo de José M. González García, titulado: "Norbert Elias: Literatura y Sociología en el Proceso de la Civilización" hace un muy detallado y profundo análisis de esta obra de Poe en relación a la dialéctica entre compromiso y distanciamiento, así como del concepto de "doble vínculo" o "enlace doble".

Sobre las mismas líneas de *El Proceso de la Civilización* encontramos que los poemas de Goethe le permiten a Elias sostener su idea de la íntima e inseparable relación del hombre con la naturaleza: “Recuérdese que Goethe expresó en cierta ocasión que la naturaleza no tiene núcleo ni cáscara y que no hay en ella interioridad ni exterioridad. Esto es válido asimismo para los seres humanos” (Elias, 1989: 42). Y en el mismo sentido, Elias continúa:

Y mientras sigamos imaginando a los hombres como unos contenedores cerrados por naturaleza, con una cáscara externa y con un núcleo escondido en su interior, seguiremos sin entender cómo es posible un proceso civilizatorio que abarca a muchas generaciones de seres humanos, en cuyo curso cambia la estructura de la personalidad de los hombres, sin que cambie su naturaleza (Elias, 1989: 43).

Consideramos pertinente e ilustrativo reproducir aquí unas estrofas del poema de Goethe titulado *Ultimátum* que aborda precisamente la inseparable relación del hombre con la naturaleza y en el que Elias se apoya para hablar sobre la naturaleza del proceso de transformación de la estructura de los hombres en el proceso civilizatorio:

Por última vez lo digo:
ni cogollo ni corteza,
por más que algunos se empeñen,
tiene la Naturaleza.
¡Anda y pruébalo en ti mismo,
y dinos en conclusión
si tal cogollo y corteza
hallas en ti mismo o no! (Goethe, 1987: 1159-1167).

Como sostuvimos anteriormente, es tan frecuente la alusión a los textos literarios a lo largo de la obra de Elias que no nos sería posible abordarlos todos en este trabajo. Recordemos que la propuesta de este escrito es llevar a cabo un análisis socio-literario que intenta develar cómo aparecen resemantizados el miedo y el castigo como dispositivos de regulación de las emociones en *Yo, la Peor*, biografía novelada de Sor Juana Inés de la Cruz, y es en ese sentido que trabajaremos los presupuestos sociológicos de Elias y la *Socialidad de la Novela*, categoría de análisis literario propuesta por el teórico francés Claude Duchet.

En la década del setenta del siglo pasado nace la Teoría Sociocrítica propuesta por Claude Duchet y replicada por algunos otros investigadores más como Edmond Cross. Podemos decir que el centro de las preocupaciones de Duchet al proponer su teoría es develar “de qué manera las estructuras sociales de la sociedad real han sido llevadas o han sido puestas en marcha en las estructuras textuales” (Marquina, 2017: 147). Así, la mayor apuesta de la sociocrítica es la actualización de las estructuras sociales a partir de las estructuras textuales (Sakoum, 2009: 54).

En el sentido anterior, la propuesta teórico-metodológica de la Sociocrítica apunta directamente al texto. Su objetivo es restituir al texto de los formalistas su contenido social (Duchet, 1979: 1). La idea anterior da lugar a dos reflexiones. La primera va en términos de la posible contribución, de la posible aportación de la propuesta Sociocrítica al llenado del vacío que dejó, según esta perspectiva, por la corriente formalista. Los formalistas rusos vieron el análisis del texto literario como una entidad autónoma, la cual debía explicarse por sí misma. Las consideraciones de tipo histórico, social, psicológico, personal o biográfico del autor que dieron origen a la construcción de ese texto no pueden ni deben explicar la obra poética. La segunda reflexión va en

dirección a lo que se propone la socio-crítica como centro de sus investigaciones: develar eso que está en juego en el texto, eso que se vive en el texto, eso que es llevado a cabo en el texto, que tiene relación con el mundo. La intención es, señala Duchet:

[...] mostrar que toda creación artística es también práctica social, y por tanto, producción ideológica, de ahí que es precisamente proceso estético, y no *principalmente* porque transmite tal o cual enunciado preformado, hablado además por otras prácticas; [sino] porque ella representa o refleja tal o cual “realidad”. Es en la especificidad, también estética, la dimensión *valor* de los textos, que la sociocrítica se esfuerza en leer esta presencia de las obras al mundo, lo que ella llama su *socialidad* (Duchet, 1979: 1).

Sostener que la obra literaria no tiene referente y que tiene una existencia independiente es, como afirma Todorov, “una ilusión”. La obra literaria obligatoriamente remite a un referente, a una intención, no hay escapatoria: su intertextualidad es inmanente, su *Literariedad* y su *Socialidad*, son su esencia. La obra literaria está poblada por un universo literario ya existente, y es aquí, en este universo literario al que ella se incorpora. Cada obra literaria, “cada obra de arte —asegura Todorov— entra en las relaciones complejas con las obras del pasado que forman, según las épocas, diferentes jerarquías” (Todorov, 1966: 126. La traducción es nuestra).

El punto de partida de esta propuesta es, pues, centrar su estudio en los dos tipos de sociedad que son puestas en marcha en el texto literario: la sociedad del mundo real y la del texto (*socio-texto*), entendiendo la primera como la *Sociedad de Referencia* y la segunda, como la *Sociedad de*

la novela. La *Sociedad de la Novela* es considerada, según los principios de la Sociocrítica misma, como un “microcosmos social”, regido por relaciones del mismo tipo que los de la sociedad de referencia, con códigos igualmente jerarquizados según criterios sociales. Así, estos códigos establecen y ordenan el tejido ficcional, y, es en este tejido ficcional, en el que se configuran y se distribuyen las relaciones interpersonales y las redes de elementos narrativos como objetos y lugares, e, incluso, el lúdico vaivén de las voces narrativas, y en el que se despliegan sus propias contradicciones socio-semióticas, tan contradictorias como éstas de la sociedad de referencia.

La Sociedad de Referencia

La época novohispana estuvo plagada de prohibiciones y de reglas que debían seguirse, porque de no ser así, el o la infractora se tendrían que enfrentar con el tan temido Santo Oficio. Por ejemplo, Antonio Rubial García señala, en su libro sobre la época de Sor Juana, que:

Los autores religiosos del siglo XVII consideraban a la diversión, en general, como algo pecaminoso; sin embargo, había algunos tipos de entretenimiento como las fiestas públicas y algunas tertulias privadas, que eran vistos como decentes y aptos para un buen cristiano. Fuera de esto, no había espectáculo, placer o reunión que no fuera condenado, censurado y a veces hasta prohibido. A pesar de la oposición y de las amenazas de los castigos infernales, las autoridades civiles y la mayor parte de los habitantes, incluidos algunos religiosos, frecuentaban esos lugares y gozaban de los placeres que en ellos se ofrecían (Rubial, 2008: 160).

El teatro era el espectáculo más tolerado y sus actores y actrices en ocasiones se convertían en ídolos populares. Sin embargo, los censores, los puritanos y, en una palabra, los moralistas pensaban que los actores y actrices eran personas llenas de vicios y sin escrúpulos y que por ende eran un mal ejemplo para los demás. Rubial apunta que:

Las comedias de intriga eran para los censores “escuelas de liviandad” que excitaban a las pasiones y que “abrían los ojos” a las mujeres para escapar a la vigilancia de que eran objeto, dándoles ideas para romper con el orden establecido (Rubial, 2008: 162).

En la época colonial no se aceptaba ninguna expresión que fuera en contra de la obsesión colonial por la castidad, la cual consideraba que casi toda expresión sexual era demoníaca y había que someterla a un exacerbado sentimiento de culpa y a los fuertes castigos inquisitoriales. La Iglesia tenía y controlaba absolutamente todo. La ideología era impuesta por el mismo poder eclesiástico. Esa ideología estaba presente en todos los órdenes de la vida colonial: en la educación, en la economía y en la política.

Las mujeres y sus cuerpos eran tema de primer orden para los administradores del orden social, religioso y político colonial. La mujer era considerada como un ser débil y peligroso que debía ser y estar sometida a la autoridad masculina y debía estar encerrada por dos motivos esenciales: que como ser peligroso se ponía en riesgo a ella misma y ponía también en riesgo a los varones con su cuerpo y su presencia, para ello la iglesia creó tres instituciones de clausura: los orfanatos, los recogimientos y los monasterios religiosos. En todos, las mujeres eran sujetas a la autoridad masculina. Los recogimientos fueron centros de clausura voluntaria en los que se aislaban mujeres

viudas, abandonadas, separadas, actrices retiradas, prostitutas arrepentidas, incluso niñas huérfanas. En los recogimientos de clausura forzosa se encerraban a mujeres delincuentes, ladronas, prostitutas y adúlteras.

En ese sentido, la institución eclesiástica tenía el control de las emociones y su regulación, diríamos que se privatizaron los cuerpos y sus pasiones. Adrián Scribano y Gabriela Vergara señalan que:

La intervención del hombre sobre el hombre le otorga una capacidad de libertad y dominio que, hasta hace muy pocos años atrás, parecía de ciencia-ficción: la de crear individuos. El cuerpo es el límite más cultural de la base natural de la especie y, por tanto, de “fácil” control (Scribano y Vergara, 2009: 3).

Quienes vivían en los recogimientos no tomaban los votos como las monjas, pero vivían en total aislamiento, a tal grado de que tapiaron puertas y ventanas y se les construyó su propio oratorio para que no tuvieran que salir para ir a misa:

Esta vida tan rígida disgustó a algunas residentes, que no tenían intención de vivir en completa clausura, y ocasionó varios ataques de histeria; una de las recogidas se suicidó arrojándose al patio y otra se desvistió en el oratorio para conseguir su expulsión (Rubial, 2008: 221).

Así, en tiempos novohispanos, le correspondió a la Iglesia ser el centro de un proceso de desarrollo de la sociedad y en ese proceso tuvo la posibilidad de construir modelos de mujeres para que, como apunta Norbert Elias, esos modelos se difundieran entre otros estratos sociales para integrarse

en ellos. De tal modo que: "...a un círculo corresponde la función de crear modelos y a otros, la de difundirlos y perfeccionarlos" (Elias, 1989: 159).

Las mujeres que entraban a los conventos una vez que tomaran los votos seguían un estricto orden reglamentado de comportamiento. Rubial (2008) describe qué reglas normaban el pensamiento de las mujeres: qué debían pensar, cómo debían pensar, qué debían hacer, cómo y cuándo ayunar, y qué disciplinas practicar, ya sean azotes o cilicios para controlar y acallar las bajas pasiones. La manera de dormir, dónde poder hablar y dónde no, con quién se podía platicar y qué se debía leer. Norbert Elias señala que:

Al igual que en el caso de la modelación del lenguaje, también en lo relativo a los otros comportamientos sociales lo determinante son las motivaciones sociales y la orientación del comportamiento propio según los modelos de los círculos que marcan la pauta (Elias, 198: 157).

Toda la vida comunitaria como los conventos estaba regulada por reglamentos, los cuales contenían las especificaciones y la clasificación de los castigos según las faltas. El miedo, la vergüenza, la culpa y el castigo en la vida conventual funcionaron como dispositivos de regulación de los cuerpos femeninos, de sus emociones y de sus pasiones.

La Sociedad de la Novela

La novela *Yo, la Peor* inicia con un paratexto titulado "Invocación", el cual refiere a una oración a Santa Paula, patrona de las viudas, de las mujeres sin hombre, de las

desamparadas, en la que la voz narrativa pide a la santa por la protagonista de la historia:

¿Qué son las mujeres sin hombre que les dé nombre, techo, alimento, uso al cuerpo, honorabilidad, paso en la calle, silla en la mesa, lugar en la cama? ¿Qué son las mujeres que se quedan huecas de varón, sino personas a medias, fantasmas de otra vida? (Lavín, 2017: 10-11).

Una relación epistolar es el eje articulador de la novela, esa relación está compuesta por tres cartas que sirven de antesala a cada uno de los tres capítulos de la historia. Esas tres cartas comparten el mismo título y las tres están dirigidas a la gran amiga y confidente del personaje principal. En este trabajo nos limitaremos solamente al abordaje, estudio y análisis de la primera carta.

El primer capítulo abre con la primera carta titulada *Los lobos* y fechada en noviembre 17 de 1694. Es una carta que la monja dirige a su querida amiga María Luisa quien fuera virreina de la Nueva España y su protectora (de 1680 a 1686). Con esta misiva da inicio la resemantización del miedo, de la culpa y del castigo, es decir, que se echa a andar el proceso semiótico dirigido a poner en relieve un sentido ya existente, o a uno nuevo recuperado, ya sea en forma total o parcial (Zecchetto, 2011: 127).

En la mencionada epístola, la monja expresa a su querida amiga sus miedos y los posibles castigos por el atrevimiento de enfrentar, por medio de su pluma y su intelecto, a los poderosos e intocables curas, entre los cuales estaban el arzobispo Aguiar y Seijas y el padre Núñez, su confesor, y a quien ella había despedido como tal. Su gran pecado era mostrarse como mujer y peor aún como una monja poeta, brillante, famosa, y defensora de las mujeres.

Es importante aquí poner en relieve y analizar el significado del título que acompaña la carta *Los lobos*. ¿Qué son los lobos? son animales muy inteligentes que viven organizados en manadas, y tienen una estructura marcadamente jerárquica, son territoriales y agresivos. Históricamente, han sido considerados como uno de los enemigos naturales más temibles del mundo animal y también del humano. Sor Juana, la protagonista de la historia, inteligentemente, utiliza la semiótica de ese apelativo, para referirse a los jefes de la poderosa Iglesia católica y a los censores del Santo Oficio a quienes sor Juana constantemente evade y teme. Los lobos comen carne, están hambrientos, y, en vista de que la obra de la poeta ha sido publicada en España gracias a la intervención de la ex-vice reina María Luisa, según cuenta en la carta, ella, la protagonista se pregunta: “¿Será eso por lo que los lobos han cerrado el cerco con más hambre de los jirones de mi carne?” (Lavín, 2017: 19). Los lobos en la época colonial eran uno de los enemigos naturales más temibles de los habitantes de la Nueva España. Así, ante tal amenaza, se lee a una protagonista, a una Sor Juana, acorralada y azuzada por esas bestias salvajes, y dice:

Te escribo con la certeza de que no tenemos tiempo. Es preciso que procedas de prisa para que los lobos se den cuenta de que su plan ha fallado. Han seguido acorralándome y yo he dado muestras de que me han convencido, pero tú bien sabes la verdad. Te escribo atribulada por lo que desde la publicación de la *Carta Atenagórica*, tres años atrás, ha sucedido [] para que si la Santa Inquisición ha de juzgarme [] encuentren que aunque mi pellejo se haga costra con las llamas y mis ojos se derritan y mi lengua no sea más que un músculo inservible mis palabras habrán volado antes, habrán surcado mares y despreciado poderosas deci-

siones de que se me recuerde como a una santa, como a una arrepentida de haber dedicado al mundo palabras vanas (Lavín, 2013: 16).

El fragmento anterior nos permite ver a Sor Juana en una batalla entre ella y los lobos, batalla en la que los jefes de la iglesia son los vencedores, son los poseedores del poder absoluto, los que ejercen el control social sobre los habitantes de la Nueva España, sobre sus hombres y sus mujeres, esas mujeres que debían ser domadas por considerarlas seres semi-salvajes y diabólicos, esas mujeres, monjas o no y que no tenían derecho a la palabra, eran amenazadas a través de la imposición del miedo, de la culpa y del castigo. El miedo a la tortura, a la esclavitud, a la humillación y hasta a la muerte en la hoguera fueron formas extremas de sometimiento y de entrega absoluta al poder y a las pasiones del otro; en el caso de sor Juana, de su sometimiento total al de los lobos: los jefes de la Iglesia y los censores del Santo Oficio (1571), encargados de ejercer el control ideológico y religioso sobre la población y quienes vigilaban a su vez el cumplimiento de las normas de conducta que regían la vida en la Nueva España, así como fomentar la fe, perseguir herejías y prácticas judaizantes.

En el sentido anterior, señala Elias que:

A través de los miedos se modela el alma impresionable del niño, de forma que, al crecer, aprende a comportarse de acuerdo con las pautas correspondientes, tanto si esto se consigue aplicando los castigos corporales directos, como mediante la renuncia o las restricciones de alimento o placer (Elias, 1989: 528).

Los castigos corporales y las restricciones de alimento o placer, fueron las vías por las que los lobos intentaron

acallar, censurar y redimir a la monja: “Soy un animal acorralado, un animal acusado de su naturaleza: tener colmillos y usarlos, tener garras y encontrar su sitio en el mundo” (Lavín, 2017: 17).

Los lobos sabían que si le restringían el alimento de su vida, los libros y su pluma, la domarían y harían que se rindiese a sus designios de género y a sus tareas como monja de clausura. Querían moldear su alma y su intelecto, pero ella le deja ver a su amiga en su carta que los engaña para que la dejen en paz:

Si la bestia se alimenta de otros animales, lo mío es alimentarme del pensamiento de los demás, de sus maneras de mirar el mundo, lo mío es apresar el entendimiento en palabras. [...] Pero los hombres no son divinos, los hombres son envidiosos. A uno, lo he llamado de nuevo como mi confesor, qué golpe maestro para tenerlos en paz. La cordera recapacita sobre su antigua decisión de alejarlo y lo llama suplicante (Lavín, 2017: 17).

La protagonista está obligada, como monja y como mujer, a la sumisión al varón, y se muestra como tal ante los lobos, aunque sea solo por fingimiento, como lo admite en su carta:

Ahora me piden que sea otra de la que soy, que me corte la lengua, que me nuble la vista, que me ampute los dedos, el corazón, que no piense, que no sienta más que lo que es menester y propio de una religiosa, de una esposa de Cristo. ¿Quién ha decidido que no pensar es propio de la mujer del Altísimo? (Lavín, 2017: 19).

Sor Juana reprime su ira, se autocontrola. Ella sabe que, para su sobrevivencia, debe tener control sobre sus instintos, sobre sus pasiones, sobre sus emociones. Ella es, ante todo una mujer y una monja. Ella como esposa de Cristo, debe exigir y exigirse “una regulación más exacta de los impulsos, así como la represión de éstos y la continencia en los afectos” (Elias, 1989: 179). Ella debe exigir lo mismo a sus inferiores y a sus iguales sociales y así:

Cada gran paso de la civilización, sea cual sea la fase de la evolución de la humanidad en el que se produzca, representa un intento del ser humano de refrenar en el trato con los demás sus impulsos animales indomables que forman parte de la naturaleza, mediante impulsos contrarios socialmente determinados o, según el caso, de transformaciones por medio de la cultura o por un proceso de sublimación. Esto les permite vivir consigo mismos y convivir con los demás sin estar expuestos constantemente a la necesidad imperiosa e indomeñable de sus emociones animales tanto ante los demás como ante las propias. Si las personas siguieran siendo, aun durante su crecimiento, esos seres instintivos inamovibles que son de muy pequeños, sus posibilidades de supervivencia serían muy escasas (Elias, 1991: 62).

La protagonista está consciente de su situación y aunque la ira la venza, aunque la abata el ánimo el disfrazarse de otra, y aunque haya aceptado de nuevo a su antiguo confesor, ella sabe que tanto su silencio, el de ella, y su regreso al redil, son solo maniobras suyas para sosegarlos, y con ello, como señalamos líneas arriba, asegurar su sobrevivencia.

Los miedos son el motor que transforma los comportamientos en una sociedad dada, los miedos son la respuesta

a las coacciones que los individuos imponen y ejercen sobre los demás. Los miedos son, incluso, una forma para organizar y legitimar la violencia (Elias, 1989).

Las propuestas del Norbert Elias nos permiten estudiar la narrativa literaria como parte de los andamiajes sociales de los procesos de transformación social, así como de la estructura de sus códigos sociales. De la misma manera, los estudios eliasianos nos permiten estudiar la narrativa literaria como una manifestación de los dispositivos de regulación de las emociones y de los mecanismos de la interdependencia social. Esas mismas propuestas eliasianas dibujan una vía hacia una más profunda comprensión respecto de la forma en la que las transformaciones sociales se interiorizan en los individuos, y respecto de las formas en la que esas mismas transformaciones se reproducen, mediante la socialización, en normas o pautas de comportamiento y, de ahí, se muestran o más bien se despliegan sobre las bases del proceso civilizatorio.

Bibliografía

- Duchet, C. (1979). *Sociocritique*. Paris: Fernand Nathan.
- Elias, N. (1989). *El Proceso de la Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . (1990). *Compromiso y Distanciamiento: Ensayos de Sociología del Conocimiento*. Barcelona: Península.
- . (1990). *Compromiso y Distanciamiento: Ensayos de Sociología del Conocimiento*. Barcelona: Península.
- . (1996). *La Sociedad Cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scribano, A., y Vergara Mattar, G. (2009). Feos, Sucios y Malos: La Regulación de los Cuerpos y las Emociones en Norbert Elias. *Cuaderno CRH*, vol. 22, núm. 56, pp. 411-422.
- Goethe, J. W. (1987). *Obras Completas*. Tomo I, 4ta. edición, pp. 1159-1167. Madrid: Aguilar.
- González García, J. M. (1994). Norbert Elias: Literatura y Sociología en el Proceso de la Civilización. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 65, pp. 55-77.
- Lavín, M. (2017). *Yo, la peor*. México: Planeta.
- Marquina, I. y González, H. (2011). Embrujos Amorosos: Civilidad en la Colonia. *Subje/Civitas. Estudios Interdisciplinarios sobre Subjetividad y Civilidad*, vol. 7, pp. 1-9.
- Marquina, I. (2017). *Una lectura del Íncipit y del Sociograma de Ensalada de Pollos de José Tomás de Cuéllar*. Tesis doctoral. Cuernavaca, Morelos, México: El Colegio de Morelos.
- Rubial, A. (2008). *Monjas, Cortesanos y Plebeyos. La Vida Cotidiana en la Época de Sor Juana*, 2da. edición. México: Taurus.
- Sakoum, B. (2009). *Analyse Sociocritique de "Relato de un naufrago" et de "Noticia de un Secuestro" de Gabriel García Márquez*. Tesis doctoral. Université de Cocody y Université de Limoges.
- Soubeyroux, J. (1993). Le Discours du Roman sur l'Espace: Approche Metodologique. Dans: J. Soubeyroux (Coord.). *Lieux dits: Recherches sur l'Espace dans les Textes*

Iberiques (XVIe.-XXe- Siècles), pp. 11-24. Saint Étienne: Publications de l'Université de Saint Étienne.

Todorov, T. (1966). Le Catégories du Récit. *Communications*, núm. 8, pp. 125-151.

Zecchetto, V. (2011). El Persistente Impulso a Resemantizar. *Universitas 14. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. 14, pp. 127-142.

Respondiendo a Norbert Elias: la tesis de la “autonomía constructiva” de Günter Dux.

David Sierra G.

Norbert Elias es uno de los autores que, en sus reflexiones sobre los problemas que arrastra consigo la hiperespecialización disciplinar, muestra ser especialmente consciente de la necesidad de construcción de modelos explicativos sintéticos (Elias, 1994: 116-117). Un ejemplo se encuentra en el último ensayo de su libro *Compromiso y distanciamiento*, titulado “Reflexiones sobre la Gran Evolución” (Elias, 2002: 153-157), en el que comparte con cierto detalle un modelo sintético simplificado —más no reduccionista— de distintos niveles de integración del universo. Se trata de niveles escalonados de estructuras integradas, que van desde aquellas estructuras estudiadas por la física hasta las estudiadas por las ciencias sociales. Cada nivel de integración tiene sus propias dinámicas, lo cual habría traído consigo la necesidad de formación y utilización de diferentes medios conceptuales para su entendimiento. Esto último no implica, en absoluto, que para Elias los distintos niveles no tengan nada que ver los unos con los otros. De su exposición se entiende que el nivel de integración social solo puede existir si desde la base existe un nivel de integración biológico, de la misma manera que el nivel de integración biológico solo

puede existir si desde la base existe un nivel de integración bioquímico, el cual a su vez solo puede existir si desde la base existe un nivel de integración físico-químico, y así sucesivamente (un ejemplo de este tipo de modelos publicado en 1904, y en un estado menos desarrollado, se encuentra en Park, 1972: 23-62).

Ahora bien, un tipo de inquietud que surge de modelos sintéticos como este es cómo se habría dado el paso de un nivel de integración al otro como procesos reales y verificables teórico-empíricamente. En diversos momentos de la historia de la ciencia, los conocimientos sobre este tipo de procesos de transición se han tenido como verdaderos enigmas, verdaderas brechas en lo cognoscible. Así, por ejemplo, sobre el paso del nivel físico al biológico, es decir, sobre origen de la vida, Immanuel Kant escribió en 1755, en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*:

Estamos en estado de decir: *¿Denme algo de materia, y les mostraré como una oruga puede ser engendrada?* ¿No somos aquí detenidos, desde el primer paso, por la ignorancia de la verdadera constitución [...] del objeto y de la maraña de la diversidad presente en ella? No debe entonces causar asombro si me atrevo a avanzar que la formación de todos los cuerpos celestes, la causa de sus movimientos, en una palabra, el origen de toda constitución presente en el universo, podrán ser entrevistados mucho antes de que se pueda explicar claramente y completamente, a partir de causas mecánicas, la producción de una sola brizna de hierba o una sola oruga (1984: 73-74).

El argumento que aquí despliega Kant iba en el sentido de sus esfuerzos por introducir el mecanicismo newtoniano en la teoría del universo entre los filósofos naturalistas de la

sociedad alemana de su época quienes, durante la primera mitad de su siglo, se mostraron reacios a ello (Belaval, 1973: 710-742). Veía que una apertura hacia estos conocimientos traía nuevas posibilidades heurísticas, sobre todo a perseguir en el futuro, aunque también percibió claramente que los conocimientos disponibles en su sociedad eran insuficientes para plantear una explicación científica del paso de la materia inanimada a la materia viva. En términos más generales, esta brecha en los conocimientos hacía imposible superar la suposición que se tuvo por plausible desde la antigüedad griega hasta los trabajos de Louis Pasteur en el siglo XIX según la cual, si la vida no era creada por un dios, esta se originaría por generación espontánea. De hecho, hoy suele reconocerse que las teorías modernas sobre el origen de la vida no habrían de cobrar fuerza sino hasta la publicación del libro *Origen de la vida* de Alexander Oparin, en 1938. E incluso todavía en nuestros días, los científicos naturales admiten abiertamente que, aunque se conocen los componentes funcionales de la vida, y se entienden muchos procesos químicos en los que se sustenta su proceso de integración, “no comprendemos del todo cómo se originó la vida en la Tierra” (Teerikorpi *et. al.*, 2009: 412). Así, Leslie Orgel argumenta lo siguiente:

En resumen, hay varias teorías defendibles sobre el origen de la materia orgánica en la Tierra primitiva, pero en ninguna son convincentes las evidencias que la sustentan. [...] Regresando a nuestra novela policiaca, debemos concluir que hemos identificado algunos sospechosos importantes y que tenemos una idea del método que pudo utilizar cada uno. Sin embargo, estamos lejos de saber quién es el culpable. Nuestra única certeza es que habrá una solución racional (2016: 266-267).

Otro ejemplo de la brecha de conocimiento de los procesos reales de transición entre distintos niveles de integración del universo, se encuentra consignado en las preguntas que escribió Karl Jaspers en las primeras páginas de su *Origen y meta de la historia*, publicado en 1953:

Una mirada a la historia de la humanidad nos conduce al misterio de nuestra humanidad. El hecho de que tengamos una historia, de que la historia nos haya convertido en lo que somos y de que la duración de esta historia haya sido hasta ahora comparativamente corta, nos lleva a preguntarnos: ¿De dónde viene? ¿Adónde nos lleva? ¿Qué significa? (2010: xviii).

Jaspers veía el comienzo de la historia en el momento en que “el hombre se apropió conscientemente del pasado y construyó sobre él” (2010: 29). La argumentación que presenta en ese pasaje de su libro no es satisfactoria desde un punto de vista global de la especie humana, porque de entrada excluye de la historia a todas las culturas que carecen de escritura. Aun así, Jaspers consideró un periodo que calificó de “pre-historia” como aquel en que se dio el paso de un nivel de integración biológico a aquel que define la historia humana (2010: 34-43). Independientemente de si sus apreciaciones eran correctas o no, con dicho concepto su atención se dirigía a la brecha de conocimientos sobre el proceso de transición de una historia natural a una historia cultural.

Por su parte, Norbert Elias hizo la pregunta por las particularidades biológicas que hacen posible la historia humana de manera muy explícita, y alejándose de toda teleología. Así la planteó en su libro *Sociología fundamental*, publicado en 1970:

¿Cuáles son las peculiaridades estructurales del hombre que hacen posible la historia? O, para formularlo con mayor precisión sociológica: ¿Qué peculiaridades biológicas son premisas de la variabilidad y particularmente de la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas? (Elias, 1982: 125).

En este artículo presentaré algunos elementos de reflexión alrededor de esta última pregunta que lanzó Elias, desde un concepto central de la teoría histórico-genética de la cultura sistematizada por el sociólogo Günter Dux: la “autonomía constructiva”. Con este concepto, es lo que sustentaré en este capítulo, hallamos un marco de comprensión que permite comenzar a hilar más finamente en las reflexiones sobre el proceso de transición entre un nivel natural a uno cultural, o por plantearlo en los términos en que lo hizo Elias en su libro *Teoría del símbolo*, de un nivel animal a uno post-animal (1994: 87).

Sobre la tesis de la autonomía constructiva

Con el fin de resaltar la importancia de la tesis de la autonomía constructiva para perseguir algunas respuestas a la pregunta que lanzó Elias, creo relevante plantear la exposición en términos de algunas convergencias y divergencias que presentan ambos autores frente a las peculiaridades biológicas que se encontrarían a la base de la historia humana. En un ensayo titulado *Sobre el paso de la naturaleza a la cultura*, trato el tema más extensamente, y de una manera diferente (Sierra, 2021). Sin embargo, esta me parece ser una buena estrategia para ilustrar en un capítulo de estas características la manera en que ambos autores reflexionan en términos similares, aunque no idénticos, y cómo la tesis

de la autonomía constructiva amplía el alcance de la posición que Elias mismo se formó en su momento sobre el tema. Lo primero que hay que notar en ese sentido es que en su libro *Teoría histórico-genética de la cultura*, Dux planteó, a su manera, una pregunta similar a la que Elias lanzó en *Sociología fundamental*: “¿Cuáles características de la constitución antropológica hicieron posible que se desarrollaran formas socioculturales de vida como formas espirituales?” (2012: 56). Si bien la pregunta de Elias versaba más sobre la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas, ambas apuntan a un mismo punto: ¿cuáles son las particularidades de la constitución biológica que permiten la historia humana?

En la manera en que Dux plantea la pregunta entra en juego de manera muy explícita un cierto elemento: las formas socioculturales de vida se encuentran mediadas por significados inscritos en símbolos que tienen lugar en un medio reflexivo. Esto, claro está, tampoco escapa a la explicación que formulaba Elias del problema. Las formas del pensamiento mediado simbólicamente hacen parte de lo que él llamaba los universales de la sociedad humana, en la medida en que las encontramos entre todos los seres humanos independientemente de la cultura de pertenencia. Entre dichos universales cuentan:

el hecho de que pensamos, nos orientamos y nos comunicamos a través de símbolos compartidos (ver Elias, 1994: 115-136);

el hecho de que organizamos socioculturalmente nuestra existencia, y;

el hecho de que las sociedades cambian en la historia por medio de la acción humana en un sentido que tiene

un cierto orden, pero que nadie en particular planeó desde un principio o desde un origen (ver Elias, 2016).

Ahora bien, respecto a los universales humanos, Elias expresa en *Sociología Fundamental* algo que puede sonar muy disruptivo para investigadores que no admiten un acercamiento al humano distinto al de las ciencias sociales: “el dato central e irrevocable de todas las sociedades es la naturaleza humana” (1982: 125). Esto abre necesariamente la pregunta por lo que entendía Elias por “naturaleza humana”. Ciertamente, no buscaba darle nuevos aires a la idea filosófica del “estado natural del hombre” que circuló en la teoría del conocimiento desde la Ilustración (ver Rousseau, 2008), un estado natural primario que con el tiempo se comprobó que sólo existía en la imaginación de los filósofos y naturalistas del siglo XVIII y algunos del XIX. Las reflexiones de Elias a propósito de la naturaleza humana no parten de un estado natural del hombre entendido como un principio absoluto e insondable desde el cual se configura su destino o contra el cual ha de luchar. En resumidas cuentas, para Elias no es lícito especular libremente sobre la naturaleza humana. Recordemos que es una característica de la epistemología procesual —con la que trabajaba el sociólogo alemán— que todo estado actual se explica por procesos no planeados en un inicio, pero no por ello menos inteligibles, que lo llevaron a ser como es. Esto lo aplicó a sus reflexiones sobre el individuo y la sociedad con ayuda de los conceptos de psicogénesis y sociogénesis. Por eso no es de extrañar que haya aplicado reflexivamente el mismo rasero procesual a lo referente a la génesis de la naturaleza humana. En las argumentaciones que despliega en diversos textos se observa que tenía muy claro que los rasgos universales del ser humano, aquellos rasgos compartidos por todos como especie independientemente de las distintas

formas que tomen en las distintas sociedades, no se pueden explicar si no se regresa al proceso evolutivo de humanización, es decir a la evolución natural que condujo a nuestra especie.

Por su parte, Dux, quien también reflexiona radicalmente bajo una lógica procesual —el subtítulo del libro ya citado es “La lógica procesual en el cambio cultural”—, plantea lo mismo, a su manera. Al hacerlo, sin embargo, añade nuevos elementos de reflexión:

Solo cuando se aclara, a partir de las características evolutivas de la constitución antropológica, por qué los hombres conducen su existencia en formas de vida socioculturales, por qué, en otras palabras, pudieron formarse el pensamiento y el lenguaje a través de la comunicación en una historia evolutiva, y por qué el proceso filogenético, es decir, histórico, de enculturación está ligado a la formación de una sociedad específicamente humana, se puede lograr esta comprensión (Dux, 2012: 56).

La formación evolutiva del pensamiento y el lenguaje en el proceso de humanización aparece en el centro de la discusión que plantea Dux. Esto tampoco se aleja mucho de la postura de Elias al respecto, si recordamos que este es un argumento recurrente en su libro *Teoría del Símbolo* (1994: 61-75, 86, 124, 162).

Lo anterior no implica en absoluto que Elias y Dux tomen, cada uno a su manera, una posición biologista reduccionista en la explicación de la conducta y la sociedad humana. Frente a ello, la posición que Elias comparte en *Sociología Fundamental* es la siguiente:

Por naturaleza, esto es, debido a la constitución hereditaria del organismo humano, la conducta humana está organizada de tal manera que los impulsos innatos la determinan en menor medida que los impulsos debidos a la experiencia individual y al aprendizaje. No es que los hombres por su constitución biológica *puedan* aprender a dirigir su conducta en mayor medida que otros seres vivos, es que su conducta *debe* de ser dirigida por el aprendizaje. Un joven humano no solo puede, sino que debe desarrollar en gran medida a través del aprendizaje el esquema de su conducta para poder sobrevivir (1982: 127).

En este breve esbozo explicativo que Elias ofrece sobre la manera en la que una constitución biológica específica se encuentra a la base de la variabilidad en la conducta humana, la terminología que utiliza me parece que carece de precisión en un punto central: en su uso del término “aprendizaje”. Enseguida regresaré con mayor detenimiento sobre ello. Lo que me interesa en este momento es indicar que a pesar de esta inexactitud, con la claridad que brindan los nuevos desarrollos en neurociencias, la posición que Elias presentó en su libro en los años setenta en lugar de ser descartada se pudo perseguir con mayor precisión a finales de siglo. Sin necesidad de hacer referencia a Elias —no parece en todo caso tener conocimiento de su teoría—, así la plantea Hurford *et. al.*:

Lo que está codificado genéticamente es un programa de maduración que lleva a ciertas áreas del cerebro en desarrollo a ser particularmente sensibles (en sentido constructivista) al input. Ahora podemos hablar de un nuevo tipo de “especialización” neuronal: una especialización o adaptación de las estrategias

de desarrollo al entorno en el que evolucionan los organismos. [Los modelos que surgen de este tipo de adaptación evolutiva de los programas de desarrollo] predicen, en cuanto al aprendizaje del lenguaje, una fase temprana de desarrollo “constructivista” que conduce a un periodo crítico de adquisición (1997: 568).

La necesidad humana de recorrer una fase temprana de desarrollo “constructivista” del lenguaje de la que nos habla esta cita, comienza a brindar pistas para perseguir una definición más precisa de las peculiaridades biológicas detrás de la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas. Aquí podemos agruparlas en la definición de la autonomía constructiva que propone Dux: “Autonomía constructiva quiere decir que las formas de organización en la relación sistema-entorno deben ser logradas constructivamente en el medio del pensamiento y del lenguaje por el organismo, o sea, por el sujeto mismo en formación” (2012: 59). Bajo esta autonomía de la vida, las particularidades biológicas que hacen posible el desarrollo de las sociedades humanas residirían en un organismo humano que no conoce en sus estructuras naturales —cerebrales o genómicas— ningún tipo de cultura simbólicamente mediada, pero que debe imperativamente construir cerebralmente, desde los primeros momentos de la vida, las formas de organización socioculturales *en la interacción constante con el entorno natural y social*. Esto vale para la emergencia de las competencias de interacción consigo mismo, con el entorno natural y el entorno social. El lenguaje, la estructura del objeto, las formas de la operacionalidad, la moral, etcétera, todas deben emerger constructivamente en un organismo preparado evolutivamente —mas no predeterminado— para ello, mediante la interacción con el entorno. El paso de la naturaleza a la cultura que encontramos en los organismos

humanos se encontraría en dicha construcción. La respuesta a la pregunta de Elias, en ese orden de ideas, se encontraría en gran medida en el estudio de la evolución de dicha constructividad, y en la importancia que, en el humano, los procesos específicos de estructuración cerebral —que se caracterizan por la necesidad de interacción con el entorno físico y social— ganaron en la estructuración de la conducta con respecto al determinismo genético.

Del determinismo genético a la autonomía constructiva

Aprendizaje / constructividad

En su exposición sobre las particularidades biológicas detrás de la capacidad de desarrollo social, Elias nos habla de una dinámica evolutiva específica, en la que los determinantes biológicos de la conducta habrían dado paso a su determinación bajo la organización mental de experiencias:

El dispositivo ampliado del aprendizaje, favorecido en el hombre por el desarrollo del cerebro, de la musculatura de la garganta y el rostro y de las manos tiene como condición por tanto una reducción, una retirada, por así decirlo, de la dirección ciega, automática e innata de la conducta (1982: 127).

En esta cita vemos claramente que el desarrollo del cerebro ocupaba para Elias un lugar fundamental en la explicación de la génesis de la variabilidad de la historia humana, y que dicho desarrollo se habría dado en medio de una especie de “retirada” de los determinantes biológicos de la conducta a favor de un “dispositivo ampliado

del aprendizaje”. Encontramos una argumentación similar, pero divergente en un punto central, en la tesis de la autonomía constructiva. Para Dux:

Todo parece indicar que, por un lado, el aumento de la capacidad de diferenciación de elementos en la construcción de la organización de la acción y del mundo, unido al aumento del crecimiento y a la re-organización del cerebro, y por otro lado, su vinculación a formas de orden dejaron inactivas las fijaciones genéticas de mecanismos instintivos y las sustituyeron por formas adquiridas de organización de la acción (2012: 60).

La manera como Dux presenta aquí la “retirada” de las determinaciones genéticas de la que nos habla Elias contiene una divergencia muy significativa con respecto a la explicación de este último. Mientras Elias nos habla de un “dispositivo ampliado del aprendizaje”, Dux nos habla de una “construcción de la organización de la acción y del mundo”. En esta definición se juega el giro que caracteriza la emergencia de las formas del comportamiento específicamente humano. Si, por una parte, continuamos pasando por alto los procesos de desarrollo cognitivo que efectivamente tienen lugar en el organismo humano, siempre se puede hacer referencia a procesos sociogenéticos en los que notamos un avance en el control del mundo natural, social o interior en la historia de una sociedad. Como consecuencia, el alcance de nuestro conocimiento de los procesos cognitivos, psicogenéticos, detrás de dicha extensión se ve reducido a favor del conocimiento de los procesos sociogenéticos. Si, por otra parte, damos crédito a la posición de Dux al respecto, ganamos la oportunidad de construir un conocimiento más robusto sobre los procesos

psicogenéticos, procesos que no son de importancia menor en la teoría de Elias. Lo importante para entender la génesis de la historia humana y su variabilidad específica, desde esta perspectiva, no reside en la ampliación del aprendizaje, sino en el desarrollo de la *constructividad*:

Para la forma de existencia humana no es la gran capacidad de aprendizaje realmente el momento distintivo, sino la constructividad, la capacidad de crear el mundo y las formas prácticas de la existencia en el medio del pensamiento y del lenguaje. También en la forma de organización del animal el aprendizaje se presenta con bastante frecuencia. En el animal, el aprendizaje representa un complemento o una ampliación del entorno bajo mecanismos de selección altamente específicos. La condición es que el animal conozca un entorno propio de la especie cimentado en el genoma. Pero los procesos de aprendizaje que están integrados en la autonomía constructiva del hombre son de otro tipo. La constitución biológica del hombre se caracteriza porque las formas prácticas en las que conduce su vida, aunque conocen un fundamento genético que actúa estimulando el sistema de acción, no están fijadas genéticamente. Con la pérdida de una organización del comportamiento fijada genéticamente también se pierde un entorno fijado genéticamente. En su lugar debe aparecer un mundo logrado constructivamente (Dux, 2012: 59).

Así, para Dux, es necesario hacer una distinción entre el tipo de aprendizaje animal y el tipo de aprendizaje humano. Para expresarlo de manera muy resumida, puesto que se trata de una materia altamente compleja que por cuestiones de espacio no se puede profundizar aquí en

detalle, se ha aprendido desde la etología que el aprendizaje animal opera como un apoyo a un sistema de acción del organismo que se encuentra *preponderantemente* predeterminado genéticamente, lo cual no elimina la importancia del aprendizaje constructivo en la conducta animal (ver las discusiones de Bermúdez, 2007; Hurford, 2007). Por su parte, el aprendizaje humano es de un tipo distinto. Este se caracteriza por su dimensión *preponderantemente* constructiva. Solo con lo que se ha denominado “constructividad del cerebro” puede surgir en un organismo un comportamiento nuevo, no programado y adecuado para superar desafíos puntuales y cambiantes del entorno. Señalo la palabra *preponderante*, porque la constructividad cerebral no es una prerrogativa humana. La etología registra grados importantes de constructividad en mamíferos, primates no humanos, e incluso entre ciertas especies de aves (ver, Gibson, 2005, 2012; Griebel *et. al.*, 2016). Pero la constructividad no es preponderante en ellos como lo es en el ser humano, quien, por su parte, no se ha librado absolutamente de las determinaciones genéticas, aunque estas ya no son preponderantes en la estructuración de su conducta.

Algunos avances sobre la génesis de la constructividad del cerebro humano

Pero, ¿en qué se basa esa constructividad del cerebro humano que hace que este se distinga tanto del resto de los seres vivos? Frente a esta pregunta, una respuesta que está tomando fuerza, y orientada por los avances en investigaciones concretas en neurobiología, nos dice que la constructividad humana reside en una mayor capacidad adquirida evolutivamente del sistema nervioso del cerebro de cambiar sectores específicos de su estructura como reacción a la diversidad de desafíos que le plantea el entorno físico

y social, es decir, en el sentido de lo que en las investigaciones se conoce como una mayor *plasticidad neuronal* (ver por ejemplo, Gibson, 2005; Hütther, 2011).

La pregunta obligada desde la epistemología procesual es aquí, ¿qué proceso evolutivo llevó al alto nivel de plasticidad neuronal que conocemos en el cerebro humano? A grandes rasgos, una hipótesis compatible con la tesis de la autonomía constructiva es la siguiente: el predominio de reacciones genéticas adecuadas al entorno que encontramos en el comportamiento animal, debió ser reemplazado, durante el largo proceso de evolución de la especie, por el predominio de construcciones cerebrales durante la ontogénesis que permiten al organismo una interacción adecuada con el entorno. Mientras el predominio de las reacciones genéticas decrecía, la necesidad constructiva tomaba la delantera. Es evidente, además, que para que un proceso evolutivo de estas características tuviera lugar sin provocar un proceso de extinción de la especie, por cada uno de los determinantes genéticos inactivados debió surgir una construcción cerebral durante los inicios del proceso ontogenético de todo nuevo miembro de la especie. Por consiguiente, la pregunta por la génesis de la necesidad que experimenta un organismo de construir cerebralmente su sistema de acción y un mundo en interacción con el entorno físico y social implica prestar especial atención al desarrollo psicogenético de los procesos constructivos en los primeros años de vida: el desarrollo cognitivo en el niño. Existen pruebas empíricas que permiten alimentar esta hipótesis. La extensión del periodo de maduración asistida que llamamos niñez se puede observar claramente en la línea filogenética que condujo al *homo sapiens* anatómicamente moderno. Mientras en las primeras especies homínidas prehumanas se alcanza la adultez en un periodo relativamente corto, en las especies intermedias

el periodo de niñez y de juventud se extiende en la ontogénesis, empujando el periodo de adultez a una etapa más tardía (ver la tabla en Bogin, 2003: 26). Esto es un indicio claro de la existencia de un proceso evolutivo que llevó a la extensión de la constructividad propia de la plasticidad del cerebro humano.

Para formar hipótesis plausibles sobre dicho proceso evolutivo se necesita, además, tomar en cuenta la participación de la vida social en el proceso. Pues la vida social representa un espacio protegido, sobre todo para los más jóvenes (MacWhinney, 2005: 389), en el cual los procesos constructivos que tienen lugar durante la maduración temprana del organismo encuentran una vía para afianzarse evolutivamente en una especie. Pero la participación de la vida social en los procesos psicogenéticos tempranos no se agota en la mera protección frente a los desafíos que plantea el entorno. Las resistencias y apoyos que opone y brinda el entorno físico y social al organismo juegan un papel fundamental en el proceso de construcción psicogenético. Sin estos el cerebro no puede organizar su estructura de modo que pueda brindar al organismo las herramientas necesarias para interactuar con ambos entornos. El cerebro humano solo se puede organizar de manera activa, constructiva, no predeterminada genéticamente.

La organización activa del sistema de acción de un organismo solo es posible como un proceso que en biología se conoce como fenotípico, es decir como el resultado de la interacción entre el genotipo y el medio. Recordemos que, en el humano, como fue citado más arriba siguiendo a Hurford *et. al.*, “lo que está codificado genéticamente es un programa de maduración que lleva a ciertas áreas del cerebro en desarrollo a ser particularmente sensibles (en un sentido constructivista) al input” (1997: 568). El entorno social, como medio en el que tiene lugar siempre y en todas

partes la estructuración inicial del sistema de acción humano, representa un espacio especialmente rico en *inputs* que favorecen el proceso constructivo del sistema de acción y del mundo. Los múltiples y continuos cuidados de la madre, o en el caso humano, de otros más competentes (ver Bogin *et. al.*, 2014), son cruciales para el desarrollo de la cognición en el niño.¹ Sin ellos, no se desarrollan competencias para la interacción con el entorno como el lenguaje, y sin lenguaje sencillamente no hay historia de la cultura alguna.

El hecho de que un proceso constructivo psicogenético tenga lugar en los inicios de la vida no quiere decir, en absoluto, que los procesos genéticos que regulan los procesos biológicos del organismo desaparezcan. Nada es más contraproducente para superar la oposición naturaleza/cultura que suponer lo contrario. Lo más prudente para superar esa barrera es considerar, como lo hizo Elias, que “los procesos de la naturaleza y de la cultura se entrelazan desde el origen mismo” (Elias, 1994: 78). Este entrelazamiento, como producto de la evolución, es el que observamos en el encuentro entre, por una parte, los *inputs* específicos de una organización social de la existencia de la especie y, por otra parte, un desarrollo cerebral, constructivo, de las competencias de acción durante los primeros años de la vida. Este entendimiento es especialmente útil para plantear hipótesis sobre el proceso evolutivo que llevó a la prolongación de las capacidades constructivas que conocemos en el cerebro humano.

En este contexto podemos ensayar una hipótesis: en la medida en que las soluciones constructivas son más eficientes para hacer frente a entornos cambiantes que las

1 En este contexto no es posible entrar en detalles particulares de dicho desarrollo. Los interesados pueden dirigirse, entre otros, a los trabajos de Daniel Stern, quien se ha ocupado extensamente de la importancia de la relación madre-hijo en el desarrollo cognitivo del niño (ver Stern, 1998, 1999, 2005).

determinaciones genéticas —las cuales por su parte, responden a características de un entorno más o menos homogéneo—, se puede suponer que entre aquellos individuos de las especies prehumanas que, mediante variaciones morfológicas específicas, lograron integrar, en su desarrollo psicogenético temprano, soluciones constructivas de los adultos con los que interactuaban, tenían mayores probabilidades de sobrevivir y de pasar a las siguientes generaciones una constitución genética cada vez más sensible a los *inputs* de la vida social. Un proceso evolutivo de estas características implica el paso de miles de generaciones, e incluso ramificaciones en el árbol filogenético. En la línea filogenética que condujo al ser humano, este proceso habría llevado a consolidar una nueva forma de autonomía de la vida, una autonomía que, con mayor detalle que en ninguna otra especie, debe ser alcanzada constructivamente en la interacción con el entorno físico y social.

La entrada a la historia

La autonomía constructiva como configuración biológica a la base de la variabilidad y la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas.

Aquellos conocimientos disponibles sobre los inicios de la historia de la especie humana brindan pistas sobre cómo un cerebro que está capacitado para modificar hasta cierto punto sectores de su estructura nerviosa en función de desarrollos constructivos y no en cambios genéticos puede ser la respuesta a la pregunta que Elias lanzó en su libro *Sociología fundamental* a propósito de las particularidades biológicas que “son premisas de la variabilidad

y particularmente de la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas”. Según estimaciones recientes, el *homo sapiens* anatómicamente moderno puede haber aparecido hace 315 mil años aproximadamente en la historia natural (Callaway, 2017). Los primeros cambios importantes documentados en la tecnología lítica y en el arte parietal remontan a 40 mil años. Lo que sucedió en aquellos 275 mil años aproximadamente es en muchos sentidos todavía un misterio.

Sabemos que no existía agricultura, la cual no apareció sino hasta la revolución neolítica hace 10 mil años, por lo cual es seguro suponer que la especie vivía de la caza, la pesca y la recolección, como todavía lo hacen algunas culturas humanas, de manera sin duda transformada, en diversos lugares del planeta. Sabemos también que las técnicas de caza y recolección encontraron desarrollos importantes, con, por ejemplo, el uso de “perros, arcos y flechas, redes, trampas, y la capacidad de moler y almacenar semillas, y de filtrar los venenos de los alimentos potenciales mediante una variedad de técnicas” (Hallpike, 2008, cap. 2). Los registros fósiles de aquellos tiempos remotos no permiten suponer que estos y otros desarrollos técnicos tuvieron lugar debido a cambios en las capacidades cerebrales de la especie (Gibson, 2005: 133). Se puede decir lo mismo de todas las transformaciones que encontramos, desde entonces hasta nuestros días, tanto en las capacidades técnicas y constructivas como en el orden de la sociedad en los grupos humanos de todos los rincones del planeta: no hubo necesidad de transformaciones en las capacidades cerebrales de la especie para dichos cambios. Sin embargo, sí hubo necesidad de transformaciones en las competencias constructivas, las cuales cambian según cambian los *inputs* de la vida social, es decir, según el nivel de desarrollo de las estructuras sociales y los desafíos que estas plantean

al desarrollo psicogenético (Dux, 2012). Por ello podemos suponer que con la emergencia del *homo sapiens* anatómicamente moderno —e incluso en algunas especies pre-humanas cercanas ya extintas— comienzan a registrarse cambios muy significativos en el comportamiento sin que tuvieran lugar cambios en la morfología de la especie. La autonomía constructiva, como constitución biológica que permite el cambio en el comportamiento sin la necesidad de un cambio en la morfología, sería, en ese orden de ideas, la condición que prepararía la entrada del ser humano a la historia.

A su manera, Elias tomó una posibilidad similar muy en serio en lo referente a la organización de la sociedad. En *Sociología Fundamental* escribe: “las sociedades humanas pueden cambiar sin que se altere la constitución biológica del hombre, sin que cambie la especie” (Elias, 1982: 126). También lo trató en la introducción de la *Sociedad Cortesana*. Reproduzco una cita extensa que funge como prueba clara:

Los cambios de la convivencia humana, que están incluidos en el campo de visión de historiadores y sociólogos, se desenvuelven dentro del marco de una misma e idéntica especie biológica. Al estudiar situaciones sociales e históricas, ya de los sumerios y egipcios antiguos, ya de los chinos e indios, ya de los yoruba y Ashanti, ya de los norteamericanos, rusos y franceses, tiene uno que ocuparse de hombres del tipo *homo sapiens*. El hecho de que, en este caso, los caminos en la configuración de la convivencia de organismos individuales tengan lugar sin transformaciones en la constitución biológica, innata y hereditaria, de los organismos mismos se basa, en última instancia, en que la dirección de la conducta de organismos del tipo humano, en mayor grado que la de cualquier otro or-

ganismo que conozcamos, puede estar conformada por la experiencia del organismo individual y por su aprender, y, de hecho, debe estarlo. Esta peculiaridad biológica, innata y hereditaria, de la constitución humana —la dependencia relativamente grande que tiene la dirección de la conducta respecto de la experiencia del individuo concreto desde la infancia— es, por lo tanto, la condición para que, a diferencia de las sociedades de hormigas, las sociedades humanas tengan lo que llamamos “historia” o, con un acento distinto, “desarrollo social” (Elias, 1996: 23).

La tesis de la autonomía constructiva brindaría, en ese orden de ideas, una base más robusta a la argumentación preliminar de Elias sobre las condiciones que posibilitan la historia. En lugar de invalidarla, la profundiza teórico-empíricamente.

La construcción de los tres mundos parciales

Además de la discusión sobre el aprendizaje/constructividad, habría que añadir a la argumentación un punto importante de la teoría histórico-genética: nuestra especie entró plenamente en la historia de la cultura cuando logró construir su *mundo natural*, su *mundo social*, y su *mundo interior* mediante un pensamiento simbólicamente mediado (sobre la construcción de los tres mundos parciales ver Dux, 2012: 73-99). Aunque no se expresara con los mismos términos, Elias conocía muy bien la interpenetración cambiante históricamente entre estos “mundos”, interpenetración que media el pensamiento y el actuar humanos, y a la que se refirió en su libro *Compromiso y Distanciamiento* como una “triple unidad de los tres dominios básicos”

(2002: 18).² Es probable —aunque sólo lo podamos deducir aproximada y teóricamente en función de la reconstrucción empírica de otros procesos— que la especie humana virtualmente constituida hace aproximadamente 315 mil años haya debido arreglárselas para sobrevivir un largo tiempo construyendo comunicativamente sus mundos con ayuda de un pensamiento desprovisto de lenguaje simbólico, es decir, proto-conceptual, pero potencialmente preparado para construirlo (aunque no resuelve este problema, ver el apasionante libro de Hurford, 2007). También existe una brecha en los conocimientos empíricos disponibles sobre los procesos mediante los cuales emergió el lenguaje simbólico en la filogénesis, emergencia que por su parte habría permitido que los humanos debamos construir siempre de nuevo las estructuras de los tres mundos parciales simbólicamente mediados. Estos límites en los conocimientos no implican, por supuesto, que se deba renunciar a la formulación teórica del problema en función de los conocimientos empíricos disponibles. Esto podemos dejarlo para otro contexto ya que se trata de otro proceso de transición en el que la brecha de nuestros conocimientos actuales es grande: el del origen del lenguaje (frente a este tema se puede revisar Boë 2017; Dux, 2012; MacWhinney, 2005; Seyfarth *et.al.*, 2018; Tallerman & Gibson, 2012).

Pero otro punto al respecto que no se debe pasar por alto: también para Elias el hecho de que los sonidos articulados que producimos con nuestros cuerpos pueden ser pautados en códigos sociales podría significar una “emancipación simbólica de la humanidad en cuyo curso los medios de comunicación socialmente adquiridos llegaron a

2 Aunque me parece importante reconocer que con la idea de la “triada entre controles”, Elias brinda una explicación más robusta en términos del desarrollo histórico del control de las emociones que la que se puede reconocer en la teoría histórico-genética.

imponerse sobre los que estaban fijados genéticamente, [lo cual] permitió a los humanos adaptar su juicio y sus actuaciones a una variedad casi infinita de situaciones” (1994: 156; ver también p. 98, 135). En una argumentación histórico-genética, lo mismo es válido en la construcción de los tres mundos parciales: a) La formulación de las *situaciones naturales* que atraviesan los seres humanos, se encuentran mediadas por el uso constructivo del lenguaje;³ b) Por su parte, la formulación de las *situaciones sociales* que atraviesan todos los seres humanos, independientemente de su cultura de pertenencia, también se encuentran mediadas por el uso constructivo de un lenguaje. Con un conocimiento categorial de aspectos puntuales de las relaciones sociales los sujetos pueden actuar, o no, conforme a lo esperado en interacciones sociales específicas.⁴ Una posición social cualquiera —sobre todo más allá de las comunidades familiares nucleares— se reconoce, y se aprende a reconocer mejor, a través de reglas compartidas con otros mediante el lenguaje en la comunicación. Si en una configuración social alguien no sabe lo que es un deshollinador, un investigador, un machi o un presidente, en algún momento “hay que

3 Elias solía insistir en los grados de síntesis de los conceptos como el indicio de aproximaciones más distanciadas a los fenómenos naturales que tienen lugar bajo condiciones específicas del desarrollo histórico-social (ver por ejemplo, Elias, 1994: 34, 38, 87, 106).

4 En este punto hay que tener presente que el pensamiento categorial no se agota en el lenguaje simbólico. Las reglas, como medio de orientación normado que sirve a los sujetos para hacer frente a situaciones reiterativas, son en primer lugar, de acuerdo a su génesis en el desarrollo psicogenético temprano, una forma de comunicación prelingüística en la interacción (ver Ibarra García, 2008: 1-12). Elias parecía también ser consciente de esto. En *El Proceso de la Civilización* escribió: “El comportamiento y la emotividad de los niños se conforman y educan en su mayor parte sin palabras [...]; es decir, los niños se educan gracias al ejemplo que reciben del mundo circundante” (Elias, 2016: 213) La tendencia a reconocer el pensamiento categorial como algo exclusivo al lenguaje simbólico resulta de un sustancialismo filosófico del lenguaje que ha acostumbrado a suponer que los límites del mundo se encuentran en los límites del lenguaje mismo (ver, por ejemplo, Wittgenstein, 2016, proposición 5.6).

decírselo” (Hallpike, 2008, capítulo 1). Las reglas así expresadas mediante la comunicación que sirven de orientación en la vida en común, y que se organizan en distintos niveles jerárquicos según la estructura de la sociedad, también se modifican constructivamente durante el desarrollo social; c) Finalmente, la formulación de las *situaciones interiores* que experimentan los seres humanos también se encuentran mediadas por el lenguaje. Es con la reflexividad en la orientación de la vida, una reflexividad mediada por el lenguaje y la comunicación, que se construye un mundo interior. Dicha construcción del mundo interior, que en otros ámbitos se conoce como la estructura de la personalidad, como subjetividad o como el *sujeto*, presenta variaciones profundas en función del desarrollo social, como Elias lo demostró con sus estudios sobre el proceso de la civilización:

En la época posterior, al prolongarse las secuencias que discurren a lo largo de la vida de las personas, el individuo aprende asimismo a dominarse. [...] En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada al interior. El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos. Las coacciones pacíficas que ejercen sobre sus relaciones con los demás van incrustándose en su personalidad. Se consolida un aparato de costumbre peculiar, un “súper-yo” específico que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social (2016: 450).

Conclusión

A la luz de las discusiones presentadas de manera muy resumida en este artículo, quisiera concluir brevemente con lo siguiente: con ayuda de la tesis de la autonomía constructiva podemos suponer que en el *homo sapiens* anatómicamente moderno, las estructuras del comportamiento individual y las estructuras del orden social encuentran siempre desarrollos que no pueden ser directamente relacionados con transformaciones biológicas en las capacidades neuronales, sino con desarrollos socioculturales que, en el nivel biológico han sido posibles precisamente por un cerebro que ha alcanzado evolutivamente un grado elevado de constructividad: una autonomía constructiva. Una de las razones por las cuales Dux puede pensar los medios de organización de la experiencia en términos constructivos, y no como el aprendizaje como lo hizo Elias, es por su acercamiento a la psicología del desarrollo constructivista de Jean Piaget, aunque su posición no se agota en ella (ver su crítica a Piaget en Dux, 2012: 177-198). Por su parte, Elias y algunos de sus discípulos parecen haber contemplado la posibilidad de enriquecer su teoría de la civilización con los aportes de Piaget, si atendemos a Georg Oesterdiekhoff:

(Elias) y sus discípulos Wilterdink y Goudsblom, en 1981, en Ámsterdam, sugirieron perfeccionar la teoría de la civilización mediante la incorporación de los conocimientos de la psicología infantil y del desarrollo. En este contexto aludieron especialmente a los trabajos de Jean Piaget (2011: 86).

Aunque de momento esto no parece haber sucedido en los estudios orientados por la teoría de Elias por razones que desconozco, algunas pistas trabajadas por la teoría

histórico-genética de la cultura representan, a mi modo de ver, una buena oportunidad para afinar las herramientas analíticas del eje psicogenético de su teoría. Si, por razones diversas, el modelo piagetiano no resulta convincente en las discusiones, lo importante no es la reivindicación de la teoría piagetiana, sino reconocer el lugar de la psicología del desarrollo para dar mayor profundidad al eje psicogenético de la teoría de Elias. En efecto, la psicología del desarrollo no se agota en los trabajos del psicólogo suizo. Existen otras formas de pensar la psicogénesis como un proceso que emerge de condiciones como las que intenté presentar aquí. Así, por ejemplo, Michael Tomasello escribió recientemente en su libro llamado *Becoming Human*, una teoría de la ontogénesis de corte neovigotskiano. Al principio del libro dice lo siguiente:

Nuestra hipótesis de trabajo para explicar la ontogénesis de la psicología exclusivamente humana es vigotskiana: las formas exclusivamente humanas de cognición y sociabilidad surgen en la ontogénesis humana a través, y solo a través, de formas de actividad sociocultural únicas en la especie. Pero la teoría que desarrollamos actualiza y modifica a Vygotsky —es neovigotskiana— al situar la actividad sociocultural humana en el marco de la teoría evolutiva moderna. Esto significa que empezamos tratando de identificar las formas en que los seres humanos están biológicamente preparados para participar en sus formas únicas de actividad sociocultural; de hecho, podemos argumentar que es precisamente esta preparación biológica —en forma de capacidades expresadas durante la maduración— lo que hace posible las actividades y experiencias socioculturales exclusivamente humanas en primer lugar. Esto no contradice el argu-

mento de Vygotsky sobre el papel clave del contexto sociocultural en el desarrollo psicológico humano (2019: 8).

Las investigaciones y discusiones que presenté en este artículo, que por supuesto no se agotan aquí, permiten inferir que las preguntas, las intuiciones y las interpretaciones que Elias lanzó sobre aquello que permitió la existencia de una historia humana marcada por procesos de desarrollo apuntaban hacia rutas plausibles y todavía por explorar en gran detalle. Ahora depende de las nuevas generaciones profundizar y detallar las rutas trazadas por el gran sociólogo alemán. A mi entender, espero haber podido comunicarlo en este artículo, una buena apuesta se encuentra en la tesis de la autonomía constructiva.

Bibliografía

- Belaval, Y. (1973). *Histoire de la philosophie* (Vol. 2). Gallimard.
- Bermúdez, J. L. (2007). Thinking Without Words: An Overview for Animal Ethics. *The Journal of Ethics*, 11 (3), 319-335. <https://doi.org/10.1007/s10892-007-9013-8>
- Boë, L.-J., Fagot, J., Perrier, P., & Schwartz, J.-L. (Eds.). (2017). *Origins of Human Language: Continuities and Discontinuities with Nonhuman Primates*. Peter Lang D. <https://doi.org/10.3726/b12405>
- Bogin, B. (2003). The human pattern of growth and development in paleontological perspective. En J. L. Thompson, G. E. Krovitz, & A. J. Nelson (Eds.), *Patterns of Growth and Development in the Genus Homo* (1a ed., pp. 15-44). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511542565.002>
- Bogin, B., Bragg, J., y Kuzawa, C. (2014). Humans are not cooperative breeders but practice biocultural reproduction. *Annals of Human Biology*, 41 (4), pp. 368-380. <https://doi.org/10.3109/03014460.2014.923938>
- Callaway, E. (2017). Oldest Homo sapiens fossil claim rewrites our species' history. *Nature*, nature. <https://doi.org/10.1038/nature.2017.22114>
- Dux, G. (2012). *Teoría histórico-genética de la cultura: La lógica procesual en el cambio cultural*. Bogotá: Aurora.
- Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- . (1994). *Teoría del símbolo: Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- . (1996). *La Sociedad Cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2002). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.
- . (2016). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gibson, K. (2005). Human brain evolution: Developmental perspectives. En *Biology and knowledge revisited: From neurogenesis to psychogenesis* (pp. 123-143). L. Erlbaum Associates.

- . (2012). Language or protolanguage? A review of the ape language literature. En *The Oxford handbook of language evolution* (pp. 46-58). Oxford: Oxford University Press.
- Griebel, U., Pepperberg, I. M., y Oller, D. K. (2016). Developmental Plasticity and Language: A Comparative Perspective. *Topics in Cognitive Science*, 8 (2), 435-445. <https://doi.org/10.1111/tops.12200>
- Hallpike, C. (2008). *How we got here: From bows and arrows to the space age*. Central Milton Keynes: AuthorHouse.
- Hurford, J. (2007). *The origins of meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurford, J., Joseph, S., Kirby, S., y Reid, A. (1997). Evolution might select constructivism. *Behavioral and Brain Sciences*, 20 (4), pp. 567-568. <https://doi.org/10.1017/S0140525X97351589>
- Hüther, G. (2011). *Biologie de la peur: Quand le stress devient moteur de changement*. Le Souffle d'Or.
- Ibarra García, L. (2008). *La moral en el mundo prehispánico: Una contribución a la sociología de la normatividad*. México: Porrúa.
- Jaspers, K. (2010). *The origin and goal of history*. Routledge.
- Kant, E. (1984). *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Vrin.
- MacWhinney, B. (2005). Language evolution and human development. En B. J. Ellis y D. F. Bjorklund (Eds.), *Origins of the social mind: Evolutionary psychology and child development*, pp. 383-410. Guilford Press.
- Oesterdiekhoff, G. (2011). La sociología genético-estructural como heredera de la sociología clásica y de la teoría de la civilización. En *Norbert Elias y el problema del desarrollo humano*, 1a. ed, pp. 71-95. Bogotá: Aurora.
- Orgel, L. (2016). El origen de la vida: Un resumen de los datos y las especulaciones. En M. A. Bedau, C. E. Cleland, & M. Sánchez-Ventura, *La esencia de la vida: Enfoques clásicos y contemporáneos de filosofía y ciencia*, pp. 255-270. México: Fondo de Cultura Económica.
- Park, R. E. (1972). *The crowd and the public, and other essays*. Chicago: University of Chicago Press.

- Rousseau, J. J. (2008). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion.
- Seyfarth, R. M., Cheney, D. L., y Platt, M. L. (2018). *The social origins of language*. Princeton: Princeton University Press.
- Sierra, D. (2021). *Sobre el paso de la naturaleza a la cultura*. Bogotá: Aurora.
- Stern, D. (1998). *The Motherhood Constellation: A Unified View of Parent-infant Psychotherapy*. Karnac Books.
- . (1999). *Diario de un bebé: Qué ve, siente y experimenta el niño en sus primeros cuatro años*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- . (2005). *El mundo interpersonal del infante: Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Tallerman, M., & Gibson, K. R. (Eds.). (2012). *The Oxford handbook of language evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Teerikorpi, P., Valtonen, M., Lehto, K., Lehto, H., Byrd, G., y Chernin, A. (Eds.). (2009). *The evolving universe and the origin of life: The search for our cosmic roots*. Springer.
- Tomasello, M. (2019). *Becoming human: A theory of ontogeny*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial.

Soledad, vejez y muerte en tiempos de pandemia. Una lectura desde la sociología de Norbert Elias¹

Darío H. Arevalos

En el presente capítulo se propone analizar el problema social de la muerte que estructura la vida afectiva de los adultos mayores en el mundo actual signado por la pandemia del COVID-19.

Partimos del supuesto de que el valor de la propia existencia no puede ser reducido al universo individual con autonomía de la historia social y de las vinculaciones afectivas mediante la cual desarrollamos nuestra humanidad.

Resulta bastante fútil el intento de descubrir en la vida de una persona un sentido que sea independiente de lo que esa vida significa para otros. En la práctica de la vida social resulta sobremanera clara la relación que existe entre la sensación que tiene una persona que su vida tiene un sentido y la idea que se hace de la importancia que tiene para otras personas, así como de las que tienen otras personas para ella (Elias, 1989: 69).

1 Este trabajo está dedicado a mi querido abuelo Luis López que en 2020 abandonó el mundo de los vivos tras contraer coronavirus.

La pertenencia a una comunidad determinada le confiere al individuo un sentido de continuidad más allá de su desaparición física, lo que le permite seguir viviendo en la memoria histórica a través de generaciones. De allí radica el alto valor simbólico que tiene el hecho de poder ser reconocido y respetado, fundamentalmente por aquellos que forman parte de los lazos afectivos.

Si las profundas relaciones de dependencia emocional que establecemos en la vida se convierten en una necesidad vital, la sensación de descrédito y soledad que se experimentan en el mundo social suele estar en la base del miedo a no existir para los otros. Sobre todo, cuando se trata de grupos marginados cuyo sufrimiento individual y colectivo está ligado a la privación de valor, de amor propio y de autoestima por parte de su propia comunidad (Elias, 1998, Elias y Scotson, 2016).

Para Norbert Elias (1989) en la Edad Moderna los individuos que han llegado a su etapa de vejez forman parte de los grupos marginados que transitan los últimos momentos de su vida como moribundos. Ello es debido a que su condición psicofísica signada por los achaques del envejecimiento adelanta su despedida del resto de los mortales a través del aislamiento:

Su decadencia los aísla. Quizá se hagan menos sociales, quizá se debiliten sus sentimientos, sin que por ello se extinga su necesidad de los demás. Eso es lo más duro: el tácito aislamiento de los seniles y moribundos de la comunidad de los vivos, el enfriamiento paulatino de sus relaciones con personas que contaban con su afecto, la separación de los demás en general, que eran quienes les proporcionaban sentido y sensación de seguridad. La decadencia no es dura únicamente para quienes están aquejados de dolores, sino también

para los que se han quedado solos. El hecho de que, sin que se haga de manera deliberada, sea tan frecuente el aislamiento precoz de los moribundos precisamente en las sociedades desarrolladas, constituye uno de los puntos débiles de estas sociedades. Atestigua las dificultades que encuentran muchas personas para identificarse con los viejos y los moribundos (Elias, 1989: 11).

La relación que los seres humanos establecemos con la muerte se encuentra mediada por fantasías y temores que se estructuran a partir de la conciencia de nuestra existencia finita. El problema social de la muerte, en efecto, resulta difícil de resolver porque los vivos evitan identificarse con los moribundos. Por ello nos preguntamos ¿de qué modo este escenario de pandemia agudiza y pone en evidencia las condiciones socio-afectivas de los seres humanos que han llegado a su etapa de vejez?

Contribuciones de la sociología de Norbert Elias: interdependencia y valencias afectivas

Las contribuciones teórico empíricas de la sociología de Norbert Elias nos permiten afirmar que existe una relación dialéctica entre la existencia individual y la existencia social. Desde esta perspectiva, se sustituye la tradicional imagen del individuo como *homo clausus* reificado, autosuficiente e independiente de las relaciones con otros por un enfoque procesual y relacional de lo social. La sociedad, para el autor, está conformada por un conjunto de *homines aperti* que forman una red de interdependencias y relaciones. Las personas que la conforman están ligadas entre sí por un cúmulo de cadenas invisibles que forman una urdimbre

social de las cuales el individuo no puede romper o escapar quedando inmerso “en un contexto funcional de estructura bastante determinada”; el individuo debe acomodarse a este contexto funcional, desarrollarse de acuerdo con él y, según las circunstancias, “abrirse paso a partir de él” (Elias, 1990: 29).

El contexto funcional define una forma de existencia particular. Las posibilidades que los individuos tienen de elegir dependen, en gran medida, de la posición dentro del tejido humano en que se haya nacido, de la función y condiciones de vida de los progenitores así como de la educación recibida. En efecto, uno de los elementos fundamentales de la existencia humana es la coexistencia simultánea de varias personas relacionadas unas con otras, cuyas funciones y posiciones varían de acuerdo a la complejidad de la estructura social:

Cada persona parte de una posición única dentro del tejido de sus relaciones y atraviesa una historia única hasta llegar al momento de su muerte. Pero las diferencias entre las historias de las personas particulares, entre las posiciones y funciones relacionales que atraviesan a lo largo de sus vidas, son menores en grupos humanos más sencillos que en sociedades muy diferenciadas (Elias, 1990: 24).

La premisa de que todos los seres humanos se encuentran unidos por relaciones de interdependencia se expresa a través de la noción de figuración. Mediante este término, el autor señala que los vínculos humanos son entendidos en virtud de sus dependencias mutuas y cambiantes, superando las perspectivas que postulan al individuo como unidad autosuficiente y a la de sociedad como categoría sociológica estática, ambas vistas como “dos figuras no solo

distintas, sino, además, antagónicas” (Elias, 2008: 154). De este modo:

Con el concepto de figuración se desvía la atención a las interdependencias de los hombres. La cuestión es qué es realmente lo que interrelaciona a los hombres en figuraciones. Ahora bien, es imposible aportar respuestas a interrogantes de esta índole si se insiste en considerar a todo hombre aisladamente, por sí mismo, como si cada uno de ellos fuese un homo clausus (Elias, 2008: 158).

A través del estudio de las configuraciones sociales se evita caer en un determinismo estructural o en un psicologismo idealista y se propone la necesidad de analizar las formas en que se producen los procesos de subjetivación tanto de manera sincrónica como diacrónica. En este aspecto, se busca identificar los mecanismos a través de los cuales se transforma en el largo plazo el comportamiento y la estructura emotiva de los seres humanos bajo la pregunta sobre las conexiones entre las estructuras psicológicas individuales y las estructuras sociales, estableciendo lazos entre la sociología y la historia:

Elias piensa que para captar plenamente la propia sociedad y el propio tiempo es preciso analizar otros lugares y mirar otras épocas. Así no se pueden entender las relaciones internacionales sino como una manifestación más del mecanismo de monopolio que ha permeado siempre las relaciones entre Estados. La historia no puede ser ajena. Es preciso unir sociología e historia [...] Lo social no es un mero decorado de la actuación de los individuos, ni mucho menos de las grandes personalidades. Los hombres actúan en

un escenario social cuyo cambio constituye la historia (Béjar Merino, 1991: 70).

Elias observa los paralelismos establecidos en el curso del proceso de civilización entre el nivel de la sociogénesis a partir de la formación del Estado moderno en sus distintas variantes históricas y el de la psicogénesis. De este modo, la estructura del tejido humano y la estructura del individuo cambian al mismo tiempo, estableciéndose una relación dialéctica entre su mundo exterior y su mundo interior.

Todo individuo lleva en sí mismo la impronta de una sociedad determinada. El ser humano está siempre y completamente inmerso en relaciones con otros y, por cierto, en relaciones poseedoras de una estructura determinada y específica de su grupo humano (Kaplan, 2008: 152).

El enfoque procesual y relacional que asume la sociología figuracional, nos permite comprender el modo en que se estructuran los entramados complejos entre la producción de las prácticas sociales y los hábitos psíquicos (Kaplan, 2008). La conformación de la personalidad social supondrá la implicación de los sujetos sociales y de la sociabilidad en la subjetividad según la posición que se ocupe en el espacio social, no siempre ajeno a tensiones y contradicciones:

La convivencia social de los seres humanos está llena de contradicciones, de tensiones y estallidos. Decadencias se alternan con auges, guerras con períodos de paz, rupturas con uniones. La convivencia humana no es, en modo alguno, armónica. Y si no la idea de armonía, la palabra “totalidad” sí despierta en nosotros al menos la idea de algo cerrado en sí mismo,

de una formación de contornos claros, dueña de un perfil apreciable a primera vista y de una estructura palpable, más o menos evidente (Elias, 1990: 27).

Ante la pregunta sobre “¿Qué es lo que relaciona a unos hombres con otros, qué es lo que les hace mutuamente dependientes?” (Elias, 2008: 159), el autor afirma que el análisis sociológico no solo debe dar cuenta de las distintas posiciones que los individuos ocupan en la estructura económica sino también “las interdependencias personales y sobre todo las vinculaciones emocionales de los hombres, como eslabones de unión de la sociedad” (Elias, 2008: 163). Elias introduce la noción de “valencias afectivas” para dar cuenta de la profunda necesidad emocional que tenemos los seres humanos de entablar relaciones con otros en la vida cotidiana. Las experiencias emotivas fijan las relaciones de intersubjetividad y generan un equilibrio yo-no-sotros condicionando las disposiciones presentes y futuras de las personas. En su trabajo *Los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual* afirma que las expresiones emocionales “son elementos que demuestran cómo los seres humanos están constituidos por naturaleza para la vida en compañía de otros, para la vida en sociedad” (Elias, 1998: 329). La estructura emotiva del individuo precisa ser entendida a partir la interacción mutua entre lo biológico y lo social en el marco de ciertos patrones culturales e históricos. De allí la importancia de recurrir a la noción de habitus en tanto segunda naturaleza que comporta una economía afectiva.

Los esquemas de comportamiento de nuestra sociedad, que se inculcan al individuo a través de la modelación desde pequeño como una especie de segunda naturaleza y se mantienen vivos en él por medio de

un control social poderoso y muy estrictamente organizado, no pueden entenderse en virtud de fines humanos generales y a históricos, sino como resultado de un proceso histórico, derivado del sentido general de la historia occidental, de las formas específicas de relación que se producen en tal proceso, y de la fuerza de las interdependencias que en él se transforman y se constituyen (Elias, 1987: 526).

Si el individuo porta ciertas disposiciones para sentir propias de una sociedad determinada, es preciso dar cuenta de las vinculaciones afectivas que forman parte de nuestra condición humana como seres socialmente interdependientes. Sobre todo, teniendo en cuenta que ciertos grupos sociales se encuentran ante la dificultad de constituir y mantener las valencias afectivas necesarias para mantenerse, integrarse a la comunidad. Consideramos a las contribuciones teórico empíricas de Norbert Elias un aporte fructífero para comprender desde una mirada relacional y de largo plazo el problema social de la muerte de los adultos mayores y su relación con la estructura emotiva en estos tiempos de pandemia que hoy nos tocan vivir.

La soledad de los moribundos: los adultos mayores en tiempos de pandemia

La conciencia sobre la irrevocable finitud conlleva miedos que conmueven los cimientos del sentido de la existencia. Estos sentimientos no son homogéneos ni se reducen a su componente biológico, sino que se producen y reproducen socialmente en un contexto histórico y cultural. Por lo cual es preciso dar cuenta las profundas transformaciones en

la estructura social que inciden en las formas de relacionarnos con ésta.

El fenómeno de la muerte precisa ser comprendido teniendo en cuenta las imbricaciones entre los cambios en la estructura social y la configuración afectiva/emocional de los individuos (Elias, 1987 y Kaplan, 2016, 2018; Kaplan y Krotsch, 2018). Si en nuestra vida cotidiana se asocia con una serie de tabúes se debe a que, durante la modernidad, se han ido estableciendo una serie de estrategias biopolíticas para hacerla desaparecer del espacio público, lo que implicó un proceso de desocialización de la misma “al autonomizarla como fatalidad individual” (Baudrillard, 1980: 151).

Desde la sociología figuracional de Norbert Elias se postula que los sentidos que se construyen sobre el final de nuestra existencia no son naturales. Denotan las peculiaridades de las formas en que se organizan las sociedades y la estructuración específica de las emotividades de los individuos que la conforman (Elias, 1987). En *La soledad de los moribundos* (1989) se afirma que, en cuanto a proceso y en cuanto a pensamiento, la muerte se ha ido escondiendo de manera progresiva detrás de las bambalinas de la vida social como resultado del empuje civilizador que ha caracterizado a las sociedades occidentales desde el Renacimiento hasta nuestros días. La diferenciación progresiva de las funciones sociales, la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y la estabilidad creciente de los órganos centrales constituyen transformaciones en los modos de organización de la violencia que incidirán en la configuración emotiva del individuo debido al paso de coacciones sociales externas hacia coacciones internas o autoacciones. El miedo a la muerte cobrará nuevos sentidos en la medida que la amenaza física al individuo lentamente quedará sujeta a un control más riguroso, calculable y predecible.

Hay que decir por tanto que la protección relativamente alta contra los actos de violencia de otros seres humanos de que goza una persona en las sociedades estatales desarrolladas, y el tratamiento de estos actos violentos como algo inusual, como un delito, no surgen de la razón humana ni de la comprensión de las personas que participan en esa sociedad, sino que se deben a una organización totalmente específica de la sociedad: a una monopolización relativamente eficaz de la violencia física [...] A grandes rasgos puede decirse que sólo en los últimos doscientos o trescientos años alcanzaron las organizaciones estatales europeas el grado y modo de eficacia, en cuanto instituciones monopolizadoras de la violencia física, que hizo posible el freno relativamente alto de las pasiones y la relativa alta ausencia de violencia en las relaciones humanas que hoy se consideran casi como algo natural en las sociedades más desarrolladas (Elias, 1989: 36).

La sociogénesis del Estado será uno de los motores de la civilización de los afectos. Si la culminación de la vida en los tiempos medievales se producía en el propio hogar o a raíz de la lucha cuerpo a cuerpo², en las sociedades mo-

2 De acuerdo con (Ariès, 2000) en la Edad Media la muerte era un acontecimiento público. Si no moría en la guerra en defensa del Señor Feudal, el hombre medieval al percibir que su vida se encontraba en peligro por alguna enfermedad, organizaba su lecho de muerte en el hogar. Allí era visitado por familiares, amigos, niños y algunos vecinos. El moribundo participaba activamente en la extremaunción para despedirse de su tránsito por el mundo y prepararse para el camino eterno. La muerte en el lecho era un acontecimiento esperable y la gente se prestaba a estos ritos previstos por la costumbre. El moribundo, esperaba a su muerte con resignación, allí el destino era parte de lo inevitable, por eso quizás existía una familiaridad con el fenómeno: "sin miedo ni desesperación, la emotividad medieval se encontraba a medio camino entre la resignación pasiva y la confianza mística" (Ariès, 2000: 99).

Elias (1989) contrastando los análisis de Ariès, afirma que en la Edad Media no se moría en paz ni se mantenía el mismo nivel social de miedo a la muerte durante todo el período; de hecho, la

dernas tendrá lugar en instituciones específicas como el hospital en tanto ámbito estatal por excelencia donde las personas irán a morir despojados del amor y la contención que antaño brindaban sus seres queridos (Ariès, 1983; 2000; Baudrillard, 1980; Elias, 1989). La culminación de la vida quedará en manos del personal médico y se comparará junto a otros moribundos con quienes no se ha tenido previamente ninguna relación afectiva.

La transformación del comportamiento social de los hombres al que se alude cuando se habla en el sentido de la “represión” de la muerte, es un aspecto del empuje civilizador [...] todos los aspectos elementales, animales, de la vida humana, que casi sin excepción traen consigo peligro para la vida en común y para la vida del individuo, se ven cercados [...] por reglas sociales (Elias, 1989: 19).

La expulsión de la muerte de la comunidad de los vivos significa para el moribundo el abandono de todas las personas que formaban parte de sus lazos afectivos al no participar en el proceso de morir. Este hecho lo conduce a experimentar en soledad que su pequeño mundo, con sus recuerdos, sus sentimientos, sus vivencias y sus sueños, desaparecerá para siempre. Y que el valor de su existencia dependerá de las remembranzas que en la posteridad se construyan acerca de lo que él ha podido dar de sí a los demás y de sus huellas que ha dejado en la memoria histórica.

peste que hizo estragos en Europa a mediados del siglo XIV incrementó el miedo a morir. En todo caso, el individuo medieval se sentía más reconfortado por las características específicas de los rituales llevados a cabo en ese momento crucial; los familiares y amigos brindaban una contención emocional al moribundo suficiente para mitigar su temor.

La muerte no encierra misterio alguno, no abre ninguna puerta. Es el final de un ser humano. Lo que sobrevive de él es lo que ha conseguido dar de sí a los demás, lo que de él se guarda en la memoria de los otros (Elias, 1989: 83).

El “morir solos” es característico de una etapa relativamente tardía del proceso de individualización y del desarrollo de la autoconciencia. Traduce el aislamiento emocional que existe entre las personas en las sociedades modernas (Elias, 1990; 1989; 2008). En efecto, el sentimiento de soledad estructura nuestra personalidad hasta la llegada de la muerte:

La idea de que al morir estamos solos se corresponde con el mayor acento que también recibe en este periodo la sensación de que estamos solos en la vida. También en este sentido, la imagen de la propia muerte se halla íntimamente ligada a la imagen de sí mismo, de la propia vida y, simultáneamente, de la índole de esta vida (Elias, 1989: 42).

En el mundo de los vivos, la soledad se experimenta al percibir que nuestros deseos de amor dirigidos a los demás se han visto heridos y perturbados. Cuando sentimos que por una u otra razón hemos sido abandonados. Y frente a la indiferencia de las personas que nos rodean al haber roto todos los vínculos afectivos que pudiera haber habido. Por ello nuestro ser individual precisa ser entendido a partir de la historia social y de los vínculos con los otros en los que desarrollamos nuestra humanidad (Elias, 1987; 1989; 1990; 2008).

Si en la Edad Moderna el significado de la vida se encuentra estrechamente ligado a la importancia que en

el curso de su historia el individuo ha alcanzado para los demás, “[...] bien por su persona, por su comportamiento o por su trabajo” (Elias, 1989: 44-45); el alto grado de individualización correspondiente a este estadio de civilización conduce a que las personas construyan una imagen distorsionada acerca de que existen con independencia del resto de la gente “[...] como mónadas sin ventana alguna, como ‘sujetos’ aislados, frente a los que se encuentra el resto del mundo” (Elias, 1989: 39). El aislamiento emocional entre los individuos estructura la sensación de que la existencia carece de significación al percibir que nos encontramos solos ante la vida y ante la muerte. En efecto, la pérdida del deseo por vivir y el sentimiento de soledad se imbrican ante la carencia de significaciones afectivas que experimentamos en el mundo social.

El *ethos del homo clausus* no es más que una ilusión existencial. Se corresponde con el orgullo de las personas por estar solas, por su independencia y por la capacidad para actuar por sí mismas. Y a su vez, por la tendencia a sentir que el yo interior está vedado y que los demás se le oponen como algo externo y extraño. Toda esta gama de sensaciones tienen lugar junto con la impresión de no poder tomar las riendas de la propia vida debido a las condiciones materiales de existencia y a las experiencias emocionales de los individuos que se encuentran solitarios ante la mirada de los otros. Al situarnos en este punto, podemos explicitar que el sentimiento de soledad puede traducirse en formas específicas de realización como también de malestar:

El desarrollo social hacia una elevada individualización del individuo abre a las personas particulares una vía hacia formas específicas de satisfacción y realización, y hacia formas específicas de insatisfacción y de vacío, hacia posibilidades específicas de alegría, dicha,

bienestar y placer, y hacia posibilidades de dolor, desdicha, descontento y malestar, que no son menos específicas de su sociedad (Elias, 1990: 102).

La valoración que los seres humanos atribuyen a la capacidad de actuar bajo propia responsabilidad y de ser autónomos en sus decisiones encuentra su contracara en el sufrimiento de todos aquellos que transitan el proceso de envejecimiento. Ello es debido a que esta etapa de la vida es vista como un momento desagradable a la que le subyace un miedo social generalizado en perder ciertas facultades psicofísicas, independencia social y control sobre los procesos biológicos del cuerpo.

La identificación con los que están envejeciendo y con los que están muriéndose está llena de comprensibles dificultades para los que están en otros grupos de edad. De una manera consciente o inconsciente, la gente se resiste por todos los medios a la idea de su propia vejez y de su propia muerte (Elias, 1989: 48).

Dos de los discípulos más destacados de Elias, Goudsblom (2008) y Wouters (2008), al estudiar los miedos contemporáneos, posicionan a lo social como receptáculo central de la producción de la experiencia emocional. Los miedos y los sentimientos de amenaza, de este modo, constituyen marcadores en las sociedades caracterizadas por la desigualdad como fenómeno sociocultural. El temor a la vejez se liga con la percepción de una imagen corporal marcada por el inevitable paso del tiempo que conduce a los individuos a la cercanía con la muerte. El estigma a los adultos mayores hace referencia a una serie de atributos profundamente desacreditadores que operan inferiorizando a su condición humana (Goffman, 2008). En tanto proceso

relacional, la estigmatización a este grupo social se pone de manifiesto en una humanidad reducida al cuerpo envejecido donde el individuo interioriza una suerte de muerte simbólica (Le Breton, 2002).

De acuerdo con Kaplan (2016: 215) “[...] la mirada del otro sobre uno está fuertemente investida. La mirada es una instancia que da valor o lo quita”. La pérdida del sentimiento de identidad con los que menos participan en el intercambio simbólico, comercial y afectivo de nuestras sociedades, es “[...] una indicación de lo que significa para [estos] moribundos cuando —todavía en vida— se ven forzados a sentir que los vivientes los han excluido ya de su comunidad” (Elias, 1989: 46). En efecto, al autoaislamiento de este grupo social se le suma la institucionalización de las y los ancianos que viven en las sociedades modernas. Al tiempo que reciben mayor protección frente a una amenaza física patente pierden calidez en la convivencia social.

Conforme se vuelven más viejas y más débiles, las personas se ven más y más aisladas de la sociedad y del círculo de sus familiares y de sus amistades. Existe un número creciente de instituciones en las que viven exclusivamente personas mayores que no se habían conocido en años anteriores. Incluso con el alto grado de individualización prevaleciente, la mayoría de la gente de nuestra sociedad, antes de retirarse, ha establecido lazos afectivos, no sólo dentro de la familia, sino con un círculo más o menos amplio de amigos y conocidos. Por sí mismo el envejecimiento suele traer consigo un debilitamiento creciente de esos vínculos fuera del más estrecho círculo familiar [...]. Puede que el cuidado físico por parte de médicos y enfermeras sea excelente. Pero, al mismo tiempo, la separación de la vida normal que sufren los viejos y el ponerlos

juntos con extraños significa soledad para el individuo
(Elias, 1989: 48).

El sentimiento de soledad que estructura la vida de los adultos mayores se encuentra estrechamente ligado a la negación del respeto y del afecto que constituyen dimensiones de la vida social con mayor efecto simbólico (Goudsblom, 2008; Kaplan y Silva, 2016). Por ello nos preguntamos de qué manera estas condiciones sociales se ponen en evidencia en el actual contexto signado por la pandemia del COVID-19 cuya tasa de mortalidad afecta sobre todo a los individuos que han llegado a la etapa de vejez.

Narrativas de sentido frente a la muerte por COVID-19

La muerte como una posibilidad latente estructura la vida afectiva de todos aquellos que transitan el último tramo de su biografía y presentan un sistema inmunológico debilitado por enfermedades preexistentes³. Este grupo social, a su vez, ya no cuenta con las redes de contención intra e intergeneracionales de antaño para aminorar las condiciones de incertidumbre y de apatía colectiva de los tiempos que nos tocan vivir. La tristeza al percibir el acecho de la muerte tras el contagio se refuerza con la falta de reconocimiento de los lazos afectivos. La pérdida de valía social junto a la interpelación por la finitud de la existencia al observar que sus pares generacionales abandonan progresivamente el mundo de los vivos, constituye fuentes de la desesperanza frente a la enfermedad.

3 Según el informe de las Naciones Unidas "El impacto de la COVID-19 en las personas mayores" sugiere que esto puede ser debido a condiciones subyacentes que afectan al 66% de las personas mayores de setenta años. Para más información véase: <https://www.paho.org/es/noticias/30-9-2020-personas-mayores-60-anos-han-sido-mas-afectadas-por-covid-19-americas>

La cercanía con la muerte que experimentan los adultos mayores tras haber contraído coronavirus en la que, por cuestiones de salud pública, no pueden ser visitados, asistidos y despedidos por sus seres queridos, estructura sentimientos y prácticas que pueden estar en la base de traumas colectivos en el futuro. De acuerdo con Elias, si consideramos a la muerte solo como el final de un ser humano singular, no encontramos en ella nada aterrador. Sin embargo, lo que si resulta terrible es el dolor de la pérdida que sufren los vivientes “[...] al morir una persona a la que quieren o por la que sienten amistad” como así también “las fantasías colectivas e individuales que rodean el hecho de la muerte” (Elias, 1989: 46). En suma, el proceso de muerte que experimentan aquellos que en los últimos momentos de su existencia han perdido las valencias afectivas que producían un apego mutuo con las personas de la comunidad, se refuerza con el aislamiento físico por la prevención social al contagio.

Situar a la afectividad como un componente cultural que permite fabricar lazo social en la vida comunitaria implica interpretar la experiencia afectiva vivida reconociendo lo común y lo singular de las existencias humanas. “La fabricación cultural de emociones y sentimientos ligados a la valía social nos constituye en nuestro proceso de subjetivación” (Kaplan, 2013: 47). Surge la inquietud en tiempos de pandemia acerca de las transformaciones en los modos de interacción con los adultos mayores que se encuentran mayormente afectados frente al contagio y a la posibilidad de morir.

Abrazar(nos)

Las prácticas vinculadas a la socialización interpersonal tal vez sea uno de los aspectos más críticos para muchos adultos mayores que, reclusos en asilos o sin la posibilidad de ser visitados en su propio hogar, se han sentido en

soledad sin el calor afectivo de sus seres queridos. Ello es debido a que las medidas sanitarias implementadas durante el 2020⁴ les limitaron las condiciones sociales de ser abrazados y contenidos por sus lazos afectivos en tiempos de incertidumbre. El abrazo “a la distancia” de todas aquellas personas que ocupan un lugar relevante en el entramado de relaciones emotivas que este grupo etario ha podido conformar en su biografía social funcionan como el apapacho. Apapachar es un término de origen nahuatl que significa acariciar con el alma. Esta metáfora extendida en tiempos donde la presencia física tuvo que ser “reemplazada” con videos llamadas, mensajes de audios o llamadas telefónicas, operó como un bálsamo ante la culpa de haber abandonado a quienes son más vulnerables.

Para paliar estas condiciones socioafectivas en un hogar de ancianos de Argentina diseñaron un dispositivo con el objetivo de permitir que los adultos mayores que residen allí vuelvan a abrazarse con sus seres queridos⁵. A través de un sistema sin riesgo de contagio por coronavirus, los familiares pudieron visitarlos y recuperar el contacto físico que había quedado suspendido por las medidas sanitarias de prevención.

4 En Argentina, el Decreto de Necesidad y Urgencia del 19 de marzo de 2020 estableció, a fin de proteger la salud pública, lo que constituye una obligación inalienable del Estado Nacional, la medida de “Aislamiento Social, Preventivo Y Obligatorio”. El aislamiento social, preventivo y obligatorio es una medida excepcional que el Gobierno nacional adopta en un contexto crítico. Con el fin de proteger la salud pública frente a la propagación del coronavirus, se dispuso que todas las personas que habitan, o se encuentren temporalmente, en las jurisdicciones donde rige esta normativa deberán permanecer en sus domicilios habituales, solo pudiendo realizar desplazamientos mínimos e indispensables para aprovisionarse de artículos de limpieza, medicamentos y alimentos. Para mayor información: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/aislamiento>

5 Para mayor información acerca de este dispositivo creado para abrazar a los adultos mayores evitando el contagio ver: <https://www.infobae.com/sociedad/2020/05/29/el-ingenioso-metodo-de-un-geriatrico-de-tandil-para-que-los-residentes-vuelvan-a-abrazar-a-sus-familiares/>

La posibilidad de encontrarnos físicamente con nuestros lazos afectivos permite establecer el equilibrio entre el yo-nosotros tan necesario en nuestra constitución como seres interdependientes. El abrazo mutuo es mucho más que un gesto de confianza y cariño entre personas. Es una forma de reponer ese abismo aparentemente infranqueable entre el individuo y la sociedad de la que forma parte. El calor del cuerpo, su respiración, sus aromas y la mirada que acompaña a este encuentro quedan fijados en la memoria afectiva a tal punto de hacernos nacer nuevamente. A este respecto, Galeano refiere a la culminación de ese encuentro físico como una “pequeña muerte” que nos vuelve a traer a la vida:

No nos da risa el amor cuando llega a lo más hondo de su viaje, a lo más alto de su vuelo: en lo más hondo, en lo más alto, nos arranca gemidos y quejidos, voces del dolor, aunque sea jubiloso dolor, lo que pensándolo bien nada tiene de raro, porque nacer es una alegría que duele. Pequeña Muerte, llaman en Francia a la culminación del abrazo, que rompiéndonos nos junta y perdiéndonos nos encuentra y acabándonos nos empieza. Pequeña Muerte, la llaman; pero grande, muy grande ha de ser, si matándonos nos nace (Galeano, 2015: 171).

El dispositivo implementado por este hogar de ancianos es una forma posible de paliar las heridas sociafectivas que supone el miedo a dejar de existir para los otros, en otras palabras, frente al miedo a morir. Ello en la medida que la identidad del yo de cada individuo no se mantiene únicamente debido al recuerdo y al conocimiento de uno mismo que están grabados en su memoria biográfica, de un yo carente de un nosotros.

Mirar(nos)

En las sociedades modernas el intercambio de miradas ocupa un lugar preeminente en el código amoroso debido que el rostro es un aspecto nodal en la constitución identitaria y en el proceso de individualización:

Cuando se habla del cuerpo humano suele pasarse por alto que la cabeza de una persona, y en particular su rostro, es una parte fundamental de ese cuerpo. Cuando se toma conciencia de esto se comprende mejor la naturaleza de la identidad del yo humano; pues el rostro de una persona que atraviesa un desarrollo individual, específico de esa persona, desempeña un papel muy importante, quizás el más importante, para la identidad de esa persona determinada. Si bien es cierto que la forma particular de las otras partes del cuerpo es relevante para identificar a un ser humano como tal persona individual, tanto para la conciencia de los demás como para la propia conciencia, ninguna parte del cuerpo es tan importante para la identidad del yo como la cara. Y el rostro es también lo que muestra con mayor claridad en qué medida está ligada la identidad del yo con la continuidad del desarrollo desde la infancia hasta la vejez (Elias, 1990: 146).

La mirada ocupa un lugar central en las relaciones de reconocimiento en tanto contribuye a la producción de imágenes y autoimágenes. “Tiene una fuerza simbólica cuya intensidad es difícil de suprimir. Los ojos del otro están dotados del privilegio de otorgar o quitar significaciones esenciales” (Le Breton, 2010: 134).

Las condiciones socio-afectivas del aislamiento que impuso el contexto de emergencia sanitaria imposibilitaron que las personas pudieran visitar a sus seres queridos que yacían internados tras contraer coronavirus. Ante esta situación inédita, un joven palestino escaló un muro altísimo en un hospital y se sentó junto a una de sus ventanas para ver a su madre enferma y despedirse de ella⁶. Esta fue la manera que eligió para acompañar el proceso de muerte de aquella persona que lo había traído a la vida, cuidado y protegido. La decisión de sentarse varios días junto a la abertura habilitó ese intercambio de miradas necesario para transmitir el valor y el afecto mutuo. Intercambio que perduró hasta que el cuerpo de su madre abandonó definitivamente el mundo de los vivos.

La historia de este joven nos conduce a afirmar que no hay modo de sustraerse del dolor y la desesperación que produce imaginar la mirada de un moribundo que no podrá encontrarse con la de sus afectos en el último momento de su vida. El horror ante el despojo de los lazos emotivos de todo aquel que se aproxima a la irrevocable finitud de la existencia, tal vez sea uno de los hechos traumáticos que más resonarán en la experiencia colectiva a futuro. La soledad de las personas que van abandonando la vida tras la enfermedad y de las que pierden las valencias emocionales ante su muerte, nos confirma un vacío que precisará ser llenado para que el olvido de aquellas sea imposible y, a su vez, la vida de éstas sea resignificada desde el presente.

6 Nota disponible en: https://www.clarin.com/internacional/despedita-conmovera-trepo-ventana-hospital-ver-madre-murio-coronavirus_0_mznalti5K.html

Recordar (nos)

La memoria ocupa un rol fundamental en la configuración de la identidad afectiva. A lo largo de nuestra vida las marcas identitarias se estructuran a partir del registro de las experiencias emotivas que han hecho posible la existencia individual y colectiva. Siendo la condición de posibilidad de la identidad del yo, la memoria desempeña un papel decisivo en la individualización de los seres humanos. “Cuanto mayor es, en el transcurso del desarrollo de la sociedad, el margen de diversificación de las experiencias que pueden grabarse en la memoria del individuo, mayores son las posibilidades de individualización” (Elias, 1990: 130). La elaboración de un relato sobre sí mismo y de la propia existencia contiene la impronta de la sociedad en donde el individuo forma parte como ser afectivamente interdependiente. La búsqueda de una narrativa identitaria va acompañada de las remembranzas colectivas que establecemos junto a los demás, pero también de silencios y confusiones, cuando lo que se debe saber al respecto permanece en el misterio por pertenecer a “[...] zonas oscuras, marcadas por la violencia, por lo no dicho” (De Gaulejac y Silva Ochoa, 2002: 33).

El escenario de incertidumbre en el que nos encontramos inmersos debido a la pandemia de COVID-19 trae aparejado la necesidad de construir una narrativa de sentido de todos los que se encuentran ante el hecho de tramitar la pérdida de un lazo afectivo. Es por ello que, mediante la memoria histórica, quienes se encuentran ante este sufrimiento se convierten en sobrevivientes (Elias, 2008). La noción de sobrevivencia precisa ser entendida a partir de la agencia del sujeto para afrontar las tensiones entre la desesperanza y la necesidad de recuperación que producen los hechos traumáticos.

Un claro ejemplo de ello ocurrió con Beatriz quien decidió escribir una carta de homenaje y despedida a su abuela Carmen en un diario digital reconocido de España.⁷ Allí despliega parte de la biografía de su familiar signada por todos los acontecimientos biográficos que había vivido como “sin sabores”: la pérdida de su madre cuando ella era bebé, la guerra civil, la persecución política por su adscripción religiosa, el trueque, la emigración a Alemania donde tuvo que abandonar a sus hijos, entre otros. El homenaje de Beatriz se tiñe de admiración y reconocimiento por las huellas que Carmen ha dejado en su paso por el mundo: la narrativa de Beatriz estuvo acompañada, a su vez, por un relato estremecedor sobre los últimos minutos de vida de su abuela y la experiencia emocional que atravesó en el hospital:

Antes de entrar a aquella habitación donde se encontraba mi querida abuela me avisaron que no podía llorar ni decir nada, porque al lado, separada por un pequeño biombo, había una persona con vida que se encontraba mal pero que estaba consciente. Así que allí, a los pies de la cama donde se encontraba el cuerpo de mi abuela, **tuve que tragarme las lágrimas y las palabras de despedida**, tuve que hacer un ejercicio de entereza como jamás había hecho para tragarme todo el dolor que sentía en ese momento (ABC, 25 de agosto de 2015).

La elaboración del sufrimiento de Beatriz consistió en la publicación de una carta para homenajear y mantener la

7 Nota disponible en: https://www.abc.es/opinion/abci-beatri-carta-despedida-abuela-muerta-coronavirus-murio-sola-hospital-sin-saber-nada-familia-202004150406_noticia.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F#ancla_comentarios

memoria viva de su abuela. La construcción de una narrativa de vida es una forma posible de dotar de nuevos sentidos a un presente doliente.

Los medios de comunicación en el mundo virtual, tanto en este caso como en muchos otros, asumen un rol importante en la búsqueda de sentidos ante situaciones dolorosas. En la medida que posibilitan la producción de memorias que habilitan a la identificación con otros que están transitando situaciones similares. La memoria comporta una carga afectiva en conformaciones sociales donde las personas se desenvuelven en su vida cotidiana. Las experiencias emocionales que se producen ante situaciones como la muerte de un ser querido en tiempos de miedos colectivos requieren de las interacciones humanas que sostienen la entrada y permanencia en el mundo social.

Recuperando a la noción de comunidad afectiva de Halbwachs (2004), afirmamos que la rememoración de un evento tiene lugar solo si nos encontramos afectados de alguna manera por el mismo. La comunidad afectiva expresa las diferentes maneras en que el afecto atraviesa a la memoria, donde recordamos de acuerdo a cómo hemos sido conmovidos junto a otros, fundamentalmente respecto a los pensamientos y sentimientos más íntimos. El lugar que Beatriz como sobreviviente encontró para la producción de memorias sobre la muerte de su abuela pueden constituirse en un potente soporte emotivo de aquellos que encontrándose viviendo experiencias similares se sientan identificados. La conformación de espacios de memorias colectivas en los distintos ámbitos de socialización tal vez sea una llave poderosa con miras a elaborar el sufrimiento que la pandemia ha dejado en nuestras vidas.

Palabras finales

La pandemia de COVID-19 ha visibilizado la fragilidad de nuestra existencia contemporánea en todas sus dimensiones: políticas, económicas, morales, educacionales y sanitarias. En lo que respecta a la muerte ha puesto sobre la superficie, de manera brutal, las condiciones socio-afectivas de las personas que cuentan con menor valía social para mitigar sus miedos existenciales y los pocos espacios de sostén emocional de aquellos que se encuentran ante el desconcierto de una pérdida significativa en su propia vida.

Cuando esta pandemia llegue a su fin, será nuestra tarea poder imaginar otros modos de sostenernos afectivamente fortaleciendo las amarras con aquellos que aún en vida se encuentran excluidos de su comunidad. Habilitando espacios de encuentro de diversa índole para tramitar la muerte de un ser querido sin que esa tarea nos arroje a una profunda soledad. El fortalecimiento de los lazos afectivos en los distintos espacios institucionales donde los individuos construyen su subjetividad, constituye una necesidad vital para que la soledad sea una morada donde se alojen provisoriamente aquellos que buscan escapar de las presiones y responsabilidades del mundo y no una condición existencial de los que buscan un refugio frente al sinsentido de la vida. Recuperando a la noción de “valencias afectivas” (Elias, 2008) es posible afirmar la profunda necesidad emocional que tenemos los seres humanos de entablar relaciones con otros en la vida cotidiana. Las experiencias emotivas que se conforman en la convivencia generan un equilibrio yo-no-sotros que puede dar lugar a una conmoción en el individuo, fundamentalmente cuando sucede la muerte de seres queridos como en los tiempos que nos tocan vivir. En efecto, la valencia fijada en la intersubjetividad resulta arrebatada y una parte integral del yo desaparece. La afectividad frente

a este acontecimiento doloroso precisa ser interpretada a partir de la alteración que sufre el sobreviviente en el equilibrio de su entramado de relaciones (Elias, 2008).

Una serie de experiencias nos permiten interpretar las distintas maneras en que las personas tramitan este sufrimiento: sea a través de la construcción de un dispositivo para acompañar con abrazos “cuidados” a los más vulnerables; en el cruce de miradas a través de una ventana para brindar apoyo y sostén a un moribundo o bien, mediante una carta en la que se recuperan lo que el ser querido ha dejado de sí en su paso por la vida. La pérdida de las valencias emotivas que conectaban a las personas que dejaron el mundo de los vivos con los que ahora se han convertido en sobrevivientes, dieron lugar a la construcción de narrativas de sentido con vistas a poder seguir viviendo. El valor del recuerdo vivo de la persona que ha dejado de existir físicamente constituye un modo de recuperar el pasado y dotar de nuevas significaciones a nuestras vidas atravesadas por la incertidumbre.

Bibliografía

- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid, España: Taurus.
- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona, España: Acantilado.
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Béjar Merino, H. (1991) La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, pp. 61-82.
- De Gaulejac, V.; Silva Ochoa, H. (2002). Memoria e historicidad. *Revista Mexicana de Sociología*, 64 (2), pp. 31-46.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1989). *La soledad de los moribundos*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona, España: Península.
- Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Elias, N. (2008). *Sociología Fundamental*. Barcelona, España: Gedisa.
- Elias, N.; Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (2015). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Goffman, E. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Goudsblom, J. (2008). La vergüenza como dolor social. En C. V. Kaplan (Coord.) *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- HALBWACHS, M. (2004). Memoria colectiva y memoria individual. En *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Pressas Universitarias de Zaragoza.

- Kaplan, C. V. (2008) (Coord.). *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Kaplan, C. V. (2013). El miedo a morir joven. Meditaciones de los estudiantes sobre la condición humana. En C.V. Kaplan (dir.) *Culturas estudiantiles. Sociología de los vínculos en la escuela*, pp. 45-65. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Kaplan, C. V. (2016). El lenguaje es una piel. Género, violencia y procesos civilizatorios. En C. V. Kaplan (ed.) *Género es más que una palabra. Educar sin etiquetas*, pp. 211-221, Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Kaplan, C. V. (2018). La naturaleza afectiva del orden social. Una cuestión rezagada del campo de la sociología de la educación. *Sudamérica*, núm. 9, pp. 117-128.
- Kaplan, C. V.; Silva, V. (2016). Respeto y procesos civilizatorios. Imbricación socio-psíquica de las emociones. *Praxis Educativa*, 20 (1), pp. 28-36.
- Kaplan, C. V. y Krotsch, L. (2018). La Educación de las emociones. Una perspectiva desde Norbert Elias. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, vol. 8, pp. 119-134. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2010). *Rostros*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Wouters, C. (2008). La civilización de las emociones: formalización e informalización. En C. V. Kaplan (coord.) *La civilización en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias*, pp.81-94. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Referencias institucionales

Este libro es una coedición de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y la Norbert Elias Foundation (Países Bajos). Reúne textos de investigadoras e investigadores de América Latina y Europa, que se apoyan en la obra de Norbert Elias para comprender problemas sociales en tiempos de cambio. Los trabajos fueron originalmente presentados en el XVIII Simposio Internacional Procesos Civilizadores¹ realizado virtualmente en 2020, organizado por la Escuela Superior de Administración Pública–ESAP, Bogotá, Colombia, y coordinado por David Sierra G. y Diego M. Barragán Díaz. Posteriormente fueron revisados y ampliados por las y los autores, así como también fueron incluidos otros textos, a los fines de esta publicación.

Los vínculos académicos de carácter internacional sistemático que mantienen las y los autores es a través de “Educação e Processo Civilizador”, Universidade Federal

1 Véase <http://sipcbogota2020.com>

Da Grande Dourados² y Grupo de Pesquisa “Processos Civilizadores”, Universidade Estadual de Londrina.³

Esta publicación se enmarca en el Programa de Investigación sobre “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos”, que dirige Carina V. Kaplan, con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Particularmente, se inscribe en el desarrollo de los siguientes proyectos:

UBACyT (20020170100464BA), “Violencias, estigmatización y condición estudiantil. Una sociología de la educación sobre las emociones y los cuerpos” (Resolución Consejo Superior núm. 1041/2018).

PIP-CONICET (11220200102508CO) “Las transformaciones sociohistóricas en la sensibilidad y la construcción de experiencias emocionales de jóvenes estudiantes. Un estudio en escuelas secundarias urbano periféricas de la provincia de Buenos Aires” (Resolución núm. 2021-1639).

-Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de Buenos Aires del Dr. Diego M. Barragán Díaz. Proyecto: “La experiencia de profesores universitarios. Una comparación entre Argentina y Colombia”. Directora: Dra. Carina V. Kaplan.

-Posdoctorado en Educación, Universidad Estadual de Londrina del Dr. Ezequiel Szapu. Proyecto: “Educación, cuerpos y emociones desde la perspectiva de la sociología figuracional de Norbert Elias”. Supervisor: Dr. Tony Honorato.

2 Véase <https://gpepcufgd.wixsite.com/gpepc>

3 Ver también <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/processoscivilizadores.htm>

-Posdoctorado en Educación, Universidad Estadual de Londrina del Dr. Darío H. Arevalos. Proyecto: “Educación, sociabilidad y sensibilidad desde la sociología de Norbert Elias”. Supervisor: Dr. Tony Honorato.

Biografías

Darío H. Arevalos

Doctor en Ciencias de la Educación
Prof. Adjunto de la Universidad Nacional de Hurlingham, Argentina
CV: <https://orcid.org/0000-0002-2154-3763>
Email: dar.arevalos@gmail.com

Diego M. Barragán Díaz

Doctor en Ciencias Sociales
Investigador Independiente, Colombia
CV: <https://orcid.org/0000-0003-4196-3543>
CV: https://www.researchgate.net/profile/Diego_Barragan7
Email: diebarragan@gmail.com

Gláucio Campos Gomes de Matos

Doctor en Educación Física
Prof. Universidad Federal de Amazonas, Brasil
CV: <http://lattes.cnpq.br/3029233831909914>
CV: <https://orcid.org/0000-0003-3464-1781>
Email: glauciocampos62@gmail.com

Célio Juvenal Costa

Doctor en Educación

Prof. Universidade Estadual de Maringá, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/2010934096045670>

Email: celiojuvenalcosta@gmail.com

Christoph Egen

Doctor en Filosofía. Investigador en el Servicio de Rehabilitación,

Escuela Universitaria de Medicina de Hannover, Alemania

CV: <https://www.researchgate.net/profile/Christoph-Egen>

Email: egen.christoph@mh-hannover.de

Ricardo de Figueiredo Lucena

Doctor en Estudios de Ocio

Prof. da Universidade Federal da Paraíba, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/2677667915869629>

Email: cacolucena@gmail.com

Ademir Gebara

Doctor en Historia Económica

Prof. Emérito Universidade Estadual de Campiñas, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/1431810046621847>

Email: gebara.ademir@gmail.com

Márcia Maria Gonçalves de Oliveira

Mestre em Educação

Profra. Instituto Federal de Educação da Bahia, Brasil.

CV: <http://lattes.cnpq.br/7532996927763469>

Email: marciaifba@gmail.com

Horacio González López

Doctor en Ciencias Sociales
Investigador en el Instituto de Investigaciones
Psicológicas, Universidad Veracruzana, México.
CV: <https://orcid.org/0000-0001-7734-2357>
Email: horacio50@gmail.com

Cynthia Greive Veiga

Doctora en História
Prof. Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
CV: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do>
Email: greive@fae.ufmg.br

Tony Honorato

Doctor en Educación
Prof. Universidade Estadual de Londrina, Brasil
CV: <http://lattes.cnpq.br/7101545385569249>
Email: tonyhonoratu@gmail.com

Adrian Jitschin

Doctor en Sociología
Prof. Fern Universität in Hagen, Alemania
Miembro de la Fundación Norbert Elias
CV: <http://www.archive.norbert-elias.com/docs/pdf/Adrian%20Jitschin.pdf>
Email: adrian.jitschin@gmx.de

Carina V. Kaplan

Doctora en Ciencias de la Educación
Prof. Regular Titular Universidad de Buenos Aires, Argentina
Prof. Regular Ordinaria Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Investigadora Principal del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
CV: <https://orcid.org/0000-0003-3896-4318>
Email: kaplanarina@gmail.com

Veronice Lovato Rossato

Magister en Educación
Editor de obras indígenas, Brasil
CV: <http://lattes.cnpq.br/875945780733926>
Email: veronicerossato@yahoo.com.br

Stephen Mennell

Doctor en Letras
Doctor en Ciencias Sociales
Prof. Emérito University College Dublin, Irlanda
CV: <https://stephenmennell.academia.edu/>
Email: stephen.Mennell@ucd.ie

Edson Pantaleão

Doctor en Educación
Prof. Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
CV: <http://lattes.cnpq.br/2060844750389871>
CV: <http://orcid.org/0000-0001-9460-9359>
Email: edpantaleao@hotmail.com

Maria Beatriz Rocha Ferreira

Doctora en Antropología
Profra. Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil.
CV: <http://orcid.org/0000-0003-2925-3143>

CV: <http://lattes.cnpq.br/8951386159448315>

Email: beatrizdevloo@gmail.com

Dina Maria Rosário

Doctora en Ciencias Sociales

Profra. Universidade do Estado da Bahia, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/2989188978428193>

Email: dmsantos@uneb.br

Irene Marquina Sánchez

Doctora en Literatura

Profesora-Investigadora de la Facultad de Idiomas,
Universidad Veracruzana, México.

CV: <https://orcid.org/0000-0003-2870-5689>

Email: imarquinasan@gmail.com

André Saramago

Doctor en Política Internacional

Prof. Universidade de Coimbra, Portugal

CV: <https://orcid.org/0000-0002-4034-1702>

CV: <https://uc-pt.academia.edu/AndréSaramago>

Email: asaramago@fe.uc.pt

Magda Sarat

Doctora en Educación

Profra. Universidade Federal Da Grande Dourados, Brasil.

CV: <http://lattes.cnpq.br/4301531823989684>

Email: magdaoliveira@ufgd.edu.br

David Sierra G.

Doctor en Sociología

Prof. Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), Colombia.

CV: <https://www.researchgate.net/profile/David-Sierra-G>

CV: <https://www.linkedin.com/in/david-sierra-966a8726/?originalSubdomain=co>

Email: davidsierrag86@gmail.com

Reginaldo Celio Sobrinho

Doctor en Educación

Prof. Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/8290558218053006>

CV: <http://orcid.org/0000-0002-4209-2391>

Email: reginaldo.celio@ufes.br

Renato Suttana

Doctor en Letras

Prof. Universidade Federal Da Grande Dourados, Brasil

CV: <http://lattes.cnpq.br/4039751287219752>

Email: renatosuttana@ufgd.edu.br

Ezequiel Szapu

Doctor en Ciencias de la Educación

Prof. Adjunto de la Universidad Nacional de Hurlingham, Argentina

CV: <https://orcid.org/0000-0002-2154-3763>

Email: soysapu@gmail.com

Marina Vinha

Doctora en Educación Física

Profra. Universidad Federal de Grande Dourados, Brasil.

CV: <https://orcid.org/0000-0003-1526-8993>

CV: <http://lattes.cnpq.br/1240287048254463>

Email: mvinha2016@gmail.com

Cas Wouters

Doctor en Sociología

Prof. Universidad de Utrecht, Países Bajos

CV: <https://www.researchgate.net/profile/Cas-Wouters>

Email: caswouters@xs4all.nl o capmw@xs4all.nl

Gina Zabudovsky Kuper

Doctora en Sociología

Profra. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CV: <https://ginazabudovsky.com>

CV: <https://www.researchgate.net/profile/Gina-Zabudovsky-2>

Email: ginaza@unam.mx

Tiempos de cambio es un libro que contiene ensayos originales de académicos y académicas que, provenientes de diversas regiones y disciplinas, nos reunimos en los Simposios Internacionales Procesos Civilizadores (SIPC) para estudiar y recrear las contribuciones de la obra de Norbert Elias hacia la comprensión de los procesos sociales desde una perspectiva global de las transformaciones históricas. La experiencia inédita de trauma que representa la pandemia del COVID-19 nos convoca a preguntarnos sobre los procesos de (des)humanización y sobre el compromiso colectivo de quienes hacemos ciencia para movilizar fuerzas sociales de cambio. Inspirados en palabras del mismo Elias, reconocemos que «nuestro entramado social no es definitivo y mucho menos un punto culminante de una civilización, como tampoco lo es nuestra forma de comportamiento, nuestro nivel de coacciones, mandatos y miedos».



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



ISBN 978-987-8927-05-3



789878 927053