



INSTITUTO OTAVALEÑO
DE ANTROPOLOGÍA

DOSSIER

50 - 2023

REVISTA SARANCE

50

Futuros posibles de las ciencias sociales y humanas



REVISTA SARANCE N° 50

(junio - noviembre - 2023) - Publicación bianual

Otavaló-Ecuador

ISSN 1390-9207

ISSN electrónico: e-2661-6718

DOI: 10.51306/iaoasrance.050

©Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)

Plutarco Cisneros Andrade

Fundador y Presidente IOA

Juan Carlos Cisneros Burbano

Vicepresidente IOA

Juan Andrés León Cisneros

Juan Carlos León Guarderas

Juan Martín Cisneros

Sebastián León Cisneros

Vocales de Consejo Directivo IOA

Diego Rodríguez Estrada

Director de Investigación IOA

Sebastián León Cisneros

Director general IOA

©Revista Sarance

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

Johanna Tambaco Tambaco

Asistente de editor

Juan Suarez Proaño

Corrector de estilo y asistente de edición

Tamia Vercoûtère Quinche

Asistente de edición

Luis Alajo Plazas

Diseño y Diagramación

Revisión textos en inglés - francés: Heather Lynn Hayes

Interpretación Kichwa: Samay Cañar

Impresión: Editorial Pendonerros (IOA)

Fotografía de la cubierta: (1975). Archivo IOA

Logotipo: Jorge Perugachi

Solicitudes, comentarios y sugerencias dirigirse a:

Instituto Otavaleño de Antropología

www.ioaotavalo.com.ec

Cdla. IOA, Av. de los Sarances s/n y Pendonerros

Otavaló - Ecuador

Email: revistasarance@ioaotavalo.com.ec

ioa@ioaotavalo.com.ec

Revista Indexada en: Latindex (directorio y catálogo 2.0); ROAD, Crossref.

©IOA. Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. La licencia completa se puede consultar en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Editorial

- | | | |
|----|--|----|
| | <i>Diego Rodríguez Estrada</i>
Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador) | 5 |
| 1. | “Tantas veces me mataron...”. Sobre las muchas muertes de la etnomusicología y el constante sentimiento de crisis en la disciplina | 9 |
| | <i>Julio Mendivil</i>
Institut für Musikwissenschaft,
Universität Wien
(Viena, Austria) | |
| 2. | Del psicoanálisis a la antropología psicoanalítica: nuevos espacios para escuchar las voces de otros lejanos, nuevos horizontes para las ciencias sociales | 30 |
| | <i>Marie-Astrid Dupret</i>
Pontificia Universidad Católica del Ecuador - PUCE
(Quito, Ecuador) | |
| 3. | El colapso y sus metainterpretaciones | 40 |
| | <i>Gabriel Salerno</i>
Institut d'études politiques, historiques et internationales (IPEH)
Faculté des sciences sociales et politiques
Université de Lausanne (UNIL)
(Lausanne, Suiza) | |

4. Nuevas herramientas conceptuales para un mundo que cambia: el posthumanismo 80
- Josep Martí*
Departament d'Antropologia i Arqueologia,
Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats-CSIC
(Barcelona, España)
5. La película de la precariedad. Ensayo a mar abierto 115
- Javier López Alós*
Doctor en Filosofía y escritor
(Alicante, España)
6. Notas etnográficas sobre ser-en-red, proxémica y ontología 124
- Pablo Wright*
Instituto de Ciencias Antropológicas,
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina)
7. Cine y contrahistoria política. Una interpretación de los usos didácticos del film en las ciencias sociales y humanidades 132
- Santiago Paúl Yépez Suárez*
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas,
Universidad Central del Ecuador
(Quito-Ecuador)

Editorial

La pregunta sobre la realidad y cómo podemos acceder a ella, ya sea como idea o de manera fisiológica, es un debate que se presenta continuamente y que hoy se actualiza con el avance tecnológico y el conocimiento neurocientífico (Cincunegui, 2022). Sin embargo, una crítica se vuelve necesaria para construir una visión plural de cómo entendemos la realidad y al ser humano. Por un lado, hay quienes sostienen que el conocimiento de la realidad está mediado —o es interpretada— por la representación que la mente/la conciencia o la razón hacen de ella; por otro lado, un grupo sostiene que el mundo objetivo es real y que, nosotros, mediante el método científico, tenemos acceso a esa realidad (Sánchez, 2018). La ruptura de los polos de este debate debería aproximarnos a formas comunes de abordar la realidad.

El representacionismo y el realismo científico, cada uno desde sus orillas, simbolizan una actualización del ideal de la —aún no superada— modernidad. La modernidad no es un período histórico, sino que es un ideal regulador de los modos de pensar, sentir y entender la realidad y el mundo. En otras palabras, es un proyecto civilizatorio y universalista que se caracteriza por la racionalización, la tecnificación y la secularización de la cultura. Para Echeverría, uno de los pilares fundamentales de esa modernidad es la racionalización productivista¹ como medidor y constructor mecánico del mundo. La ciencia y la técnica son los reguladores y los discursos que permiten “el saber” o el conocer la realidad: el funcionamiento de la realidad es pensado como si fuera una gran máquina que puede predecirse y controlarse. El humano se profesa como creador del tiempo, poseedor de la historia de todo lo que nos rodea y autoconstructor de la realidad.

La realidad es conocible, predecible y dominable por la ciencia y la técnica —las neuro ciencias y neuro técnicas— que, en el mundo contemporáneo, actualizan el discurso de la modernidad: la mente y la razón son los medidores de la realidad y su representación hace que los sujetos, eventos y cosas sean entendidas como sustancias independientes, que no tienen relaciones ni generan redes, más allá del fenómeno perceptivo. La mente funciona como espejo del mundo o, como plantea Hoffman, la mente sería el interfaz del mundo que se olvida de la complejidad de interacciones, afectos, y mecaniza el proceso de entender la realidad. Es decir, es excluyente de otras experiencias de conocimiento: afectivas, corporales.

¹ La razón que se protege mediante un autocontrol de consistencia matemática, y que atiende así de manera preferente o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo” (Echeverría, 2010, p. 14). Esa razón, según el filósofo, es de orden causal y debe promulgar la eficiencia y la productividad, no solo económica, sino que atañe a todas las dimensiones de la realidad.



Otro punto que resalto es la homologación conciencia-mente-razón, donde no queda claro el límite o la influencia de cada una de estas categorías, aunque todas tienen un principio fundamental: poner orden al mundo. El conocimiento de la realidad es categórico y la ciencia está hecha para producir —al igual que el ideal moderno— las representaciones de la naturaleza y del mundo. Esa representación es desvinculada y genera las dicotomías propias de los discursos científicos: sujeto-objeto, animado-inanimado, hombre-mundo, cultura-naturaleza. Es decir, separa la experiencia sin ensamblar pensamiento, fisiología, afecto, memoria, recuerdo, etc.

Para la teoría lacaniana, la realidad es inaprensible no solo desde el lugar de lo social sino y, sobre todo, desde el mismo sujeto. Va más allá de la fisiología y cuestiona el posicionamiento ante el saber de la ciencia. Para Dreyfus y Taylor (2016), la realidad en su totalidad tampoco es conocida, pero la designación rígida de las propiedades esenciales de única clase natural ha sido desplazada —como mencioné anteriormente— por la posición de verdad de la ciencia moderna y occidental desvinculada.

Para Dreyfus y Taylor, el conocimiento se convirtió en la búsqueda de verdades universales, propias de la lógica occidental moderna, que tienen el compromiso implícito con la coherencia y la unidad (p. 255). Esta explicación del mundo o de acceso a la realidad sucede desde “ningún lugar” y desde “ninguna cultura”. Ausencia que, a mi manera de ver, da cuenta de una presencia y una razón. La visión desde un lugar del mundo que busca, desde sus propios dispositivos, universalizar las prácticas y los saberes: una manera de unificar el acceso y los conocimientos de la realidad.

Las propiedades esenciales serían esenciales según la esfera de análisis o de búsqueda de la realidad desde la que se mire. Es decir, la realidad podría ser entendida únicamente desde fragmentos, jamás en su totalidad. Tomando la idea del interfaz de Hoffman, seleccionamos lo importante según lo que el organismo necesite, pero no únicamente desde lo fisiológico, sino desde una perspectiva que —podría ser interesante— incluya las variables sociales y culturales; porque —como mencionan Dreyfus y Taylor— estas nos muestran nuestro modo de interrogarnos sobre la naturaleza (p. 246).

Para Heidegger (2005;1997), la ciencia da cuenta de su paradigma de entender la realidad, es decir, su modo de concebir el mundo y sus objetos. Rorty (1991) añade que para describir la realidad no hay un único lenguaje: “[...]los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines” (p.24). Pero el conflicto es que, a partir de la oposición de maneras de entender la realidad, colocamos como antagonistas, desde una lógica de corte dualista, las diversas posiciones: Cientificismo moderno vs visiones relativistas y subjetivistas.



Dos puntos extremos que hablan desde la superioridad y se colocan, cada uno, como único, mejor y poseedor de la verdad. Pero ante el relativismo posmoderno y la posverdad de nuestros días, ¿dónde poner esa multiplicación *ad infinitum* de las interpretaciones?, ¿cómo encontrar consensos que nos permitan crear una realidad plural? Porque en esta multitud de lecturas, cada una retorna a un esencialismo y construye comunidades cerradas a las que difícilmente les interesa construir lo común.

El giro afectivo se muestra como una posibilidad para superar la excesiva racionalización humana, intentando encontrar intermedios a los dualismos que mencioné anteriormente. Freud, a inicios de siglo XX, nos presentó un sujeto más allá de la conciencia y del control del funcionamiento neurofisiológico. Heidegger cuestionaba el universalismo del ser humano. Althusser nos recordaba que dependemos de fuerzas impersonales históricas (Davies, 1997, p.68). Además, el giro afectivo y la ruptura del antropocentrismo son las respuestas a un pensamiento representacional rígido, estable y que sacaba de la “realidad” todo lo que no cabía en las categorías de sus análisis.

Para construir un intermedio, a lo Deleuze, debemos ir más allá del representacionismo que concibe a los objetos, —sean sujetos, eventos o estados de las cosas— como independientes unos de otros. Es por esto que introduzco la idea de *ensamblaje* (Deleuze, 1962), que conceptualmente reúne de manera compleja e inestable a los distintos elementos de la realidad. Estos elementos tienen la capacidad de afectarse y exceden sus propiedades. Las propiedades son las características reales y actualizadas de las cosas. Mientras que la capacidad es la capacidad de ser afectado. El concepto de ensamblaje tiene dos ideas fundamentales: lo múltiple en lugar de la unidad y los eventos en lugar de las esencias. Lo importante del ensamblaje no son las cosas en sí, son las capacidades de acción, la relación de los cuerpos, la capacidad de afectación y los flujos que se construyen. Para Deleuze, los cuerpos son de cualquier naturaleza: química, biológica, social, política..., y son la producción emergente de la relación (Deleuze, 1962, p. 45).

Probablemente, la respuesta que supere las visiones que hemos mencionado en este documento sea construir una visión complementarista o, tal vez, una visión de “en medio de” que nos permita ensamblar una realidad plural. También sería necesario, como menciona Vannini (2015), construir un pensamiento más allá de la cognición, la significación simbólica y la textualidad (p. 2).

Es por esto que el presente dossier parte de estas y de algunas inquietudes singulares y colectivas que buscan plantear un acercamiento distinto al conocimiento, donde con las diferentes perspectivas y propuestas se pueda construir una conversación polifónica y plural, más allá de la especificidad de cada una de nuestras disciplinas. La ciencia señala el objeto [el signo] y este, a su vez, ocupa el lugar de la “verdad”, mientras que para la poética, el señalamiento interpreta [símbolo], porque “sólo puede interpretarse aquello cuyo sentido no esté establecido, aquello, por lo tanto, que sea ambiguo, ‘multívoco’” (Gadamer, 2006, p. 860). Probablemente



sea necesario crear una ciencia poética que vaya más allá de señalar los objetos de estudio y que, por el contrario, como menciona Gadamer (2006), nos señale no una dirección, sino que nos proyecte “hacia un espacio abierto que puede rellenarse de modos diversos” (p. 860) que nos permitan enfrentar esta aparente crisis de las ciencias sociales y humanas.

Diego Rodríguez Estrada

Director y editor general

drodriguez@ioaotavalo.com.ec

ORCID:0000-0001-8896-6771

Instituto Otavaleño de Antropología
(Otavalo, Ecuador)

Referencias bibliográficas

Echeverría, B. (2016). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.

Cincunegui, J. M. (2022). Después de Kant, ¿la posverdad? *Análisis*, 9(1). https://doi.org/10.26754/ojs_arif/arif.202216367

Deleuze, G. (1962). *Nietzsche y la filosofía*. Les Presses Universitaires de France.

Dreyfus, H. y Taylor, C. (2016). Un realismo plural. En H. Dreyfus y C. Taylor (Eds.), *Recuperar el realismo* (pp. 241-271). Rialp.

Gadamer, H. G. (2006). Poetizar e interpretar. En *Teorías literarias del siglo XX* (pp. 858-865). Akal.

Heidegger, M. (1997). Ciencia y meditación. En *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 149-179). Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?*. Trotta.

Martí Pérez, J. (2022). Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico. En *Pensar la antropología en clave humanista* (pp. 31-60). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. PAIDÓS.

TED. (2015, 11 de junio). *Do we see reality as it is? | Donald Hoffman* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oYp5XuGYqqY>

Vannini, P. (2015). *Non-Representational Methodologies: Re-Envisioning Research*. Routledge.



“Tantas veces me mataron...”. Sobre las muchas muertes de la etnomusicología y el constante sentimiento de crisis en la disciplina¹

“Ashtakapacha wañuchiwaraka...”. *Etnomusicología ashtaka wañuymanta shinallatak sinchilla yachakuna nishpa yachachishkakpi manllaypash mirarikpi*

“So many times they killed me...”. *On the Many deaths of Ethnomusicology and the Constant Feeling of Crisis in the Discipline*

Julio Mendivil
julio.mendivil@univie.ac.at
ORCID: 0000-0003-3872-3514
Institut für Musikwissenschaft,
Universität Wien
(Viena, Austria)

Cita recomendada:

Mendivil, J. (2023). “Tantas veces me mataron...”. Sobre las muchas muertes de la etnomusicología y el constante sentimiento de crisis en la disciplina. *Revista Sarance*, (50), 9-29. <https://doi.org/10.51306/iosarance.050.02>

Resumen

En este artículo retomo la discusión sobre la pertinencia o no de la etnomusicología en el espectro académico de la musicología en general. Remitiéndome al concepto de crisis de la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn (2006) sostengo que una situación de incertidumbre en una disciplina académica puede ser de provecho para la búsqueda de nuevas estrategias de investigación que nos lleven a una práctica disciplinar decolonial e inclusiva.

Palabras claves: etnomusicología; musicología; crisis; eurocentrismo; decolonialidad; postcolonialismo.

Abstract

In this article, I take up the discussion on the relevance, or otherwise, of ethnomusicology in the academic spectrum of musicology. Referring to Thomas Kuhn's (2006) concept of “crisis” in his theory

¹ Durante la redacción del artículo, algunas conversaciones con Martin Ringsmut fueron decisivas para ordenar mis ideas sobre el tema. Pablo Rojas Sahurie revisó la primera versión y contribuyó a mejorar el texto con sus valiosos comentarios. A ambos les estoy sumamente agradecido.



of scientific revolutions, I argue that a situation of uncertainty in an academic discipline can be beneficial in the search for new research strategies that can lead us to a decolonial and inclusive disciplinary practice.

Keywords: ethnomusicology; musicology; crisis; eurocentrism; decoloniality; postcolonialism

.....

Tukuys huk

Kay killkaypimi tapurikrini imashalla taki yachay ukukunapi rikushka kan runa taki yachaykunata shinallatak imashallatak yuyarishka kan Hatun yachana ukukunapi. Chaypami Thomas Kuhn (2006), pay yachak runapa revolución científica yachay ukupi imashalla manllaymanta killkashka yuyashkapash, shinashpa allikuta yuyarikrin imashallatak chay hatun yachana ukukunapi maskana ñankunata yachahurin, chashnashpa kashna kutinlla sinchiya maskana yuyaykuna imasha yanapayta usan mushuk decolonial, tukuykunawan rimarik allí maskaykunata.

Sinchilla shimikuna: runa taki yachay; taki yachay; manllay mirarik; eurocentrismo; decolonialidad; postcolonialismo.



1. Introducción

*Tantas veces me mataron, tantas veces me morí
y sin embargo estoy aquí, resucitando...*

De "Como la cigarra" de María Elena Walsh

Si me puedo permitir un desliz de banalidad, quisiera comenzar este artículo remitiéndome a la imagen del porfiado, ese muñeco de base semiesférica que tras cada golpe vuelve una y otra vez a su posición inicial. Aun a riesgo de parecer injusto con algunas y algunos colegas, voy a sostener en las líneas que siguen que la etnomusicología se asemeja en mucho a ese porfiado y que los golpes que procuran derrumbarla no agotan su resistencia. Me apresuro a aclarar que no busco emprender aquí una defensa de la disciplina etnomusicológica a rajatabla; todo lo contrario, considero que muchas de las críticas ejercidas en su contra son justificadas. No obstante, su importancia para los estudios musicales sigue en pie, no solamente gracias a sus aciertos —que no son pocos—, sino, en gran parte, debido a las estructuras colonialistas de la musicología como área académica, por no decir de la ciencia occidental toda. Se podría fácilmente calificar estos llamados a "abolir" la etnomusicología de ingenuos o estériles, en cuanto agotan su artillería en una disciplina completamente marginal en el campo de las humanidades o de las ciencias sociales. Mas, sería injusto, pues ellos ponen sobre el tapete —una y otra vez— la crisis de identidad que vive la comunidad etnomusicológica. Por paradójico que parezca, voy a sostener que dicha crisis no tiene por qué ser siempre negativa y que, de hecho, ella es, al menos en un sentido, provechosa.

Se ha puesto de moda clamar por la muerte de la etnomusicología. A contrapelo, yo voy a insistir en la urgencia de consolidar una investigación musical etnomusicológica decolonial y con una perspectiva relativista cultural e interseccional. No quiero avanzar, empero, sin dejar en claro que utilizo aquí el concepto de crisis en la acepción que le otorga Thomas Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas, es decir, como un momento dentro del funcionamiento de un paradigma que hace evidente o genera anomalías en el mismo y que al hacerlo empuja a las y los practicantes de una disciplina a buscar soluciones a problemas que antes solían ser ignorados (Kuhn, 2006, p. 162). Mi defensa de la etnomusicología se vuelca entonces hacia su potencial, aunque parta de enfatizar sus limitaciones.

Quiero precisar también que mi crítica está dirigida con la misma intensidad a la musicología toda, en cuanto los males que abordo no son exclusividad de la etnomusicología. Si me remito a ejemplos extraídos de esta, es sólo porque ella es el campo de actividad musicológica en el que me muevo.



2. Crónica de una muerte demasiadas veces anunciada

El año 1977 el etnomusicólogo estadounidense Fredric Lieberman publicó un polémico artículo titulado "¿Debe ser abolida la etnomusicología?" en el que sostenía que nuestra disciplina no había logrado desarrollarse teóricamente de manera independiente y que, si nuestro propósito era haber ampliado el objeto de estudio de la disciplina madre, la musicología, orientándolo hacia las músicas de otras culturas, bien podíamos volver a sus rediles por haber cumplido ya nuestro cometido (p. 201). El texto no recibió mayor atención en su momento, aunque, sí fundó un tipo de narratividad. Desde entonces, los llamados a cancelar la empresa etnomusicológica han sido constantes y cada vez más furibundos en la academia del Norte Global. En 1997 Henry Kinsbury retomó la interrogante de Lieberman y acusó a etnomusicólogas y etnomusicólogos de casarse con "conceptos anticuados" y guardar una dudosa lealtad a la idea de la música como un fenómeno universal y de la cultura como una forma específica de vida, ambas nociones propias del siglo XIX (pp. 243-244). Seis años más tarde, el etnomusicólogo alemán Martin Greve abogó por "la necesaria desaparición de la etnomusicología", remarcando que ella no correspondía a la situación geopolítica y demográfica de un mundo posmoderno y globalizado, en el cual era imposible determinar alteridades, ya sea por la presencia masiva de inmigrantes del Sur Global en las grandes metrópolis de Europa y los Estados Unidos o debido a la injerencia cultural de Occidente en las aldeas más alejadas del planeta gracias a las nuevas tecnologías (2003, pp. 242-243). También Birgit Abels se uniría al cargamontón en la segunda década del siglo XXI, aduciendo lo anacrónico e insostenible que resultaba dividir las prácticas musicales en "occidentales" y el "resto del mundo", lo que hacía de toda etnomusicóloga, todo etnomusicólogo una o un especialista en cualquier música no europea, una inconsistencia que se reflejaba nitidamente en el apego al prefijo "etno" que adorna nuestro nombre (2016, p. 129). La última diatriba contra la etnomusicología proviene de la pluma de Stephen Amico, quien propone nuevamente "eliminar la disciplina de etnomusicología como es practicada actualmente y como se posiciona y se autodefine ideológica y teóricamente" (2020, p. 6), debido a los ribetes colonialistas de nuestra nomenclatura y nuestras prácticas institucionales (léase blancas, heteronormativas y eurocéntricas).

Sería prolijo responder a cada uno de estos textos o comentar las reacciones que ellos generaron en su momento.² Sí me gustaría detenerme unos instantes en

² Efectivamente, cada texto desencadenó una discusión en círculos etnomusicológicos. El artículo de Lieberman fue comentado en la misma edición de *College Music Symposium* por Eugene Helm y Claude Palisca (véase Lieberman, 1977); el artículo de Kinsbury, por su parte, fue respondido en el mismo número de *Ethnomusicology* por Anthony Seeger (1997) y Jeff Todd Titon (1997). También Greve generó polémica en el área de habla alemana. Su publicación fue respondida de manera mordaz y con argumentos que, al final, terminaban confirmando el carácter conservador de la etnomusicología de habla alemana, por el austriaco Rudolf M. Brandl (2003) y el alemán Jürgen Elsner (2007) y, de forma más mesurada, por un grupo de etnomusicólogos de la universidad de Colonia,



el de Amico, no solo por ser el más reciente, sino porque este bien resume los cuestionamientos expresados en la mayoría de los artículos antes mencionados. En él nuestro colega esgrime la espada contra la reproducción de estructuras asimétricas entre diferentes culturas (*Othering*), el colonialismo, la creación de espacios racializados con relación a personas no blancas, la búsqueda de tradiciones supuestamente puras, la falta de reflexión crítica sobre las propias prácticas y sobre el pasado disciplinar, las exclusiones de lo popular o lo híbrido, las jerarquías heteronormativas en cuanto a estereotipos de género en la narrativa del trabajo de campo y otros puntos, con los cuales difícilmente se puede disentir. Dice:

Sostengo que la etnomusicología como disciplina ha sido imaginada y construida como una empresa unidireccional y singular, es decir, sólo como un modelo de y no un modelo para, con el 'de' refiriéndose sólo a la 'otra' cultura. En lugar de entender los productos y prácticas etnomusicológicos como productos y prácticas culturales maleables, de doble cara, sumidos y mutuamente constituidos como cualquier otro, existió (y sigue existiendo) la idea errónea de que la perspicacia, la 'objetividad científica' y la 'superioridad ética' han hecho que la disciplina y sus profesionales sean inmunes a todas las trampas ideológicas de la cultura 'cotidiana' (incluida la popular). (2020, p. 21)

La etnomusicología, según Amico, no sería sino un medio más para mantener la posición privilegiada de Occidente como *loci* del conocimiento.³ Nadie que conozca su historia puede negar que la etnomusicología surgió como parte de una empresa culturalmente expansionista, que el conocimiento del Otro hace su ingreso en las ciencias debido a los afanes civilizatorios de las potencias coloniales occidentales que buscaban domesticar y subyugar la diferencia. Y, sin embargo, me cuesta reconocerme o reconocer a mis colegas en la etnomusicología que describe Amico. No estoy negando los problemas que él menciona. Pero tampoco se puede negar que la etnomusicología ha sido la rama de la musicología que ha buscado con mayor énfasis responder a la crisis de la representación (véase Bohlman, 1993; Buckhardt Qureshi, 2010, p. 317), al carácter patriarcal de la disciplina (véase Babaracki, 2008; Koskoff, 2014; Barz y Cheng, 2020; Bieletto, 2020) y a las desigualdades que tienen lugar durante el trabajo de campo (véase Barz, 1997; Kisliuk, 1997; Schultz, 2020). En ese sentido, considero exagerado hablar de una "plácida complicidad" (2020, p. 23) con respecto a una nomenclatura y/o a prácticas neo-colonialistas, pues —Amico mismo lo acepta páginas más adelante—, son muchas y muchos los colegas que "cuestionan la idea de un campo definido por las connotaciones raciales/espaciales de lo 'etno'" (p. 23)

Alemania (véase Klenke et al., 2003). Como en los casos precedentes, el artículo de Stephen Amico fue publicado junto a una contundente respuesta por parte de la etnomusicóloga estadounidense Anna Schultz (2020), a la que me referiré más adelante.

³ Amico aboga por la llamada musicología cultural que "muestra una disposición a explorar una amplitud de prácticas y actitudes metodológicas, intelectuales, estéticas y teóricas" (2020, p. 125). Puesto que escapa a las intenciones de mi artículo, no voy a adentrarme en una discusión terminológica. Baste decir que me resulta, por decir lo menos, ingenuo pensar que un cambio de etiqueta sea suficiente para transformar las prácticas neocolonialistas legitimadas en la etnomusicología.

y se esmeran por encontrar maneras alternativas de investigar y escribir sobre las músicas del mundo.⁴ Como afirma Anna Schultz en su respuesta a Amico, la realidad que él describe dista mucho de ser representativa del momento actual de nuestra disciplina (2020, p. 39). La mayoría de quienes la ejercemos hoy nos oponemos a una visión dicotómica de Occidente y el resto del mundo y si seguimos usando el prefijo en cuestión, solo porque lo asociamos con el método etnográfico y no con una concepción étnica de las músicas (Rice, 2017, p. 168; Schultz, 2020, p. 41). Una etnomusicología en busca de "una autenticidad pre o anticapitalista", obsesionada con "lo no occidental, lo subalterno y lo "étnico", como la que refiere Amico (2020, p. 12) resulta a principios del siglo XXI, por decir lo menos, tan anacrónica para quienes la practicamos actualmente como los métodos de Alan Lomax, a quien Amico toma de ejemplo en su artículo. ¿Es injusto este maltrato?

Uno estaría presto a decir que sí, si no fuera porque mucho de lo que censura Amico sigue, efectivamente, estando presente en las prácticas etnomusicológicas. Es verdad que, pese a todo lo avanzado, continuamos reproduciendo distinciones culturales derivadas del orden colonial y asumiendo posturas eurocéntricas, heteronormativas y clasistas. En dos palabras: quiero decir que coincido plenamente con el diagnóstico de Amico; con lo que discrepo es con la cura que propone, pues una "abolición" de la etnomusicología, aun reconociendo los males que la aquejan, no garantiza en nada el surgimiento de una práctica musicológica no colonial.

Estos llamados a "abolir" la etnomusicología, sin embargo, no son vanos y pueden ser considerados productivos si tomamos en consideración que ellos no solo evidencian un constante estado de crisis en la disciplina, sino que también contribuyen, como sostiene Kuhn, a promover discusiones y la búsqueda de nuevas respuestas a los problemas que esta enfrenta. Dice Kuhn:

...la investigación durante una crisis se parece mucho a la investigación durante el periodo preparadigmático, excepto que en el primer caso el núcleo de la discrepancia es a la vez menor y está definido con mayor claridad. Además, todas las crisis se cierran de tres maneras posibles. En ocasiones, la ciencia normal termina demostrando ser capaz de manejar el problema que ha provocado la crisis, a pesar de la desesperación de quienes lo habían considerado como el final de un paradigma existente. En otras ocasiones, el problema resiste incluso nuevos enfoques aparentemente radicales y entonces los científicos pueden llegar a la conclusión de que no se hallará solución en el estado actual de su campo. El problema se etiqueta y se archiva para una futura generación con herramientas

⁴ Para una panorámica de las discusiones en torno al prefijo "etno" véase, por ejemplo, Kinsbury (1997, p. 248); Seeger (1997, p. 251); Titon (1997, p. 256); Greve (2003, p. 240); Nooshin (2008); Nettle (2015, p. 3-8) o Stobart (2008, p. 2). Para una discusión al respecto en el área de habla alemana véase Mendivil et al. (2014). Reorientaciones de las prácticas paradigmáticas en etnomusicología pueden consultarse en Rice (2017, p. 43-61); Seeger (1997, p. 251; 2004 [1987], pp. XIV-XVII, 2006); Titon (1997, p. 256); Witzleben (1997); Nettle (2015, p. 3-8); Wong (2006); Hilder (2014); Koskoff (2014); Alegre (2015); Mendivil (2020).



más desarrolladas. O bien, finalmente, [...] una crisis puede terminar con el surgimiento de un nuevo candidato a paradigma y con la consiguiente batalla por su aceptación. (2006, pp. 175-176)

Lo que deseo rescatar de esta cita es que la crisis nos devuelve a un estado preparadigmático, en el cual se prueban posibles soluciones. Un paradigma en función, nos dice Kuhn, puede desarrollar estrategias de neutralización de las anomalías que enfrenta, mas, sin remediarlas del todo, lo que obliga a postergar una solución final del problema hasta nuevo aviso. Kuhn indica, incluso, que a veces puede transcurrir un espacio considerable de tiempo entre el despertar de la consciencia de ciertos fallos y el surgimiento de soluciones concretas (2006, p. 179). Aplicado al caso que ventilamos aquí, creo que la etnomusicología ha encontrado maneras de enfrentar anomalías destapadas por las diversas crisis de identidad que ha vivido sin que esto haya implicado un cambio de paradigma.⁵ No sé si sea una buena idea desbaratar los estudios de medicina ya que en más de un siglo no han logrado vencer al cáncer o el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida. Quiero decir con esto que el que una disciplina en determinado momento de su desarrollo no sea capaz de solucionar definitivamente ciertos problemas no justifica su desaparición, sino, más bien su pertinencia.

Para ejemplificar esto voy a dedicar unas líneas en lo que sigue a la historia de la etnomusicología para así retratar la difícil relación que ella ha tenido con el concepto de canon, tan caro a la práctica de la musicología de corte histórico.

3. Canons in the Field?

El nacimiento de la etnomusicología fue el producto de una ruptura con la musicología histórica y su idea de canon (Nettl, 2010a, p. 64; 2010b, p. 304).⁶ Desde nuestro punto de vista, la musicología establecía una mirada reduccionista de las prácticas musicales del planeta y sentaba criterios de valoración subjetivos al imaginarlos como universales. Un buen ejemplo de ello puede extraerse de ese libro fundador de los estudios musicológicos que es *De lo bello en música*, de Eduard Hanslick, publicado el año 1854, en Viena, en el cual el erudito austriaco expulsó

⁵ Siguiendo la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn (2006) reconozco tres paradigmas en la historia de la etnomusicología: el primero de corte evolucionista, cuando la musicología comparada se estableció como disciplina académica a principios de siglo XX con Carl Stumpf y Erich von Hornbostel a la cabeza, el segundo de carácter difusionista, con los trabajos de Curt Sachs y Marius Schneider dedicados a la reconstrucción de las migraciones de instrumentos o técnicas musicales y el tercero en la posguerra, cuando se asumió el nombre de etnomusicología, se instalaron las primeras cátedras en los Estados Unidos y el trabajo de campo y una actitud relativista cultural devinieron en partes constituyentes de la etnomusicología (véase Mendivil, 2018, pp. 64-69). Entiendo que este paradigma ha sido modificado o aplicado de manera individual, mas, no refutado en su validez desde entonces.

⁶ A diferencia de Greve (2003), Nettl ve la rivalidad con la musicología, por un lado, como positiva, en cuanto esta promovió posturas alternativas a la visión eurocéntrica; y por el otro, como negativa, en cuanto generó jerarquías que son adversas para quienes trabajan en el campo etnomusicológico (Nettl, 2010b, p. 304).

del universo de la música los cantos de los aborígenes australianos y otros similares por considerar que aún no merecían tal epíteto (1989, p. 144). La musicología —así a secas— se desentendió por consiguiente de la mayoría de las músicas del mundo y pasó a ocuparse exclusivamente de la obra de los grandes genios europeos —es decir, de un canon masculino y eurocéntrico—, mientras que la etnomusicología asumía el reto de recoger todo lo que ella dejaba fuera.⁷ Si se me permite una ironía, diré que podríamos tomar cientos de libros de “Historia de la música” escritos en Occidente a lo largo del siglo XX y añadirle “en Europa” al título⁸ a fin de evidenciar que para sus autores —casi siempre hombres— solo lo que acontecía en las cortes, en las iglesias o en los salones del Viejo Mundo contribuía al desarrollo del arte sonoro.

Fue un afán justiciero lo que nos llevó a pensar que —uso palabras de Nettl— “corregíamos los errores de la musicología histórica” (2010a, p. 54).⁹ Pero nuestra relación con el concepto de canon siguió siendo ambigua. En teoría, abogábamos por una disciplina que, como diría Jaap Kunst, estudiaba “la música de todos los estratos de la humanidad, desde los llamados pueblos primitivos hasta las naciones civilizadas” (1959, p. 1). En la práctica, seguíamos aplicándolo y extendiéndolo a la música de otros pueblos, lo que implicaba que no existía un canon —el de La Música, en mayúsculas—, sino muchos cánones como afirma Bohlman (1992, p. 123). Nettl ha localizado tres tipos en nuestra práctica disciplinar: 1) los que desempeñan un papel importante en la formación profesional, 2) los que han sido establecidos por representantes de la disciplina por razones estéticas o ideológicas, y 3) los que descubrimos en el trabajo de campo (2010a, p. 195). Me voy a concentrar en los dos primeros, es decir, en aquellos que son construcciones de colegas y no de nuestras y nuestros informantes. Puesto que a mi juicio son ingénitos —por más intenciones didácticas que puede tener un canon, siempre expresa preferencias estéticas e ideológicas— lo haré como si se tratase de uno solo.

⁷ Las consecuencias epistemológicas de esta exclusión fueron preponderantes para definir el campo de acción de la etnomusicología. “Que toda la música fuera de los confines de Europa (y de las culturas europeizadas de América) sea tratada en una sola disciplina—dice Dahlhaus—, ni es lógico ni se sobreentiende y es más bien dudoso.” (1974, p. 150). Yo concuerdo. Y, sin embargo, el comentario —que Oliveira Pinto, por razones que escapan a mi raciocinio, considera correcto (véase Mendivil et al. 2014, p. 406)—, resulta cínico en cuanto Dahlhaus omite decir que la heterogeneidad de nuestro objeto de estudio es consecuencia directa de las exclusiones realizadas por la musicología histórica a lo largo de la historia.

⁸ Véase, por ejemplo, Riemann (1908); Hullah (1911); Salazar (1965, 1987); Goodall (2000).

⁹ Ese distanciamiento con la musicología histórica llevó a Greve a sugerir, en su momento, que las etnomusicólogas y los etnomusicólogos escribimos contra de la música europea al tratar de demostrar que otras músicas son tan buenas como o mejores que ella (véase 2003, p. 239). Klenke et al. han tildado la aserción de imprecisa: “Por un lado —sostienen—, estos etnomusicólogos escribían menos contra la música occidental que contra su supuesta singularidad global. Por otro lado, la ‘escritura en contra’ también incluía una ‘escritura a favor’, porque al elegir el canon de valores de la música artística occidental como punto de referencia para su propio trabajo —independientemente de si era apropiado para el tema— lo reproducían y, de este modo, confirmaban implícitamente la idea de la posición global especial de la música occidental y, en última instancia, también la idea de una visión dicotómica del mundo” (Klenke et al., 2003, p. 263). Como este colectivo afirma, a principios del siglo XXI, esta tendencia ya estaba en franca retirada.



Solo a primera vista la etnomusicología parece anticanónica, nos dice Virginia Danielson. Según la etnomusicóloga estadounidense la institucionalización de una disciplina, del mismo modo que los planes curriculares de enseñanza, genera siempre estándares que terminan siendo canónicos (2007, p. 223). Las consecuencias de esa canonización han merecido poca atención de nuestra parte hasta tiempos recientes. Me detendré en tres formas que considero perniciosas: 1) la canonización de repertorios, 2) de teorías y métodos y 3) y de prácticas disciplinares.

La aplicación del concepto de canon a otras culturas generó jerarquías entre ellas, con lo cual, pasamos a reproducir exactamente aquello que criticábamos en nuestras y nuestros colegas históricos. Nettl habla, por ejemplo, de la canonización de músicas que han sido de especial interés para la academia etnomusicológica estadounidense: el Gamelán de Indonesia, la música clásica de la India, las tradiciones de ensambles de tambores del África subsahariana, la música de los grupos indígenas de Estados Unidos y el Gagaku de Japón (2010a, pp. 197-198), una clasificación que concuerda en mucho con la de Danielson: "El 'canon' actual [...] —dice ella— incluiría probablemente la música de la India, el África subsahariana, el Gamelán y, en menor medida, Oriente Medio y el norte de África, con Asia oriental como adición posterior" (2007, p. 228). Que una disciplina que se proclama relativista cultural establezca un canon que jerarquiza repertorios sobre la base de criterios estéticos o ideológicos resulta, por decir lo menos, contradictorio.

Mas, el canon etnomusicológico no solo se remite a preferencias en torno a un repertorio, sino también a aspectos teóricos y metodológicos. El distanciarse de la musicología comparada y los estudios de folklore en el período de posguerra, dice Philip Bohlman, la etnomusicología canonizó el trabajo de campo (1992, pp. 127-128). Con ello no sólo se coronó un método en concreto, sino un tipo particular de trabajo de campo, a saber, el estacionario —una estancia de al menos un año en una cultura lejana (Myers, 1992, p. 35)—, que adquirió categoría de modelo universal, ignorando los condicionamientos estructurales o económicos que la disciplina enfrentaba en otros países.¹⁰ El canon metodológico instauró un estándar que prescribía las prácticas a realizarse durante el trabajo de campo y después de él: la observación participante lejos de casa y en otra lengua, las grabaciones en ciertos formatos, las transcripciones, los análisis según ciertos postulados teóricos, en dos palabras, todo aquello que una etnomusicóloga o un etnomusicólogo debían hacer para ser reconocida o reconocido como tales en su comunidad.

Poca importancia tendría todo esto si no fuera porque estas canonizaciones acarrear serias consecuencias para las y los practicantes de la disciplina, quienes

¹⁰ Si bien el trabajo de campo ha sido motivo de reflexión en publicaciones importantes (véase Barz & Cooley, 1997 y Barz & Cheng, 2020), también es cierto que formas alternativas a aquella estandarizada en Occidente suelen ser menospreciadas en la academia estadounidense y europea, como paso a mostrar más adelante.

pasan a ser clasificadas y clasificados según criterios arbitrarios. Un ejemplo de ello puede encontrarse en el malestar que atestigua L. Lawrence Witzleben (1997) entre colegas de países no occidentales:

Colegas y amigos de Asia y otros lugares que han estudiado etnomusicología en Estados Unidos —dice Witzleben— han mencionado que muchos estudiantes estadounidenses de etnomusicología tienden a menospreciar a los que hacen trabajo de campo en sus culturas indígenas, presumiblemente porque este tipo de investigación no es lo suficientemente exótica o difícil como para servir de “rito de paso”... (1997, p. 223)

Así la decisión política de etnomusicólogas y etnomusicólogos del llamado Sur Global de estudiar el propio país pasa a ser vista en Estados Unidos y en Europa como la incapacidad de asumir una visión cosmopolita, propia de esas dos academias. Romero señala:

De repente, “nuestras” naciones del Tercer Mundo aparecen como entidades homogéneas y monolíticas; “nosotros” somos categorizados instantáneamente como “iniciados”; las barreras étnicas, de clase y espaciales desaparecen; “nosotros” estamos “en casa” [...] “Nosotros” (los académicos “nativos”) somos “esencializados” como no occidentales. [...] A los “de dentro” se les coloca en una posición vital eterna e ineludible, destinados a actuar como “de dentro” sólo porque se criaron fuera del mundo industrializado. (2001, p. 49)¹¹

De este modo se genera la idea errónea de que las personas racializadas solo tienen espacio en la etnomusicología en calidad de informantes. Si, empero, desean convertirse en colegas, entonces se complica todo. Puede parecer exagerado atribuirle racismo a etnomusicólogas y etnomusicólogos. Tendemos a pensar que quienes trabajan con minorías étnicas no pueden reproducirlo. ¿No es esa, más bien, una razón para tenerlas y tenerlos bajo sospecha? El 2020 una carta abierta de la etnomusicóloga jamaquina Danielle Brown sacudió el ambiente etnomusicológico. En ella denunciaba cómo el racismo estructural en la SEM obstruía la carrera de colegas afroamericanas o afroamericanos:

A lo largo de los años —dice Brown—, he sido testigo de cómo los etnomusicólogos blancos intentaban dominar y ejercer su poder sobre los académicos y artistas de color que no se subordinaban a su condición de expertos. Y tengo muy claro que, aunque muchos etnomusicólogos blancos entienden el racismo interpersonal y sistémico a nivel intelectual, simplemente no lo pueden superar. [...] Otra observación preocupante ha sido la forma en que ciertas personas, instituciones y empresas blancas, en su afán por capitalizar el “mercado de la diversidad”, explotan

¹¹ Según Jean Ngoya Kidula la etnomusicología reproduce estereotipos sobre músicas africanas y sobre sus colegas: “La etnomusicología —afirma— [...] ha desarrollado su propio canon para presentar y representar la música africana. Es muy posible que haya promovido inadvertidamente sus estereotipos a estudiantes, iniciados, forasteros y editores” (Kidula, 2006, p. 108).



y silencian simultáneamente las voces de los BIPOC¹² que intentan promover la justicia social en la música. Me abstengo de dar nombres, pero basta con decir que mis colegas BIPOC y yo hemos visto todo tipo de artimañas y engaños por parte de individuos, instituciones y empresas blancas que intentan asegurarse de que son las voces principales en lo que respecta a la diversidad, la equidad y la inclusión. Y lo que da miedo es que muchos de ellos son voces principales. Ganan prestigio y obtienen recompensas financieras al abordar cuestiones relativas a los BIPOC, incluso cuando marginan a los BIPOC en estos debates. Una vez más, este es un ejemplo de que el sistema se reproduce a sí mismo. El sistema se replica a sí mismo diciéndole a la gente blanca que puede "aprender la diversidad" y luego enseñársela a los demás con la mera apariencia de que las voces BIPOC están incluidas. (2020).

Brown describe la etnomusicología como "una empresa colonialista e imperialista", como una disciplina "blanca" (2020), un asunto que sería luego constatado por otros colegas como Harris (2021) y Douglas (2021).¹³ Estaría tentado de decir que todo esto —la jerarquización de repertorios, de teorías, métodos y personas— hace atractiva la propuesta de Amico, que bien haríamos en sepultar una disciplina excluyente y abrazar una nueva, libre de todos estos males. Pero la posición de Amico se desdibuja si la interpelamos desde esta idea del canon que he venido desarrollando. ¿Cuántas autoras o autores de África, Asia o América Latina menciona en su cuantiosa literatura? Ninguno. Amico limita su percepción de la disciplina a Estados Unidos y Europa (2020, p. 4). ¿No reproduce con ello la dicotomía Occidente/ resto del mundo? ¿no excluye y silencia otras etnomusicologías?, es decir, ¿no repite él ese canon arbitrario y excluyente que en teoría rechaza?

Que todo intento de librar a la etnomusicología de estructuras colonialistas y excluyentes haya sido fallido, puede causar desaliento. Pero, solo si pasamos por alto que el cambio es un proceso permanente. Para desarrollar este aspecto voy a volver al concepto de crisis.

4. ¿Quién dice que todo está perdido?

Hemos visto que, pese a su rechazo al concepto de canon, la práctica de etnomusicólogas y etnomusicólogos en el campo académico las y los llevó a generar procesos de canonización en cuanto a repertorios, métodos y teorías y tipos de personas. Confirmar dichas exclusiones podría bastar para descalificar a la etnomusicología como disciplina académica y, por consiguiente, sumarnos a las voces que piden su desaparición. Mas, ¿es posible hacer ciencia sin estos procesos de

¹² El término político BIPoC (Black, Indigenous, People of Colour) se utiliza para referirse a personas racializadas en Estados Unidos y en Europa.

¹³ También Deonte L. Harris tilda a la etnomusicología estadounidense de "blanca" (2021, p. 224) y Alexander Douglas se pregunta por qué en el cuarto de siglo que lleva en la academia jamás se ha topado con otro docente negro en el Reino Unido (2021, p. 11).

jerarquización? Para Nettl la construcción de un canon es inherente a toda ciencia. El problema no radica, por tanto, en el canon en sí, sino en el uso que hacemos de él: "Como etnomusicólogos en la academia —escribe el autor estadounidense—, también deberíamos seguir viendo con malos ojos cánones que se han desarrollado simplemente a partir del conocimiento recibido, [deberíamos] seguir contradiciendo las generalizaciones fáciles..." (Nettl, 2010a, p. 203). Lo que yo extraigo de esa frase algo ambigua es que debemos volver a la actitud crítica que antaño nos llevó a separarnos de la musicología histórica y combatir el canon o los cánones que hemos instaurado en nuestra disciplina, no para extirparlos —lo que es imposible—, sino para avanzar cada vez más a posiciones más inclusivas. Vistas así las cosas, toda crítica a los estándares etnomusicológicos es al mismo tiempo una invitación a emprender transformaciones. Nada de eso sería posible si la etnomusicología no fuese permisiva con voces disidentes, algo que no alcanzo a vislumbrar en todas las ramas de la disciplina musicológica.¹⁴ Un buen ejemplo de la permeabilidad de la etnomusicología se desprende justamente de la discusión en torno a la carta abierta de Danielle Brown. Ella desató una serie de acciones para combatir el racismo tanto en la SEM como en el *International Council for Traditional Music* (ICTM), las dos asociaciones más grandes de etnomusicología en el mundo.¹⁵ Por supuesto, dichas iniciativas no garantizan que las implicancias colonialistas y el racismo sean extirpados de nuestro campo, pero sí me parece hartamente saludable que se dé cabida a la crítica y se intente avanzar hacia concepciones reflexivas y más democráticas.

No obstante, el nuevo llamado de Amico a abolir la etnomusicología me resulta positivo en cuanto promueve nuevamente discusiones sobre nuestra identidad y nos empuja a buscar formas de definirnos novedosas y estrategias inéditas para estudiar las músicas del mundo. Hay, sin embargo, un aspecto con el cual tengo que disentir. Amico habla de ir más allá de medidas que no mudan el estado de la cuestión —el racismo, la heteronormatividad, la exotización del Otro—, y de optar por una compostura radical que nos lleve a superar el *status quo* y conduzca a una imprevisibilidad productiva (2020, p.6). ¿Garantizaría eso una academia decolonizada y emancipada al 100%? Solo si partimos de una visión esencialista y reificadora de tales conceptos. Para mí una disciplina decolonial, no-sexista, no-clasista, no-racista,

¹⁴ No tengo conocimiento de textos musicológicos que proclamen la muerte de la disciplina debido a sus numerosas implicancias colonialistas. Algunos, cuyos títulos van en dirección crítica, terminan siendo una defensa de la musicología histórica (véase Cook, 2008; Koldau, 2016). Las respuestas al carácter patriarcal de la musicología sí han sido varias. Menciono aquí solo tres clásicos a manera de ejemplo (McClary, 1991; Solier, 1993 y Citron, 2000 [1993]).

¹⁵ La carta desencadenó una serie de discusiones que terminaron con la renuncia de Timothy Cooley en su rol de presidente de la SEM por tratar de minimizar el asunto. Una nueva directiva con personas BIPOC asumió entonces la dirección. Además, se creó un grupo de trabajo permanente sobre racismo. El ICTM, por su parte, creó ese mismo año espacios de diálogo para discutir experiencias de discriminación por racismo en la academia. El año siguiente, el *British Forum for Ethnomusicology* dedicó su encuentro anual al tema. Agradezco mucho a Luis Manuel García-Pisipireta por facilitarme documentación sobre las discusiones de la lista de SEM. Otras discusiones sobre racismo en la academia pueden encontrarse en Harris (2022), Douglas (2021) y Mendivil (2023).



como la que anhela Amico, como la que anhelamos todas y todos, solo puede ser un ideal y como tal, apenas, un objetivo mutable según quién y cuándo lo postule. Es por eso que prácticas que antes nos parecían normales dentro de un paradigma, hoy nos resultan inadmisibles y que posiciones que ayer tildábamos de progresistas —pienso, por ejemplo, en la canonización de ciertos repertorios complejos como una forma de legitimación de músicas hasta entonces marginadas— hoy nos parecen condenables por patriarcales, colonialistas o esencialistas.

Por lo demás, alcanzar una práctica más inclusiva, no depende exclusivamente de la etnomusicología. Ella no existe de forma aislada, sino como parte de un sistema académico dentro de un orden mundial determinado. ¿Puede ser posible una etnomusicología decolonial dentro de una academia profundamente colonialista y eurocéntrica? Lo dudo. Supongamos por un instante que el proyecto etnomusicológico sea cancelado, como piden Amico y otros. ¿Qué pasaría? ¿correrían los guardianes del canon musicológico, los especialistas en Bach, Beethoven, Brahms, Mozart o Wagner, a decolonizar teorías, métodos y sus objetos de estudio? No lo creo. Por eso pienso que el sueño de una etnomusicología decolonial no es realizable mientras la musicología histórica siga erigiendo jerarquías arbitrarias entre las músicas del mundo. Como dice Schultz:

La dicotomía Occidente/no Occidente es a la vez colonial y colonizadora, pero la etnomusicología no se puede decolonizar sola. Es imposible hablar de un monopolio de la etnomusicología sobre lo no occidental sin hablar de la relación de la musicología histórica con Occidente. Para derribar esa dicotomía, los musicólogos históricos tendrían que abandonar la ficción de que existe una historia de la música europea desprovista de colonialidad, del mismo modo que los etnomusicólogos tendrían que abandonar su idea de alteridad. Esto es imposible dentro del paradigma de la historia de la música occidental, un modelo que crea Otros, se centra en Europa occidental y afirma que la colonización es sólo un aspecto tangencial de la historia de la música. (Schultz, 2020, p. 45)

Me apresuro a aclarar que no estoy pidiendo la desaparición de la musicología histórica, lo que trato de decir es que ese sentimiento de crisis que vivimos nosotras y nosotros no parece ser compartido por toda disciplina y eso, de hecho, es un obstáculo para una nueva ciencia musicológica. La etnomusicología suele arrogarse el título de defensora de la diversidad musical. Mas, ¿no debería recaer dicha responsabilidad sobre la disciplina toda?

¿Existe, aunque sea parcialmente, una etnomusicología decolonial? Por razones de espacio voy a comentar solo dos trabajos que, en mi opinión, ejemplifican esa nueva etnomusicología que deseamos para el siglo XXI. El primero es la tesis de doctorado de la etnomusicóloga mexicana Lizette Alegre, denominada *Etnomusicología y decolonialidad. Saber hablar: el caso de la danza*

de inditas de la Huasteca (2015). En él, Alegre estudia la danza de inditas como un espacio epistémico en el cual se articulan formas de lo que las mujeres de la Huasteca, en México, llaman "saber hablar-hacer" para cargarlas de contenido político y así desplazar discursos y prácticas culturales tradicionales de los nahuas vinculadas a las relaciones de género, más fomentando al mismo tiempo una noción de comunidad en el grupo. La danza de las inditas se refiere por lo común a una tradición para niñas y jóvenes vírgenes de la región, mediante la cual estas son educadas en la obediencia a principios de sacrificio y abnegación católicos. Alegre estudia, empero, el caso de señoras que deciden bailar esta danza contraviniendo los roles que se le adjudica a sus cuerpos en la sociedad colonizada, viendo en dicho acto una forma de reorganización femenina que desaprueba el proyecto de modernidad colonial y patriarcal occidental:

... es posible ver que las mujeres de la danza, al comenzar a desplazar las significaciones de la persona social que les asignan(ban), una posición de subordinación, al afirmar la comunidad y al apelar a los significantes propios de la cultura para provocar una reconfiguración de las relaciones de género y del nosotros comunitario, habilitan y recrean un conjunto de conocimientos y prácticas que desafían desde un lugar geopolíticamente localizado la episteme moderna/colonial y patriarcal. Pero, como se pudo ver, estos procesos no suponen una noción de 'autenticidad' del lugar de enunciación pues, tanto lo que las danzantes hacen como las prolongadas luchas de los nahuas de la Huasteca a lo largo del tiempo —sostenidas por una serie de relaciones sociales que producen lo comunal y que alimentan el propio hacer de las mujeres de la danza— están y han estado dentro y fuera de las relaciones discursivas de saber/poder que entraña la modernidad colonial." (Alegre, 2015, p. 374)

Alegre aboga además por una etnomusicología que no haga suya la voz subalterna, sino que más bien se vuelva una herramienta a su servicio. No estoy afirmando que su trabajo esté absolutamente libre de reminiscencias colonialistas, pero no hay aquí un etnomusicólogo blanco dividiendo el mundo en Occidente y el resto del mundo ni un romántico en busca de una lógica pre-capitalista o pura —Alegre muestra repetidas veces las enormes contradicciones de las señoras—, sino una colega que, a diferencia de Amico, se posiciona y asume una voz como mujer mexicana, mestiza, feminista, inmersa en una constelación de prácticas que no repite de manera irreflexiva aquellas canónicas establecidas por una etnomusicología internacionalmente hegemónica. Vemos a una colega que observa tanto la geopolítica en su expresión glocal como la "corpopolítica" del conocimiento de las mujeres de la Huasteca y muestra los procesos de reconfiguración de su estatus dentro de sus comunidades.

El segundo caso que quiero comentar es el libro de la etnomusicóloga ugandesa Sylvia Nananyonga-Tamusuza *Baakisimba: Gender in the Music and Dance*



of the Baganda People of Uganda (2005), basado en una tradición ritual, mediante la cual las mujeres son preparadas para el matrimonio al son de cantos y danzas. En su calidad de etnomusicóloga nativa Nannyonga-Tamusuza se interroga por las razones de una estricta división sexual del trabajo durante la performance del Baakisimba —tañedores de tambores masculinos y cantoras femeninas— en contraste con una clasificación de género más ambivalente en las dinámicas sociales cotidianas y que contiene categorías intermedias como hombre-masculino, hombre-femenino o mujer-masculina o mujer femenina. Revisando fuentes históricas y mitologías locales, Nannyonga-Tamusuza analiza los cambios radicales sufridos por el sistema de género durante la época colonial y en la república, asimismo la importancia del estatus social para la reconfiguración de masculinidades y feminidades (tal es el caso de una mujer de origen cortesano que, pese a poseer un cuerpo biológico femenino, pasa a ser considerada hombre). El trabajo de Nannyonga-Tamusuza no destaca solo por la excelencia teórica o el acopio de datos, sino también porque en él ella trasgrede las identidades disciplinares, diluyendo el espacio entre la observadora foránea y la cultura observada:

Como investigadora indígena, me pregunté “¿dónde estoy y quién soy en relación con esta concepción teórica etnomusicológica del ‘campo’ y el ‘investigador?’” ¿Lo que hago cuenta realmente como etnomusicología? ¿Cómo paso del “papel tradicional” de informante a una posición más elevada como ayudante de investigación, “un peón en esa división internacional del trabajo en la que los nativos proporcionan datos y los occidentales los analizan” (Obbo, 1990a, p. 297)? Aunque se me consideraría un “insider” por sangre y por el hecho de haber participado en la creación musical y los bailes de Baganda desde la infancia, la formación en etnomusicología me expuso a nuevas formas de pensar; no soy “ni insider ni outsider, ni totalmente emic ni totalmente etic” (Herndon, 1993, p. 77). Además, como intérprete, docente y miembro del público de baakisimba, nunca había considerado las posibles asociaciones entre baakisimba y género en Buganda. (2005, pp. 33-34)

La distancia entre la etnógrafa y sus informantes no se forja aquí por el fenotipo ni el pasaporte ni la distancia cultural, sino mediante un posicionamiento epistemológico (2005, p. 37). A diferencia de la típica etnóloga extranjera, que llega y, tras miles de argucias, consigue ingresar a la cultura que investiga, Nannyonga-Tamusuza recorre el camino inverso, tiene que esconder su origen, salir de su propia cultura para poder experimentar el proceso de aprendizaje que vivió inconscientemente en su niñez y dar cuenta de él en la academia:

El mayor reto que tuve fue convertirme en investigadora. Una nunca se da cuenta de lo difícil que es investigar una cultura que creía conocer porque pertenecía a ella, e investigar una danza de la cual había formado parte durante dieciséis años y enseñado durante diez. Tuve que aprender a ser estudiante, una que nunca había realizado baakisimba, con el fin de estar abierta a la formación y la información

de que disponía. Tenía que comportarme como si no supiera bailar para entender el proceso de formación y aprendizaje y experimentar un nuevo enfoque de aprendizaje de la danza. (2005, p. 37)

Nannyonga-Tamusuza se pregunta si su trabajo es aún etnomusicología. Yo respondería que sí, precisamente porque pareciera no serlo. La etnomusicología ejercida por ella no parte del encuentro colonial o del deseo inconsciente de construir al o apropiarse del Otro, parte de la necesidad de interpelar la identidad propia, de la urgencia de pensar los condicionamientos políticos, religiosos y patriarcales que fueron transformando las prácticas dancísticas y las concepciones de género en Uganda, su país. Para ello Nannyonga-Tamusuza toma ideas, teorías y metodologías de diferentes disciplinas como la antropología, la etnocoreografía, los estudios de género, la historia, los estudios culturales y la ciencia política (2005, p. 232). Desde su condición intermedia crea formas de observación participante que no suponen "un campo definido por las connotaciones raciales/espaciales de lo 'etno'" (Amico, 2020, p. 23), que explora la propia cultura con una mirada analítica y crítica. Vale la pena remarcar el papel preponderante que da Nannyonga-Tamusuza al trabajo etnográfico (2005, p. 232), un aspecto en el cual coincide con Alegre (2015, p. 372). Ambas proponen nuevas formas de etnografía musical que sin ser perfectas ni delinear por completo un nuevo paradigma marcan un derrotero interesante y alternativo.¹⁶ ¿Quién dice que todo está perdido?

5. Cantando como la cigarra... (conclusiones)

En este artículo ha revisado discusiones recientes sobre la pertinencia o no de la etnomusicología como disciplina académica. Partiendo de una serie de textos que exigían su abolición, he mostrado que el malestar que generan las implicaciones colonialistas de nuestra área ha producido un constante sentimiento de crisis en la comunidad etnomusicológica. Pero también he mostrado, siguiendo a Kuhn (2006), que una crisis, más allá de la incertidumbre que ocasiona dentro de un paradigma, puede promover cambios teóricos y metodológicos positivos e impulsar nuevas respuestas a los problemas que el paradigma, hasta entonces, no había podido replicar satisfactoriamente. En ese sentido, creo que la visión que tenemos de las crisis disciplinares es innecesariamente negativa, que podemos valorarlas positivamente si recordamos que ellas también activan nuestra imaginación y nuestra pericia al momento de plantear nuevas hipótesis de investigación y nuevas metodologías.

Bruno Nettl ha escrito que la autocrítica es parte constituyente de la identidad etnomusicológica y que, por tal motivo, etnomusicólogas y etnomusicólogos

¹⁶ Al igual que ambas autoras, Schultz tampoco se muestran dispuestas a abandonar la etnografía (2020, p. 46), las autoras no al considerar que es posible desarrollar nuevas metodologías y teorías que superen las relaciones de poder típicas del campo.



gastamos harta energía en censurar nuestras propias prácticas (2010a, pp. 54-55). No voy a negar que esta actitud a veces nos ha llevado a la autocomplacencia. Pero también es cierto que la autocritica ha sido fundamental para deslindar con viejas tradiciones, para alejarnos de las visiones que nos vinculaban con la colonialidad del poder y del saber. Por eso, si algo aplaudo de mi disciplina es esa permeabilidad frente a la crítica. De hecho, es muy saludable que los llamados a abolir la etnomusicología se hayan vuelto rutina en nuestra disciplina. Dudoso y preocupante, en cambio, me parece que otras áreas de los estudios de la música no se sientan interpeladas cuando hablamos de mudar las desigualdades y jerarquías entre las culturas musicales del planeta y los seres humanos que las practican o estudian.

La transformación de una disciplina solo puede ser permanente. No estamos a principios ni en la segunda mitad del siglo XX, cuando teorías universalistas nos llevaban a crear falsas dicotomías entre Occidente y el resto del mundo. ¿Ser la rama de la musicología que más ha combatido el eurocentrismo, las implicancias colonialistas, el racismo y el sexismo en la academia nos libra de la mirada vigilante y suspicaz de algunas o algunos colegas? Por supuesto que no. Por el contrario, solo la crítica constante nos puede motivar a seguir combatiendo todas esas taras que deseamos desterrar de nuestra práctica académica. Mientras no exista una musicología decolonial e inclusiva, la etnomusicología seguirá siendo necesaria, pese a sus imperfecciones y a sus tropiezos. Vengan pues, más golpes intentando tumbarla. Ella seguirá allí —como ese porfiado del comienzo—, terca, cantando al sol, como la cigarra.

Referencias bibliográficas

- Abels, B. (2016). Wer doch Ohren hat zu hören. Zum gegenwärtigen Perspektivenreichtum in der kulturwissenschaftlich orientierten Wissenschaft von den Musiken der Welt. *Die Musikforschung*, 69(2), 125-132.
- Alegre, L. (2015). *Etnomusicología y decolonialidad. Saber hablar: el caso de la danza de inditas de la Huasteca* [Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México]. Universidad Autónoma de México.
- Amico, S. (2020). "We Are All Musicologists Now"; or the End of Ethnomusicology. *Journal of Musicology*, 37(1), 1-32.
- Babaracki, C. (2008). What's Difference? Reflections on Gender and Research in Village India. En G. F. Barz y T. Cooley (Eds.), *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology* (pp. 167-182). Oxford University Press.
- Barz, G. F. (1997). Casting Shadows in the Field. An Introduction. En G. F. Barz y T. Cooley (Eds.), *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology* (pp. 3-19). Oxford University Press.



- Barz, G. F. y Cheng, W. (2020). *Queering the Field. Sounding Out Ethnomusicology*. Oxford University Press.
- Bioletto, N. (2020). Sonido, vocalidad y el espacio de audibilidad pública. El caso de la performance "Un violador en tu camino" por Las Tesis Senior en el Estadio Nacional de Chile. *Boletín Música Casa de las Américas*, 54, 71-91.
- Bohlman, P. V. (1992). Ethnomusicology's Challenge to the Canon, the Canon's Challenge to Ethnomusicology! En K. Bergeron y P. Bohlman (Eds.), *Disciplining Music. Musicology and its Canon* (pp. 116-136). The University of Chicago Press.
- Bohlman, P. V. (1993). Musicology as a Political Act. *The Journal of Musicology*, 11(4), 41-436.
- Brandl, R. M. (2003). Si tacuisses Greve - der notwendige Erhalt der Musikethnologie. *Die Musikforschung*, 56(2), 166-171.
- Brown, D. (2020). *An open letter on racism in music studies. Specially ethnomusicology and music education*. My People Tell Stories. <https://www.mypeopletellstories.com>
- Citron, M. J. (2000). *Gender y the Musical Canon*. University of Illinois Press.
- Cook, N. (2008). We Are All (Eth)musicologists Now. En H. Stobart (Ed.), *The New (Ethno) musicologies* (pp. 48-70). Scarecrow Press.
- Dahlhaus, C. (1974). Fragen an die Musikethnologie. *Neue Zeitschrift für Musik*, 3, 150.
- Danielson, V. (2007). The Canon of Ethnomusicology: Is There One?. *Notes*, 64(2), 223-231.
- Douglas, A. (2021). British ethnomusicology in the #BlackLivesMatter era: some (autoethnographic) reflections. *Ethnomusicology Forum*, 30(1), 9-19.
- Elsner, J. (2007). Globalisierung, Verlockungen und Verirrungen: deutsche Musikwissenschaft auf ausgetretenen Pfaden und die Heimkehr eines verlorenen Sohnes. *Berichte aus dem Nationalkomitee Deutschland XIV/XV*, 181-204.
- Goodall, H. (2000). *Big Bangs. The Story of Five Discoveries that Changed Musical History*. Chatto y Windus.
- Greve, M. (2002). Writing against Europe: Vom notwendigen Verschwinden der "Musikethnologie". *Die Musikforschung*, 55(3), 239-251.
- Hanslick, E. (1989). *Vom musikalischen Schönen*. Breitkopf y Härtel.
- Harris, D. L. (2022). On Race, Value, and the Need to Reimagine Ethnomusicology to the Future. *Ethnomusicology*, 66(2), 213-235.



- Hilder, T. (2014). *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*. Rowman y Littlefield Publishers.
- Hullah, A. (1911). *A Little History of Music*. Green y Co.
- Jean Ngoya, K. (2006). Ethnomusicology, the Music Canon, and African Music: Positions, Tensions, and Resolutions in the African Academy. *Africa Today*, 52(3), 99-113.
- Kingsbury, H. (1997). Should Ethnomusicology Be Abolished? (Reprise). *Ethnomusicology*, 41(2), 243-249.
- Kisliuk, M. (1997). (Un)doing Fieldwork: Sharing Songs, Sharing Life. En G. F. Barz y T. Cooley (Eds.), *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology* (pp. 23-44). Oxford University Press.
- Klenke, K., Koch, C., Mendivil, J., Schumacher, R., Seibt, O., y Vogels, R. (2003). "Totgesagte leben länger"- Überlegungen zur Relevanz der Musikethnologie. *Die Musikforschung*, 56(3), 261-271.
- Koldau, L. (2016). *What Is "Professional Musicology"? – And Does It Have a Future?*. Mini Science Series. Kindle Edition.
- Koskoff, E. (1989). Introduction. En E. Koskoff (Ed.), *Women and Music in Cross-Cultural Perspective* (pp. 1-23). University of Illinois Press.
- Koskoff, E. (2014). *A Feminist Ethnomusicology*. University of Illinois Press.
- Kuhn, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Kunst, J. (1959). *Ethnomusicology. A Study of Its Nature, Its Problems, Methods and Representative Personalities to Which Is Added a Bibliography*. Nijhoff.
- Lieberman, F. (1977). Should Ethnomusicology Be Abolished?: Position Papers for the Ethnomusicology Interest Group at the 19th Annual Meeting of the College Music Society, Washington D. C., November 1976. *College Music Symposium*, 17(2), 198-206.
- McClary, S. (1991). *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality*. University of Minnesota Press.
- Mendivil, J. (2018). *Cuentos fabulosos. La invención de la música incaica y el nacimiento de la música andina como objeto de estudio etnomusicológico*. Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Peruanos.
- Mendivil, J. (2020). *En contra de la música. Herramientas para pensar, comprender y vivir las músicas*. Gourmet Musical.



- Mendivil, J. (2023). Ungehorsam? Über Normativität und Kanonbildung in der Musikethnologie. En T. Jans y J. Papenburg (Eds.), *Ästhetische Normativität in der Musik* (pp. 71-87). Vittorio Klostermann.
- Mendivil, J., et al. (2014). What discipline? Positionen zu dem, was einst als Vergleichende Musikwissenschaft begann. *Die Musikforschung*, 67, 384-409.
- Myers, H. (1992). Fieldwork. En H. Myers (Ed.), *Ethnomusicology, An Introduction* (pp. 21-49). Norton.
- Nannyonga-Tamusuza, S. (2005). *Baakisimba: Gender in the Music and Dance of the Baganda People of Uganda*. Routledge.
- Nettl, B. (2010a). *Nettl's Elephant: on the history of ethnomusicology*. University of Illinois Press.
- Nettl, B. (2010b). The Institutionalization of Musicology: Perspectives of a North American Ethnomusicologist. En N. Cook y M. Everist (Eds.), *Rethinking Music* (pp. 287-310). Oxford University Press.
- Nettl, B. (2015). *The Study of Ethnomusicology. Thirty-Three Discussions*. University of Illinois Press.
- Nooshin, L. (2008). Ethnomusicology, Alterity, and Disciplinary Identity; or, Do We Still need an Ethno-?", Do We Still need an -"ology?". En H. Stobart (Ed.), *The New (Ethno) musicologies* (pp. 71-75). The Scarecrow Press.
- Quijano, A. (2020). Colonialidad del Poder y clasificación social. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 325-369). Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Clasco.
- Quijano, A. (2022). *Vivir adentro y en contra. Colonialidad y descolonialidad del poder*. Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Qureshi, R. (2010). Other Musicologies: Exploring Issues and Confronting Practice in India. En N. Cook y M. Everist (Eds.), *Rethinking Music* (pp. 311-355). Oxford University Press.
- Rice, T. (2014). *Ethnomusicology: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Rice, T. (2017). *Modeling Ethnomusicology*. Oxford University Press.
- Riemann, H. (1908). *Kleines Handbuch der Musikgeschichte mit Periodisierung nach Stilprinzipien und Formen*. Breitkopf y Härtel.



- Romero, R. (2001). Tragedies and Celebrations: Imagining Foreign and Local Scholarship. *Latin American Music Review*, 22(1), 48-61.
- Salazar, A. (1965). *Conceptos fundamentales en la historia de la música*. Revista de Occidente.
- Salazar, A. (1987). *La música como proceso histórico de su invención*. Editorial Arte y Literatura.
- Schultz, A. (2020). Still an Ethnomusicologist (for Now). *Journal of Musicology*, 37(1), 39-50.
- Seeger, A. (1997). A Reply to Henry Kingsbury. *Ethnomusicology*, 41(2), 250-252.
- Solie, R. A. (1993). *Musicology and Difference. Gender and Sexuality in Music Scholarship*. University of California Press.
- Titon, J. T. (1997). Ethnomusicology and Values: A Reply to Henry Kingsbury. *Ethnomusicology*, 41(2), 253-257.
- Witzleben, J. L. (1997). Whose Ethnomusicology? Western Ethnomusicology and the Study of Asian Music. *Ethnomusicology*, 41(2), 220-242.
- Wong, D. (2006). Ethnomusicology and Difference. *Ethnomusicology*, 50(2), 259-279.

Del psicoanálisis a la antropología psicoanalítica: nuevos espacios para escuchar las voces de otros lejanos, nuevos horizontes para las ciencias sociales

*Psicoanálismanta, antropología psicoanalíticaman chayankapak:
mushuk kuskakunapi karumanta shamukkunata
uyankapak mushuk pachakuna runa yachaykunapak*

*From psychoanalysis to psychoanalytic anthropology:
New spaces to listen to the voices of others from far away,
New horizons for the social sciences*

Marie-Astrid Dupret
astrid.dupret@gmail.com
ORCID 0000-0001-6392-9245
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
(Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Dupret, M. (2023). Del psicoanálisis a la antropología psicoanalítica: Nuevos espacios para escuchar las voces de otros lejanos, nuevos horizontes para las ciencias sociales. *Revista Sarance*, (50), 30-39. <https://doi.org/10.51306/iaoasrance.050.03>

Resumen

El psicoanálisis ocupa un lugar esencial, aunque poco reconocido, en el seno de las ciencias sociales. Se funda en la escucha del sujeto del Inconsciente, o sea el sujeto moldeado por los valores y los saberes de su lengua y su cultura. La teoría psicoanalítica actual presta una atención casi exclusiva al individuo postmoderno, a pesar del interés constante que manifestaron Freud y Lacan por el pensamiento y las expresiones culturales de sociedades que viven alejadas del Occidente. La antropología psicoanalítica, en su esfuerzo de mejorar su conocimiento de la condición humana en su universalidad, da importancia a las voces de seres humanos otros y a una escucha diferente que le permite poner a prueba sus conceptos y profundizar su teoría y su praxis clínica. A la vez, su acercamiento a grupos que viven alejados de los centros de dominación le permite atender de manera más adecuada sus problemas de salud mental y ofrecer un acompañamiento psíquico respetuoso, así como ayudar a la creación de espacios de mediación sociopolítica entre los discursos oficiales y otras estructuras de pensamiento. En este



sentido, el psicoanálisis y la antropología psicoanalítica constituyen un espacio de articulación muy productivo entre las diversas ciencias sociales.

Palabras clave: Psicoanálisis; Antropología psicoanalítica; Inconsciente; Estructuras Discursivas; Praxis.

Tukuys huk

Psicoanálisismi runakunapa yachay ukupika ninan sinchi yachay kan. Kaypika runakunapa Inconsciente ukuta uyashpa, pay imasha kana yuyaykunawan, ima yachay, ima shimi rimaykunawan, ima kawsaykunawan kaktapash uyan. Psicoanálisispak kunan yachaykunapika postmoderno runatami chawpipi churashpa payta ahstakata rikushpa kunpan. Kashnami kunanpi rurayka puntashna imasha Freud, Lacan psicoanálisisista wiñachik runakuna imalla nishkataka mana yapá katinchu, paykunaka ninmi karka, ashtakatami rikuna kan runakunapa tantanakushka kawsayta, shinallatak Occidentemanta karulla kawsak llakta runakunata ashtawan rikuna nishka karka. Shinallatak antropología psicoanalítica yachayka universalismopi chariyarishpa, allikuta runapak yachaykunata sinchiyachinkapakmi munan. Shinami shuk karu allpakunamanta runakunapa shimi rimaykunata ashtakata uyankapak munan, shinallatak allikuta uyashpa, yachaykunatapash clinica ruray ukupi sinchiyachinkapak munan. Kashna rurankapakka, kimirinkapak munan ashtawan karu karu allpakunapi, maypi shuk laya kawsayta charik runa llaktakunawan, chaymanta paykunawan rimashpa allikuman kunpay ushankapak paykunapa kikinkaypa llakikunata, shinallatak mushuk kуска tantanakuykunata rurankapak maypi runakuna rimari ushachun paykunapa kawsay ruraykunamanta, imashalla shukkuna paykunamanta rimakta alli rikunkapak, chay hawa rimarinkapak imatakat nükanchik yanahunchik chaymanta. Chaymi psicoanálisispash, antropología psicoanaliticapash, sumakta maki hapirin runakunapa yachayta sinchiyachinkapak.

Sinchilla shimikuna: Psicoanálisis; Antropología psicoanalítica; Inconsciente; sinchiyarishka rimaykuna; shimikuna.

Abstract

Psychoanalysis occupies an essential, although little recognized, place within the social sciences. It is based on listening to the subject of the Unconscious, which is the subject shaped by the values and knowledge of language and culture. Current psychoanalytic theory pays almost exclusive attention to the postmodern individual, despite the constant interest that Freud and Lacan expressed in the thought and cultural expressions of societies living separate from the West. In its effort to improve its knowledge of the human condition in its universality, psychoanalytic anthropology gives importance to the voices of other human beings and to a different listening that allows it to test its concepts and deepen its theory and clinical praxis. At the same time, its approach to groups that live far from the centers of domination allows it to attend more adequately mental health problems and offer respectful psychic accompaniment, while also helping to create spaces for socio-political mediation between official speeches and other structures of thought. In this sense, psychoanalysis and psychoanalytic anthropology constitute a very productive space of articulation between the various social sciences.

Keywords: Psychoanalysis; psychoanalytic anthropology; Unconscious; Discursive structures; voices.



En 1900, para ser más precisos, en 1899, Sigmund Freud publica *La Interpretación de los sueños*, el texto fundador de una ciencia nueva que llamará psicoanálisis. Desde entonces, no solo escribió una obra monumental, sino que fue acompañado por múltiples seguidores que, a su vez, contribuyeron con sus trabajos. Entre ellos, Jacques Lacan ocupa un lugar de excepción. Con su “retorno a Freud”, fue el gran epistemólogo del psicoanálisis, y, durante más de 26 años, dictó seminarios que dieron un fuerte impulso a esta disciplina en pleno desarrollo. Lo cierto es que Freud y Lacan aparecen entre las figuras más emblemáticas del siglo XX, han dejado su huella en todos los campos del pensamiento y siguen influenciando a las generaciones actuales. Hoy día, el psicoanálisis ocupa un lugar clave en el seno de las ciencias sociales y médicas, se relaciona también con el arte y la literatura, y ofrece una praxis y un método de investigación propios, gracias a un abordaje clínico y un análisis de discursos original.

Empero, a pesar de su irradiación espectacular en las esferas de la cultura universal, los lineamientos de la teoría psicoanalítica siguen ignorados por la gran mayoría del público, e incluso, por no pocos de los que se adscriben a esta ciencia joven, un desconocimiento que conduce a comentarios y juicios despectivos por parte de quienes no entienden sus bases epistemológicas.

En este ensayo, se intentará esclarecer los principios fundamentales de la teoría psicoanalítica para poner en evidencia el lugar central que juega en la reflexión científica actual, diferenciándola de las diversas escuelas de psicologías y de las neurociencias, y explicitando su articulación con las ciencias sociales y, muy en especial, con la antropología que constituye una vertiente imprescindible de la teoría, hasta el punto de que la antropología psicoanalítica se presenta como una tematización del psicoanálisis que remite a una reflexión sobre sus fundamentos filosóficos subyacentes.

Para entender estas consideraciones, se impone la pregunta elemental: ¿Qué pretende estudiar el psicoanálisis?, ¿Cuál es la originalidad del planteamiento de Freud? Como definición simple y concisa, se dirá que el psicoanálisis intenta construir una ciencia del sujeto del Inconsciente, cuya condición es el lenguaje. Cabe recordar que Freud era médico y elaboró su teoría a partir de la escucha de sus pacientes y de sus quejas, o sea, prestando la mayor atención a las palabras que oía. Escribe Lacan: “Si el psicoanálisis debe constituirse como ciencia del Inconsciente, conviene partir de que el Inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1964). Dicho de otro modo, el Inconsciente, concepto central de la teoría psicoanalítica, es el resultado, para el ser humano, del encuentro de su cuerpo biológico con un idioma y una sociocultura heredados de sus antepasados, no transmitidos genéticamente sino por el contacto con otros miembros de su comunidad. Muchos animales tienen



sistemas de comunicación más o menos complejos, pero solo la especie humana ha desarrollado un lenguaje que, a su vez, ha transformado radicalmente su manera de vivir, pensar, relacionarse con los otros y actuar, permitiéndole extraerse de su realidad inmediata para reflexionar sobre su situación y proyectarse en espacios ficticios, pero también cuestionarse sobre la significación de su existencia y de la muerte, rebelarse, angustiarse. Al nivel de los efectos del lenguaje sobre el sujeto, es preciso añadir otro, colectivo, el de la memoria simbólica de cualquier grupo humano, el gran Otro en términos lacanianos, el “tesoro de los significantes”, lugar de los saberes y valores que vehicula toda sociocultura en sus discursos¹. Es así como el hecho de ser hablante ha modificado por completo el comportamiento de la especie *homo sapiens* que ya no actúa en base a instintos, sino que obedece a imperativos culturales. Apenas nacido —e incluso antes— el pequeño humano está inmerso en un universo de costumbres, de rituales, de reglas y relatos que organizarán su manera de pensar, comportarse y convivir con los otros.

Freud, en “El porvenir de una ilusión” (1927), explica que entiende por cultura “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones biológicas y se distingue de la vida de los animales”, y continua:

La cultura humana muestra [...] dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas, y por otro, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. (pp. 2961-2962)

Corresponde al registro simbólico de Lacan. El Inconsciente precisamente se sitúa en el quiasma de la dimensión simbólica de la cultura y la dimensión real del cuerpo individual, articulados con la representación imaginaria que cada persona se hace de sí mismo y de su Yo. Este ternario real, simbólico, imaginario, ancla al sujeto y sus objetos tanto en lo material como en lo intangible, en una topología que caracteriza al ser humano. La paulatina estructuración subjetiva que resulta de este proceso socializador, así como la impregnación simbólica que marca todas las producciones humanas, desde la fabricación de herramientas y la realización de obras de arte, hasta la economía, o incluso las matemáticas, para no citar más, constituyen el campo de estudio del psicoanálisis. De allí, el desarrollo de una clínica que puede ser singular, pero también colectiva e institucional, y de investigaciones que intentan desemboscar las expresiones del alma humano en sus realizaciones materiales y espirituales.

Para abordar su objeto de estudio, el psicoanálisis, como cualquier otra ciencia, ha implementado un método propio de investigación que consiste en abrir

¹ Respecto al concepto de gran Otro, ver: M. A. Dupret (2018), p.31.

el acceso del Inconsciente a la verbalización y a la expresión simbólica. Desde luego, resulta imposible penetrar el pensamiento de una persona, por lo que el analista funda su práctica en la escucha del discurso del analizante, y le invita a hablar lo más libremente posible, y decir todo lo que le pasa por la cabeza, sin controlar sus palabras. Y puntualiza este discurso y lo interpreta, resaltando aspectos a los cuales el hablante no había prestado atención. Las formaciones del Inconsciente como los sueños y las asociaciones libres, las metáforas y metonimias, los lapsus, las equivocaciones ofrecen un material privilegiado.

Pero el psicoanálisis no se limita a la clínica y existen otras fuentes de gran interés para ampliar el conocimiento del alma humana. La literatura, el relato histórico, o también las creencias y comportamientos típicos que reflejan la memoria olvidada del grupo, dan cuenta de la subjetividad de una época, de un lugar, y permiten conocer e interpretar rasgos psíquicos propios a los integrantes de esta comunidad. Porque el sujeto humano nunca es creador de su propio pensamiento, sino que está siempre y necesariamente moldeado por los comportamientos de su entorno, su idioma materno y los valores socioculturales que le están transmitidos. Este hecho explica por qué la praxis psicoanalítica no puede restringirse al abordaje individual, sino que debe tomar en cuenta y dar toda su importancia al contexto sociocultural.

Por otro lado, al tener como objeto de estudio al Inconsciente que no es asequible directamente sino a través de un proceso de exteriorización por medio de enunciados discursivos, el psicoanálisis ha impuesto una exigencia ineludible para quien quiera devenir psicoanalista, que es la cura personal, o sea, hacer un esfuerzo de introspección por medio de un recorrido de cierta duración con un psicoanalista formado, y que le permita descubrir en sí mismo sus dificultades y sus cuestionamientos entorno a su vida personal y social. En este aspecto, el psicoanálisis se asemeja a la formación de muchos chamanes que, por lo menos en tiempos pasados, tenían que pasar por un periodo de aprendizaje acompañado de ayunos y restricciones de la vida sexual, para obtener conocimientos y poderes curativos. Claude Lévi-Strauss (1974), en un artículo publicado primero en 1949, *La eficacia simbólica*, muestra la proximidad entre la cura psicoanalítica y el chamanismo.

El psicoanálisis nace a finales del siglo XX, a la par con el primer desarrollo de las ciencias sociales, en una época cuando la psicología, a duras penas, se desprende de la filosofía. De allí surgió la idea de que se trata de una escuela de psicología. En realidad, el interés del psicoanálisis difiere del de las psicologías, no es el comportamiento individual sino el ser hablante, estructurado psíquicamente en función de su relación con el lenguaje y con los valores simbólicos y espirituales de su cultura.



Desde luego, cada enfoque psicológico ofrece materiales importantes que la teoría psicoanalítica no puede desconocer. Es así como la *Gestalt* o psicología de la forma, propone elaboraciones teóricas sobre la percepción y la manera de cómo el sujeto se relaciona visualmente con su entorno, una dimensión esencial para la comprensión del funcionamiento de la mente humana y que, en psicoanálisis, corresponde al registro imaginario y sirve de base a conceptualizaciones esenciales como el Estadio del Espejo, una etapa crucial en el desarrollo del psiquismo, o el fantasma y los procesos identificatorios. También la psicología cognitiva tiene aportes muy valiosos, aunque necesitan reinterpretaciones teóricas en relación con el registro simbólico. Cabe notar que parte de la confusión entre el psicoanálisis y las escuelas de psicología viene del hecho de que existe una psicología cuya inspiración es la teoría psicoanalítica, por lo que se interesa por el sujeto del Inconsciente y los efectos de la dimensión de lenguaje en su estructura psíquica.

Otra equivocación absurda de la actualidad es enfrentar psicoanálisis y neurociencias. Paradoxalmente, Freud con sus estudios sobre neurología y sinapsis cerebrales fue uno de los padres de las neurociencias. Sin embargo, dejó este campo para interesarse por la influencia de la dimensión simbólica en el sujeto, orientando sus investigaciones al conocimiento del alma humano, como le gustaba decirlo, y a los grandes cuestionamientos existenciales que acucian al ser humano, la muerte, el sexo, la agresividad, el amor... A cambio, las neurociencias no prestan atención a las cuestiones lingüísticas y culturales, sino que se centran en el funcionamiento del cerebro, un órgano sin inconsciente, exento de marcas socioculturales y libre de la historia personal del sujeto.

Los aportes de la teoría psicoanalítica al conocimiento del alma humano son amplios. Entre los principales, se mencionará una aprehensión original de la psicosis, como Michel Foucault lo reconoce en su *Historia de la Locura* (1972, p.360). En palabras de Freud, en cualquier patología mental, se encuentra un 'fragmento de verdad', por lo que un delirio no consiste en una suma de absurdidades, sino que tiene coherencia y lógica, a pesar de no corresponder a ideas y representaciones compartidas por el común de la gente:

No solo hay *método* en la locura, como el poeta ya percibió, sino un fragmento de *verdad histórica* [...] El reconocimiento de su núcleo de verdad (del delirio) proporcionaría una base común sobre la cual podría desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en liberar el fragmento de verdad histórica de sus distorsiones y sus relaciones con el presente y hacerlo remontar al momento del pasado al cual pertenece. (Freud, 1937, p. 3372)

El psicoanálisis ofrece también una teorización muy elaborada del proceso de estructuración psíquica del niño, desde su nacimiento y su primer contacto con



el mundo de las palabras, hasta la adultez. Siguiendo a algunos psicoanalistas, he propuesto considerar tres etapas en el desarrollo psíquico infantil, relacionadas con una evolución en las modalidades de vinculación con la palabra: las estructuraciones arcaica, cultural e ideológica, que corresponden respectivamente a los primeros años de vida, a la época de latencia y al pasaje adolescente (Dupret, 2013, pp. 67-91). No debemos sorprendernos de que muchas socioculturas tradicionales acompañan el paso de una a otra etapa por ceremonias y rituales: en el catolicismo, la primera comunión simboliza el paso de la primera infancia a la edad de la razón, y el sacramento de confirmación indica para el joven, la entrada en un nuevo periodo de vida y de responsabilidad. Este ejemplo ilustra el interés de la aproximación antropológica al mostrar en qué medida la manera de pensar del ser humano y su estructuración psíquica no son construcciones abstractas, sino que reflejan una conceptualización compartida por socioculturas muy diversas.

Desde el inicio, el psicoanálisis se apoyó en datos antropológicos para corroborar sus tesis. Freud, en *Tótem y Tabú* (1912;1913), cuyo subtítulo “Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos” es muy significativo, utiliza como principales referencias los aportes etnológicos de su época para erigir su teoría de la fobia y de la neurosis obsesiva, y construir el mito del asesinato del padre de la horda que tiene como trasfondo el sacrificio semita estudiado por Robertson Smith (1894). Lacan, por su parte, se refiere a menudo a la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Este interés continuo se explica en la medida en que la teoría psicoanalítica tiene como objeto al psiquismo humano universal y no solo al sujeto postmoderno.

Para aclarar lo que entiende por cultura, Freud, en la cita antes mencionada, se refiere a las relaciones que los distintos sujetos mantienen entre sí y con los otros, una parte constitutiva de la estructura del Inconsciente, interfaz entre el sujeto singular y su sociedad. De allí, el valor indudable del análisis de los enunciados discursivos y de su impacto en la estructura del lazo social, el tejido de palabras que unifica a los integrantes de un grupo, a la vez que sobredetermina, para cada sujeto, el lugar que ocupa y los límites de su poder de actuar en el escenario sociopolítico y económico. En este sentido, la teoría lacaniana de los discursos (Lacan, 1969-1970) constituye un aporte muy importante del psicoanálisis al campo de la ciencia política y de la filosofía, como lo reconocen algunos autores, entre los cuales se destaca Slavoj Žižek, por ejemplo, en su libro *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (2015).

En la lección del 18/02/1970, Lacan opone al discurso del Amo de la (post) modernidad occidental el “discurso mítico”, una estructura discursiva que organiza un lazo social en función de figuras de referencia inmateriales, fundada en la eficacia



simbólica de la palabra y en la idea de participación (Dupret, 2022). Lo cierto es que los efectos del discurso mítico en la estructuración psíquica de sujetos para quienes, por ejemplo, la Pachamama juega un papel esencial, constituyen un tema de gran interés y un reto para la antropología psicoanalítica en su intento de incorporar a la teoría nuevos conocimientos provenientes de socioculturas tradicionales y originarias. Y lo cierto es que el descubrimiento de grupos humanos organizados por estructuras culturales diferentes ofrece al psicoanálisis la oportunidad de poner a prueba sus conceptos y su modelo teórico². Es así como la noción de narcisismo articulada con la estructura del Yo no plantea las mismas cuestiones en sociedades donde prevalecen la dimensión colectiva y el sentimiento de participación, o cuando se refiere al sujeto de la postmodernidad dominada por un individualismo excluyente.

Así mismo, la teorización psicoanalítica de la locura, o “psicosis”, no puede aplicarse a sociedades tradicionales sin mayores ajustes. Por ejemplo, para un extranjero, resulta difícil discernir entre alucinaciones patológicas y las voces que juegan un papel esencial para los grupos animistas: ¿Son las voces de espíritus cuya identidad está siempre definida —o podría serlo—, y cuya función es orientar a la persona y al grupo respecto a las decisiones que deben tomar? O ¿se tratan de voces que utilizan unas palabras extrañas e incomprensibles para el sujeto, como las que menciona Schreber en su libro titulado *Memorias de un neurótico* y analizado por Freud (1910)?, o incluso, ¿se perciben como imperativos anónimos, parecidos a los de los “escuchadores de voces”?, o bien ¿conviene considerar a esas voces dentro de un lenguaje psiquiátrico como alucinaciones orales? No hay duda de que investigaciones de esta índole nutrirían el debate teórico y afinarían la epistemología psicoanalítica.

De la misma manera, un mejor conocimiento del pensamiento mítico de sociedades no dominadas por el discurso capitalista despejaría el camino hacia una escucha menos distorsionada del malestar de sujetos sujetos a un Inconsciente estructurado por una lengua diferente, y que, por ende, viven la dimensión simbólica y los juegos de poder con otra sensibilidad —me refiero en especial a la opresión sociopolítica hacia los grupos que han experimentado y experimentan todavía la marginación heredada del colonialismo—. En un plan menos dramático, las representaciones que las comunidades tradicionales se dan del Universo, su cosmología, y la dinámica que las subtiende, así como su forma de aprehender y elaborar las grandes problemáticas existenciales, están llenas de enseñanzas e ilustran la posibilidad de lógicas no occidentales, menos intelectualistas, con un uso muy creativo de metáforas y figuraciones sensibles, y con topologías originales.

² Cabe dar un lugar especial a los trabajos de Georges Devereux en etnopsiquiatría y etnopsicología; sin embargo, no intentó construir un modelo teórico, por lo que no trataré su obra aquí.



En fin, al dirigirse hacia socioculturas diferentes, el cuestionamiento sobre temáticas como la Metáfora Paterna o la Ley Universal de Prohibición del Incesto y del Parricidio, y, por supuesto, un retorno al análisis estructural del Complejo de Edipo a partir de los conocimientos antropológicos actuales, renovarían las perspectivas teóricas, obligando a los clínicos salir de una rutina a menudo desgastada por el hecho de no darse el tiempo de repensar su clínica. El enriquecimiento del psicoanálisis por este encuentro con pueblos organizados por discursos, creencias y pensamientos diferentes de los de la postmodernidad es evidente. Aunque no hay espacio para ampliar este aspecto, el acercamiento a sujetos más lejanos también abre el camino a una clínica mucho más atenta a su sufrimiento psíquico y a una praxis que favorece espacios de mediación más adecuados.³

Al terminar este ensayo, queda la esperanza de haber demostrado que el intercambio y la escucha mutua entre los psicoanalistas y los integrantes de socioculturas tradicionales u originarias promueven nuevas motivaciones y temáticas para las ciencias sociales, con desafíos insospechados, incluso en campos tan importantes como el análisis de los discursos sociopolíticos o la conceptualización de la vida en común, la relación entre los sexos o la salud mental.

Estudios e investigaciones de esta índole serían sin duda la oportunidad para descubrir pistas y modos de lecturas originales para la clínica psicoanalítica y ayudar a desencarcelarla de una visión unilateral y demasiado etnocéntrica del psiquismo humano. La antropología psicoanalítica, de este modo, produciría un rejuvenecimiento del psicoanálisis, y, por ende, de todas las ciencias sociales. Y favorecería la escucha de sujetos otros, sin el sesgo de la racionalidad occidental, dando lugar a la expresión de pensamientos diferentes sobre las cuestiones más acuciantes para el ser humano, como su devenir planetario o su locura bélica.

Referencias bibliográficas

- Dupret, M. A. (2013). Génesis y devenir de un sujeto. En M. A. Dupret & J. Sánchez-Parga (Eds.), *Teorías críticas del sujeto: De Freud y Lacan a Foucault, Touraine y Lévi-Strauss*. Abya Yala.
- Dupret, M.-A. (2018). La servidumbre voluntaria del sujeto posmoderno. *Ecuador Debate*, 104, 31-40.
- Dupret, M.-A. (2022). Discours mythique, divination et rapport à la parole. *Le Bulletin Freudien*, 67, 39-48.
- Dupret, M.-A. (2023). Melancolización del lazo social en los Andes. *Ecuador Debate*, 118, 33-50.

³ Mi artículo *Melancolización del lazo social en los Andes* (2023) intenta responder a esta preocupación.



- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Freud, S. (1910). Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de Paranoia ("Dementia Paranoides") autobiográficamente descrito. En *Obras Completas* (Vol. IV). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1912-1913). *Tótem y Tabú*. En *Obras Completas*. Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas* (Vol. VIII). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1937). Construcciones en psicoanálisis. En *Obras Completas* (Vol. IX). Biblioteca Nueva.
- Lacan, J. (1964). *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (J. A. Miller, Ed; T. Valentín, Trad.). Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (J. A. Miller, Ed; T. Valentín, Trad.). Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie Structurale*. Librairie Plon.
- Robertson Smith, W. (1894). *The religion of the Semites*. A. y C. Black.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Ediciones Akal.

El colapso y sus metainterpretaciones

L'effondrement et ses méta-interprétations¹

Tukurishka shimika tawka yuyaykunatami charin

The Collapse and its Meta-Interpretations

Gabriel Salerno

gabriel.salerno@unil.ch

ORCID: 0009-0007-1355-8619

Institut d'études politiques, historiques et internationales

Université de Lausanne.

Faculté des sciences sociales et politiques

(Lausanne, Suiza)

Cita recomendada:

Salerno, G. (2023). El colapso y sus metainterpretaciones. *Revista Sarance*, (50), 40-79. <https://doi.org/10.51306/iosarance.050.04>

Resumen

Desde hace algunos años, el término “colapso” resuena en el espacio mediático y científico occidental. Más que un término, el colapso aparece como una nebulosa. Y es inevitable constatar que es reveladora de una época de transición en la historia humana. Por su complejidad, es inevitable un grado de interpretación en el estudio de los colapsos sociales. Sea para referirse a un estado actual de las cosas o a una realidad histórica, revelan la construcción de narrativas. El colapso que nos afecta hoy en día presenta, sin embargo, una particularidad inédita : al tratarse de la alteración de las condiciones de habitabilidad en la Tierra, cuestiona la gran aventura humana en la Tierra. Surgen entonces reflexiones sobre las implicaciones filosóficas de un fenómeno de esa naturaleza.

El éxito de los trabajos sobre el colapso, ¿qué nos revela sobre los imaginarios actuales en torno al futuro ? ¿El colapso sería la versión distópica del progreso ? Proponemos un análisis a partir de unas cronosofías progresista, retrógrada y cíclica que nos permite evidenciar la forma en la que el colapso se inscribe en la historia humana. El colapso aparece, a veces, como el inicio de una desagregación, pero, otras veces, es visto como una oportunidad para la superación. A veces, también, es percibido como catalizador de un nuevo ciclo. En otras palabras, se trata de desarrollar meta-interpretaciones del colapso.

Hemos llegado a la conclusión de que hay una disputa naciente que recuerda a aquella que opuso a los Antiguos y los Modernos en el siglo de las Luces. En las narrativas, conviven

¹ La version en français de ce texte peut-être consultée à partir de la **page 60**.



diferentes visiones de la temporalidad humana, a la vez que se entremezclan y se contraponen cada vez más. El colapso, al trastocar la ideología del progreso, coloca nuevamente sobre la mesa la cuestión del sentido de la historia. En este sentido, las narrativas sobre el colapso podrían significar un cambio en la evolución del pensamiento occidental.

Palabras clave: colapso; temporalidad; filosofía de la historia; idea de progreso.

Résumé

Depuis plusieurs années, le mot “effondrement” résonne dans l’espace médiatique et scientifique occidental. Plus qu’un mot, l’effondrement est une notion qui renvoie à une nébuleuse. Et force est de constater qu’elle est révélatrice d’une époque charnière dans l’histoire de l’humanité. En raison de leur grande complexité, une part d’interprétation est inévitable dans l’étude des effondrements de société. Qu’il s’agisse d’un état de choses contemporain ou d’une réalité historique, ils relèvent d’une mise en récit. L’effondrement qui nous concerne aujourd’hui présente toutefois une particularité inédite par rapport aux effondrements anciens : parce qu’il est question de l’altération des conditions d’habitabilité de la Terre, il interroge la grande aventure humaine sur Terre. S’ouvrent alors des réflexions sur les implications philosophiques d’un tel phénomène.

Qu’est-ce que le succès des ouvrages sur l’effondrement nous dit sur les imaginaires actuels de l’avenir ? L’effondrement est-il le versant dystopique du progrès ? Nous avons proposé une grille d’analyse à partir des chronosophies progressiste, rétrograde et cyclique qui permet de mettre en évidence la manière dont l’effondrement peut s’inscrire dans l’histoire humaine. Nous avons vu que tantôt l’effondrement est perçu comme le début d’une désagrégation, tantôt comme l’occasion d’un dépassement. Parfois aussi, il est envisagé comme le catalyseur d’un nouveau cycle. En d’autres termes, il est question de méta-interprétations de l’effondrement.

Nous sommes arrivés à la conclusion qu’il y a une querelle naissante, qui nous rappelle celle des Anciens et des Modernes au siècle des Lumières. Dans les récits, les différentes visions de la temporalité humaine se côtoient, s’entremêlent et entrent de plus en plus en opposition. L’effondrement, en venant heurter l’idéologie du progrès, ouvre à nouveau la question du sens de l’histoire. À cet égard, les récits d’effondrement pourraient bien marquer un tournant dans l’évolution de la pensée occidentale.

Mots clés: Effondrement; temporalité; philosophie de l’histoire; idée de progrès.

Tukuyshuk

Wakin watakunatami ashtakata “colapso” shimi uyarishka kan occidente yachaykunapi, shinallatak wakin rimaykunapi. Runa shimipika “colapso” shimitaka tukurishka nishpa kay killkaypi rimay ushanchik. Kay tukurishka ninchik shimika ashtaka runakunapa yachaypi rimaytukushka kashpash, puyuan killparishka shina kan mana yapa achiklla yuyay rikurishkachu. Chaymi nirin kay colapso shimika ninanta rimashpa charishka hawapash mana shuklla yuyayta charinchu, shinallatakmi kan colapso social nishkapash, yapa sinchi kashka achiklla yuyayta kunkapak. Chashnami shuk shuk yuyay tiyarimushka, shinallatak sinchimi kan kunanpi kaymi colapso nishpa kay kawsaymanta rimankapak shinallata punta kawsaypi imasha colapso tiyashkata rimankapakpash. Kay allpa pachapi colapso nishpa rimankapakka ashtakatami kuyuchin ñukanchik

punchan punchan kawsayta. Shinami, kay kuyurikunataka filosofia yachaykunakaman rishpa chaypi kutin kutin alli yuyarinakun imalla kay colapso kakta, imatalla pay nikta.

Colapsomanta killkaykuna tiyanmi, chaykunataka imashatak alli killkashkakunami nishpa riksirinka. Chaymi wakin tapuyta ruranchik. Imashatak colapsota rimakpika kunanpi shamuk pachata rikunahunchik. Colapsochari chay kunanpi progreso nishka yuyaykunapika kashnami kawsayka nishpa rikuchihun. Shinami kay killkaypika allikuta yuyarinkapak munanchik, cronosofia progresista nishka washayashka punta yuyaykunamanta kallarispha, imashalla punta runakunapa wiñaykawsaykunapika colapso yuyayka mirarishpa shamushka. Colapso shimika kallariyapika tukuyachik shina, mana kashpaka ñawpaman apak shinapashmi rikurishpa shamushka. Wakinpikarin, colapsomi mushuk kawsaykunaman apan nishpa riksirishka. Chaymi metainterpretaciones mana kashpaka shuk shuk yuyaykunata colapsomanta rurana kanchik.

Kaymanta killkahushpami, tarishkanchik imasha punta Achik nishka patsakwatakunapi shikanyarishka yuyaykunata charishka Atiguos shuti runakunawan, shinallatak Modernos nishka runakunawan. Kaypimi colapsomanta yuyay rimaykunaka shuk shuk yachaykuna wiñarimushka kan. Wakinpika shikanyarishka, wakinpika kay yuyaykunallata shuk shina tikrashpa chapurimushka rikurin. Shinami colapso shimika progreso yuyaykunawan kimirishpaka ninanta chaspishpa sakishka ñukanchik punta wiñaykawsaykunata. Chashnami colapso, mana kashpaka tukurishka shimika occidente yachayta mushukyachita ushan.

Sinchilla shimikuna: colapso; tukurishka; pachakuna; wiñaykawsaypa filosofia; progreso yuyay.

Abstract

For several years, the word “collapse” has been resonating in the Western media and scientific world. More than a word, collapse is a concept that refers to a nebulous sphere, and it is clear that it is indicative of a pivotal time in human history. The great complexity of societal collapses requires a certain level of interpretation in the study thereof. Whether it is a contemporary state of affairs or a historical reality, it all comes down to a matter of narrative. However, the collapse that concerns us today is unique as compared to ancient collapses, because it comes down to an alteration of the Earth's conditions of habitability, questioning the great human adventure on Earth. This leads to reflections on the philosophical implications of such a phenomenon.

What does the success of books on collapse tell us about current imaginings of the future? Is collapse the dystopian side of progress? We have proposed an analysis grid based on progressive, retrograde, and cyclical chronosphies that allows us to highlight the way in which collapse can be inscribed in human history. We have seen that sometimes collapse is perceived as the beginning of a disintegration, and other times, as an opportunity to overcome it. On other occasions it has also been seen as the catalyst for a new cycle. In other words, it comes down to generating meta-interpretations of collapse. We have come to the conclusion that there is an incipient quarrel reminiscent of that of the Ancients and Moderns in the Enlightenment. In the narratives, the different visions of human temporality rub shoulders, intermingle, and increasingly come into conflict. The collapse, by clashing with the ideology of progress, once again stems the question of the meaning of history. In this respect, the collapse narratives may well mark a turning point in the evolution of Western thought.

Key words: Collapse; temporality; philosophy of history; idea of progress



Introducción

El pensamiento ecológico está atravesado actualmente por el término “colapso”. Es un caso particular en la literatura francófona europea desde 2015 y la creación del neologismo “colapsología”, por parte de Pablo Servigne y Raphaël Stevens (2015). Debido a la gravedad de las degradaciones medioambientales que no dejan de crecer, este término se ha vuelto ineludible, al igual que lo fueron las nociones de “desarrollo sostenible” y de “transición ecológica”. En efecto, es forzoso constatar que hablar de colapso es el signo del fracaso del desarrollo sostenible, y probablemente de una transición ecológica. El discurso oficial y dominante² del desarrollo sostenible consistía en apoyar el crecimiento económico disociándolo de los flujos de materia y energía, con el fin de disminuir la huella ecológica. Luego se impuso en el paisaje mediático y científico el de la transición ecológica según Rob Hopkins (Hopkins, 2008) que tomaba efectivamente nota del fracaso del desacoplamiento, es decir, la imposibilidad de continuar el crecimiento, pero que consideraba una transición aún posible hacia un modo de vida mucho más sobrio inscrito en los límites planetarios. Por otra parte, esta misma expresión de transición ha terminado siendo apropiada por los actores institucionales para expresar algo tan débil como el desarrollo sostenible; incluso sirve para distinguir a los ministerios cuyas políticas públicas siguen dependiendo totalmente de la concepción débil de la sostenibilidad³. Como los esfuerzos emprendidos para una transición son finalmente lo que son, insignificantes o inexistentes, se ha vuelto cada vez más evidente para algunos que la humanidad corre hacia la catástrofe de manera casi inevitable. Es a partir de esta constatación que ha aparecido el discurso del hundimiento que supone no sólo el fracaso del crecimiento, sino también el de un cambio voluntario y planificado de la sociedad, es decir, de una transición ecológica elegida. Este artículo tiene como objetivo ofrecer un análisis de este discurso.

Si la palabra “colapso” parece a primera vista bastante explícita, este discurso no es tan homogéneo como se cree. ¿Es sólo cuestión de tiempo antes de que ocurra el colapso? Tal vez sí. Sin embargo, todavía es necesario saber qué significa el colapso para una sociedad. Incluso si tenemos muchos ejemplos históricos, tal fenómeno, tan complejo, es difícil de comprender. Pero más que una cuestión de tiempo, el colapso es ciertamente una cuestión de temporalidad. Interroga y modifica nuestra relación con el tiempo, y, finalmente, nuestra relación con la historia para nosotros llamados modernos. Con el tiempo del futuro regresando al presente, los relatos del colapso —veremos que conviene calificarlos así— cuestionan implícitamente la epopeya humana en la Tierra. Buscan en filigrana inscribir este acontecimiento, con

² Sin embargo, hay que recordar que otros autores y expertos han tratado de oponer a esta débil acepción un fuerte sentido de la sostenibilidad.

³ Por otra parte, hoy constatamos que el discurso del decrecimiento se ha difundido internacionalmente y forma parte de la experiencia, incluida la de la Agencia Europea del Medio Ambiente.

el fin de conferirle un sentido, en una cierta dinámica o trayectoria histórica. Por lo tanto, volveremos a examinar el tema de la cronosofía, este tiempo del futuro. La época actual es bisagra por varios motivos. A los trastornos ambientales y sociales se añade la puesta en movimiento, en el seno del pensamiento occidental, de las diversas representaciones del tiempo. En definitiva, el pensamiento del hundimiento exige una reflexión sobre lo invisible por excelencia que es el porvenir, con el propósito de hacerlo accesible y de convertirlo en un objeto de conocimiento.

Este artículo se estructurará en tres partes, además de la introducción y la conclusión. Nos dedicaremos en primer lugar a desarrollar una problemática en torno a la representación actual del colapso, que es la de un acontecimiento futuro que afecta a los seres humanos globalmente y de manera uniforme. Tal visión cuestiona, por lo tanto, la evolución de la humanidad. Nos preguntaremos: ¿qué concepción de la temporalidad humana subyace al pensamiento del colapso? Esta parte también será una oportunidad para arrojar luz sobre la nebulosa que constituye este pensamiento.

En segundo lugar, se tratará de presentar la perspectiva adoptada para este estudio sobre el pensamiento del colapso, a saber, la filosofía de la historia en el marco de las humanidades ambientales. También desarrollaremos el marco conceptual que permite identificar las diversas cronosofías subyacentes a los relatos del colapso y responder a la pregunta de investigación.

Por último, nos centraremos en presentar los resultados de nuestro estudio. Veremos que se observan diversas metainterpretaciones del colapso. Este último puede ser aprehendido a partir de las tres grandes temporalidades humanas: lineal, cíclica y progresista. Estos se entremezclan con los autores y autoras del colapso. De hecho, ninguno parece predominar actualmente en la corriente de colapso.

El colapso se narra

Una categorización entre enfoques generalistas y especialistas

En la literatura científica, la cuestión del hundimiento de una sociedad ya ha sido ampliamente estudiada por una multitud de autores y autoras y según una gran diversidad de perspectivas (Brozović, 2023). A este respecto, es posible proponer una categorización, aunque rudimentaria, entre un enfoque generalista y un enfoque especializado. Tal categorización tiene el mérito, en primer lugar, de iluminar la nebulosa que rodea la noción⁴ de colapso y, en segundo lugar, de poner en relieve puntos clave en cuanto a esta noción.

⁴ Utilizo el término noción y no concepto para señalar que se trata de una representación que se puede hacer del hundimiento, de un conocimiento intuitivo, más o menos definido, que se tiene de él. Lo prefiero al término concepto que, en mi opinión, se refiere a una representación o idea general más fuerte, en el sentido en que es generalmente aceptada, más objetiva y más estable e implica los caracteres esenciales del objeto.



El enfoque generalista agrupa a los autores y autoras que reflexionan sobre los mecanismos de colapso. Su objetivo es captar, con la ayuda de una teoría o de un modelo, las dinámicas generales comunes a todos los derrumbes. Están interesados en los antiguos colapsos y el potencial colapso de la sociedad industrial. En cuanto al enfoque especialista, se trata de científicos muy especializados —historiadores, arqueólogos, paleoclimatólogos, etc.— que se centran en una civilización en una época dada; conceden importancia a los detalles y al contexto históricos sin salirse del marco de la civilización estudiada. Por lo tanto, no abordan el tema del colapso actual, o simplemente hacen una alusión discreta a él.

Los científicos de ambos enfoques tienden a oponerse. Los debates son frecuentes, uno de los más destacados es el que rodea la caída de la civilización de la Isla de Pascua. Porque elaborar una teoría general, como lo hizo por ejemplo Joseph Tainter o Jared Diamond, implica simplificaciones, omisiones y atajos históricos contra los cuales los especialistas se rebelan (Tainter, 1988; Diamond, 2005). Las controversias entre los generalistas y los especialistas se refieren también a la singularidad o no de los derrumbes. Para los generalistas, existe una dinámica de los derrumbes que buscan sacar a la luz gracias a su teoría. Según ellos, el colapso es un proceso recurrente en la historia y sus mecanismos son similares en casi todos los casos de colapso. Para los especialistas, el colapso es el resultado de una coyuntura histórica singular. Los colapsos no pueden ser sacados de su contexto histórico y, por lo tanto, no puede haber una teoría general del colapso.

Además, independientemente de estos dos enfoques, hay muchas discusiones sobre las causas de los colapsos antiguos. En *términos generales*, hay autores y autoras que se interesan por los factores socioeconómicos y políticos, y otros que se interesan por los factores ambientales. En la misma óptica, los científicos no se ponen de acuerdo ni sobre una definición del colapso, ni sobre la manera de interpretarlo. Se advierte, a través de una revisión de la literatura, que no es posible dar cuenta, con ayuda de una definición (Salerno, 2018), de un fenómeno tan vasto y complejo como el hundimiento. Su extensión y sus formas son muy diversas. Además, los derrumbes antiguos suscitan diversas interpretaciones relativas a la idea de ruptura *frente* a la idea de transición, y relativas a la idea de irreversibilidad *frente* a la idea de regeneración. Estas diferentes maneras de concebir los derrumbes, aunque contradictorias, son defendibles. Por lo tanto, es muy difícil ponerse de acuerdo sobre lo que se entiende por colapso.

En suma, ¿qué nos dice esta categorización entre enfoques generalistas y especialistas del colapso? En mi opinión, estos enfoques, que son válidos, reflejan la dificultad, por no decir la imposibilidad, de aportar una explicación completa e inequívoca del colapso. Demuestran que el colapso no puede definirse satisfactoriamente, ya sea mediante una teoría general o no. Se trata de un proceso de

extrema complejidad que sólo es posible comprender parcialmente. El resultado es una verdadera nebulosa. Si el colapso es demasiado complejo para ser comprendido de manera completa y satisfactoria, pero no es menos real y suscita perspectivas distintas, ¿bajo qué forma se puede captar entonces? En forma de discurso. El colapso da lugar a discursos, en los que la interpretación desempeña un papel importante. Dado el peso de la interpretación, prefiero al final de discurso el de relato⁵. Esta es una de las razones que me llevan a hablar de historias de colapso. En resumen, considero que cuando aprendemos sobre el colapso, construimos historias.

El colapso actual tiene implicaciones filosóficas e históricas

Una vez hecha esta primera observación, abordemos ahora el hundimiento de la sociedad industrial moderna. Rápidamente, ¿por qué es relevante hablar de colapso hoy? Según estudios recientes, cada vez es más evidente que los puntos de inflexión, como la pérdida de la selva tropical amazónica o la capa de hielo de la Antártida occidental, están a punto de ser cruzados, tienen altos impactos y están interconectados con diferentes sistemas biofísicos. Podrían ser superados entre 1°C y 2°C de calentamiento (Drijfhout et al., 2015). Ahora bien, franquear el umbral de un proceso biofísico puede engendrar por efecto dominó el franquear el umbral de otro proceso biofísico (Rocha et al., 2018; Lenton et al., 2019; Ripple et al., 2023). Un efecto dominó, es decir, una cascada mundial de puntos de inflexión, es de temer. Lo que provocaría el estallido del sistema—Tierra en su conjunto. Las degradaciones de los procesos biofísicos y de los ecosistemas alimentarán y acelerarán la degradación general del sistema Tierra y llevarán a este último—inexorablemente si no se hace nada— hacia su hundimiento en un nuevo estado desconocido de las especies vivas, en este caso un estado de estufa (Hothouse Earth) (Steffen et al., 2018). Una trayectoria que, si se confirma, sería irreversible a escala humana y marcaría la salida de la época geológica Holocena.

La gravedad de la situación debe ser bien comprendida. Estamos poniendo en peligro las condiciones de habitabilidad de la Tierra (Bourg, 2013). Alteramos las condiciones de vida de una gran proporción de la fauna y de la flora, y en primer lugar de la especie humana. Contrariamente a la idea de exterioridad del hombre a la naturaleza, esta última es la base de nuestras sociedades. Su degradación pone

⁵ Prefiriendo el término relato al de discurso, trato de apartarme del enfoque metodológico de las ciencias humanas y sociales, es decir, del análisis del discurso clásico. Por relato entiendo, pues, un "desarrollo oral o escrito que relata hechos verdaderos o imaginarios", para retomar la definición de Larousse. En cuanto al colapso, también podríamos haber hablado simplemente de imaginario. También en este caso prefiero el término relato, porque la idea del tiempo está presente. Esto es lo que quiero, ya que precisamente me entrego a reflexiones sobre el colapso y el tiempo. Después de todo, me interesarán las diferentes interpretaciones del colapso, cristalizadas en forma de relatos que proponen una visión del tiempo y un imaginario particulares. Mi uso del término "relato" se hace eco, en cierto modo, del uso que hace de él Paul Veyne, que considera que la historia sigue siendo una descripción comprensiva, que la historia es una novela verdadera, un relato de acontecimientos (Veyne, 2015).



inevitablemente en tela de juicio los fundamentos y la perennidad de nuestras sociedades.

En este sentido, el colapso de la sociedad globalizada tiene algo inédito. Ya no puede ser abordado de la misma manera que en el caso de las civilizaciones antiguas. Una de las principales peculiaridades del colapso actual frente a los antiguos es la escala global. Estos últimos siempre han sido locales o regionales. Era frecuente que una civilización se derrumbara, pero paralelamente otras civilizaciones, en otras regiones del mundo, estaban en pleno auge (o al menos no estaban en declive). Por lo tanto, era posible explicar la caída de una civilización por una dinámica a la que escapa la evolución del género humano. En otras palabras, era posible disociar la evolución de una civilización de la evolución del género humano, concebir que las civilizaciones declinan, pero que la humanidad, tomada en su conjunto, progresa.

En cuanto al colapso moderno, en cambio, ya no es posible disociarlo de la evolución del género humano. Se produce una fusión de escalas entre civilizaciones y especie humana. El colapso, por primera vez en la historia, es un momento de ruptura en la evolución de la humanidad. Ya no se trata de la dinámica de una civilización, sino de la de toda la humanidad. El posible colapso que se avecina será de alguna manera global. El colapso tomó otra dimensión. Se trata de la humanidad y su evolución en la Tierra.

Como resultado, el colapso tiene implicaciones filosóficas e históricas. Debido a que es global e irreversible, el colapso inevitablemente nos hace cuestionar la evolución del género humano. ¿Qué significa el colapso con respecto a la historia humana? ¿Cómo evolucionará la humanidad después del colapso? ¿Descenderá o continuará avanzando? ¿O desaparecer? En resumen, ¿qué representa el colapso en comparación con la gran aventura humana en la Tierra (Salerno, 2021)? Estas cuestiones atraviesan implícitamente las obras que tratan de nuestros graves problemas medioambientales y sociales. Nuestro estudio tiene como objetivo analizar qué concepción de la temporalidad humana está subyacente al pensamiento del colapso

La cronosofía como forma de concebir la temporalidad humana

Estas preguntas justifican, en mi opinión, una mirada cruzada con las reflexiones que se han hecho en el marco de la filosofía de la historia —la filosofía de la historia es la disciplina que trata del sentido y de las finalidades del devenir histórico, que intenta interpretar el sentido del devenir humano tomado en su conjunto (Lagueux, 2004)—. Más precisamente, justifican mi enfoque a través de las diferentes cronosofías⁶ que se encuentran en las grandes filosofías de la historia.

⁶ Una cronosofía —término que tomo prestado de Krzysztof Pomian (1984) y de Yohan Ariffin (2012)—es un cierto tipo de representación del tiempo o de temporalidad. Una cronosofía es más particularmente una

El colapso moderno es inseparable de la categoría del tiempo. El colapso puede ser interpretado de manera diferente dependiendo de si está inscrito en tal o cual cronosofía. Del mismo modo, el colapso puede cuestionar o revitalizar tal o cual cronosofía. Considerar que la sociedad mundial se va a derrumbar lleva a interrogarse sobre la trayectoria del género humano. ¿Se trata de un punto de inflexión, de un retroceso, de una etapa a franquear en la historia humana? De una manera u otra, este evento se inscribe en una perspectiva temporal global.

Además, a la categoría del tiempo se le atribuye la cuestión del sentido. Las cronosofías son, en efecto, el registro del sentido. Al concebir tal o cual temporalidad, se busca dar sentido al devenir histórico. Es lo propio de las filosofías de la historia —construidas a partir de diferentes temporalidades— que tienen por objeto dar sentido a la historia⁷. La idea aquí no es desarrollar la cuestión del sentido de la historia, sino más bien mostrar que interesarse por las cronosofías con respecto al colapso es pertinente. Porque de la misma manera que concebir una temporalidad y una finalidad a la historia permite dar sentido a la historia, inscribir el hundimiento moderno en una trayectoria histórica permite dar sentido al hundimiento.

Las humanidades ambientales como marco teórico

La perspectiva adoptada en este artículo se inscribe en el marco de las humanidades medioambientales, y más particularmente en la filosofía del medio ambiente, ya que hacemos conexiones con la filosofía de la historia. Las humanidades ambientales son un campo de estudio relativamente nuevo dedicado en particular a las reflexiones filosóficas sobre los problemas ambientales contemporáneos y sus repercusiones en las sociedades humanas. Se trata de un nuevo paradigma en las ciencias humanas y sociales, que presupone que la evolución de las sociedades no puede ser aprehendida sin recurrir a la tercera naturaleza. El campo de las humanidades ambientales tiene como objetivo acoplar los dos grandes campos disciplinarios que son las ciencias humanas y sociales y las ciencias de la naturaleza (Bonneuil y Fressoz, 2013, pp. 45-56; Choné, Hajek y Hamman, 2016). Desde esta perspectiva, el estudio de las sociedades no debe limitarse a las relaciones entre los individuos y las instituciones, ya que no es posible comprender plenamente las relaciones de las sociedades consigo mismas sin incluir en ellas las relaciones con

representación del devenir humano. Se trata de una interpretación del desarrollo del tiempo. Siendo la historia por definición el lugar del desarrollo del tiempo, las diferentes cronosofías son otras tantas visiones o concepciones de la historia. La historia se interpreta de manera diferente según la perspectiva temporal.

⁷ En efecto, para retomar una cita de Raymond Aron, la filosofía de la historia “interpreta la historia global, [...], da una respuesta a la interrogación de que el hombre se dirige a sí mismo interrogando su pasado” (Aron, 2011, p. 11). En otras palabras, la filosofía de la historia es la disciplina que se interroga sobre el sentido de la historia. Con el advenimiento de la modernidad y de la conciencia histórica (Aron, 1991; Aron, 2011), el hombre busca dar sentido a su pasado, a su existencia (es decir, a su presente) y a su futuro inscribiéndolos en una trayectoria, en una perspectiva histórica a la que contempla una finalidad. Es la historia la que da sentido y coherencia a los acontecimientos que suceden.



el medio ambiente. Por lo tanto, las humanidades ambientales son por naturaleza interdisciplinarias. Históricamente, las ciencias naturales se han centrado en la comprensión y explicación de los mecanismos naturales, independientemente de las actividades humanas. Y viceversa, las ciencias humanas y sociales se interesan por el hombre en sociedad, como si este último se encontrara en un vacío cerrado sin vínculos con su entorno natural. La frontera —ahora insostenible— entre estos dos campos de la ciencia se remonta al siglo de las Luces, a través del advenimiento del método empírico, el dualismo cartesiano y el programa baconiano de dominio de la naturaleza, sinónimos del comienzo de la era moderna.

A pesar de este rápido repaso, conviene precisar que las humanidades medioambientales son a menudo consideradas no como una disciplina en sí, sino como un campo o un sombrero que reagrupa las disciplinas que han sido repensadas a partir de una visión interconectada del hombre y de la naturaleza, en oposición a la visión dualista tradicional (Rose et al., 2012). Entre las ciencias humanas y sociales, son numerosas las disciplinas que han visto su epistemología transformada por la consideración del medio ambiente (Blanc, Demeulenaere y Feuerhahn, 2017). Pensar la interacción entre el mundo natural y el mundo humano conduce a transformar las definiciones de las disciplinas de las ciencias humanas y sociales y a articularlas con las ciencias naturales. Esta nueva articulación se traduce en “una crítica del sociocentrismo, la mayor consideración de la materialidad en los fenómenos sociales y la extensión del espectro de los actores estudiados a los no humanos” (p. 7). Se trata de rechazar el pensamiento que reduce al ser humano a un sujeto independiente y racional.

Por ejemplo, la historia fue la primera disciplina en dar un giro ambiental (Blanc, 2017). Este nuevo enfoque, que surgió en los Estados Unidos durante la década de 1970, sostiene que no son solo los hombres quienes hacen la historia, sino que está hecho por todos los actores humanos y no humanos (Quenet, 2014; Fressoz et al., 2014; Quenet, 2017). La historia, tal como se escribe y enseña hoy en día, es demasiado antropocéntrica y reduce la naturaleza a un bien inerte ilimitado. El medio ambiente debe integrarse en los estudios históricos. Por ejemplo, el historiador estadounidense John McNeill traza la historia del medio ambiente mundial en el siglo XX, subrayando el inmenso impacto de las actividades humanas en nuestro planeta desde 1900 (McNeill, 2001); el historiador estadounidense John F. Richards, que presenta la historia ambiental de los comienzos del mundo moderno —desde 1500 hasta principios de la década de 1800— que ya fue escenario de una incursión sin cuartel en los recursos naturales (Richards, 2005); el de Clive Ponting, que propone una nueva historia verde del mundo centrada en particular en las degradaciones ambientales y los derrumbes de civilización (Ponting, 2007); o, más recientemente, el de Laurent Testot, que evoca cómo, desde hace tres millones de años, el hombre modifica la naturaleza y cómo esta, a cambio, transforma nuestras sociedades (Testot, 2017).

La ética clásica también ha sido revisada a la luz de los problemas ambientales. Hablamos de ética ambiental. Los principios morales en la ética clásica en Occidente son, de hecho, inadecuados en lo que respecta a la cuestión del medio ambiente. La ética ambiental reflexiona sobre las formas de ampliar la comunidad moral a las entidades no humanas. Se trata de proponer alternativas al antropocentrismo imperante en Occidente, como el patocentrismo, el biocentrismo o el ecocentrismo (Hess, 2013). Las reflexiones se refieren así a los criterios de pertenencia y a los diferentes valores que se pueden atribuir a las entidades no humanas.

En suma, la consideración del medio ambiente ha llevado a un cuestionamiento de las fronteras entre ciencias naturales y sociales. La atención se centra en el diálogo entre estos dos campos. La interdisciplinariedad está pues en el centro de esta meta disciplina que son las humanidades ambientales. Los desafíos sociales, económicos y políticos, aunque pertenecen a las ciencias humanas, se estudian a través de un prisma ambiental.

La cronología como marco conceptual

Una vez establecido el marco disciplinario, conviene ahora presentar el marco conceptual que me permita identificar las diferentes maneras de interpretar el colapso moderno. Para ello, me basaré en los trabajos de Yohan Ariffin y de Krzysztof Pomian. En un bello libro sobre la genealogía de la idea de progreso, Yohan Ariffin elaboró una cuadrícula de análisis basada en ideales-tipo discursivos (Ariffin, 2012). En cuanto a Krzysztof Pomian, efectuó un análisis conceptual sobre la cuestión del tiempo que voy a utilizar (Pomian, 1984). Identifica cuatro formas de visualizar el tiempo y traducirlo en signos: cronometría, cronografía, cronología y cronosofía.

La cronometría es expresada por los calendarios e instrumentos de medición tales como relojes de sol, clepsidras, relojes, etc., que asignan a los eventos coordenadas temporales y miden los intervalos que los separan, reducidos entonces a un múltiplo del ciclo elegido como patrón. Al igual que los días que comienzan cada medianoche desde cero, cada unidad de tiempo es un ciclo, es decir, el intervalo entre dos apariciones de un evento natural o humano. La cronometría representa el tiempo en una figura cíclica y simétrica. Para Pomian, se trata “de un tiempo sin innovación ni corte, un presente indefinidamente extendido” (1984, p. 3).

La cronografía pasa por alto los hechos repetitivos y solo retiene los eventos anormales o extraordinarios que rompen una repetición. No necesita ni las eras ni el calendario. En forma de crónica o de anales, apela a un tiempo reducido a una relación de anterioridad. El tiempo es discreto, en el sentido de que los eventos están separados entre sí por vacíos de longitud variable. Este tiempo no es ni cíclico



ni lineal. Es una sucesión de eventos únicos, buenos o malos, y no tiene ninguna propiedad global. La cronología y la cronometría se centran en el presente.

La cronología está orientada hacia el pasado. Abarca períodos largos y privilegia el pasado lejano, incluso los orígenes. El tiempo discreto de las crónicas sustituye al tiempo continuo. La crónica es reemplazada por el relato. La cronología describe sólo un segmento del tiempo, cuyos puntos de partida y de llegada son arbitrarios, mientras que la cronología permite comenzar al principio y llegar hasta el final de una historia continua, y constituye así un todo cerrado y significativo. Con la cronografía y la cronometría, la cronología comparte el hecho de que el futuro se incluye solo tácitamente, sin ser tematizado como tal. El futuro se plantea simplemente como la posibilidad de repetir una medida o de prolongar en un año el período transcurrido desde el comienzo de la era o de ver suceder algo. Pero ni en la cronometría, ni en la cronología, ni en la cronografía, es objeto de un cuestionamiento explícito” (Poiman, 1984, p. 5).

En cuanto a la cronosofía, retomemos en su totalidad la definición que da Krzysztof Pomian:

Al cuestionamiento del porvenir, que pretende desembocar en respuestas que permitan representarse de manera verídica si no las pequeñas particularidades al menos las grandes líneas, daré el nombre de “chronosophie”. Este término genérico abarca prácticas y obras muy diferentes en relación con sus horizontes temporales, los objetivos que persiguen y los medios utilizados para desvelar el futuro. A veces se interesan por los individuos, a veces por los pueblos, a veces por la humanidad e incluso por el universo. Algunas se proclaman capaces de describir el detalle de los acontecimientos que creen haber mostrado el carácter ineluctable, otras declaran no dibujar del porvenir más que las tendencias esenciales. Pero, al trascender el presente hacia el porvenir, todas las cronosofías aspiran a aprehender de entrada el recorrido entero de tal o cual trayectoria, de la historia, del devenir o del tiempo, y no un segmento, por largo que sea, a tener que tratar con el todo antes incluso de que sea realizado y no con una parte, a reemplazar un conocimiento necesariamente incompleto por un saber acabado, susceptible de poner en evidencia la significación última de todo lo que habrá ocurrido.

Por esta razón, las cronosofías no pueden satisfacerse ni con lo que se ve u oye, ni con lo que se observa por medio de los instrumentos, ni con lo que se reconstruye a partir de las fuentes. Incluso cuando apelan a los hechos, no son suficientes para ellos. Para mantener sobre este invisible por excelencia que es el porvenir un discurso cuya pretensión a la veracidad pueda parecer justificada o al menos plausible, toda cronosofía debe poner en práctica una de las numerosas técnicas supuestas, mediante ciertas condiciones, hacer accesible el porvenir, hacer de él un objeto de conocimiento, aunque difiera en su principio mismo del conocimiento del pasado y del presente. [...] Pero las cronosofías justifican también sus previsiones apoyándose supuestamente en el conocimiento del pasado unido al de los fines últimos de la historia, revelados en los libros santos o revelados por especulación,

o en axiomas aparentemente evidentes que autorizan el paso de lo local a lo global, tal como antaño el postulado de la constancia de la naturaleza humana y, en nuestros días, en otro dominio, el “principio cosmológico”. Por último, las cronosofías pueden tomar la forma de teorías económicas o sociológicas que se supone desembocan en una planificación del desarrollo, es decir, en el dominio del futuro, o al menos en una descripción correcta de éste, o de la prospectiva con su pretensión a la cientificidad y su aparato matemático.

Al atribuirse el privilegio de conocer de antemano el recorrido entero del objeto que se da, toda cronosofía define la topología del tiempo global de la vida individual, de la historia del hombre o de la de los seres vivos, de la Tierra, del universo, según los casos, es decir, las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro, y más particularmente entre el pasado lejano y el futuro lejano. (pp. 5-6)

En el marco de este artículo, la cronosofía es la manera de representarse el tiempo que nos interesa, ya que se trata del tiempo por excelencia de las filosofías de la historia. Profundicemos, pues, en la definición de la cronosofía.

La cronología y sus topologías

Una multiplicidad de hechos se convierte en historia cuando se les impone un orden de sucesión. ¿Es necesario recitarlos uno tras otro, limitarse a constatar que esto precede a esto? Para que la historia tenga una dirección y una significación, los hechos deben ponerse en relación con una forma de trascendencia, tal como, entre las más conocidas, la Naturaleza, la Providencia, la *fortuna*, las pasiones individuales, la Razón, etc. Este trascendente es invisible y coextensivo a una serie de hechos dada, programa su cambio, y les da un alcance cronosófico. En otras palabras, les da sentido. Así, no limitado a una cronología, el tiempo de la historia sugiere varias topologías. Se trata de caracterizarlo, “precisar si es estacionario, cíclico o lineal y, en este último caso, si es progresivo o regresivo. Al hacerlo, se establecen las relaciones entre el pasado lejano, el pasado cercano, el presente y el futuro, y se determina así el lugar del presente en el todo de la historia” (Poiman, 1984, pp. 37-38).

Esta es la representación del tiempo a la que me dedico en mi estudio de los relatos del colapso moderno. De hecho, cuando digo que estoy interesado en la relación entre el tiempo y el colapso, estoy particularmente interesado en la cronosofía como una forma de visualizar el tiempo y traducirlo en signos.

Se ha dicho que hay varios tiempos posibles de la cronosofía, a saber, estacionario, cíclico o lineal. ¿Qué entendemos exactamente por eso? Citamos a Krzysztof Pomian:

Si el tiempo se supone **estacionario**, el pasado, el presente y el porvenir no difieren; el orden de sucesión es entonces insignificante y la historia es eliminada



en provecho de un enfoque que se le opone en su principio mismo, aunque ella también tienda a hacer inteligibles los hechos. Si el tiempo se supone **lineal**, progresa hacia una perfección futura o retrocede a partir de una perfección inicial; el porvenir será, pues, superior o inferior al presente que, a su vez, es superior o inferior al pasado. Para integrar una larga serie de hechos en tal progresión (o regresión) monótona, se puede cortar en segmentos compuestos de hechos vecinos de los cuales se identifican los caracteres comunes que se supone expresan las propiedades de un segmento correspondiente del cambio invisible. Siendo así individualizados varios segmentos sucesivos de este último, la historia se encuentra dividida en “edades”, “siglos”, “períodos”, “estadios” o “épocas”, que a menudo se imaginan análogas a las que atraviesa en el curso de su vida un ser humano. Por último, si el tiempo se supone **cíclico u oscilatorio**, el futuro será una repetición más o menos exacta del pasado. En cuanto al presente, para determinar su posición, hay que saber qué fase del ciclo se está recorriendo; en una fase ascendente, el tiempo es localmente progresivo y es localmente regresivo en la fase descendente; se ve que la división en períodos no está necesariamente ligada al tiempo lineal. (1984, p. 38. El subrayado es del autor de este trabajo)

Krzysztof Pomian identifica todavía un cuarto tiempo, el tiempo discreto, entendido como un tiempo que “no tiene una dirección determinada ni local ni globalmente porque los cambios que se producen se suponen que se suceden solamente, sin sumar y, más generalmente, sin que sea posible descubrir, estudiándolos, ninguna continuidad subyacente” (1984, p. 8). El tiempo discreto es “una serie de episodios divergentes y que no se integran en ninguna figura de conjunto” (p. 8). *Ipsa facto*, esta cronosofía excluye la posibilidad misma de una previsión, ya que no se supone que exista ningún vínculo entre lo anterior y lo siguiente.

De la topología de Pomian, sólo voy a retener los tiempos estacionario, cíclico u oscilatorio, y lineal. Excluyo efectivamente el tiempo discreto, porque este último, limitado a una serie de episodios divergentes que no están vinculados por ningún vínculo, cuestiona por lo tanto la legitimidad de todas las demás cronosofías. Por lo general, es la expresión de una actitud escéptica hacia el futuro y hacia la posibilidad de conocer el pasado. Pomian añade que “sólo el presente encuentra gracia a sus ojos y todavía no siempre es el caso” (1984, p. 8.).

La topología de Yohan Ariffin es similar, con la diferencia de que agrega tiempo espiraloide (Ariffin, 2012). Según Ariffin, la cronosofía se refiere al advenimiento y al tratarse de una perspectiva temporal relativa al desarrollo del tiempo, las categorías de tiempo permiten responder a la cuestión normativa de la distribución temporal del bien. ¿Dónde conviene situar el *summum bonum* de la humanidad en el orden temporal? ¿Está en el pasado, en el presente o en el futuro? Yohan Ariffin distingue así seis tiempos de la cronosofía:

(i) Si se considera que el pasado, el presente y el futuro son equivalentes, su relación será perfectamente lineal. (ii) Si se considera que el pasado y el devenir son equivalentes en lo absoluto, pero se admite la posibilidad de desviaciones cualitativas coyunturales, la topología será cíclica u oscilatoria sobre un mismo eje. (iii) Si el juicio de apreciación concluye que el pasado es superior al presente y al futuro, la topología será decreciente. (iv) Si, por el contrario, el presente y el futuro son considerados fundamentalmente superiores al pasado, el movimiento tomará una forma ascendente. (v) Por último, si se acuerda la superioridad absoluta o del futuro o del pasado reconociendo la posibilidad de desviaciones cualitativas coyunturales, la topología será espiralídea, (va) ascendente en un caso, (vb) decreciente en el otro. (2012, p. 10)

Si se cruzan y simplifican estas dos tipologías, se obtienen tres tipos de cronosofía a la luz de los cuales es posible analizar los relatos del colapso: el tiempo lineal progresivo, el tiempo lineal regresivo y el tiempo cíclico.

Las metainterpretaciones del colapso

Hemos puesto de relieve en las partes anteriores de este artículo que el colapso puede estar sujeto a muchas interpretaciones, que se aprehende a través de una narración. En otras palabras, cuando tratamos de entender o describir un colapso, hacemos una narración. Además, hemos visto que, debido a que el colapso concierne por primera vez a la humanidad, conduce necesariamente a preguntas sobre la concepción de la historia. Las narraciones del colapso inscriben, explícita o implícitamente, este fenómeno en la larga historia de la humanidad. Por eso, a partir de las tres cronosofías (de las tres representaciones de la temporalidad humana), somos capaces de distinguir tres metainterpretaciones del colapso, es decir, tres formas diferentes de integrar el colapso en la evolución del género humano.

El presagio de un colapso provoca una radicalización de la ideología moderna del progreso

Existe una primera metainterpretación del colapso que consiste en inscribirlo en una visión lineal progresista de la historia, y más precisamente en la prolongación de la ideología moderna del progreso. Es el caso, por ejemplo, del discurso del eco-modernismo o del buen Antropoceno, cuya característica principal es considerar los trastornos del sistema-Tierra no como un problema, sino como una oportunidad, la de una superación, la de la realización del proyecto moderno. Estos discursos no son escépticos del clima. No niegan, propiamente hablando, la gravedad de la situación⁸. Ven en ello un peligro y una amenaza, pero que transforman en una nueva oportunidad, en un desafío para la humanidad que, gracias a su ingenio y a su inteligencia, será capaz de superarlos, incluso de sacar finalmente provecho de ellos.

⁸ A este respecto, es posible considerar el discurso del buen Antropoceno como un discurso del colapso, aunque no hace alusión directa a él.



Dentro de este tipo de discurso, la geoingeniería ocupa un lugar muy importante. La defensa de estas técnicas de modificación del clima a escala planetaria se inscribe en la prolongación de la ideología del progreso y, por lo tanto, en la perspectiva moderna de un tiempo lineal meliorativo.

A decir verdad, esta meta interpretación corresponde incluso a una intensificación y una radicalización de la idea de progreso. Considera la omnipotencia del ser humano sobre la naturaleza. Acentúa la voluntad humana de dominio y dominación que se proyecta a escala mundial. Se trata de un entusiasmo tecnológico que prolonga el sueño de dominación prometeica del mundo. La geoingeniería es inseparable de una forma de utopía tecnológica progresista. Promueve un proyecto de sociedad que permitiría instaurar una edad de felicidad y de perfección en un futuro ideal, gracias al poder de la ciencia y de las técnicas, siguiendo el pensamiento de grandes autores de la Ilustración como Francis Bacon. En este tipo de discurso, el progreso es considerado en su sentido clásico, es decir operante como una racionalización creciente, en y por la historia, que acercaría indefinidamente a la humanidad a un punto de perfección situado en el porvenir. Esta perfectibilidad a través del tiempo se considera necesaria. El progreso se percibe como una necesidad histórica y una razón para actuar, y funciona como una especie de finalidad colectiva. El discurso del eco—modernismo o del buen Antropoceno mantiene una relación con el tiempo caracterizada por una continuidad irrompible entre el presente y el futuro, siendo el progreso el único horizonte temporal. Además, se trata de un progreso interpretado a la luz de la ciencia y de las técnicas, que constituye la esencia de la modernidad. A este respecto, nos mantenemos en el centro de la ideología moderna.

El colapso es a la vez catástrofe y promesa de un futuro mejor

Sin embargo, el colapso puede interpretarse desde un tiempo lineal progresivo de otra manera. De hecho, el progreso se puede ver de manera diferente. En el discurso del buen Antropoceno, el progreso se reduce a su único componente tecnológico, la geoingeniería participando en el gran proyecto moderno de dominio y dominación de la naturaleza. En los discursos colapsantes o de colapsología⁹, el progreso toma la forma de una promesa de un futuro o de una sociedad mejor, superada la etapa del colapso. Sería posible lograr una sociedad más armoniosa y

⁹ La "colapsología" es un neologismo inventado por Pablo Servigne y Raphaël Stevens en su primer libro de éxito *Cómo todo puede derrumbarse: Pequeño manual de colapsología para uso de las generaciones presentes*, que contribuyó fuertemente a popularizar el tema del colapso en la francofonía (Servigne y Stevens, 2015). En este libro, los autores deseaban sentar las bases de una ciencia aplicada y transdisciplinaria del colapso, que llamaron colapsología. Derivada de la palabra latina *collapsus* que significa caer en un solo bloque, la colapsología tiene la doble vocación de establecer el estado actual de los conocimientos científicos sobre el tema y dar sentido a los acontecimientos que nos suceden o podrían sucedernos. Este libro navega así entre las primicias de un colapso de nuestra civilización termointindustrial y la forma en que estos cambios pueden ser vividos. Los dos autores llegan a la conclusión de que la temporalidad y la geografía del probable colapso de nuestra sociedad no serán lineales ni homogéneas, respectivamente, sino que serán globales.

relaciones pacíficas, es decir, un estado de mayor bienestar en relación con nuestra situación actual. No se trata de un progreso reducido a su componente material, es decir, comprendido generalmente en términos de tecnología y de dominio de la naturaleza, sino más bien de un progreso social y espiritual sinónimo de sociedad armoniosa que ha tejido más lazos con los demás y con las entidades naturales. El tiempo sigue siendo meliorativo, pero la forma que toma lo mejor es diferente; el “contenido” del progreso es otro. No se reduce a una visión tecno-científica, en el sentido de que no se concibe una mejora continua de la condición humana por la ciencia y las técnicas.

En este tipo de relato, una metáfora posible sería la de una madurez por adquirir por parte de la humanidad. Es la idea según la cual la humanidad se encuentra actualmente en una patoadolescencia desenfrenada, irreflexiva y narcisista de la que hay que salir. Debe pasar a la edad adulta, ganar responsabilidad y sabiduría. El futuro es, pues, promesa de mejor, es decir, a grandes rasgos, promesa de una mejora de la mente humana que será más madura.

También es común que el colapso se presente como un paso a seguir o una prueba a atravesar. Ahora bien, ¿qué hay más progresista que considerar que en la historia de la humanidad el hundimiento sea una etapa? Por supuesto, se entiende que esto conduce a un periodo preferible. Se considera que el colapso es una tempestad que hay que atravesar, es decir, un mal y agotador momento que hay que pasar, pero que una vez pasado nos conduce a una situación clemente. Se desprende la idea bastante fuerte de continuidad.

El colapso se percibe, en suma, como la posibilidad de una transformación positiva de nuestra sociedad y/o de nuestra espiritualidad. No es realmente un desafío, sino una oportunidad de cambio para uno mejor. En otras palabras, el colapso, a pesar de sus desastrosas consecuencias a corto plazo, a veces se percibe como un catalizador de cambios positivos a largo plazo.

El colapso es el signo de una decadencia inexorable

Otra metainterpretación del colapso consiste en pensar que la sociedad industrial está en fase de colapso, llegando incluso a dudar de que la civilización perdure. Se hace entonces referencia a la caída, al declive, a la desestabilización, al fin de la sociedad tal como la conocemos, dando a entender que nuestra situación es inextricable. Se predice un futuro muy sombrío en general. La sociedad se puede fragmentar. Desde este punto de vista, el colapso es una certeza. Es inevitable y catastrófico. Ya estamos inmersos en este proceso de desintegración continua. Estamos hablando de un caos o un desastre que se avecina.



Una metáfora posible es la de una enfermedad incurable. El colapso está asociado con la idea de que ya no se puede hacer nada en su contra, aparte de aprender a vivir con él. La caída es inexorable. Por lo tanto, es necesario hacer el duelo por nuestro futuro.

Otra representación consiste en pensar el declive en forma de alienación, en la línea de los mitos de la edad de oro o del buen salvaje. La retórica implica tratar de volver a un estado anterior perdido, a una era de armonía entre el hombre y la naturaleza. Para revertir este proceso alienante de desconexión, desencanto y desarraigo, es necesaria y urgente una reconexión con la naturaleza. Es en este sentido que se trata de reconectarse con la naturaleza. Conviene restaurar una edad de antaño, la de los pueblos primeros que aún no estaban separados de la naturaleza. Porque la humanidad, como dice Jean Jacques Rousseau, se ha corrompido civilizándose. Con el proceso civilizador, se comprometió en una evolución decadente. En esta perspectiva regresiva, el *sumum bonum* se sitúa en el pasado, pero se prevé un posible retroceso beneficioso.

El colapso es una fase necesaria para una renovación beneficiosa

La última meta-interpretación posible del colapso de nuestra sociedad industrial es la cíclica. Por cíclico se entendía que el *sumum bonum* no puede situarse ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro. Existe una forma de equivalencia entre estos tres tiempos, sinónimo también de cierta constancia en la historia. Es pensar la historia en términos de retorno cíclico, implicando la idea de declive y la de renacimiento, que puede estar representada por una oscilación sinusoidal o un círculo de repetición eterna. En cuanto a los relatos de colapso, esto significa que, dado el hecho de que actualmente estamos en una fase de declive, es probable una nueva fase de ascensión en forma de regeneración. Es la idea de una renovación o de una emergencia nueva.

Una imagen parlante sería la siguiente: la sociedad industrial puede estar representada por un gran árbol que se está cayendo. Al caer, ciertamente destruirá muchos árboles pequeños a su alrededor, pero también dará espacio a los brotes jóvenes para crecer, es decir, hará posible la aparición de alternativas de transición ecológica. Y al final, uno de estos brotes jóvenes ocupará el lugar del gran árbol muerto. La transición ecológica primero se considera posible y luego se percibe como una reorganización, reconstrucción o renacimiento.

Paralelamente a esta representación, encontramos la de ciclos adaptativos retomados de las teorías sobre la resiliencia. El colapso generalmente se asocia con la idea de rebotar o levantarse, lo que significa flexibilidad para recibir shocks y volver a

desplegarse. O bien se encuentra la idea de revolución a la que se asocia la posibilidad de hacer emerger otros mundos, o más precisamente una nueva sociedad. Por otra parte, es en este sentido que el hundimiento sería incluso —parcial o totalmente— deseable, porque permitiría un renacimiento sobre bases nuevas y más sanas. Porque sin muerte no hay renacimiento, sin decadencia, no hay regeneración. La renovación también puede expresarse en forma de metamorfosis. Finalmente, la metáfora de la enfermedad también está presente en la visión cíclica, pero en una forma diferente. No se considera incurable, sino un mal del que se puede curar.

En resumen, la transición ecológica se presenta entonces como el paso de un estado a otro, del de colapso al de nuevo nacimiento y emergencia. No es de extrañar que encontremos esta visión cíclica de la historia en los relatos de colapso. Porque muchos pensadores occidentales, desde los antiguos griegos y romanos, han concebido las civilizaciones según una dinámica de nacimiento, auge, apogeo, declive y muerte.

Conclusión

Las controversias sobre el colapso no se refieren directamente a las cronosofías, es decir, a las metainterpretaciones, ya que generalmente están implícitas. Se refieren más bien a la forma del colapso, sus causas, sus consecuencias, su inminencia, su ineluctabilidad, su alcance político, etc. No obstante, las narraciones catastróficas sugieren diferentes imaginarios que cuestionan la marcha del tiempo. ¿Se podría hacer una analogía entre nuestra época y la que vio la querrela de los antiguos y los modernos agitar el mundo literario y artístico de finales del siglo XVII en Francia bajo Luis XIV? Creo que se puede responder afirmativamente, pero con matices.

La Querrela de los Antiguos y de los Modernos constituyó un gran trastorno en la historia del pensamiento occidental. Tuvo una fuerte influencia al hacer que tomara un giro nuevo y duradero con la figura del Progreso. El advenimiento de esta idea fue sinónimo de la entrada en un nuevo período: los tiempos modernos. Ha marcado profundamente el pensamiento occidental y, por lo tanto, la sociedad. Es en este punto donde la analogía es posible. La aparición de la idea de colapso representa, en mi opinión, un mismo tipo de trastorno. Por el momento, no estamos más que en las premisas, pero es forzoso constatar que la concepción de la historia en materia de representación del tiempo vuelve a ponerse en movimiento en el seno del pensamiento occidental. Las diferentes visiones de la historia se juntan de nuevo, en el discurso de manera general y a veces en un mismo autor. Se entremezclan. Y desde hace poco, se están peleando. Es muy probable que este burbujeo se amplifique y conozca una polarización múltiple. Es probable que las fricciones se intensifiquen. Ya existe una



fractura entre los discursos del bueno y del malo Antropoceno. Se perciben posiciones que se refuerzan y que se anclan, dejando suponer una disputa que gana en potencia. Ciertamente, las visiones de la historia no están todavía en estrecha confrontación —no se puede hablar de un campo de lucha en torno a la idea de colapso—, pero corren el riesgo de llegar a serlo. Por eso considero que estamos viviendo una época bisagra. Las dificultades actuales, que se traducen en la amenaza del colapso de la sociedad industrial globalizada, representan no sólo un momento crucial en la historia de la humanidad desde un punto de vista material, sino también desde un punto de vista ideal en vista de sus implicaciones para el pensamiento occidental.

Más concretamente, hoy en día se desarrollan diferentes imaginarios del futuro. A veces, el colapso se percibe como el comienzo de una disgregación, a veces como la ocasión de una superación. A veces también se considera como el catalizador de un nuevo ciclo y, por lo tanto, se considera necesario, por no decir deseable; una renovación solo es posible si se hace tabla rasa.

En consecuencia, las reacciones divergen entre las que consisten en pensar que la solución se encuentra en el futuro —el hundimiento es un desafío técnico del que hay que triunfar o una etapa hacia una sociedad mejor y reconciliada; las que consisten en pensar que la solución se sitúa en el pasado —conviene seguir el ejemplo de los pueblos primeros, reconectarse con la naturaleza, restaurar ciertas virtudes; las que consisten en pensar que la situación es inextricable y que se trata por tanto de prepararse, adaptarse y sobrevivir; o las que consisten en pensar que no existen soluciones verdaderas y tanto mejor, porque el hundimiento es una oportunidad, un mal para un bien— permite abrir las posibilidades bajo la forma de nuevas emergencias, de regeneración o de renacimiento. Debido a que son muy diferentes, estas posiciones se anclan y se dividen gradualmente. Los debates toman forma, por ejemplo, entre aquellos para quienes el pasado es un modelo y una lección, y aquellos para quienes es una pesadilla.

Estas diversas metainterpretaciones del colapso tienen un fuerte significado filosófico. Nos damos cuenta de que el hundimiento, al chocar con la ideología del progreso, abre de nuevo la cuestión del sentido de la historia. Interroga y pone en movimiento las diversas representaciones del tiempo en el seno del pensamiento occidental. Ante el colapso, ¿qué (nuevo) sentido conferir a la historia? Comprometidos en esta búsqueda, los relatos del colapso están a tientas por el momento, pero podrían marcar un punto de inflexión en la evolución del pensamiento occidental.

Version française
L'effondrement et ses méta-interprétations

Introduction

La pensée écologique est actuellement traversée par le terme “effondrement”. Dans la littérature francophone européenne, c’est en particulier le cas depuis 2015 et la création par Pablo Servigne et Raphaël Stevens du néologisme “collapsologie” (Servigne et Stevens, 2015). En raison de la gravité des dégradations environnementales qui ne cessent de croître, ce terme est devenu incontournable, au même titre que le furent les notions de “développement durable” et de “transition écologique”. Force est en effet de constater que parler d’effondrement est le signe de l’échec du développement durable, et vraisemblablement d’une transition écologique. Le discours officiel et dominant¹ du développement durable consistait à soutenir la croissance économique en la découplant des flux de matière et d’énergie, afin de diminuer l’empreinte écologique. S’est ensuite imposé dans le paysage médiatique et scientifique celui de la transition écologique selon Rob Hopkins (2008) qui prenait effectivement acte de l’échec du découplage, soit l’impossibilité de continuer la croissance, mais qui considérait une transition encore possible vers un mode de vie beaucoup plus sobre inscrit dans les limites planétaires. Par ailleurs, cette même expression de transition a fini par être appropriée par les acteurs institutionnels pour exprimer quelque chose d’aussi faible que le développement durable; elle sert même à distinguer des ministères dont les politiques publiques restent totalement tributaires de la conception faible de la durabilité². Les efforts entrepris pour une transition étant finalement ce qu’ils sont, insignifiants voire inexistant, il est devenu de plus en plus évident pour d’aucuns que l’humanité court à la catastrophe de manière quasi inéluctable. C’est à partir de ce constat qu’est apparu le discours de l’effondrement qui suppose non seulement l’échec de la croissance, mais aussi celui d’un changement volontaire et planifié de la société, c’est-à-dire d’une transition écologique choisie. Cet article a pour but de proposer une analyse de ce discours.

Si le mot “effondrement” semble de prime abord assez explicite, ce discours n’est pas aussi homogène qu’on le croit. N’est-ce plus qu’une question de temps avant que l’effondrement ne survienne? Peut-être effectivement. Néanmoins faut-il encore savoir ce que s’effondrer signifie pour une société. Même si nous disposons de nombreux exemples historiques, un tel phénomène, si complexe, est difficile à appréhender. Mais plus qu’une question de délai, l’effondrement est certainement une question de temporalité. Il interroge et modifie notre rapport au temps, et

¹ Rappelons toutefois que d’autres auteurs et experts ont cherché à opposer à cette acception faible un sens fort à la durabilité.

² D’ailleurs, on constate aujourd’hui que le discours de la décroissance s’est diffusé à l’international et fait partie prenant de l’expertise, y compris de celle de l’Agence européenne de l’environnement.



finallement notre rapport à l'histoire, pour nous prétendus Modernes. Le temps du futur étant ramené au présent, les récits de l'effondrement –nous verrons qu'il convient de les qualifier de la sorte– questionnent implicitement l'épopée humaine sur Terre. Ils cherchent en filigrane à inscrire cet événement, afin de lui conférer un sens, dans une certaine dynamique ou trajectoire historique. Nous revisiterons par conséquent la thématique de la chronosophie, ce temps de l'avenir. L'époque actuelle est charnière à plusieurs titres. Aux bouleversements environnementaux et sociaux, s'ajoute la remise en mouvement, au sein de la pensée occidentale, des diverses représentations du temps. En définitive, la pensée de l'effondrement appelle une réflexion sur cet invisible par excellence qu'est l'avenir, avec pour dessein de le rendre accessible et d'en faire un objet de connaissance.

Cet article sera structuré en trois parties, hormis l'introduction et la conclusion. Nous nous attèlerons en premier lieu à développer une problématique autour de la représentation actuelle de l'effondrement qui est celle d'un événement à venir affectant les êtres humains globalement et uniformément. Une telle vision interroge par conséquent l'évolution de l'humanité. Nous nous poserons la question: quelle conception de la temporalité humaine est sous-jacente à la pensée de l'effondrement? Cette partie sera par ailleurs l'occasion d'apporter un éclairage sur la nébuleuse que constitue cette pensée.

En deuxième lieu, il sera question de présenter la perspective adoptée pour cette étude sur la pensée de l'effondrement, à savoir la philosophie de l'histoire dans le cadre des humanités environnementales. Nous y développerons également le cadre conceptuel qui permet d'identifier les diverses chronosophies sous-jacentes aux récits de l'effondrement et de répondre à la question de recherche.

Nous nous attacherons finalement à présenter les résultats de notre étude. Nous verrons que l'on observe diverses méta-interprétations de l'effondrement. Ce dernier peut être appréhendé à partir des trois grandes temporalités humaines – linéaire, cyclique et progressiste. Celles-ci s'entremêlent chez les auteurs et autrices de l'effondrement. En effet, aucune ne se semble actuellement prédominer dans le courant effondriste.

L'effondrement est mis en récit

Une catégorisation entre approches généraliste et spécialiste

Dans la littérature scientifique, la question de l'effondrement d'une société a déjà été largement étudiée par une multitude d'auteurs et autrices et selon une grande diversité de perspectives (Brozović, 2023). Il est à cet égard possible de

proposer une catégorisation, certes rudimentaire, entre une approche généraliste et une approche spécialiste. Une telle catégorisation a le mérite premièrement d'éclairer la nébuleuse qui entoure la notion³ d'effondrement, et deuxièmement de mettre en évidence des points clés quant à cette notion.

L'approche généraliste regroupe les auteurs et autrices qui réfléchissent sur les mécanismes d'effondrement. Leur but est de saisir, à l'aide d'une théorie ou d'un modèle, les dynamiques générales communes à tous les effondrements. Ils s'intéressent aux effondrements anciens et au potentiel effondrement de la société industrielle. Quant à l'approche spécialiste, il s'agit de scientifiques –des historiens, historiennes, archéologues, paléoclimatologues, etc.– très spécialisés qui se focalisent sur une civilisation à une époque donnée. Ils attachent de l'importance aux détails et au contexte historiques sans sortir du cadre de la civilisation étudiée. Ils n'abordent donc pas la question de l'effondrement actuel, ou alors en y faisant qu'une discrète allusion.

Les scientifiques de ces deux approches ont tendance à s'opposer. Les débats sont fréquents – l'un des plus marquants est celui entourant la chute de la civilisation de l'île de Pâques. Car élaborer une théorie générale, comme l'a par exemple fait Joseph Tainter ou Jared Diamond (Tainter, 1988; Diamond, 2005), implique des simplifications, des omissions et des raccourcis historiques contre lesquelles les spécialistes s'insurgent. Les controverses entre les généralistes et les spécialistes portent aussi sur la singularité ou non des effondrements. Pour les généralistes, il existe une dynamique des effondrements qu'ils cherchent à mettre au jour grâce à leur théorie. Selon eux, l'effondrement est un processus récurrent dans l'histoire et ses mécanismes sont semblables dans presque tous les cas d'effondrement. Pour les spécialistes, l'effondrement est le résultat d'une conjoncture historique singulière. Les effondrements ne sauraient être sortis de leur contexte historique et, par conséquent, il ne saurait y avoir une théorie générale de l'effondrement.

Par ailleurs, indépendamment de ces deux approches, il existe de nombreuses discussions sur les causes des effondrements anciens. On trouve *grosso modo* des auteurs et autrices qui s'attachent aux facteurs socio-économico-politiques et d'autres qui s'attachent aux facteurs environnementaux. Dans la même optique, les scientifiques ne s'accordent ni sur une définition de l'effondrement, ni sur la manière de l'interpréter. On s'aperçoit à travers une revue de la littérature qu'il n'est pas possible de rendre compte d'un phénomène aussi vaste et complexe que l'effondrement à l'aide d'une définition (Salerno, 2018). Son étendue et ses formes

³ J'utilise le terme de notion et non de concept pour marquer qu'il s'agit d'une représentation qu'on peut se faire de l'effondrement, d'une connaissance intuitive, plus ou moins définie, qu'on en a. Je le préfère au terme de concept qui, selon moi, se réfère à une représentation ou idée générale plus forte, au sens où elle est en général communément acceptée, plus objective et plus stable et implique les caractères essentiels de l'objet.



sont trop diverses. En outre, les effondrements anciens suscitent des interprétations diverses relatives à l'idée de rupture *versus* l'idée de transition, et relatives à l'idée d'irréversibilité *versus* l'idée de régénération. Ces différentes manières de concevoir les effondrements, bien que contradictoires, sont chacune défendables. Il est en conséquence très difficile de s'accorder sur ce qu'on entend par effondrement.

En somme, que nous dit cette catégorisation entre approches généraliste et spécialiste de l'effondrement? Selon moi, ces approches, qui se valent, sont le reflet de la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, d'apporter une explication complète et univoque de l'effondrement. Elles montrent que l'effondrement ne peut en fin de compte pas être défini de manière satisfaisante, que ce soit à l'aide d'une théorie générale ou non. Il s'agit d'un processus d'une extrême complexité qu'il n'est possible d'appréhender que partiellement. Il en résulte une véritable nébuleuse. Si l'effondrement est trop complexe pour être appréhendé de façon entière et satisfaisante, mais qu'il n'est pas moins réel et qu'il suscite des perspectives distinctes, sous quelle forme peut-on le saisir alors? Sous la forme d'un discours. L'effondrement donne lieu à des discours, dans lesquels l'interprétation tient un rôle important. Étant donné le poids de l'interprétation, je préfère au terme de discours celui de récit⁴. C'est l'une des raisons qui me poussent à parler de récits d'effondrement. En bref, je considère que, lorsque nous appréhendons l'effondrement, nous construisons des récits.

L'effondrement aujourd'hui a des implications philosophiques et historiques

Cette première remarque ayant été faite, abordons désormais l'effondrement de la société industrielle moderne. Rapidement, pourquoi est-il pertinent de parler d'effondrement aujourd'hui? Selon de récentes études, il est de plus en plus évident que des points de basculement –tels que la perte de la forêt tropicale amazonienne ou de la calotte glaciaire de l'Antarctique occidental– soient sur le point d'être franchis, qu'ils aient des impacts élevés et qu'ils soient interconnectés avec différents systèmes biophysiques. Ils pourraient être dépassés entre 1°C et 2°C de réchauffement (Drijfhout et al., 2015). Or, franchir le seuil d'un processus biophysique peut engendrer par effet domino le franchissement du seuil d'un autre processus biophysique (Rocha et al., 2018; Lenton et al., 2019; Ripple et al., 2023). Un effet domino, c'est-à-dire une cascade mondiale de points de basculement, est à

⁴ En préférant le terme de récit à celui de discours, je cherche à m'écarter de l'approche méthodologique des sciences humaines et sociales, soit de l'analyse de discours classique. Par récit, j'entends donc un "développement oral ou écrit rapportant des faits vrais ou imaginaires", pour reprendre la définition du Larousse. En ce qui concerne l'effondrement, on aurait pu aussi parler simplement d'imaginaire. Là aussi, je préfère le terme de récit, car l'idée de temps y est présente. Ce à quoi je tiens, puisque justement je me livre à des réflexions sur l'effondrement et le temps. Somme toute, je vais m'intéresser aux interprétations différentes de l'effondrement, cristallisées sous la forme de récits qui proposent une vision du temps et un imaginaire particuliers. Mon utilisation du terme "récit" fait écho, d'une certaine manière, à l'emploi qu'en fait Paul Veyne qui considère que l'histoire demeure une description compréhensive, que l'histoire est un roman vrai, un récit d'événements (Veyne, 2015).

craindre. Ce qui aurait pour conséquence de provoquer l'emballlement du système-Terre dans son ensemble. Les dégradations des processus biophysiques et des écosystèmes vont alimenter et accélérer la dégradation générale du système-Terre et amener ce dernier –inexorablement si l'on ne fait rien– vers son basculement dans un nouvel état inconnu des espèces vivantes, en l'occurrence un état étuve (*Hothouse Earth*) (Steffen et al., 2018). Une trajectoire qui, si elle se confirme, serait irréversible à l'échelle humaine et signerait la sortie de l'époque géologique Holocène.

La gravité de la situation doit être bien saisie. Nous sommes en train de mettre en péril les conditions d'habitabilité de la Terre (Bourg, 2013). Nous altérons les conditions de vie pour une très grande proportion de la faune et de la flore, et au premier chef de l'espèce humaine. Contrairement à l'idée d'extériorité de l'homme à la nature, cette dernière est le socle de nos sociétés. Sa dégradation remet inéluctablement en cause les fondements et la pérennité de nos sociétés.

À cet égard, l'effondrement de la société mondialisée a quelque chose d'inédit. Il ne peut plus être appréhendé de la même manière que dans le cas des civilisations anciennes. L'une des principales particularités de l'effondrement aujourd'hui vis-à-vis des anciens est l'échelle globale. Ces derniers ont toujours été locaux ou régionaux. Il était fréquent qu'une civilisation s'écroule, mais parallèlement d'autres civilisations, dans d'autres régions du monde, étaient en plein essor (ou du moins n'étaient pas en train de décliner). Par conséquent, il était possible d'expliquer la chute d'une civilisation par une dynamique à laquelle échappe l'évolution du genre humain. En d'autres termes, il était possible de dissocier l'évolution d'une civilisation de l'évolution du genre humain, de concevoir que des civilisations déclinent, mais que l'humanité, prise dans son ensemble, progresse.

En ce qui concerne l'effondrement moderne en revanche, il n'est plus possible de le dissocier de l'évolution du genre humain. Il se produit une fusion d'échelles entre civilisations et espèce humaine. L'effondrement, pour la première fois de l'histoire, constitue un moment de rupture dans l'évolution de l'humanité. Il n'est plus question de la dynamique d'une civilisation, mais de celle de l'humanité toute entière. Le possible effondrement à venir sera d'une certaine manière global. L'effondrement a pris une autre dimension. Il concerne l'humanité et son évolution sur Terre.

En conséquence de quoi, l'effondrement a des implications philosophiques et historiques. Parce qu'il est global et irréversible, l'effondrement nous fait immanquablement nous interroger sur l'évolution du genre humain. Que signifie l'effondrement par rapport à l'histoire humaine? De quelle manière évoluera l'humanité après l'effondrement? Va-t-elle décliner ou continuer à progresser? Ou



disparaître? En somme, que représente l'effondrement par rapport à la grande aventure humaine sur Terre? (Salerno, 2021). Ces questions traversent implicitement les ouvrages traitant de nos graves problèmes environnementaux et sociaux. Notre étude a ainsi pour objectif d'analyser quelle conception de la temporalité humaine est sous-jacente à la pensée de l'effondrement.

La chronosophie comme manière de concevoir la temporalité humaine

Ces questionnements justifient, selon moi, un regard croisé avec les réflexions qui ont été faites dans le cadre de la philosophie de l'histoire –la philosophie de l'histoire étant la discipline qui traite du sens et des finalités du devenir historique, qui tente d'interpréter le sens du devenir humain pris dans son ensemble (Lagueux, 2004). Plus précisément, ils justifient mon angle d'approche à travers les différentes chronosophies⁵ que l'on retrouve dans les grandes philosophies de l'histoire. L'effondrement moderne est indissociable de la catégorie du temps. L'effondrement peut être interprété de manière diverse selon s'il est inscrit dans telle ou telle chronosophie. De même, l'effondrement peut remettre en question ou revigorer telle ou telle chronosophie. Considérer que la société mondiale va s'effondrer conduit à s'interroger sur la trajectoire du genre humain. S'agit-il d'un tournant, d'un retour en arrière, d'une étape à franchir dans l'histoire humaine? D'une façon ou d'une autre, cet événement s'inscrit dans une perspective temporelle globale.

En outre, à la catégorie du temps est attachée la question du sens. Les chronosophies sont en effet du registre du sens. En concevant telle ou telle temporalité, on cherche à donner du sens au devenir historique. C'est le propre des philosophies de l'histoire –construites à partir de différentes temporalités– qui ont pour objet de donner du sens à l'histoire⁶. L'idée ici n'est pas de développer la question du sens de l'histoire, mais plutôt de montrer que s'intéresser aux chronosophies à l'égard de l'effondrement est pertinent. Car de la même manière que concevoir une temporalité et une finalité à l'histoire permet de donner du sens à l'histoire, inscrire l'effondrement moderne dans une trajectoire historique permet de donner du sens à l'effondrement.

⁵ Une chronosophie –terme que j'emprunte à Krzysztof Pomian (1984) et à Yohan Ariffin (2012)– est un certain type de représentation du temps ou de temporalité. Une chronosophie est plus particulièrement une représentation de l'advenir humain. Il s'agit d'une interprétation du déroulement du temps. L'histoire étant par définition le lieu du déroulement du temps, les différentes chronosophies sont autant de visions ou de conceptions de l'histoire. L'histoire est interprétée différemment selon la perspective temporelle.

⁶ En effet, pour reprendre une citation de Raymond Aron, la philosophie de l'histoire "interprète l'histoire globale, [...], donne une réponse à l'interrogation que l'homme s'adresse à lui-même en interrogeant son passé" (2011, p. 11). En d'autres mots, la philosophie de l'histoire est la discipline qui s'interroge sur le sens de l'histoire. Avec l'avènement de la modernité et de la conscience historique (Aron, 1991; Aron, 2011), l'homme cherche à donner du sens à son passé, à son existence (c'est-à-dire à son présent) et à son futur en les inscrivant dans une trajectoire, une perspective historique à laquelle il envisage une finalité. C'est l'histoire qui donne du sens et une cohérence aux événements qui se passent.

Les humanités environnementales comme cadre théorique

La perspective adoptée dans cet article s'inscrit dans le cadre des humanités environnementales, et plus particulièrement dans la philosophie de l'environnement puisque nous faisons des liens avec la philosophie de l'histoire. Les humanités environnementales sont un champ d'étude relativement nouveau consacré notamment aux réflexions philosophiques sur les problèmes d'environnement contemporains et à leurs répercussions sur les sociétés humaines. Il s'agit d'un nouveau paradigme en sciences humaines et sociales, qui présuppose que l'évolution des sociétés ne peut être appréhendée sans recourir à la tierce nature. Le champ des humanités environnementales a pour but de coupler les deux grands champs disciplinaires que sont les sciences humaines et sociales et les sciences de la nature (Bonneuil et Fressoz, 2013, p. 45-56; Choné, Hajek et Hamman, 2016). Dans cette perspective, l'étude des sociétés ne doit pas se limiter aux rapports entre individus et aux institutions, car on ne saurait comprendre pleinement les relations des sociétés à elles-mêmes sans y inclure les relations à l'environnement. Les humanités environnementales sont donc par nature interdisciplinaires. Historiquement, les sciences naturelles portent sur la compréhension et l'explication des mécanismes naturels, indépendamment des activités humaines. Et inversement, les sciences humaines et sociales s'intéressent à l'homme en société, comme si ce dernier se trouvait en vase clos sans liens avec son environnement naturel. La frontière –désormais insoutenable– entre ces deux pans de la science remonte au siècle des Lumières, à travers notamment l'avènement de la méthode empirique, le dualisme cartésien et le programme baconien de maîtrise de la nature, synonymes du début de l'ère moderne.

Nonobstant ce rapide survol, il convient de préciser que les humanités environnementales sont souvent considérées non pas comme une discipline en soi, mais comme un champ ou un chapeau regroupant les disciplines qui ont été repensées à partir d'une vision interconnectée de l'homme et de la nature, à l'opposé de la vision dualiste traditionnelle (Rose et al., 2012). Parmi les sciences humaines et sociales, nombreuses sont les disciplines qui ont vu leur épistémologie transformée par la prise en compte de l'environnement (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017). Penser l'interaction entre le monde naturel et le monde humain conduit à transformer les définitions des disciplines de sciences humaines et sociales et à les articuler avec les sciences de la nature. Cette nouvelle articulation se traduit par "une critique du sociocentrisme, la prise en compte accrue de la matérialité dans les phénomènes sociaux et l'extension du spectre des acteurs étudiés aux non-humains" (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017, p. 7). Il s'agit de rejeter la pensée qui réduit l'humain à un sujet indépendant et rationnel.

L'histoire a par exemple été la première discipline à effectuer un tournant environnemental (Blanc, 2017). Cette nouvelle approche, qui a émergé aux États-



Unis durant les années 1970, soutient que ce ne sont pas uniquement les hommes qui font l'histoire, mais qu'elle est faite par tous les acteurs humains et non-humains (Quenet, 2014; Fressoz et al., 2014; Quenet, 2017). L'histoire, telle qu'on l'écrit et l'enseigne de nos jours, est beaucoup trop anthropocentrée et réduit la nature à un stock inerte illimité. L'environnement doit être intégré dans les études historiques. C'est par exemple la démarche de l'historien américain John McNeill qui retrace l'histoire de l'environnement mondial au XXe siècle soulignant l'immense impact des activités humaines sur notre planète dès 1900 (McNeill, 2001); celle de l'historien américain John F. Richards qui présente l'histoire environnementale des débuts du monde moderne –de 1500 jusqu'au début des années 1800– qui, déjà, fût le théâtre d'une razzia sans merci sur les ressources naturelles (Richards, 2005); celle de Clive Ponting qui propose une nouvelle histoire verte du monde axée en particulier sur les dégradations environnementales et les effondrements de civilisation (Ponting, 2007); ou plus récemment celle de Laurent Testot qui évoque comment, depuis trois millions d'années, l'homme modifie la nature et comment celle-ci transforme nos sociétés en retour (Testot, 2017).

L'éthique classique a également été revisitée à la lumière des problèmes environnementaux. On parle d'éthique environnementale. Les principes moraux dans l'éthique classique en Occident sont en effet inadéquats en ce qui concerne la question de l'environnement. L'éthique environnementale réfléchit sur les manières d'élargir la communauté morale aux entités non-humaines. Il s'agit de proposer des alternatives à l'anthropocentrisme prégnant en Occident – tels que le pathocentrisme, le biocentrisme ou l'écocentrisme (Hess, 2013). Les réflexions portent ainsi sur les critères d'appartenance et sur les différentes valeurs qu'on peut attribuer aux entités non-humaines.

En somme, la prise en considération de l'environnement a conduit à une remise en cause des frontières entre sciences naturelles et sociales. L'attention est portée sur le dialogue entre ces deux champs. L'interdisciplinarité est donc au centre de cette méta-discipline que sont les humanités environnementales. Les enjeux sociaux, économiques et politiques, bien que relevant des sciences humaines, sont étudiés à travers un prisme environnemental.

Le temps de la chronosophie comme cadre conceptuel

Le cadre disciplinaire ayant été posé, il convient maintenant de présenter le cadre conceptuel me permettant d'identifier les différentes manières d'interpréter l'effondrement moderne. Pour ce faire, je m'appuierai sur les travaux de Yohan Ariffin et de Krzysztof Pomian. Dans un bel ouvrage sur la généalogie de l'idée de progrès, Yohan Ariffin a élaboré une grille d'analyse basée sur des idéaux-types discursifs

(Ariffin, 2012). Quant à Krzysztof Pomian, il a effectué une analyse conceptuelle sur la question du temps dont je vais me servir (Pomian, 1984). Il identifie quatre manières de visualiser le temps et de le traduire en signes: la chronométrie, la chronographie, la chronologie et la chronosophie.

La chronométrie est exprimée par les calendriers et instruments de mesures tels que des cadrans solaires, des clepsydres, des horloges, etc., qui assignent aux événements des coordonnées temporelles et mesurent les intervalles qui les séparent, alors réduits à un multiple du cycle choisi comme étalon. À l'image des jours qui tous les minuits recommencent depuis zéro, chaque unité de temps est un cycle, soit l'intervalle entre deux apparitions d'un événement naturel ou humain. La chronométrie représente ainsi le temps en une figure cyclique et symétrique. Pour Pomian, il s'agit "d'un temps sans innovation ni coupure, un présent indéfiniment étendu" (1984, p. III).

La chronographie néglige les faits répétitifs et ne retient que les événements anormaux ou extraordinaires qui viennent briser une répétition. Elle n'a besoin ni des ères ni du calendrier. Sous la forme de la chronique ou d'annales, elle fait appel à un temps réduit à une relation d'antériorité. Le temps est discret, au sens où les événements sont séparés les uns des autres par des vides de longueur variable. Ce temps n'est ni cyclique, ni linéaire. Il est une succession d'événements uniques, bons ou mauvais, et n'a aucune propriété globale. La chronographie et la chronométrie sont ainsi concentrées sur le présent.

La chronologie, elle, est tournée vers le passé. Elle embrasse des périodes longues et privilégie le passé éloigné, voire les origines. Au temps discret des chroniques se substitue un temps continu. La chronique est remplacée par le récit. La chronographie ne décrit qu'un segment du temps, dont les points de départ et d'arrivée sont arbitraires, alors que la chronologie permet de commencer au début et d'aller jusqu'à la fin d'une histoire continue, et constitue ainsi un tout fermé et significatif. Avec la chronographie et la chronométrie, la chronologie partage le fait que l'avenir n'est inclus que tacitement, sans être thématiqué en tant que tel. "L'avenir est posé simplement comme la possibilité de répéter une mesure ou de prolonger d'une année la période passée depuis le début de l'ère ou de voir se produire quelque chose. Mais ni dans la chronométrie ni dans la chronologie ni dans la chronographie, il ne fait pas objet d'un questionnement explicite" (Poiman, 1984, p. V).

Quant à la chronosophie, reprenons dans son intégralité la définition qu'en donne Krzysztof Pomian:

[Au] questionnement de l'avenir, qui prétend aboutir à des réponses permettant de s'en représenter de façon véridique sinon les menues particularités du moins les



grandes lignes, je donnerai le nom de “chronosophie”. Ce terme générique recouvre les pratiques et les œuvres très différentes eu égard à leurs horizons temporels, aux buts qu’elles visent et aux moyens utilisés pour dévoiler l’avenir. Elles s’intéressent tantôt aux individus, tantôt aux peuples, tantôt à l’humanité, voire à l’univers. Certaines se proclament capables de décrire le détail des événements dont elles pensent avoir montré le caractère inéluctable, d’autres déclarent ne dessiner de l’avenir que les tendances essentielles. Mais, en transcendant le présent vers l’avenir, toutes les chronosophies aspirent à appréhender d’emblée le parcours entier de telle ou telle autre trajectoire, de l’histoire, du devenir ou du temps, et non un segment, aussi long puisse-t-il être, à avoir affaire au tout avant même qu’il soit réalisé et non à une partie, à remplacer une connaissance nécessairement incomplète par un savoir achevé, susceptible de mettre en évidence la signification ultime de tout ce qui aura été advenu.

C’est pourquoi les chronosophies ne sauraient se satisfaire ni de ce qu’on voit ou entend, ni de ce qu’on observe par l’intermédiaire des instruments, ni de ce qu’on reconstruit à partir des sources. Même quand elles font appel à des faits, ils ne leur suffisent pas. Pour tenir sur cet invisible par excellence qu’est l’avenir un discours dont la prétention à la véracité puisse paraître justifiée ou du moins plausible, toute chronosophie doit mettre en œuvre une des nombreuses techniques supposées, moyennant certaines conditions, rendre l’avenir accessible, en faire un objet de connaissance, dût-elle différer dans son principe même de la connaissance du passé et du présent. [...]. Mais les chronosophies justifient aussi leurs prévisions en s’appuyant prétendument sur la connaissance du passé jointe à celle des fins dernières de l’histoire, révélées dans les livres saints ou dévoilées par spéculation, ou sur des axiomes en apparence évidents qui autorisent le passage du local au global, tel jadis le postulat de la constance de la nature humaine et, de nos jours, dans un autre domaine, le “principe cosmologique”. Enfin, les chronosophies peuvent prendre la forme des théories économiques ou sociologiques supposées déboucher soit sur une planification du développement, c’est-à-dire la maîtrise de l’avenir, soit du moins sur une description correcte de celui-ci, ou de la prospective avec sa prétention à la scientificité et son appareil mathématique.

En s’attribuant le privilège de connaître d’avance le parcours entier de l’objet qu’elle se donne, toute chronosophie définit la topologie du temps global de la vie individuelle, de l’histoire de l’homme ou de celle des êtres vivants, de la Terre, de l’univers, selon les cas, c’est-à-dire les rapports entre le présent, le passé et l’avenir, et plus particulièrement entre le passé lointain et l’avenir lointain. (Poiman, 1984, p. V-VI)

Dans le cadre de cet article, la chronosophie est la manière de se représenter le temps qui nous intéresse, car il s’agit du temps par excellence des philosophies de l’histoire. Approfondissons donc la définition de la chronosophie.

La chronosophie et ses topologies

Une multiplicité de faits devient histoire lorsque leur est imposé un ordre de succession. Faut-il les réciter les uns après les autres, se borner à constater que

ceci précède cela? Pour que l'histoire ait une direction et une signification, les faits doivent être mis en rapport avec une forme de transcendance, telle que, parmi les plus connus, la Nature, la Providence, la *fortuna*, les passions individuelles, la Raison, etc. Ce transcendant est invisible et coextensif à une suite de faits donnée, programme leur changement, et leur donne une portée chronosopique. En d'autres termes, il leur confère un sens. Ainsi non limité à une chronologie, le temps de l'histoire suggère plusieurs topologies. Il s'agit de le caractériser, "de préciser s'il est stationnaire, cyclique ou linéaire et, dans ce dernier cas, s'il est progressif ou régressif. Ce faisant, on établit les relations entre le passé lointain, le passé proche, le présent et l'avenir, et on détermine ainsi la place du présent dans le tout de l'histoire"(Poiman, 1984, p. 37-38).

Telle est la représentation du temps à laquelle je m'attache dans mon étude des récits d'effondrement moderne. En effet, lorsque je dis m'intéresser à la relation entre temps et effondrement, je m'intéresse tout particulièrement à la chronosophie comme manière de visualiser le temps et de le traduire en signes.

On a dit qu'il existe plusieurs temps de la chronosophie possibles, à savoir stationnaire, cyclique ou linéaire. Qu'entendons-nous plus précisément par-là? Citons Krzysztof Pomian:

Si le temps est supposé stationnaire, le passé, le présent et l'avenir ne diffèrent pas; l'ordre de succession est alors insignifiant et l'histoire est éliminée au profit d'une approche qui s'y oppose dans son principe même, bien qu'elle vise, elle aussi, à rendre les faits intelligibles. Si le temps est supposé linéaire, il progresse vers une perfection future ou régresse à partir d'une perfection initiale; l'avenir sera donc soit supérieur soit inférieur au présent qui, à son tour, est soit supérieur soit inférieur au passé. Pour intégrer une longue suite de faits dans une telle progression (ou régression) monotone, on peut la couper en segments composés de faits voisins dont on identifie les caractères communs censés exprimer les propriétés d'un segment correspondant du changement invisible. Plusieurs segments successifs de ce dernier étant ainsi individualisés, l'histoire se trouve divisée en "âges", "siècles", "périodes", "stades" ou "époques", qu'on imagine souvent analogues à ceux que traverse au cours de sa vie un être humain. Enfin, si le temps est supposé **cyclique ou oscillatoire**, l'avenir sera une répétition plus ou moins exacte du passé. Quant au présent, pour en déterminer la position, il faut savoir quelle phase du cycle on est en train de parcourir; dans une phase ascendante, le temps est localement progressif et il est localement régressif dans la phase descendante; on voit que la division en périodes n'est pas forcément liée au temps linéaire. (1984, p. 38, je souligne)

Krzysztof Pomian identifie encore un quatrième temps, le temps discret, entendu comme un temps qui "n'a pas de direction déterminée ni localement ni globalement car les changements qui se produisent sont supposés se succéder seulement, sans s'additionner et, plus généralement, sans qu'il soit possible de



découvrir, en les étudiant, une quelconque continuité sous-jacente” (1984, p. VIII). Le temps discret est “une suite d’épisodes divergents et qui ne s’intègrent dans aucune figure d’ensemble” (1984, p. VIII.). *Ipsa facto*, cette chronosophie exclut la possibilité même d’une prévision, aucun lien n’étant censé exister entre ce qui précède et ce qui suit.

De la topologie de Pomian, je ne vais retenir que les temps stationnaire, cyclique ou oscillatoire, et linéaire. J’exclus effectivement le temps discret, car ce dernier, borné à une suite d’épisodes divergents qu’aucun lien ne relie, conteste par conséquent la légitimité de toutes les autres chronosophies. Il est généralement l’expression d’une attitude sceptique envers l’avenir et envers la possibilité de connaître le passé. Pomian ajoute que “seul le présent trouve grâce à ses yeux et encore n’est-ce pas toujours le cas” (1984).

La topologie de Yohan Ariffin est similaire, à la différence qu’il ajoute le temps spiraloïde (Ariffin, 2012). Selon Ariffin, la chronosophie se rapportant à l’advenir et s’agissant d’une perspective temporelle relative au déroulement du temps, les catégories de temps permettent de répondre à la question normative de la distribution temporelle du bien. Où convient-il de situer le *summum bonum* de l’humanité dans l’ordre temporel? Est-ce qu’il se situe dans le passé, le présent ou le futur? Yohan Ariffin distingue ainsi six temps de la chronosophie:

(i) Si le passé, le présent et le futur sont jugés équivalents, leur mise en rapport prendra une forme parfaitement linéaire. (ii) Si le passé et le devenir sont estimés équivaloir dans l’absolu, mais que la possibilité d’écarts qualitatifs conjoncturels reste admise, la topologie sera cyclique ou oscillatoire sur un même axe. (iii) Si le jugement d’appréciation conclut à la supériorité absolue du passé sur le présent et le futur, la topologie sera déclinante. (iv) Si, inversement, le présent et l’avenir sont tenus pour fondamentalement supérieurs au passé, le mouvement prendra une forme ascendante. (v) Enfin, si l’on s’accorde sur la supériorité absolue ou du futur ou du passé tout en reconnaissant la possibilité d’écarts qualitatifs conjoncturels, la topologie sera spiraloïde, (va) ascendante dans un cas, (vb) déclinante dans l’autre. (2012, p. 10)

S’il l’on croise et simplifie ces deux typologies, on obtient trois types de chronosophie à la lumière desquels il est possible d’analyser les récits de l’effondrement: le temps linéaire progressif, le temps linéaire régressif et le temps cyclique.

Les méta-interprétations de l’effondrement

Nous avons mis en évidence dans les parties précédentes de cet article que l’effondrement peut être sujet à de nombreuses interprétations, qu’il est appréhendé

à travers une narration. En d'autres termes, lorsque nous cherchons à comprendre ou décrire un effondrement, nous procédons à une mise en récit. En outre, nous avons vu que, parce que l'effondrement concerne pour la première fois l'humanité, il conduit nécessairement à des interrogations sur la conception de l'histoire. Les narrations de l'effondrement inscrivent, explicitement ou implicitement, ce phénomène dans la longue histoire de l'humanité. C'est pourquoi, à partir des trois chronosophies (des trois représentations de la temporalité humaine), nous sommes en mesure de distinguer trois méta-interprétations de l'effondrement, c'est-à-dire trois manières différentes d'intégrer l'effondrement dans l'évolution du genre humain.

Le présage d'un effondrement provoque une radicalisation de l'idéologie moderne du progrès

Il existe une première méta-interprétation de l'effondrement qui consiste à l'inscrire dans une vision linéaire progressiste de l'histoire, et plus précisément dans le prolongement de l'idéologie moderne du progrès. C'est le cas par exemple du discours de l'éco-modernisme ou du bon Anthropocène, dont la caractéristique principale est de considérer les bouleversements du système-Terre non comme un problème, mais comme une opportunité, celle d'un dépassement, celle de la réalisation du Projet moderne. Ces discours ne sont pas climato-sceptiques. Ils ne nient pas, à proprement parler, la gravité de la situation⁷. Ils y voient un danger et une menace, mais qu'ils transforment en une opportunité nouvelle, en un défi pour l'humanité qui, grâce à son ingéniosité et son intelligence, sera en mesure de les surmonter, voire même d'en tirer finalement des bénéfices. Au sein de ce type de discours, la géo-ingénierie tient une place très importante. La défense de ces techniques de modification du climat à l'échelle planétaire s'inscrit dans le prolongement de l'idéologie du progrès et, partant, dans la perspective moderne d'un temps linéaire mélioratif.

À vrai dire, cette méta-interprétation correspond même à une intensification et une radicalisation de l'idée de progrès. Elle considère l'omnipotence de l'être humain sur la nature. Elle accentue la volonté humaine de maîtrise et de domination qui sont projetés à l'échelle du globe. Il s'agit d'un enthousiasme technologique qui prolonge le rêve de domination prométhéenne du monde. La géo-ingénierie est indissociable d'une forme d'utopie technologique progressiste. Elle promeut un projet de société qui permettrait d'instaurer un âge de félicité et de perfection dans un futur idéal, grâce au pouvoir de la science et des techniques, faisant suite à la pensée de grands auteurs des Lumières tels que Francis Bacon. Dans ce type de discours, le progrès est envisagé dans son sens classique, à savoir opérant comme une rationalisation croissante, dans et par l'histoire, qui rapprocherait indéfiniment

⁷ À cet égard, il est possible de considérer le discours du bon Anthropocène comme un discours de l'effondrement, bien qu'il n'y fasse pas directement allusion.



l'humanité d'un point de perfection situé dans l'avenir. Cette perfectibilité à travers le temps est supposée nécessaire. Le progrès est perçu comme une nécessité historique et une raison d'agir, et fonctionne comme une sorte de finalité collective. Le discours de l'éco-modernisme ou du bon Anthropocène maintient un rapport au temps caractérisé par une continuité incassable entre le présent et l'avenir, le progrès étant l'unique horizon temporel. En outre, il est bien question d'un progrès interprété à l'aune de la science et des techniques, qui constitue l'essence de la modernité. On reste à cet égard en plein dans l'idéologie moderne.

L'effondrement est à la fois catastrophe et promesse d'un avenir meilleur

L'effondrement peut toutefois être interprété à partir d'un temps linéaire progressiste d'une autre façon. En effet, le progrès peut être envisagé différemment. Dans le discours du bon Anthropocène, le progrès est réduit à sa seule composante technologique, la géo-ingénierie participant au grand projet moderne de maîtrise et de domination de la nature. Dans les discours effondristes ou de collapsologie⁸, le progrès prend la forme d'une promesse d'un avenir ou d'une société meilleure, passé l'étape de l'effondrement. Il serait possible de parvenir à une société plus harmonieuse et à des relations pacifiées, c'est-à-dire à un état de bien-être accru par rapport à notre situation présente. Il ne s'agit pas d'un progrès réduit à sa composante matérielle, c'est-à-dire compris généralement en termes de technologies et de maîtrise de la nature, mais plutôt d'un progrès social et spirituel synonyme de société harmonieuse qui a tissé davantage de liens avec autrui et avec les entités naturelles. Le temps reste mélioratif, mais la forme que prend ce meilleur est différente; le "contenu" du progrès est autre. Il ne se réduit pas à une vision techno-scientifique, dans le sens où l'on ne conçoit pas une amélioration continue de la condition humaine par la science et les techniques.

Dans ce type de récit, une métaphore possible serait celle d'une maturité à acquérir de la part de l'humanité. C'est l'idée selon laquelle l'humanité se trouve actuellement dans une patho-adolescence débridée, irréfléchie et narcissique de laquelle il faut sortir. Elle doit passer à l'âge adulte, gagner en responsabilité et en sagesse. L'avenir est donc promesse de meilleur, soit dans les grandes lignes, promesse d'une amélioration de l'esprit humain qui sera plus mature.

⁸ La "collapsologie" est un néologisme inventé par Pablo Servigne et Raphaël Stevens dans leur premier livre à succès *Comment tout peut s'effondrer: Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* qui a fortement contribué à populariser le thème de l'effondrement dans la francophonie (Servigne et Stevens, 2015). Dans ce livre, les auteurs ont souhaité poser les bases d'une science appliquée et transdisciplinaire de l'effondrement, qu'ils ont appelé la collapsologie. Dérivée du mot latin *collapsus* qui signifie tomber en un seul bloc, la collapsologie a la double vocation d'établir l'état des lieux actuel des connaissances scientifiques sur le sujet et de donner un sens aux événements qui nous arrivent ou pourraient nous arriver. Ce livre navigue ainsi entre les prémices d'un effondrement de notre civilisation thermo-industrielle et la manière dont ces changements peuvent être vécus. Les deux auteurs arrivent à la conclusion que la temporalité et la géographie de l'effondrement probable de notre société ne seront respectivement ni linéaire ni homogène, mais qu'il sera global néanmoins.

Il est aussi courant que l'effondrement soit présenté comme une étape à franchir ou une épreuve à traverser. Or, quoi de plus progressiste que de considérer que dans l'histoire de l'humanité l'effondrement soit une étape. Car évidemment, il est entendu que celle-ci débouche sur une période préférable. On considère que l'effondrement est une tempête à traverser, c'est-à-dire un mauvais et éprouvant moment à passer, mais qui une fois passé nous conduit à une situation clémente. Il se dégage l'idée assez forte de continuité.

Effondrement est en somme perçu comme la possibilité d'une transformation positive de notre société et/ou de notre spiritualité. Il n'est pas vraiment un défi, mais une opportunité de changement pour un meilleur. En d'autres termes, l'effondrement, malgré ses conséquences à court terme désastreuses, est certaines fois perçu comme un catalyseur de changements positifs à long terme.

L'effondrement est le signe d'un inexorable déclin

Une autre méta-interprétation de l'effondrement consiste à penser que la société industrielle est en phase de s'effondrer, allant même jusqu'à douter que la civilisation perdure. On fait alors référence à la chute, au déclin, à la déstabilisation, à la fin de la société telle qu'on la connaît, laissant entendre que notre situation est inextricable. C'est un avenir globalement très sombre qui est prédit. La société serait susceptible de se fragmenter. Dans cette perspective, l'effondrement est une certitude. Il est inévitable et catastrophique. Nous sommes déjà engagés dans ce processus de délitement continu. On parle de chaos ou de désastre qui arrive.

Une métaphore possible est celle d'une maladie incurable. L'effondrement est associé à l'idée que l'on ne peut plus rien à son encontre, mis à part apprendre à vivre avec. La chute est inexorable. Il convient dès lors de faire le deuil de notre avenir.

Une autre représentation consiste à penser le déclin sous la forme d'une aliénation, dans la lignée des mythes de l'âge d'or ou du bon sauvage. La rhétorique implique de chercher à retourner à un état antérieur perdu, à un âge d'harmonie entre l'homme et la nature. Pour inverser ce processus aliénant de déconnexion, de désenchantement et de déracinement, une reconnexion à la nature est nécessaire et urgente. C'est en ce sens qu'il s'agit de se reconnecter à la nature. Il convient de restaurer un âge d'antan, celui des peuples premiers qui n'étaient pas encore séparés de la nature. Car l'humanité, comme le dit Jean-Jacques Rousseau, s'est corrompue en se civilisant. Avec le procès civilisateur, elle s'est engagée dans une évolution décadente. Dans cette perspective régressive, le *summum bonum* se situe dans le passé, mais un possible retour en arrière bénéfique est envisagé.



L'effondrement est une phase nécessaire pour un renouveau bénéfique

La dernière méta-interprétation possible de l'effondrement de notre société industrielle est celle cyclique. Par cyclique, il était entendu que le *sumum bonum* ne peut être situé ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans le futur. Il existe une forme d'équivalence entre ces trois temps, synonyme aussi d'une certaine constance dans l'histoire. C'est penser l'histoire en termes de retour cyclique, impliquant l'idée de déclin et celle de renaissance, qui peut être représenté par une oscillation sinusoïdale ou un cercle à éternelle répétition. Concernant les récits d'effondrement, cela revient à penser que, compte tenu du fait que nous sommes actuellement dans une phase déclinante, une nouvelle phase d'ascension est probable sous la forme d'une régénérescence. C'est l'idée d'un renouveau ou d'une émergence nouvelle.

Une image parlante serait la suivante: la société industrielle peut être représentée par un grand arbre qui est en train de s'écrouler. En tombant, il va certes détruire de nombreux petits arbres autour de lui, mais il va aussi laisser de la place aux jeunes pousses pour grandir –autrement dit rendre possible l'émergence d'alternatives de transition écologique. Et à terme, l'une de ces jeunes pousses va prendre la place du grand arbre mort. La transition écologique est tout d'abord considérée possible et ensuite perçue comme une réorganisation, une reconstruction ou une renaissance.

Parallèlement à cette représentation, on trouve celle de cycles adaptatifs repris aux théories sur la résilience. L'effondrement est généralement associé à l'idée de rebondir ou de se relever, synonyme d'une flexibilité permettant d'encaisser des chocs et de se redéployer. Ou alors on trouve l'idée de révolution à laquelle on associe la possibilité de faire émerger d'autres mondes, ou plus précisément une nouvelle société. C'est à ce titre d'ailleurs que l'effondrement serait même –partiellement ou pleinement– souhaitable, parce qu'il permettrait une renaissance sur des bases nouvelles et plus saines. Car sans mort il n'y a pas de renaissance, sans déclin, pas de régénérescence. Le renouveau peut aussi être exprimé sous la forme d'une métamorphose. Enfin, la métaphore de la maladie est aussi présente dans la vision cyclique, mais sous une forme différente. Elle n'est pas considérée comme incurable mais comme un mal dont on peut guérir.

En bref, la transition écologique est alors présentée comme le passage d'un état à un autre, de celui d'effondrement à celui de nouvelle naissance et d'émergence. C'est sans grande surprise que nous retrouvons cette vision cyclique de l'histoire dans les récits d'effondrement. Car nombreux ont été les penseurs occidentaux depuis les Grecs et Romains anciens à concevoir les civilisations selon une dynamique de naissance, essor, apogée, déclin et mort.

Conclusion

Les controverses sur l'effondrement ne concernent pas directement les chronosophies—soit les méta-interprétations—, car elles sont généralement implicites. Elles concernent plutôt la forme de l'effondrement, ses causes, ses conséquences, son imminence, son inéluctabilité, sa portée politique, etc. Il n'empêche que les narrations catastrophiques suggèrent différents imaginaires qui questionnent la marche du temps. Pourrait-on faire une analogie entre notre époque et celle qui vit la Querelle des Anciens et des Modernes agiter le monde littéraire et artistique de la fin du XVII^e siècle en France sous Louis XIV? Je pense que l'on peut répondre par l'affirmative, mais en apportant des nuances.

La Querelle des Anciens et des Modernes a constitué un grand bouleversement dans l'histoire de la pensée occidentale. Elle a eu une forte influence en lui faisant prendre un tournant nouveau et durable avec la figure du Progrès. L'avènement de cette idée fut synonyme de l'entrée dans une nouvelle période: les temps modernes. Elle a profondément marqué la pensée occidentale et, partant, la société. C'est sur ce point que l'analogie est possible. L'apparition de l'idée d'effondrement représente, selon moi, un même type de bouleversement. Pour l'instant, nous n'en sommes qu'aux prémisses, mais force est de constater que la conception de l'histoire en matière de représentation du temps est remise en mouvement au sein de la pensée occidentale. Les différentes visions de l'histoire se côtoient à nouveau, dans le discours de manière générale et parfois chez un même auteur. Elles s'entremêlent. Et depuis plus récemment, elles s'entrechoquent. Il est fort probable que ce bouillonnement s'amplifie et connaisse une multi-polarisation. Les frictions vont vraisemblablement s'intensifier. Une fracture existe déjà entre les discours du bon et du mauvais Anthropocène. On entraperçoit des positions qui se raffermissent et qui s'ancrent, laissant supposer une querelle gagnant en puissance. Certes, les visions de l'histoire ne sont pas encore en étroite confrontation —on ne peut pas parler d'un champ de lutte autour de l'idée d'effondrement— mais risquent de le devenir. C'est pourquoi je considère que nous sommes en train de vivre une époque charnière. Les difficultés actuelles, qui se traduisent en la menace de voir s'effondrer la société industrielle mondialisée, représentent non seulement un moment charnière dans l'histoire de l'humanité d'un point de vue matériel, mais aussi d'un point de vue idéal au vu de ses implications sur la pensée occidentale.

Plus concrètement, différents imaginaires de l'avenir se développent aujourd'hui. Tantôt, l'effondrement est perçu comme le début d'une désagrégation, tantôt comme l'occasion d'un dépassement. Parfois aussi, il est envisagé comme le catalyseur d'un nouveau cycle et considéré ainsi comme nécessaire, pour ne pas dire souhaitable ; un renouveau n'étant possible que si table rase est faite.



Par voie de conséquence, les réactions divergent entre celles qui consistent à penser que la solution se trouve dans le futur –l'effondrement est un défi technique dont il faut triompher ou alors une étape vers une société meilleure et réconciliée; celles qui consistent à penser que la solution se situe dans le passé– il convient de prendre exemple sur les peuples premiers, de se *re*-connecter à la nature, de restaurer certaines vertus; celles qui consistent à penser que la situation est inextricable et qu'il s'agit dès lors de se préparer, s'adapter et survivre; ou celles qui consistent à penser qu'il n'existe pas de véritables solutions et tant mieux, car l'effondrement est une opportunité, un mal pour un bien– il permet d'ouvrir les possibles sous forme de nouvelles émergences, de régénérescence ou de renaissance. Parce qu'elles sont très dissemblables, ces positions s'ancrent et se clivent progressivement. Des débats prennent forme, par exemple entre ceux pour lesquels le passé est un modèle et une leçon, et ceux pour lesquels il est un cauchemar.

Ces diverses méta-interprétations de l'effondrement ont une forte signification philosophique. On s'aperçoit que l'effondrement, en venant heurter l'idéologie du progrès, ouvre à nouveau la question du sens de l'histoire. Il interroge et remet en mouvement les diverses représentations du temps au sein de la pensée occidentale. Eu égard à l'effondrement, quel (nouveau) sens conférer à l'histoire? Engagés dans cette quête, les récits de l'effondrement tâtonnent pour l'instant, mais pourraient bien marquer un tournant dans l'évolution de la pensée occidentale.

Referencias bibliográficas / Bibliographie

- Ariffin, Y. (2012). *Généalogie de l'idée de progrès: Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant*. Éditions du Félin.
- Aron, R. (1991). *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard.
- Aron, R. (2011). *Dimensions de la conscience historique*. Les Belles Lettres.
- Blanc, G. (2017). L'histoire environnementale: Nouveaux problèmes, nouveaux objets et nouvelle histoire. En G. Blanc, E. Demeulenaere y W. Feuerhahn (Eds.), *Humanités environnementales: Enquêtes et contre-enquêtes* (pp. 75-96). Ediciones de la Sorbonne.
- Blanc, G., Demeulenaere, É., y Feuerhahn, W. (2017). Les sciences humaines et sociales aux prises avec l'environnement. En G. Blanc, E. Demeulenaere y W. Feuerhahn (Eds.), *Humanités environnementales: Enquêtes et contre-enquêtes*. Ediciones de la Sorbonne.
- Bonneuil, C., y Fressoz, J. (2013). *L'événement Anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Seuil.



- Bourg, D. (2013). Dommages transcendants. En D. Bourg, P. Joly y A. Kaufmann (Eds.), *Du risque à la menace: Penser la catastrophe* (pp. 109-126). Presses Universitaires de France.
- Brozovič, D. (2023). Societal collapse: A literature review. *Futures*, 145, 1-24. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2022.103075>
- Choné, A., Hajek, I., y Hamman, P. (2016). Introduction: Repenser l'idée de nature. En A. Choné, I. Hajek y P. Hamman (Eds.), *Guide des Humanités environnementales* (pp. 11-28). Presses Universitaires du Septentrion.
- Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Viking.
- Drijfhout, S., Bathiany, S., Beaulieu, C., Brovkin, V., Claussen, M., Huntingford, C., Scheffer, M., Sgubin, G., y Swingedouw, D. (2015). Catalogue of abrupt shifts in Intergovernmental Panel on Climate Change climate models. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(43), E5777-E5786.
- Fressoz, J., Graber, F., Locher, F., y Quenet, G. (2014). *Introduction à l'histoire environnementale*. La Découverte.
- Hess, G. (2013). *Éthiques de la nature*. Presses Universitaires de France.
- Hopkins, R. (2008). *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*. Green Books.
- Lagueux, M. (2004). *Actualité de la philosophie de l'histoire: L'histoire aux mains des philosophes*. Les Presses de l'Université Laval.
- Lenton, T. M., Rockström, J., Gaffney, O., Rahmstorf, S., Richardson, K., Steffen, W., y Schellnhuber, H. (2019). Climate tipping points—Too risky to bet against. *Nature*, 575(7784), 592-595.
- McNeill, J. (2001). *Something New under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*. W. W. Norton.
- Pomian, K. (1984). *L'ordre du temps*. Gallimard.
- Ponting, C. (2007). *A New Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*. Penguin Books.
- Quenet, G. (2017). Un nouveau champ d'organisation de la recherche, les humanités environnementales. En G. Blanc, E. Demeulenaere y W. Feuerhahn (Eds.), *Humanités environnementales: Enquêtes et contre-enquêtes* (pp. 255-269). Ediciones de la Sorbonne.
- Quenet, G. (2014). *Qu'est-ce que l'histoire environnementale?*. Champ Vallon.



- Richards, J. (2005). *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World*. University of California Press.
- Ripple, W., Wolf, C., Lenton, T., Gregg, J., Natali, S., Duffy, P., Rockström, J., y Schellnhuber, H. (2023). Many risky feedback loops amplify the need for climate action. *One Earth*, 6(2), 86-91.
- Rocha, J. C., Peterson, G., Bodin, Ö., y Levin, S. (2018). Cascading regime shifts within and across scales. *Science*, 362(6421), 1379-1383.
- Rocha, J. C., Peterson, G., Bodin, Ö. y Levin, S. (2018). Cascading Regime Shifts Within and Across Scales. *Science*, 362(6421), 1379-1383.
- Rose, D., Dooren, T., Chrulew, M., Cooke, S., Kearnes, M., y O’Gorman, E. (2012). Thinking through the environment, unsettling the humanities. *Environmental Humanities*, 1(1), 1-5.
- Salerno, G. (2021). Leffondrement, tourbillons et perte de repères. *Futuribles*, 3(442), 45-57.
- Salerno, G. (2018). Leffondrement de la société industrielle, et après?. *Futuribles*, 6(427), 61-81.
- Servigne, P., y Stevens, R. (2015). *Comment tout peut s’effondrer: Petit manuel de collapsologie à l’usage des générations présentes*. Seuil.
- Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., Lenton, T., Folke, C., Liverman, D., Summerhayes, C., Barnosky, A., Cornell, S., Crucifix, M., Donges, J., Fetzer, I., Lade, S., Scheffer, M., Winkelmann, R., y Schellnhuber, H. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252-8259.
- Tainter, J. (1988). *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press.
- Testot, L. (2017). *Cataclysmes: Une histoire environnementale de l’humanité*. Payot.
- Veyne, P. (2015). *Comment on écrit l’histoire*. Points.

Nuevas herramientas conceptuales para un mundo que cambia: el posthumanismo¹

*Kutinlla shamuhuk pachakunapa
mushuk yuyana ñankuna: Posthumanismomanta*

*New conceptual tools
for a changing world: posthumanism*

Josep Martí

jmarti@imf.csic.es

ORCID: 0000-0002-3739-5072

Institució Milà I Fontanals D'investigació En Humanitats.

Departament d'Antropologia i Arqueologia
(Barcelona, España)

Cita recomendada:

Martí, J. (2023). Nuevas herramientas conceptuales para un mundo que cambia: El posthumanismo. *Revista Sarance*, (50), 80-114. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.050.05>

Resumen

El posthumanismo es una corriente intelectual surgida a finales del siglo XX que busca superar las visiones propias del humanismo tradicional como la conceptualización del ser humano. Representa una crítica a algunos aspectos centrales del pensamiento humanista, especialmente aquellos que tienen que ver con la forma en que se entiende la realidad y el ser humano. Los aspectos más importantes que lo caracterizan son el postantropocentrismo y la conceptualización del ser humano no como un agente autónomo sino situado en un imbricado sistema de relaciones. Postantropocentrismo implica no considerar al ser humano por encima de todo lo que le rodea, lo que significa reconocer la importancia de las relaciones y la relacionalidad propia del posthumanismo. La relación es lo que da emergencia a la identidad del yo y lo que importa es cómo, con quién y con qué nos relacionamos. El posthumanismo representa una crítica al esencialismo y al universalismo, propios del humanismo, al pensamiento binarista, y no considera al ser humano como un agente libre, sino como un producto de las fuerzas impersonales de la historia y la cultura y, por tanto, el ser humano conceptualizado en Occidente no puede hablar en nombre de un ser humano universal. El posthumanismo tiene

¹ [Nota del editor] Trabajo traducido por primera vez al castellano para este número. Artículo original: Martí, J. (2022). "Noves eines conceptuais per a un món que canvia: el posthumanisme", en A. Vayreda & F. Núñez (eds.), *Humanisme i posthumanisme. Eines per a unes ciències humanes en moviment*, (pp. 67-110), Barcelona: UOC. Traducción al castellano: Diego Rodríguez Estrada.



importantes consecuencias sociales, ya que implica una crítica a visiones sesgadas como las del etnocentrismo, eurocentrismo, androcentrismo y antropocentrismo.

Palabras clave: Posthumanismo; Humanidades; Epistemología.

Tukuyshuk

Posthumanismomi shuk yachay ñan kan, payka ishkey chunka patsak tukurik watakunamantami wiñarimushka. Kay yachayka puntamanta humanismo yachay imashalla runakunamanta rimashka yuyaykunata kutin mushukyachin shina mishankapakmi shamushka nin. Posthumanismo yachayka ashtakatami riman imasha humanista yuyaykunata kay kawsaypi rikunahunchik shinallatak yanapan imashalla hamutanahunchik kay kawsayta, runakunatapash. Kay yachayka kay ishkey yuyaykunatami sinchiyachin, kalllaripika postantropocentrismo nishka yachayta alli yachahushpa shamun, katipika rikunkapak munan imashalla runakuna shuk shuk kawsaykunawan watarishka purinahukta. Postantropocentrismo nishpaka, mana runakunatallaka chawpipi churashpa hamutanchu, ashtawankarin imashalla kay runakuna shukkunawan tantanakushpa, pakta rimarishpa shamunahuktami rikun. Chaytami posthumanismo nishpa riksirin. Imasha runakuna shukkunawan kimirishpa purinahun, shinashpa kikinyari yachahuykunatapash ashtakata maskan. Shinami paykunapaka ninan alli kan yachankapak imashatak kikinyari wiñarin, piwanta wiñarin, imawanllatak shukkunawan kawsankapakka kimirinahunchik. Posthumanismo yachayka humanismopa hamutana ñankunatallatami katimushka, chaykunami kan esencialismo, universalismo, shinallatak ishaytukushka yuyaykuna, maypi runakunata mana ankaylli shinaka rikushpa kan, ashtawanpash wiñaykawsaymanta shamushka runakuna nishpami riksirin. Chaymantami shuklla runaka mana tukuylla runakumanta rimay ushanchu ninmi. Posthumanismoka paypa yuyaykunawanlla ashtakami runakunapa kawsaypi nalliman yaykushkanka, wakinpikarin yapata panta rikushkanka paypa etnocentrismowan, eurocentrismowan mana kashpaka paypa androcentrismowanpash.

Sinchilla shimikuna: Posthumanismo; Runakunapa yachaykuna; Sapi yachaykuna.

Abstract

Posthumanism is an intellectual movement that emerged in the late 20th century and seeks to overcome traditional humanistic views that include the conceptualization of the human being. It represents a critique of central aspects of humanistic thinking, especially those related to how reality and the human being are understood. The most important aspects that characterize it are post-anthropocentrism and the conceptualization of the human being not as an autonomous agent but situated in an intricate system of relations. Post-anthropocentrism implies not considering the human being as something above everything around them, which means recognizing the importance of relationships and the relationality inherent in posthumanism. The relationship is what gives rise to the identity of the self, and what matters is how, with whom, and with what we relate. Posthumanism represents a critique of essentialism, universalism inherent in humanism, binary thinking, and does not consider the human being as a free agent but rather as a product of impersonal forces of history and culture. Therefore, the human being cannot speak on behalf of a universal human being. Posthumanism has significant social consequences, as it implies a critique of biased views such as ethnocentrism, Eurocentrism, or androcentrism.

Keywords: Posthumanism; Humanities; Epistemology.

1. Introducción

El posthumanismo constituye una corriente intelectual surgida a finales del pasado siglo que ha tomado en las dos últimas décadas un fuerte empuje y se puede decir que hoy ya resuena en todo el conjunto de las ciencias sociales. Esta corriente se la ha de entender fundamentalmente como un intento de superar visiones propias del humanismo tradicional que no se consideran adecuadas para la época actual, como, por ejemplo, la misma conceptualización del ser humano. El posthumanismo implica una deconstrucción de la condición humana, cosa que, como iremos viendo a lo largo del texto, tiene asimismo importantes derivaciones ontológicas y epistemológicas. Los aspectos más importantes que la caracterizan es el postantropocentrismo y el hecho de conceptualizar al ser humano no como un agente autónomo sino situado en un imbricado sistema de relaciones. El posthumanismo es la continuación lógica de una estela de corrientes de pensamiento que, asumiendo argumentos de la crítica antihumanista, han estado marcados por el postestructuralismo, el posmodernismo y la postcolonialidad. Ha de quedar también claro que la crítica social que implica el posthumanismo se hace pensando en un primer momento hacia el humanismo que ha marcado la sociedad occidental y que no puede hablar, por tanto, en nombre de un ser humano universal.

El prefijo “post” de posthumanismo se puede interpretar de diferentes maneras, pero la principal idea que encierra es que representa una crítica a algunos aspectos centrales del pensamiento humanista, especialmente a aquellos que tienen que ver con cómo se entiende la realidad y el ser humano. Si estamos hablando de una ontología diferente, forzosamente eso ha de tener repercusiones en cómo se aborda la indagación sobre esta realidad. A esa visión que considera el ser humano el centro de la creación, como sujeto para quien el resto de la creación se constituye en objeto y que, además, es plenamente autónomo e independiente, el posthumanismo le encara con su postantropocentrismo, el no-dualismo y la relacionalidad. El hecho de considerar al ser humano por encima de todo lo que le rodea, ya sea muerto o vivo, orgánico o inorgánico es antropocentrismo. Hoy, todos somos conscientes ya de las consecuencias, no únicamente desde el punto de vista teórico sino especialmente del social, que implican visiones sesgadas como las del etnocentrismo, eurocentrismo o androcentrismo. Y el postantropocentrismo representa ir un paso más allá. El dualismo forma parte de nuestra manera de pensar y se expresa de manera más explícita en el dualismo cartesiano con toda aquella serie de oposiciones que tanto ocupan a los investigadores: cuerpo/espíritu, mujer/hombre, naturaleza/cultura, exterior/interior, etc. No podemos prescindir del dualismo, pero, cuando convenga, sí que debemos saber relativizarlo reconociendo, por ejemplo, que la separación objeto/sujeto no es nunca tan clara como el pensamiento binarista nos hace ver. Por tanto, es bueno distinguir el dualismo ontológico del metodológico (Martí, 2022).



No se puede hacer ciencia sin efectuar distinciones y las distinciones tienen una base dualista. Pero el posthumanismo nos hace recordar que no podemos obviar lo que hay entre los dos polos de las oposiciones –el entremedio– y que de hecho es lo que hace que les podamos relacionar.

La relacionalidad propia del posthumanismo es algo ya implicado en el postantropocentrismo y el no-dualismo. Se otorga mayor importancia a las relaciones que a las esencias. En aquel conocido libro *Tener o ser*, Erich Fromm abogaba que más vale hablar en términos de *ser* que de *tener*. Nos venía a decir que quién eres es mucho más importante de lo que tienes. Sin embargo, afirmaciones como éstas caen fácilmente en esencialismos.

El posthumanismo alega que, más allá de querernos entender por lo que tenemos o lo que (pensamos que) somos, lo que es especialmente relevante es cómo, con quién y con qué nos relacionamos. Importante no es lo que se tiene, relevante no es lo que se es, sino la relación, cómo nos relacionamos. De ahí, por emergencia, surge la identidad del yo. Lo que dicen las ontologías relacionales es que “*being is relating*” (Puig de la Bellacasa, 2009, p. 309), es decir, que ser es relacionarse.

El meollo del antihumanismo, un término acuñado por el filósofo Louis Althusser, es que las ideas de hombre, naturaleza humana o humanidad tal como se entendían en el humanismo debían ser rechazadas, pues lejos de su pretendido universalismo eran históricamente contingentes y empapadas de ideología. Althusser no consideraba al ser humano como agente libre sino como producto de las fuerzas impersonales históricas de la lucha de clases y la ideología (Davies, 1997, p. 69). La noción de atribuir a la humanidad una esencia universal era mera filosofía metafísica para Heidegger. Foucault, en este sentido y desde su postestructuralismo, acababa su libro *Les Mots et les Choses* con estas palabras: “*L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine*” (Foucault, 1966, p. 398)². Ya a principios del siglo XX, el tan preciado ideal humanista de concebir al ser humano como racionalmente autónomo se iba desmoronando. Sigmund Freud derramó un balde de agua fría cuando llegó a la conclusión de que son los deseos y la irracionalidad del inconsciente lo que le hace moverse. Las leyes impersonales del lenguaje planteadas por el estructuralista Ferdinand de Saussure o la idea de Karl Marx de entender al individuo enganchado a las relaciones de producción contradecían también la pretendida autonomía del *hombre* (Davies, 1997, p. 70). Al mismo tiempo, importantes pilares del humanismo como la fe ciega en la racionalidad y el progreso también se tambaleaban. Con Althusser, que considera al ser humano como constituido por la sociedad y la ideología, y Foucault,

² [Trad.]: El ser humano es una invención cuya fecha de creación reciente se muestra con facilidad en la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

que le sumerge en el discurso, la idea humanista del *hombre* se borraba como “un rostro hecho de arena con la llegada de las ondas en la playa” (Foucault, 1966, p. 398).

De hecho, la crítica feroz a los principios humanistas se ve inclusive desde Nietzsche para quien el humanismo no era sino una transformación del viejo teísmo, su versión secular. La trascendencia que en principio se asociaba a Dios se había transferido al *hombre* (Wolf, 2016, p. 66) pero las estructuras permanecían intactas. Con el antihumanismo desaparece la idea del *sujeto humano* que encuentra su finalidad en la historia; en realidad, la historia es un proceso sin sujeto (Soper, 1986, p. 12). Mientras que el humanismo ve en el individuo los fundamentos de la sociedad, para el antihumanismo el sujeto constituye un fenómeno derivado. Por tanto, las explicaciones sobre las realidades sociales habrá que buscarlas en factores fuera del individuo que son los que posibilitan la implementación (Rothfield, 1992, p. 834).

No queda claro si el antihumanismo puede ofrecer un proyecto emancipador alternativo. Aquí es donde el posthumanismo entra en escena. Para Rosi Braidotti, el posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo y designa un contexto discursivo diferente mirando de manera más propositiva a nuevas alternativas (Braidotti, 2013, p. 37). Así, como nos dice Francesca Ferrando en la introducción de su libro *Philosophical Posthumanism* (2019, p. 2), podemos considerar al posthumanismo como una segunda generación del postmodernismo.

2. Un enjambre de tendencias

Alrededor del término “posthumanismo” titilan otros muy cercanos que pueden considerarse equivalentes, complementarios e incluso contradictorios. Así, por ejemplo, se habla a menudo de “transhumanismo” como sinónimo de “posthumanismo” pero es importante saber distinguir entre estos dos términos (Ferrando, 2013).

El transhumanismo es aquella filosofía que aboga por el uso de las tecnologías para superar las limitaciones biológicas de los seres humanos. El término se emplea a partir de los años 80 del siglo pasado. El movimiento transhumanista, a partir de la colaboración entre científicos y artistas, promueve la transformación del ser humano para mejorar sus habilidades físicas y mentales con innovaciones tecnológicas. Se trata de superar todo aquello que se considera negativo como la estupidéz, el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento o la muerte involuntaria³.

³ <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf> [Fecha de consulta: 20 de diciembre del 2020].



Los pensadores de este movimiento predicen que los seres humanos serán transformados mediante habilidades tan potenciadas que podrán ser definidos como posthumanos. El transhumanismo busca implementarse mediante la revolución tecnológica de la robótica, las nuevas tecnologías de la comunicación, la prótesis, las máquinas inteligentes, la nanotecnología, la manipulación genética y las tecnologías de la vida artificial. Se trata de una filosofía de corte neoliberal basada en la creencia optimista del poder de la tecnología para transformar positivamente la existencia de los individuos (Pepperell, 1995, p. 170). Pero, a diferencia del posthumanismo, este movimiento asume acríticamente la conceptualización y valores humanistas sobre la especie humana. De hecho, como escribió Tamar Sharon, el transhumanismo se ve como vencedor de valores humanistas (Sharon, 2014, p. 43). Para marcar de forma bien clara las diferencias entre el posthumanismo y el transhumanismo, hay quien, para el primero, prefiere utilizar términos como “posthumanismo filosófico”, “posthumanismo crítico” o bien “metahumanismo” (Sorgner, 2013, p. 87). Dado que el posthumanismo, sin embargo, ya lleva implícita una base filosófica, es crítico por naturaleza y el prefijo “post” ya indica un “más allá”, considero prescindibles estas alternativas terminológicas.

Aunque hablemos de “posthumanismo” en singular, de hecho, lo que podemos caracterizar como pensamiento posthumanista está conformado por diferentes corrientes intelectuales provenientes de los ámbitos de las ciencias sociales y humanas. Muchas de aquellas corrientes proceden del llamado giro ontológico de las humanidades, que aparece especialmente marcado en la antropología (Holbraad y Pedersen, 2017). En este giro, se cuestiona la autoridad de las dicotomías elementales como naturaleza/cultura, individuo/sociedad y se presupone que lo que marca la alteridad son precisamente las diferentes ontologías o formas de entender la realidad y, junto con su deje postantropocéntrico, constituye un catalizador esencial para la exploración posthumanista (Cohen, 2018, p. 327). También el *giro afectivo* confluye en el pensamiento posthumanista (Clough y Hallei, 2007). Lo que implica este *giro* es el otorgar un papel central a la noción de afecto —en el sentido de Spinoza y Deleuze—⁴ para la vida social y cultural, en tanto que se interesa por superar las limitaciones de una comprensión excesivamente racionalizada de la acción humana (Leys, 2011, p. 436) intentando superar también dicotomías como social/natural, mente/cuerpo, cognitivo/afectivo, etc. (Blackman y Venn, 2010, p. 7).

El giro afectivo conlleva poner en cuestión el hecho de que sólo se otorgue importancia al pensamiento representacional. En el representacionalismo

⁴ Cuando a partir del llamado “giro afectivo” se habla hoy de “afecto” se remite generalmente a la idea tal y como lo entendía el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza y que ha sido retomada por la filosofía actual (Thrift, 2007, p. 13). En este sentido, con “afecto” nos referimos a aquella fuerza que fluye entre cuerpos que hace que de una forma u otra se sientan afectados. El sentido del término va entonces más allá de cómo se le suele entender dentro del ámbito psicológico en el que se le asocia de forma predominante a la dimensión emocional del individuo.

se encuentra la idea implícita de que las representaciones y los objetos (sujetos, eventos o estados de cosas) que pretenden representar son independientes uno de otros (Barad, 2007, p. 28). En este sentido, la mente es el “espejo de la naturaleza”, aspecto donde se diferencia el posthumanismo (Barad, 2007, p. 136). De hecho, las teorías no-representacionales también forman parte del amplio espectro del posthumanismo (Thrift, 2007). Estas teorías nos aportan otras miradas posibles sobre todo lo que nos rodea. Nos hacen fijar nuestra atención en la vitalidad de todo lo que fluye en nuestra vida cotidiana, en las múltiples interacciones que se producen. Intentan escapar de las férreas dicotomías con las que el pensamiento representacional suele entender la realidad siendo conscientes de que “la vida humana y no humana se entretejen una con otra, borrando la clara distinción entre animado/inanimado, metafísico/material, agencial/no agencial” (Vannini, s/d.).

El pensamiento no-representacional pretende ir más allá de la dimensión cognitiva y reflexiva otorgando la debida importancia a la dimensión afectiva de nuestras acciones. Las cosas nos interesan por lo que hacen más que por lo que significan. En el pensamiento representacional lo que cuenta es el terreno de las explicaciones conscientes y reflexivas. En el no-representacional se va más allá de la cognición, la significación simbólica y la textualidad (Vannini, 2015, p. 2). El pensamiento no representacional no siempre resulta fácil de expresar en palabras.

El pensamiento representacional es, en términos de Deleuze, sedentario, categórico, emite juicios (MacLure, 2013, p. 659) y ha sido la forma tradicional de entender la investigación científica. El representacionalismo parte de la idea de que la característica definitoria de la ciencia constituye en producir representaciones de la naturaleza (Pickering, 1994, p. 413). El principal problema con el pensamiento representacional radica en todo lo que deja fuera de consideración (Thrift, 2007).

A más de estas aportaciones teóricas, el pensamiento posthumanista cuenta con las importantes contribuciones de la *actor-network theory*, la teoría del actor red, surgida en el seno de los *Science and Technology Studies* que se caracteriza por focalizar su atención en la relacionalidad, en las asociaciones entre entidades humanas y no humanas a partir de una *ontología plana*⁵ (Latour, 2005); la corriente filosófica del *Object-Oriented Ontology* (Harman, 2018) –también de carácter postantropocéntrico dado su encuadre en la *ontología plana*– que parte de la base de la independencia y autonomía del objeto⁶; el realismo especulativo (Bryant, Srnicek

⁵ Una ontología plana es aquella formada por individuos únicos y singulares que difieren en la escala espacio-temporal pero no en estatus ontológico (DeLanda, 2002, p. 47). Esto tiene como consecuencias que los seres humanos no se ubican en el centro del ser sino que ya están entre seres y que los objetos no constituyen un polo que se oponga a un sujeto sino que existen por derecho propio; los humanos, lejos de constituir una categoría llamada “sujeto” que se opondría a un “objeto” son ellos mismos un tipo de objeto entre otros (Bryant, 2011, p. 245-46.)

⁶ Hay que entender el término “objeto” como Leibniz emplearía “mónada”, como elemento último de la realidad (Harman, 2018, p. 222).



y Harman, 2011), las aportaciones de la filosofía de la tecnología (Verbeek, 2011); el perspectivismo (Viveros de Castro, 2010), una de las mayores contribuciones al *giro ontológico* de la antropología; la corriente feminista de los nuevos materialismos (Coole y Frost, 2010), así como también los estudios interespecies (Kirksey y Helmreich, 2010; Livingston y Puar, 2011). Además, vale tener presente el trabajo intelectual del postcolonialismo (por ejemplo, Spivak, 1999) dado su interés en romper viejas ideas contenidas en el humanismo que también critica el posthumanismo. De hecho, hay quien piensa que el posthumanismo puede ser entendido como una extensión de los estudios postcoloniales o al menos una crítica a sus limitaciones ya que, al fin y al cabo, también el postcolonialismo ha batallado para deconstruir los ideales humanistas eurocéntricos, las formaciones jerárquicas y el antropocentrismo (Islam, 2016, p. 120).

Resulta lógico pensar que la confluencia de estas diferentes corrientes bajo el paraguas posthumanista hace que no se pueda hablar de un cuerpo teórico monolítico, como por otra parte sucede también con el mismo humanismo, sino que encontramos diferenciaciones que pueden ser más o menos sutiles⁷, pero al menos el postantropocentrismo y el rechazo al tradicional binarismo cartesiano los encontraremos siempre presentes.

3. Ensamblajes

Según explica el lingüista John Nist, el escritor Daniel Defoe, preocupado por el estado del idioma inglés de la época, propuso que se considerase un crimen el acuñamiento de nuevas palabras, al igual que lo era el acuñamiento ilegal de monedas (De Landa, 2000, p. 233). Si la propuesta hubiera llegado a buen puerto y se hubiera generalizado, sería muy difícil hablar actualmente de posthumanismo. Gilles Deleuze, uno de los principales pensadores que han contribuido al desarrollo de esta nueva corriente teórica, entendía básicamente la filosofía como generadora de conceptos (Deleuze y Guattari, 2021, p. 28) y animaba a crear nuevos. Los conceptos, decía, son centros de vibraciones (Deleuze y Guattari, 2021, p. 44), y si un concepto representa una mejora respecto a uno anterior es porque permite escuchar nuevas variaciones y resonancias desconocidas (Deleuze y Guattari, 2021, p. 48). Crear nuevos conceptos implica ver el mundo de manera diferente. El posthumanismo nos ofrece un conjunto de nuevos conceptos que se han convertido en grandes herramientas para la práctica de las ciencias sociales y humanas, y pueden contribuir a la generación de lo que Deleuze llamaba *líneas de fuga*, es decir, movimientos de creatividad que al romper esquemas prefijados nos llevan a explorar nuevos escenarios.

⁷ Véase, por ejemplo, Lorimer, 2009, p. 345 y ss.

Las principales características del posthumanismo las encontramos en el concepto de ensamblaje, concepto desarrollado por Deleuze y Guattari (1980), y sistematizado por Manuel de Landa (2006, 2016) y que ocupa un papel importante dentro de este movimiento teórico. Entender este concepto constituye una buena puerta de entrada para el posthumanismo.

Imaginémonos, por ejemplo, la atmósfera que se respira cuando nos encontramos en un aparcamiento subterráneo, a altas horas de la noche, con poca claridad y sin nadie a la vista. Es fácil que en esta situación se sienta un cierto temor o intranquilidad. Las razones de este temor no se encuentran particularmente en cada uno de los diferentes elementos que intervienen en esta situación sino que emerge a partir de la relación que se establece entre el espacio oscuro y solitario que atravesamos y nuestro cuerpo, tanto en su dimensión física como también afectiva y cognitiva: el ruido de nuestros pasos solitarios como único ruido en todo el recinto, la escasa iluminación, las paredes grises e inhóspitas del edificio, nuestro cansancio luego de una larga jornada, las ideas que nos hemos hecho sobre esta situación que nos remiten a peligrosidad, el recuerdo de aquella película donde el asesino estrangula a la víctima en una situación similar... La angustia que podemos percibir no es más que un producto emergente de la atmósfera que se respira. La atmósfera es un ensamblaje.

¿Por qué la idea de atmósfera entendida como ensamblaje es postantropocéntrica? Sencillamente, en ella se entiende al ser humano no en el centro, sino que constituye un elemento más de los diversos que confluyen en la atmósfera en cuestión. Se funde la diferencia que habitualmente hacemos entre sujeto y objeto (Bille, Bjerregaard y Sørensen, 2015, p. 32); se trata de algo objetivo que flota en el medio y al mismo tiempo, subjetivo pues la atmósfera se basa en la persona que lo experimenta (Böhme, 2017, p. 169). Y cualquiera de los elementos que constituyen el ensamblaje, sea de naturaleza humana o no, vehicula agencia⁸ o, en términos spinozianos, es capaz de afectar. Una de las características básicas de los ensamblajes es que son heterogéneos. Se establecen conexiones entre elementos de la más diversa naturaleza, seres orgánicos, inorgánicos, entidades sociales o ideas. Los ensamblajes son conjuntos caracterizados por relaciones de exterioridad. Es decir, están compuestos por elementos auto subsistentes que se relacionan entre sí de forma externa y no constituyen una unidad orgánica como podría ser un organismo animal. En nuestro ejemplo anterior, estamos hablando del cuerpo que camina por el parqueadero, la materialidad del edificio, las condiciones lumínicas, los temores que llevamos incorporados en el cuerpo, etc.

⁸ El posthumanismo no entiende a la agencia como atributo únicamente humano. Al respecto véase Martí, 2016, pp. 39-41.



La idea de ensamblaje es, entonces, postantropocéntrica, otorga importancia al pensamiento no-dualista y —como la misma denominación indica— se debe a la relacionalidad. La palabra *ensamblaje* nos señala la idea de reunir o poner en contacto distintos elementos. Pero no se trata solo de eso. En un ensamblaje, sus distintos elementos se encuentran dentro de un proceso complejo y dinámico a través del cual las propiedades que emergen exceden las de sus elementos constitutivos. En este sentido, los fenómenos no existen como elementos discretos definidos por cualidades esenciales intrínsecas, sino que emergen a partir de las interacciones o mejor dicho *intra-acciones*⁹ con múltiples elementos.

En un ensamblaje se produce la disolución de agencia y estructura y, dado que estas conexiones son socio-materiales, se puede decir que se supera con este planteamiento la dicotomía naturaleza/cultura (Bennett, 2010, p. 24; Barad, 1996, p. 188). En el posthumanismo, la unidad de análisis no toma como punto de partida al agente humano, sino que lo que cuenta es el *ensamblaje*.

En el centro del concepto de ensamblaje encontramos dos ideas básicas: el rechazo de la unidad a favor de la multiplicidad y el rechazo de las esencias a favor de los eventos. Con ello, la fuerza teórica de los ensamblajes radica en que constituyen una alternativa a la lógica de las esencias (Nail, 2017, p. 23). La realidad se capta de manera muy diferente cuando lo que ven nuestros ojos son elementos discretos, cada uno con su esencia implícita, de cuando los consideramos como productos emergentes resultado de profundas interacciones entre diferentes elementos.

En todo *ensamblaje*, lo verdaderamente importante —siguiendo a Deleuze— “no es lo que son los cuerpos¹⁰, cosas o instituciones sociales, sino las capacidades de acción, interacción, sentimiento y deseo producidos en cuerpos o grupos de cuerpos por flujos afectivos” (Fox y Alldred, 2015, p. 402). Cuando hablamos de *ensamblaje* no nos referimos a una simple configuración, sino que esta noción lleva implícita la idea de movimiento y conectividad, de agencia procesual. En el caso del ensamblaje, hablamos de articulación entre partes que lo componen; una articulación que, sin embargo, cambia constantemente creando así nuevas unidades o identidades (Wise, 2005, p. 83).

En el caso de la pandemia del Covid-19, por ejemplo, podemos entender la obligatoriedad del uso de la mascarilla en situaciones de interacción social y la persona que la lleva como ensamblaje. La persona-con-mascarilla que emerge en este ensamblaje no es lo mismo que la persona sin ella. El rostro con una parte

⁹ Karen Barad distingue “intra-acción” de “interacción”. Cuando hablamos de interacción nos referimos a una relación entre dos agencias preconstituídas antes de iniciar la interacción. La “intra-acción”, en cambio, implica la mutua constitución de agencias que emergen mediante su intra-acción (Barad, 2007, p. 33).

¹⁰ Los cuerpos —en sentido deleuziano— son de cualquier naturaleza: química, biológica, social, política, etc.; no son el lugar donde actúan las fuerzas sino la producción emergente de las interacciones de estas fuerzas. Toda relación de fuerzas constituye un cuerpo (Deleuze, 1962, p. 45).

importante que oculta, las alternativas de expresarse corporalmente cuando, por ejemplo, no nos permite ver si sonreímos o no, la incomodidad física de llevarla, especialmente cuando hace calor, la tranquilidad que podemos sentir o la de nuestros interlocutores por reducir las posibilidades de contagio, la satisfacción de saber que estamos cumpliendo con la ley de llevarla o el enfado de la imposición, etc. Pero en los ensamblajes no importa la escala. También se puede entender todo lo referente a la pandemia del Covid-19 como un inmenso y complejo ensamblaje, en el que son innumerables los elementos que podemos detectar: los virus, los infectados, los medicamentos, las vacunas, los centros hospitalarios, los profesionales sanitarios, las mascarillas, la señalética urbana con finalidad profiláctica, los miedos, el negacionismo, las pérdidas económicas de unos y los beneficios de otros... La pandemia ha tenido incluso efectos directos sobre el medio ambiente.

Decimos que los ensamblajes son relacionales porque por definición establecen relaciones entre distintos elementos. Dado que estas relaciones son de exterioridad, esto implica que cualquier parte que compone el ensamblaje se puede separar e incorporar en un diferente ensamblaje en el que las interacciones son diferentes (De Landa, 2006, p. 10). Tomemos el ejemplo anterior de la mascarilla. Esta pieza de indumentaria constituye casi un ícono de lo que es la pandemia. Pero como elemento forma parte también de otros ensamblajes: el de productores de mascarillas, el constituido por el conjunto de desechos que encontramos por las calles y que recogen los servicios de limpieza, el propio de los servicios técnicos de los gobiernos que determinan las características que deben tener los productos del ámbito sanitario, etc.

Un ensamblaje no se ha de entender como una mera representación de la realidad, sino que se producen sentidos que van más allá de los elementos tomados por separado. Estos sentidos se producen por emergencia. Así, por ejemplo, imaginémonos los momentos más duros de la pandemia en los que muchos centros sanitarios admitían pocos usuarios por el temor al contagio. Cuando llegábamos, justo al entrar se ponían productos desinfectantes a disposición de todos. Nos encontrábamos con pasillos vacíos cuando en otros tiempos eran un continuo ir y venir de gente. En todas las instalaciones había carteles, recordando el uso obligatorio de llevar mascarilla, señalando la importancia de guardar distancia. Los asientos estaban señalados con marcas para garantizar espacios vacíos. Se destilaba una frialdad que contrastaba con aquellas ocasiones en las que el apretujo de pacientes en espera no hacía sólo que los cuerpos estuvieran codo con codo, sino que las conversaciones fluyeran. En aquellos espacios callados se atisbaba fácilmente el temor que podía sentir mucha gente de ser infectada. Todo esto generaba una atmósfera particular que toda persona podía percibir fácilmente en su cuerpo. Esta atmósfera se producía por emergencia, a partir de la *intra-acción* con los distintos elementos concurrentes.



Cuando decimos que se establecen conexiones es porque todos esos elementos se afectan entre sí. De hecho, los ensamblajes crean territorios. Un ensamblaje se puede conceptualizar como un “territorio” producido por los afectos entre relaciones que se encuentran en un flujo constante. Algunos de estos afectos estabilizan el ensamblaje, otros lo desestabilizan o desterritorializan (Fox y Alldred, 2015, p. 401), de manera que estos territorios se encuentran en transformaciones constantes. Las entidades heterogéneas que configuran el *ensamblaje* interactúan en un momento determinado, de la misma manera que pueden dejar de interactuar. Un ensamblaje puede ser efímero, impredecible; es dinámico, no estático.

Cabe hacer una distinción entre “propiedades” y “capacidades”. Las propiedades son las características reales y actualizadas de una cosa. Las capacidades, en cambio, son también reales, pero no han de estar forzosamente actualizadas. En palabras de Manuel DeLanda, mientras que las propiedades se pueden especificar de forma independiente, las capacidades de afectar se entienden en relación a las capacidades de ser afectado (DeLanda, 2011, p. 4). Así, por ejemplo, las propiedades de una taza de barro son las propias del material, de la forma, etc. Una de sus capacidades es la de contener líquido. La taza *afecta* el líquido impidiendo que se derrame o lo que es lo mismo, el líquido tiene la capacidad de dejarse afectar por las paredes de la taza. Pero existen muchas más capacidades virtuales, es decir no actualizadas, pero que, en un momento dado, dependiendo del ensamblaje en cuestión, se pueden actualizar. Una taza, por ejemplo, puede servir de recuerdo de un viaje al extranjero; o en un momento dado puede impedir que a una hoja de papel se la lleve el viento; o puede servir de proyectil mortífero en un arrebató repentino. Las capacidades pues dependerán del ensamblaje del que participe la taza y son por tanto inabarcable. Esto no quiere decir que sean infinitas. Una taza de barro no tendrá la capacidad de flotar en el agua. El conjunto de capacidades actualizadas o virtuales forma lo que Manuel DeLanda denomina *espacios de posibilidad*, la estructura de los cuales es importante para explicar los fenómenos emergentes (DeLanda, 2011, p.5).

4. Molar y molecular

La distinción que encontramos en la filosofía de Deleuze y Guattari entre la dimensión molar y la molecular es especialmente útil para la investigación en humanidades. Se habla de la dimensión molar en el sentido de un todo identificable, como un organismo o sociedad en el que entendemos que existen relaciones estables y homogeneizadas. Se trata de un todo orgánico, unificado y claramente distinguible de su entorno. La molaridad se refiere a la distribución de una realidad en categorías fijas, formas estables de organización. *Molecular*, en cambio, hace alusión a conjuntos formados por elementos relacionados no rígidamente sino con límites fluctuantes. El término *molecular* no tiene nada que ver con la molécula en el sentido físico y lo que

se pretende con este concepto es la deconstrucción de jerarquías. *Molar* y *molecular* son dos diferentes ángulos desde los cuales se puede enfocar un mismo fenómeno (Deleuze y Guattari, 1972).

Deleuze emplea también los términos de líneas de segmentación dura y de segmentación maleable, la primera, a la dimensión molar y la segunda, a la molecular, correspondientemente. Una antropología posthumanista ve la necesidad de prestar la debida atención a la dimensión molecular. Pretender conocer una sociedad únicamente a través de las líneas de segmentación duras, las estructuras, es lo que Seixas Themudo denomina “empirismo vulgar” (Seixas Themudo, 2005, p. 145).

Podemos aplicar esta diferenciación, por ejemplo, en la problemática del racismo. Existe un racismo que se expresa a partir de segmentaciones duras. Claros ejemplos los tenemos en las leyes raciales que hasta no hace mucho tiempo todavía imperaban en países como los EEUU o Sudáfrica. También los encontramos actualmente e incluso en países europeos con discursos xenófobos de la extrema derecha, además de prácticas consolidadas en temas como, por ejemplo, los alquileres de viviendas, los controles de la policía o en la entrada de discotecas en los que a menudo se discrimina a determinadas personas por sus orígenes. Sin embargo, puede que uno no se identifique explícitamente con la dimensión molar del racismo, pero a nivel molecular se mueva en una mentalidad racista. Entendemos por “mentalidad” una forma de conciencia moldeada por las percepciones, actitudes y valores de los miembros de una sociedad (Pigem, 1994, p. 10). Una buena pista nos la proporciona lo que se ha dicho alguna vez sobre la expresión “yo no soy racista, pero...” No compartir presupuestos explícitamente racistas no excluye que muchos de nuestros comportamientos puedan entenderse como racistas. Esto lo vemos también claramente con los llamados “micro racismos”.

En un trabajo realizado años antes sobre la población ecuatoguineana residente en Barcelona¹¹ se me decía que son muy frecuentes los comentarios que chicos y chicas negras reciben en relación al color de la piel o textura del cabello. “¿Por qué tomas el sol si no te puedes poner morena?”, o “estás a oscuras y sólo se te ve el blanco de los ojos”, comentarios que no forzosamente están hechos con la intención de herir o discriminar pero que duelen a quien los recibe. Y si duelen no es sólo porque marcan diferencias. En el caso de la población de piel negra existe un factor importante que debe añadirse a su diferencialidad en relación a la blanca y que, en realidad, es la principal razón del problema. No se la ve sólo diferente, sino que también constituye un reflejo o manifestación corporeizada de

¹¹ Se trata del proyecto: Presentació social del cos: Guíneo-equatorians a Barcelona [Presentación social del cuerpo: Guíneo-ecuatorianos en Barcelona], ICA/IPEC, realizado bajo mi dirección. Los datos empíricos procedentes de la Ciudad de Barcelona fueron recogidas por Laura Porzio y Michelle Soares.



todo un imaginario colectivo que identifica al negro africano con pobreza, miseria, salvajismo, subalternidad o esclavitud. La población de origen asiático en Cataluña se indigna cuando se la encasilla bajo la etiqueta de “raza amarilla” algo que todavía hoy es relativamente habitual en discursos médicos.

Estas líneas de segmentación maleable son substancia necesaria para que las grandes estructuras del racismo existan y sigan activas. Es lo mismo que sucede con el poder. Para que un poder sea efectivo no basta con que emane del centro. Solo funciona si se constituye en una red fina a partir de líneas de consistencia molecular (Seixas Themudo, 2005, p. 149). La dimensión molecular puede tanto reforzar como debilitar la dimensión molar. Cuando Félix Guattari (2017) habla de revolución molecular se refiere precisamente a esa revolución que se forma a partir de esta fina red de carácter molecular.

5. El Entremedio

El posthumanismo se caracteriza, entre otras cosas, por otorgar mayor importancia a las relaciones que a las esencias. En estas relaciones se puede detectar un *in-between* o *entremedio* en el que flotan tensiones, se producen diferencias (en el sentido deleuziano del término) y ambigüedades. El *entremedio*, como se entiende en este texto, es aquel, tanto en el ámbito discursivo como en el de las materialidades, que se encuentra en medio de dos elementos relacionados, de cualquier naturaleza, como por ejemplo y muy especialmente, en todo lo que la práctica científica sitúa entre los dos polos de una dicotomía. Se trata de un concepto fluido que alude al estado transitorio del devenir. En nuestros análisis, generalmente este espacio intersticial se pierde a causa de la ontología de corte dualista en la que enmarcamos nuestro pensamiento. Pero el interés de explorar la dimensión epistemológica del *entremedio* resulta evidente. Estos espacios cargados de ambigüedades cobijan campos de posibilidades de los que pueden emerger líneas de escape relevantes para la investigación. De hecho, en estos espacios, pueden surgir diferentes modos de ser que no se ajustan a categorías existentes (Ansems de Vries, 2014, p. 127). Y la gran ganancia que representa pensar en términos del *entremedio*, como herramienta conceptual posthumanista, es precisamente que ayuda a diluir o relativizar los binarismos que agarrotan nuestras investigaciones.

Transición, contraste, relación, diferencia, repercusión, ambigüedad... son hechos de los que se habla a menudo en las ciencias sociales y humanas. Son términos que presuponen la existencia de dos o más situaciones, estados u objetos. Uno se convierte en otro, se diferencian, se relacionan entre ellos. A veces, a los entremedios les prestamos poca atención, especialmente cuando hablamos de identidades, preferimos ignorarlos dado que pueden resultar incómodos y difíciles de precisar. En

el ámbito literario y, de forma más pronunciada, cuando se convierte en argumento cinematográfico, se ve de forma clara en la manera en que se presentan los personajes de forma polarizada: el bueno y el malo. En argumentos planos, el bueno es muy bueno y lo mismo, pero a la inversa, ocurre con el malvado. No hay vuelta de hoja. El espectador se identifica instantáneamente con ese personaje que abarca todas las virtudes y sólo espera que pueda acabar aplastando a su antagonista que incorpora todo lo que resulta odioso a la especie humana. En argumentos más elaborados, al que se presenta en ocasiones como el asesino despiadado resulta que también se le otorgan buenos sentimientos. Es un hombre que ama hasta el delirio a su hija, es fiel y noble con sus amigos, mima con delicadeza a su perro, es capaz de llorar cuando despierta a su padre en el momento de la muerte... ¿Hasta qué punto esto no rompe la dualidad que se establece entre el héroe y el antihéroe? Entre los muchísimos ejemplos que podríamos mencionar, me viene a la mente la película de 1957, *The Midnight Story* (título traducido al español como “El rastro del asesino”) dirigida por Joseph Pevney y protagonizada, entre otros, por un joven Tony Curtis en la que ni el policía es siempre el policía que debería ser, ni el asesino es tampoco un malhechor. Al romper el clásico dualismo, el espectador nunca acaba de tener del todo claro cómo alinea los sentimientos que la visión del filme le generan. Todo esto que encontramos en medio de las dos polaridades bueno/malo es capaz de romper esquemas.

En el caso de las dicotomías, el *in-between* es aquel tramo del continuum donde no encontramos ni lo uno ni lo otro, donde puede reinar la ambigüedad. En nuestros análisis, generalmente este espacio se pierde a causa de la ontología de corte dualista en la que enmarcamos nuestro pensamiento. Este dualismo esconde fácilmente todo lo que se encuentra entre los dos polos que se establecen. Siempre hay algo que escapa con el binarismo (Deleuze y Guattari, 1980, p. 356). Este tipo de pensamiento, tan importante para las metodologías de investigación, pone límites a lo que se concede el derecho a existir (Manning, 2013, p. 1).

Entre la noche y el día, por ejemplo, hay una graduación sutil de intensidades lumínicas, momentos concretos de la luz, que no pueden atribuirse nítidamente ni a la noche ni al día. Es el *entremedio*. En ocasiones podremos darnos por satisfechos con el blanco y el negro. Una antropología sutil pedirá sin embargo a menudo la exploración de estos espacios.

Todas las relaciones dicotómicas tienen un *in-between* en el cual encontramos tensiones, donde se producen diferencias, “diferencias” no en el sentido tradicional de la palabra que se basa en las nociones de ausencia y similitud, identidad y analogías – las cuatro cadenas de las cuales nos hablaba Deleuze (véase MacLure, 2013, p. 659), es decir esencias, sino la manera deleuziana del concepto, “diferencia” entendida por sí misma como la fuerza productiva de diferenciación en un plano inmanente, como aquella fuerza afirmativa que produce el mundo (Crellin y Harris, 2021, p. 472) o



un abanico de posibilidades. No se trata de aquella noción de diferencia que se aferra a las definiciones normativas en las cuales las cosas son categorizadas en términos de algo que está o que falta. La idea deleuziana otorga una atención más grande a la diversidad o a la diferencia definida dentro de sí misma, a la gama de posibilidades más que a la media (Bickle, 2020, pp. 202-203). La noción de *in-between* liga bien con la de *milieu*, como la conocemos de la mecánica newtoniana: el *éter* como un concepto relacional que alude a las fuerzas que actúan en el *in-between* de los cuerpos (Ansems de Vries, 2014, p. 28). También resuena en el concepto de *aidagara* del filósofo japonés Tetsuro Watsuji que adscribía al ámbito de la intersubjetividad o interrelación humana. Se trata de aquel entre-medio o campo de posibilidades en el cual los individuos coexisten, comunican y configuran diferentes maneras de relacionarse entre ellos y construyen una comunidad interactiva (Krueger, 2019, p.166). Sería lo que encontramos en el entre-medio de la dicotomía individuo/sociedad. Y en este contexto, también cabe mencionar a Homi Bhabha, interesado por las identidades, el cual nos hablaba de los terceros espacios, aquellos espacios intersticiales, entre-medios que “desarrollan y desplazan la lógica binaria mediante la cual suelen construirse las identidades de la diferencia; es decir, negro/blanco, yo/otro” (Bhabha, 2002, p. 20), y que se corresponderían con *entrelugares* del antropólogo brasileño Joao Batista de Almeida Costa (2003).

La idea de **entremedio** es bastante generosa como para poder aplicarla en diferentes dimensiones de la realidad. La forma más simple de entender la noción de **entre-medio** son todos aquellos estadios que se encuentran entre dos polos entendidos en oposición. El ciborg constituye el *in-between* de ser humano y máquina, orgánico e inorgánico, biológico y tecnológico, natural y artificial, realidad y ficción, poder y deseo (Sotirin, 2005, p. 101). El ciborg se encuentra en los *in-betweens* de estas oposiciones.

Pensemos también, por ejemplo, en la dicotomía rural/urbano, una conceptualización clásica en el mundo de las ciencias sociales y humanas. En la realidad actual de las sociedades postindustriales, ¿esta dicotomía ayuda a pensar o más bien enmascara la realidad? Ya hace algún tiempo que la mejora de infraestructuras ha permitido la intensificación de movilidad entre campo o ciudad. Esto hace que se hayan creado ciudades dormitorio en entornos previamente considerados como rurales, que se viva en el campo, pero trabaje en la ciudad, que se trabaje en el campo pero que cada sábado por la noche se la pase en una discoteca de la ciudad más cercana. En el campo y en la ciudad hemos mirado los mismos canales de televisión desde hace ya muchas décadas y el desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación ayudan a ablandar aún más las diferencias campo/ciudad. Por otro lado, no se puede negar tampoco que en determinados barrios de grandes ciudades como Barcelona no se pueda vivir un cierto “ambiente de pueblo”¹². El contraste campo/ciudad que

¹² Esto se afirma, por ejemplo, de la Clota, o de algunos lugares del barrio de Gràcia.

podía existir todavía a mediados del siglo XX nada tiene que ver con lo que hay en la actualidad. El continuum que se encuentra entre los dos polos de estas oposiciones está relleno de flujos que restan intensidad a los extremos y es en las intersecciones de estos flujos donde el día a día del hecho social se materializa: “These in-between states defy the established modes of theoretical representation because they are zigzagging, not linear and process-oriented, not concept-driven” (Braidotti, 2013, p. 164)¹³.

Otro ejemplo en el que la noción de entremedio se hace imprescindible es el de las atmósferas, un fenómeno que se encuentra claramente entre sujeto y objeto. Una atmósfera es ese *algo* que flota en el ambiente. Se siente en el cuerpo, pero también fuera. Es impersonal cuando forma parte de situaciones colectivas, pero puede sentirse como algo intensamente personal (Anderson, 2009, p. 80). No existe situación que no genere su propia atmósfera. Sentimos la atmósfera cuando transitamos por los pasillos de un hospital, cuando nos movemos entre las paradas de un mercado bullicioso, cuando nos encontramos de visita en una casa diferente a la nuestra... Una atmósfera emerge del conjunto de flujos afectivos generados por cuerpos de muy distinta naturaleza al compartir un espacio y momento determinados. Es lo que al penetrar un lugar concreto nos hace sentir, aunque sea de forma vaga e indeterminada, una sensación de placidez, serenidad, bienestar, desasosiego, incomodidad, estupor, susto, ilusión...

La noción de atmósfera, siendo fundamentalmente de índole relacional, asume ideas de semblante no representacional como las relativas al afecto -en el sentido spinoziano- y al ensamblaje, también no-dualista; y, asimismo, reta al pensamiento dualista que distingue entre sujeto y objeto, pues al situarse entre ambos rompe esta dicotomía. No puede decirse que las atmósferas sean algo intrínsecamente *externo* ni intrínsecamente *interno* al ser humano. Se trata de aquel estar entre (in-betweenness) sujeto y objeto y que, en el caso concreto de las atmósferas, tan importante es para entender lo que es la experiencia emocional y sensorial (Bille, Bjerregaard y Sørensen, 2015, p. 32). En palabras de Vadén y Torvinen, una atmósfera es a la vez casi-objetiva y casi-subjetiva, pues si, por un lado, es parcialmente intersubjetiva y no voluntaria, por el otro, es subjetiva en el sentido que se experimenta y no se puede medir objetivamente, como por otra parte podríamos hacerlo con la temperatura (Vadén y Torvinen, 2014, p. 213).

En la atmósfera, “individual and environment, matter and mind, body and self, discourse and feeling, are no longer opposites but are fused into seamless continuums” (Riedel, 2020, p. 13)¹⁴.

¹³ [Trad.]: Estos espacios entremedio desafían a los modelos establecidos de representación teórica, ya que son zigzagueantes, no lineales, orientados en el proceso y no conceptualmente predeterminados.

¹⁴ [Trad.]: el individuo y el medio, la materia y la mente, el cuerpo y el yo, el discurso y el sentimiento, ya no son opuestos, se fusionan en continuos sin fisuras.



El *entremedio* no es un mero “entre” contrastivo entre A y B. En un *in-between* se genera algo, se transforman cosas no previamente dadas (Ingold, 2015, p. 147) que el pensamiento oposicional, incrustado en una ontología dualista nos hace pasar por alto. La noción de *entremedio* presupone no únicamente una deconstrucción de dualidades como veíamos en el caso del postmodernismo derridiano sino una suspensión de estas, una experiencia no-dual.

Tal como Tim Ingold escribe, un *in-between* no es únicamente un puente que une. Esto sería el “entre”. Mientras que un “entre” expresa un mundo dividido entre dos partes a las que une tal y como puede hacer un puente o el eslabón de una cadena, el *entremedio* es un movimiento de generación y disolución en un mundo de devenires donde las cosas no están todavía claramente dadas (Ingold, 2015, p. 147).

Estos *in-betweens* son, de hecho, procesos experienciales no-duales y son importantes para una metodología posthumanista de la investigación, dada la importancia que esta corriente otorga al no-dualismo. Mientras que el dualismo determina sólo límites absolutos, los límites predicados por el no-dualismo separan, pero también conectan (Evens, 2008, p. 2).

The “in between” provides a way to escape the methodological essentialism that continues to dominate Western logic; the relentless search for the singular and true nature of things; the desire for certainty, for dividing the world into this or that (one fixed “essence” separated from another). (Basu, 2017, p. 2)¹⁵

Este *entremedio* se puede entender de diferentes maneras y, según la dimensión a la cual apliquemos esta noción —en la dimensión discursiva o en la que tiene que ver con las materialidades—, puede ser más o menos sutil, pero siempre nos ayuda a deconstruir visiones polarizadas. Así lo hacemos, por ejemplo, cuando deconstruimos la dicotomía hombre/mujer, todo lo que se encuentra en medio nos ayuda a ver la futilidad de estas categorías ideales, construidas, y nos muestra que la realidad sexo-genérica es mucho más rica de lo que pretende esta categorización. Pero también, a nivel material como cuando hablamos de afecto, dado que los flujos afectivos, ya por definición, los localizamos en el medio relacional de campos de interacción. En estos *entremedios* ocurren cosas y eso nos lo muestran, por ejemplo, los estudios sobre las atmósferas. Incluso puede hablarse de un objeto *entremedio* como hace John Picton cuando trata una máscara de los ebira en Nigeria, un artefacto insertado en una compleja red de ideas y prácticas que hacen que pueda ser considerado entretenido, sanador o incluso atemorizador (Picton, 2017, p. 81). Esta máscara ejemplifica un *entremedio* ontológico (Basu, 2017, p. 6).

¹⁵ [Trad.]: El *entremedio* proporciona una manera de escapar del esencialismo metodológico que sigue dominando la lógica occidental; la búsqueda implacable de la naturaleza singular y verdadera de las cosas; el deseo de certeza, de dividir el mundo en esto o aquello (una esencia fija separada de otra).

Un entremedio puede parecer en ocasiones algo vacío, pero es precisamente lo que permite y dota de sentidos a una relación. Pensemos en los silencios que puede realizar un orador. Un silencio largo antes de proferir su frase le proporciona mayor intensidad, más potencia. En la música después de un *rallentando* se puede producir una pausa, luego los sonidos arrancan de nuevo con fuerza, es el *in-between* que contribuye a la tensión con la que experimentamos este reempuje. Al igual que los sonidos, las notas requieren de ese espacio para que cobren sentido. Esto, los japoneses lo conocen bien con su noción del *ma* de origen budista, ese entremedio que se encuentra entre dos o más cosas que existen en una continuidad.

6. Pensar en términos de flujos: la música como un ejemplo

El término “flujo” aparece a menudo en la literatura de carácter posthumanista y si es así, es porque encierra un cierto potencial epistemológico. Invita a pensar. Antes, al hablar de ensamblajes decíamos que se constituyen por flujos agenciales que se producen entre los elementos que los componen.

Podemos aplicar la idea de flujo a algo tan cotidiano como es la música. Posiblemente tenga ventajas el hecho de concebirla primariamente como flujo. Si, como dijo el filósofo Alfred N. Whitehead, la realidad existente está compuesta de organismos que perduran mediante el fluir de las cosas, la música es simplemente un aspecto más de esa realidad (Whitehead, 1978, p. 208). En principio, podemos entender la música como un flujo sónico creado y/o percibido con fines estéticos pero que puede desempeñar funciones que van mucho más allá de estos fines, un flujo sónico que nos afecta (Martí, 2019, p. 163).

Entendiéndola de esta manera:

1. Se tiene en cuenta la materialidad de la música, algo que en ocasiones se olvida. Se trata de esa materialidad por la cual sentimos resonar nuestros cuerpos ante la música y que tanto puede proporcionar placer como ser una herramienta de tortura.
2. Nos invita a esquivar la idea de la obra de arte como estructura y considerarla más bien como una potencialmente infinita concatenación de múltiples componentes que capturan a la audiencia (Bertetto, 2017, p. 796). Tal y como acertadamente escribió Ulrich Hannerz, pensar en términos de flujos nos libera de la necesidad de tener que pensar en sustancias susceptibles de ser depositadas en botellas (Hannerz, 1997, p. 14).
3. La idea de flujo se asigna a ese tipo de procesos caracterizados por la actividad,

volatilidad, auto-creación, productividad e impredecibilidad (Kontturi, 2012, p. 24).

4. Desde el punto de vista epistemológico, la noción de flujo no se ha de entender como meras conexiones entre objetos o movimientos entre personas y cosas, ni como una red de relaciones (Krause et al., 2014, p. 89). Se trata de un desafío a sus distinciones categóricas.
5. Un flujo no es un mero discurrir, es una fuerza que afecta. Hablamos de una fuerza, no de poder, pero esta fuerza puede ser domesticada y en su caso ejercer poder (Massumi, 1992, p. 6). Esto sucede también con la música.

Habitualmente hablamos de compositores, de obras musicales concretas, de géneros o estilos musicales bien determinados. Es una manera que tenemos para referirnos a las múltiples posibilidades en las cuales se manifiesta el hecho musical. Pero de hecho, todas estas categorizaciones no son otra cosa que reificaciones de flujos sónicos a los que otorgamos cualidades estéticas. Las categorizaciones implican siempre el peligro de reificar, es decir, ver el mundo a través de categorías abstractas y confundir éstas con la misma realidad (Bai, 2003, p. 46). Por eso Deleuze aboga por rehuir definiciones de los cuerpos basadas en la especie a la que pertenecen y, en cambio, buscar descripciones de los afectos de los que son capaces (Lara, 2015, p. 21).

Pensemos en un ejemplo de una pieza musical cualquiera. Está constituida por un flujo sónico, ondas que se desplazan por el espacio transportando energía. Este flujo no es algo uniforme y estable como puede ser el sonido que emite el monitor de una unidad de cuidados intensivos cuando anuncia la muerte del paciente, sino que se metamorfosea constantemente en su discurrir, no es siempre el mismo. Es esto a lo que nos referimos cuando se habla de los flujos como procesos caracterizados por la actividad, volatilidad, auto creación, productividad e impredecibilidad. En este flujo podemos apreciar distintas propiedades:

- La textura, que puede ser más limpia o clara, uniforme o rugosa. Esto se corresponde a lo que Roland Barthes llamaba el “grano de la voz” (Barthes, 1997, p. 179).
- El tempo, el ritmo y el volumen, cualidades ya bien categorizadas cuando hablamos de música y a las que deberíamos añadir la frecuencia.
- La intensidad. Entiendo este parámetro como la capacidad de afectación. La intensidad se produce por contrastes; es algo que no puede conceptualizarse como algo divisible, a diferencia de las magnitudes extensivas como el tempo

y el ritmo. Las intensidades son fluctuaciones, pero es algo que emerge no sólo a partir del flujo sónico, sino que la realidad de su materialización se actualiza mediante los flujos agenciales que se generan dentro del ensamblaje que también encierra al oyente.

- La viscosidad. Este parámetro tiene que ver con la densidad del flujo. Timothy Morton hace mención a la viscosidad de los objetos. Al hablar de los hiperobjetos, nos dice que son viscosos, se enganchan, son pegadizos, más pegajosos que el aceite y no podemos sacudirlos fácilmente de encima (Morton, 2013, p. 180). Son las propiedades de la viscosidad. La viscosidad de un líquido puede cambiar según las condiciones, como la temperatura y la presión, y esto también es de aplicación cuando hablamos de flujos sónicos; su viscosidad no es independiente de las características del ensamblaje en el que se produzcan. Esto aplicado a los flujos sónicos lo vemos en esa tonada pegajosa que como si fuera un *Ohrwurm*, un gusano en la oreja, no podemos quitárnosla de la cabeza, un flujo sónico de extrema viscosidad.

La idea de flujo se entiende perfectamente bien al pensar la música. Esto también nos sirve para entender lo que son y sobre todo lo que hacen los flujos en un ámbito más general.

7. Entre especies

Lo que nos aporta el posthumanismo no es sólo una visión ontológica y a la vez epistemológica característica, sino que, bajo su paraguas, han surgido también o se han visto impulsados nuevos ámbitos de investigación como son los ya anteriormente mencionados estudios interespecies o multiespecies. Estos nuevos ámbitos aportan recursos para interrogarnos sobre lo que significa el ser humano a partir de otra perspectiva, mediante su relación con los no-humanos (Dominguez Rubio, 2008, p. 63).

La antropología ha tenido siempre que contar con la interacción del ser humano con otras especies, animales o vegetales (agricultura, recolección, caza, domesticación, etc.), pero en el caso de los estudios multiespecies cambia la orientación teórica, especialmente en el énfasis para entender al ser humano como un producto emergente a partir de sus relaciones con otras especies (Ogden, Hall y Tanita, 2013, p. 6). Según Karen Barad, podemos considerar a los seres humanos como fenómenos emergentes, igual que todos los otros sistemas físicos. Es a través de *intra-acciones* específicas que emerge un sentido diferencial del ser con límites y propiedades determinadas (Barad, 2007, p. 338). De esta manera, podemos entender al ser humano no como una realidad biocultural y autónoma ya dada,



sino en un constante devenir mediante su participación en ensamblajes con otros seres vivos que son considerados “actantes”¹⁶ y, por tanto, con capacidad de agencia. Tal como escribía Deborah Bird Rose, convertirse en humano constituye un proyecto colaborativo entre especies. Devenimos lo que somos en compañía de otros seres, no estamos solos (citada en Ogden, Hall y Tanita, 2013, p. 14). Es la idea expresada por Haraway según la cual, en lugar de vernos a nosotros mismos como seres discretos y esencialmente humanos, debemos considerarnos el resultado de *intra-acciones* con otras especies (Greenhough, 2012, p. 285). Difícilmente se puede entender el ser humano sin superar conceptualmente la rígida oposición humano/animal no humano, una oposición que resulta insostenible desde el punto biológico, ya que “animal no humano” no constituye una categoría definible en términos científicos, sino que engloba múltiples especies (Tonutti, 2011, p.185) y, sobre todo, porque esta oposición esconde toda una serie de posibilidades, un medio de realidades bien diferenciables desde el punto de vista biopolítico (Derrida, 2006, p. 73). La oposición humano/no humano sólo tiene sentido al abrigo de la ideología humanista; sin embargo, no lo tiene si no pensamos en este humano como categoría moral sino en el *homo sapiens*. Estos planteamientos teóricos, desde el punto de vista de la acción social, ayudan a combatir el especismo.

Un buen ejemplo de esta imbricación entre especies la encontramos en la pandemia del Covid-19 iniciada a finales del 2019. Esta imbricación es la que ha permitido al virus su rápida propagación alrededor del planeta. Los virus son también objeto de interés de los llamados estudios interespecies. Podemos pensar el virus como una forma primitiva de híbrido, dado que necesita de otras células para sobrevivir y, de hecho, constituye el ente biológico más abundante en el planeta (Cohen, 2011, p. 18).

Sabemos que la especie humana convive con muchos diferentes tipos de virus a los que nunca prestamos atención a menos que sean declarados nocivos como años atrás sucedió con la pandemia de la gripe porcina o la gripe aviar y tal y como sucede en el momento de redactar este texto también con la Covid-19. Los virus, a nivel popular, solo se conceptualizan como entes patógenos cuando en realidad también pueden establecerse relaciones simbióticas beneficiosas entre ellos y los humanos. De hecho, es necesario considerar las infecciones virales como un intercambio entre especies que no sólo ocasionan enfermedades sino que también pueden ser una fuente de inmunidad y protección (Nigel Clark en Greenhough, 2012, p. 293). El énfasis que se hace en la esterilización del medio en el que nos movemos los seres humanos nos hace, de hecho, inmunológicamente más vulnerables (Greenhough, 2012, p. 295).

¹⁶ Bruno Latour llamaba “actantes” a cualquier cosa que modifique con su incidencia un estado de cosas; todo lo que actúa o mueve a la acción, sea humano o no humano (Akrich y Latour, 1992, p. 259).

La manera de percibir la pandemia del Covid-19 por parte de la biomedicina es necesario encuadrarla dentro de la ontología dualista propia de Occidente. Si en la Edad Media se pensaba que era el demonio o los malos espíritus aquellos que, como elemento externo, producían enfermedades, siguiendo el mismo esquema, tras los descubrimientos de Louis Pasteur, otorgamos esta función a microorganismos como los virus o las bacterias. Vemos la enfermedad como resultado de la agresión de un cuerpo invasivo que nos viene de fuera. Se trata de un modelo etiológico alopático que contrasta, por ejemplo, con el propio de la medicina tradicional china en la que se entiende la enfermedad básicamente como una pérdida del equilibrio energético de la persona. Sin embargo, sabemos que los efectos del virus no son siempre los mismos en todas las personas, sencillamente porque el virus entra en una relación de intra-acción con el ser humano en el contexto de diferentes ensamblajes. Las rápidas recuperaciones de conocidos políticos que prácticamente al inicio de la pandemia enfermaron, como Jair Bolsonaro, Boris Johnson o Donald Trump no se explicarían sin tener en cuenta todos los elementos del ensamblaje entre los que hay que contar con una atención médica mucho mayor de la que se pueda asignar a un ciudadano cualquiera.

La irrupción del virus en el mundo no hace más que recordarnos la fragilidad humana y la futilidad de creernos los reyes de la creación. Es necesario reconocer el poder agencial del virus, una vida microscópica cuyos efectos producen consecuencias globales (Livingston y Puar, 2011, p. 11) y que pone en evidencia nuestra capacidad de afectar y ser afectados por otros entes vivos. Lo primero que cabe hacer es reconocer el papel central que tiene el virus en el espacio epidémico marcado por su actividad (van Loon, 2019, p. 40). Se constituye un espacio denso, un gran ensamblaje en el que el Covid-19 forma parte de un *actor-network* junto a personas, instituciones, infraestructuras, ideas, etc. Ser sujeto no es actuar de forma autónoma frente a un trasfondo objetivo sino compartir agencia con otros sujetos que asimismo han perdido su autonomía (Latour, 2014, p. 5). En otras palabras, se trata de la idea de la “agencia distributiva” de Jane Bennett, ya no adscribimos la propiedad de la agencia sólo a sus tradicionales portadores, los humanos, sino que es entendida como una propiedad de todas las cosas. Hablar de agencia distributiva significa que no se considera al sujeto como la causa raíz de un efecto, sino que lo que hay es un conjunto de vitalidades en juego (Bennett, 2010, p. 31). Y, en este sentido, todos los distintos elementos que forman parte de este espacio epidémico ejercen su capacidad de agencia, entre otros, y con un claro protagonismo, el propio virus. Pero no olvidemos que considerar la enfermedad dentro del ensamblaje permite entenderla como el resultado de efectos diseminados, no únicamente propiedad de un cuerpo orgánico, sino hechos que emergen a partir de las relaciones entre cuerpos y otros elementos. (Fox, 2011, p. 360).



Aquellos virus que van saltando de especie a especie, como es el caso de la gripe porcina, la gripe aviar o el Covid-19 se ríen del excepcionalismo humano. Uno de los mensajes que se escuchaban a menudo en los medios gubernamentales durante la pandemia del Covid-19 es que habría que aprender a convivir con el virus. Es entonces cuando en lugar del espacio epidémico se hablará del espacio endémico, cuando el agente patógeno ya formará parte de la normalidad y no interrumpirá el flujo de la vida cotidiana (van Loon, 2019, p. 42). El espacio epidémico desterritorializa la vida cotidiana, a diferencia de los fenómenos endémicos que ya han sido asimilados y normalizados.

E. Cohen, haciéndose eco de la directora general de la OMS Margaret Chan que dijo que es el virus quien dicta las reglas, escribió:

...viruses appear as authors, as agents; they govern us, they rule, they reign; they are fickle, whimsical, unreasonable, inconstant; they veer from one place to another; they shift shapes. Like all vulnerable subjects, we rightfully fear such capricious sovereigns because we cannot predict their behaviors toward us. (Cohen, 2011, p. 17)¹⁷

Los virus forman parte también de nuestra existencia como especie. Lo canta Björk en una de sus canciones llamada precisamente “Virus” en su álbum *Biophilia*. Un virus le ayuda a describir una historia de amor: “*Like a virus, patient hunter, I’m waiting for you, I’m starving for you*”.

8. Objetos

El posthumanismo considera a los objetos como co-constitutivos de la vida social. En filosofía, la ontología relacional sostiene que lo que distingue a un sujeto de otro sujeto, o un sujeto del objeto o un objeto de otro objeto son las relaciones mutuas que mantienen más que su esencia o naturaleza (Schaab, 2013, p. 1974). Esto tiene importantes repercusiones en cómo entendemos los objetos. No se trata de elementos inertes, sino que forman parte de ensamblajes en los que ejercen agencia relacional.

En el caso de los ciborgs, se muestra en toda su contundencia la estrecha relación, en este caso incluso a nivel orgánico, que los seres humanos establecemos con objetos. Pero no hace falta ir tan lejos. Sin los anteojos para los cortos de vista, el martillo para el mecánico o el ordenador para los que en estos momentos están leyendo este texto, difícilmente podríamos implementarnos como individuos que

¹⁷ [Trad.]: Los virus aparecen como autores, agentes; ellos nos gobiernan, ellos mandan, ellos reinan; ellos son volubles, caprichosos, irracionales, inconstantes; van de un sitio a otro; modifican sus formas. Como todos los sujetos vulnerables, con razón tememos a estos reyes caprichosos porque no podemos predecir sus comportamientos hacia nosotros.

necesitan ver bien, trabajar en el taller o llevar a cabo tareas intelectuales. Todos estamos rodeados de objetos sin muchos de los cuales no concebiríamos nuestro día a día. Somos criaturas protésicas como ya hace tiempo constató Sigmund Freud –un dios con prótesis (Freud, 2008, p. 60)– y que el posthumanismo asume plenamente (Wolfe, 2009, p. XXV).

Fijémonos, a modo de ejemplo concreto, en las chicas que sufren anorexia nerviosa. Los cuerpos son vividos mediante ensamblajes temporales que implican conexiones entre lo orgánico y lo inorgánico. Podemos considerar la “persona-que-tiene-anorexia” como un ensamblaje. Esto nos permite diluir a la persona dentro de una compleja red de relaciones tanto a nivel micro como macro entre diferentes elementos que se encuentran entre ellos en relación de exterioridad, en dimensiones material, psicológica y sociocultural. La identidad y subjetividad de la “persona-que-tiene-anorexia” emerge a partir de *las intra-acciones* rizomáticas de los diferentes elementos del ensamblaje. Su subjetividad no es una categoría fija sino siempre un efecto de sus relaciones (Sharon, 2014, p. 164). Una persona no es anoréxica, sino que muestra un comportamiento que caracterizamos como anoréxico como resultado emergente de una larga trayectoria relacional constituida por *intra-acciones*. En estas relaciones hay que incluir obviamente también los objetos, entendidos como *actantes*, lo que Donna Haraway denominaba “material-semiotic actors” (en Bennett, 2010, p. 45). Los objetos nos hacen sentir, y con esto nos invitan a hacer cosas con ellos. Son actantes porque tienen la capacidad de *afectar*.

El comportamiento de la “persona-que-tiene-anorexia” está estrechamente ligado con toda una serie de objetos que ayudan a configurar la constelación de su mundo particular: el cepillo de dientes que suelen llevar en el bolso y que es empleado cuando convenga para provocarse el vómito, cuando se cree que se ha ingerido demasiado alimento. Se introduce el mango del cepillo en la boca, o se pica la garganta con las cerdas y no se lo extrae hasta que se produce el vómito. Se prefiere el cepillo a hacerlo con los dedos pues el vómito les impregna de olor y además pueden quedar marcas en los dedos o en los nudillos. El cepillo de dientes además sirve de coartada. Después de una comida con compañía fuera de casa, la persona se dirige al lavabo con el cepillo y sólo tiene que decir que va para cepillarse los dientes para no levantar sospechas. La chica tiene el cepillo siempre a su disposición, en casa o en el bolso cuando sale. El solo hecho de tenerlo, de verlo cuando abre la puerta del armario del lavabo o cuando sus dedos lo frotan mientras busca cualquier cosa en el bolso, le recuerda que este objeto está allí, listo para ser empleado. En términos spinozianos, el cepillo le afecta, refuerza esta técnica corporal –la del vómito– propia del comportamiento en la anorexia.



Y además del cepillo podemos hablar también de los laxantes, del café con leche o el agua helada que consumen¹⁸, del vestido que hace que resalte la silueta, de la pulsera de color rojo que se emplea como recurso simbólico dentro de su comunidad semiótica (Martí, 2016, p. 52), etc. No estamos hablando meramente de “cosas” sino de “objetos”, es decir, cosas que se convierten en objetos al ser definidas, llamadas, incorporadas al ámbito experiencial del individuo (Leeuw, 2008, p. 222)¹⁹ y, muy especialmente, entendidas según su capacidad de agencia. Todos estos objetos pueden ser considerados *actantes*, es decir, ejercen agencia y con ella establecen relaciones con los individuos; no son meros intermediarios sino verdaderos mediadores²⁰.

En el ensamblaje constituido por todo lo que hace referencia a la pandemia del Covid-19, los objetos tienen también su lugar: los diferentes utensilios con los que se realizan las pruebas para detectar la infección, los respiradores... Entre toda la muchedumbre de objetos que hoy asociaríamos a la pandemia, hay uno que difícilmente podríamos pasar por alto: la mascarilla profiláctica. Por la televisión, sabíamos que este objeto era de uso frecuente en países asiáticos, pero en Europa, pocas personas—exceptuando a los profesionales de la salud—se habrían puesto una en su vida. Al inicio de la crisis, la mascarilla se constituyó en un preciado objeto de deseo. El mercado no había contado con esto y de forma inmediata se agotaron las existencias. Mi farmacéutico me explicaba que recibía llamadas clandestinas ofreciéndole de forma ilegal lotes de mascarillas a un precio desorbitado. Sin embargo, en pocas semanas, al solucionarse el problema del suministro, se generalizó su uso. Con el tiempo, la característica mascarilla blanca de las farmacias fue cediendo el paso también a otras, algunas más sofisticadas, otras de colores y artesanales, pronto aparecieron las de diseño elaboradas por marcas reconocidas. También un objeto como la mascarilla entiende de gustos y clases sociales. Muchas de las cosas que la antropología ha escrito sobre el uso de la indumentaria podrían ser aplicadas también a ese accesorio profiláctico. Las mascarillas cumplen una doble función, la instrumental y la expresiva, dado que no sólo sirven para proteger del virus, sino que con su singularidad dicen algo sobre la persona que las lleva. Y un paso aún más allá, en 2021 se crearon mascarillas capaces no sólo de proteger sino también de detectar el virus.

¹⁸ Entre los consejos que se imparten dentro de la comunidad semiótica de las personas que adoptan el comportamiento anoréxico como estilo de vida, se encuentra el de consumir café con leche por ser una bebida que quita el apetito y facilita, por tanto, las prácticas del ayuno, así como el de ingerir agua muy fría porque de esta forma se incrementa el consumo calórico del cuerpo.

¹⁹ Los términos “cosas” y “objetos” son generalmente intercambiables, pero, en ocasiones, conviene distinguirlos. En palabras de Fernando Domínguez Rubio, mientras que las “cosas” pueden entenderse como procesos materiales que se dan en el tiempo, los “objetos” son las posiciones que se las hace ocupar para participar en diferentes regímenes de valor y significado (Domínguez, 2016, p. 61).

²⁰ Mientras que los intermediarios se limitan a transportar, los mediadores, entidades con estatus ontológico propio, ejercen agencia sobre lo que transportan (Tirado y Domènech, 2005, p. 15).

Al decretarse la obligatoriedad de las mascarillas, especialmente en establecimientos y transporte público, se convirtieron en ese objeto imprescindible que no podíamos olvidar en casa, casi igual que el móvil, convertido hoy en una prótesis más del cuerpo humano. Con la mascarilla puesta, posiblemente nunca habíamos oído nuestra respiración tan cerca. Con la mascarilla, se experimentaban nuevas sensaciones corporales, no solo aquellas que incomodaban la respiración, sino también, otras, como la de sentirse protegido al tener que estar en proximidad con otras personas a las que la gran propaganda mediática nos hacía considerar como potenciales contagios. En determinados ámbitos laborales, como por ejemplo el de la docencia, el uso continuado de las mascarillas puede ocasionar fácilmente problemas de disfonías, debido a que al tener la boca tapada obliga a los docentes a hablar más alto de lo normal durante horas.

En los tiempos más duros de la pandemia, cuando no la llevábamos puesta sentíamos cierta inquietud. En más de una ocasión observé que al amonestar a una persona por entrar en un establecimiento sin la mascarilla preceptiva, se sentía turbada y, con un movimiento rápido y disculpándose, se colocaba la mascarilla que llevaba en el bolsillo. Era casi como un fugaz pellizco de pudor corporal por mostrar inadvertidamente una parte de su cuerpo que se suponía que debía esconder.

Las interacciones cara a cara (Goffman, 1982) tan básicas para la sociabilidad humana, se ven afectadas también por el uso de la mascarilla. Por esta razón, no se tardó en idear también mascarillas íntegramente transparentes para facilitar que no se perdieran demasiado las emociones que expresa el rostro. La mascarilla era una norma e incluso se constituyó en símbolo: una mascarilla en un rótulo nos refería automáticamente a la epidemia.

Dentro de la diversidad de elementos que constituyen el ensamblaje del Covid-19, es necesario tener en cuenta la señalética que se ha ido desarrollando en los espacios públicos a base de mensajes en forma textual o pictogramas. Informan sobre consejos, normas relativas al comportamiento de los ciudadanos en el contexto de la pandemia. Pero sus funciones van más allá de la mera información. En los momentos en los que se toma conciencia de los signos con que uno se topa en la calle, se configura un ensamblaje con sus propios flujos afectivos que generan sentimientos y provocan reacciones emocionales a la persona. Conviene otorgar la importancia a no solo lo que es procesado racionalmente desde el punto de vista cognitivo sino también a la experiencia vivida y sentida. Aquí hay que hablar de las economías afectivas como las entiende Sara Ahmed (2004a), constituidas por la totalidad de afectos en un ensamblaje. Las emociones circulan entre los signos y los cuerpos, entre actores humanos y no humanos, destronando así la idea que surge del interior de los individuos para ir hacia afuera (Ahmed, 2004a, p. 117). La idea básica



del concepto de *economías afectivas* es que los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de la circulación (Ahmed, 2004b, p. 8). Son sociales, materiales y conjuntos psíquicos (Ahmed, 2004b, p. 46). Estos flujos afectivos contribuyen a configurar las micropolíticas de los eventos. Los afectos –entendidos como intensidades transpersonales o pre-personales (Anderson, 2009, p. 78)– se generan en el estrato inferior de conciencia (Barnett, 2008, p. 188) por *intra-acción* y emergencia, dentro del ensamblaje propio de un momento concreto, por ejemplo, ante la vista de un pictograma que recuerda la obligatoriedad de llevar mascarilla. Se trata de una co-creación entre quien ve y lo que ve dentro del ensamblaje escurridizo que constituye ese *evento* determinado. En este caso, la unidad de análisis no son los elementos visuales sino los ensamblajes, los campos relacionales en los que las emociones emergen. Esta señalización tiene una función fática y, por tanto, los rótulos que se disponen para avisar de la obligatoriedad de llevar la mascarilla son manifestaciones *materializadas* de alguien –el sistema– que piensa por ti. Nos recuerda que hay alguien que vela por ti, pero también es capaz de castigarte si contravienes la norma. Pero además, también contribuyen a generar uno de los sentimientos más marcados que circulan en el ensamblaje, el del miedo.

9. Coda

A lo largo de estas páginas se han ido mostrando varios ejemplos en los que no resulta muy difícil aplicar la visión posthumanista. De hecho, los campos de aplicación son tantos como lo es la realidad en la que vivimos porque las cosas son distintas si las consideramos enredadas en muchos y diversos elementos a si las encaramos con una mirada solipsista. Son diferentes si nos limitamos a observarlas y analizarlas desde posicionamientos blanco/negro en si, además de intentar deconstruir estas polarizaciones, nos centramos en desgarnar todo lo que se encuentra entre el blanco y el negro. Y son diferentes también cuando llegamos a ser conscientes de que el ser humano no se corresponde exactamente con la idea que el viejo humanismo tenía y que, además, no constituye el centro de todo, sino que lo que es, lo es gracias a toda una multitud de entidades orgánicas o inertes y que, de forma consciente o inconsciente, se encuentra en medio de constantes flujos agenciales que cuando los constatamos nos hacen venir una sonrisa maliciosa frente a quien solemnemente nos habla del libre albedrío.

En cualquier caso, el posthumanismo representa la posibilidad de explorar nuestras realidades desde posicionamientos ontológicos diferenciados de los que eran propios del viejo humanismo. Y tal y como se ha dicho del giro ontológico (Bertelsen y Bendixsen, 2016, p. 5), esto implica no solo la posibilidad de ir ampliando nuestros conocimientos en general, sino que, al abandonar la idea del humano como un ser autocontenido, autónomo y excepcional, también nos hace reflexionar de forma autocrítica sobre los mismos fundamentos de nuestras disciplinas.



Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2004a). Economies. *Social Text*, 22(2), 117–139.
- Ahmed, S. (2004b). *The cultural politics of emotion*. Cambridge University Press.
- Akrich, M., y Latour, B. (1992). A summary of a convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies. In W. E. Bijker y J. Law (Eds.), *Shaping technology/building society: Studies in sociotechnical change* (pp. 259–264). MIT Press.
- Anderson, B. (2009). Affective atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77–81.
- Ansems de Vries, L. (2014). *Re-imagining a politics of life: From governance of order to politics of movement*. Rowman y Littlefield.
- Bai, H. (2003). Learning from Zen arts: A lesson in intrinsic valuation. *Journal of the Canadian Association for Curriculum Studies*, 1(2), 39–54.
- Barad, K. (1996). Meeting the universe halfway: Realism and social constructivism without contradiction. In L. H. Nelson y J. Nelson (Eds.), *Feminism, science and the philosophy of science* (pp. 161–194). Kluwer Academic.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Barnett, C. (2008). Political affects in public space: Normative blind-spots in nonrepresentational ontologies. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33, 186–200.
- Barthes, R. (1997). *Image-music-text*. Fontana Press.
- Basu, P. (2017). The inbetweenness of things. In P. Basu (Ed.), *The inbetweenness of things: Materializing mediation and movement between worlds* (pp. 1–20). Bloomsbury.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Bertelsen, B. E., y Bendixsen, S. (2016). Recalibrating alterity, difference, ontology: Anthropological engagements with human and non-human worlds. In B. E. Bertelsen y S. Bendixsen (Eds.), *Critical anthropological engagements in human alterity and difference* (pp. 1–40). Palgrave Macmillan.
- Bertetto, P. (2017). Concept, sensation, intensity: Deleuze's theory of art and cinema. *Sociology and Anthropology*, 5(9), 792–797.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.



- Bickle, P. (2020). Thinking gender differently: New approaches to identity difference in the central European Neolithic. *Cambridge Archaeological Journal*, 30, 201–218.
- Bille, M., Bjerregaard, P., y Sørensen, T. F. (2015). Staging atmospheres: Materiality, culture, and the texture of the inbetween. *Emotion, Space and Society*, 15, 31–38.
- Blackman, L., y Venn, C. (2010). *Affect. Body y Society*, 16, 7–28.
- Böhme, G. (2017). *The aesthetics of atmospheres*. Routledge.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity.
- Bryant, L. (2011). *The democracy of objects*. Open Humanities Press.
- Bryant, L., Srnicek, N., y Harman, G. (Eds.). (2011). *The speculative turn: Continental materialism and realism*. Re.press.
- Clough, P. T., y Halley, J. (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.
- Cohen, E. (2011). The paradoxical politics of viral containment: Or, how scale undoes us one and all. *Social Text*, 29(1), 15–35.
- Cohen, J. J. (2018). The ontological turn. In R. Braidotti y M. Hlavajova (Eds.), *Posthuman glossary* (pp. 325–327). Bloomsbury.
- Coleman, R. (2013). *Transforming images: Screens, affect, futures*. Routledge.
- Coole, D., y Frost, S. (Eds.). (2010). *New materialisms: Ontology, agency, and politics*. Duke University Press.
- Crellin, R. J., y Harris, O. J. T. (2021). What difference does posthumanism make? *Cambridge Archaeological Journal*, 31(3), 469–475.
- Davies, T. (1997). *Humanism*. Routledge.
- De Almeida Costa, J. B. (2003). Frontera regional en Brasil: El entre-lugar de la identidad y de los territorios baianeros en Minas Gerais. In C. I. García (Ed.), *Fronteras, territorios y metáforas* (pp. 161–173). Hombre Nuevo Editores.
- De Landa, M. (2000). *A thousand years of nonlinear history*. Zone Books.
- De Landa, M. (2002). *Intensive science and virtual philosophy*. Continuum.
- De Landa, M. (2006). *A new philosophy of society: Assemblage theory and social complexity*. Continuum.



- De Landa, M. (2011). *Philosophy and simulation: The emergence of synthetic reason*. Continuum.
- De Landa, M. (2016). *Assemblage theory*. Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. (1962). *Nietzsche et la philosophie*. Les Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2021). *Què és la filosofia?* (I. Martínez, Trad.). Pasta de Dibuix.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Galilée.
- Domínguez Rubio, F. (2008). Hacia una teoría social post-humanista: El caso del síndrome de cautiverio. *Política y Sociedad*, 45(3), 61–73.
- Domínguez Rubio, F. (2016). On the discrepancy between objects and things: An ecological approach. *Journal of Material Culture*, 21(1), 59–86.
- Evens, T. M. S. (2008). *Anthropology as ethics: Nondualism and the conduct of sacrifice*. Berghahn Books.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz*, 8(2), 26–32.
- Fox, N. J. (2011). The ill-health assemblage: Beyond the body-with-organs. *Health Sociology Review*, 20(4), 359–371.
- Fox, N. J., y Alldred, P. (2015). New materialist social inquiry: Designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), 399–414.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Freud, S. (2008). *El malestar en la civilización* (J. M. Terricabras, Trad.). Accent.
- Fromm, E. (1980). *Tenir o ésser* (J. M. Piñol, Trad.). Claret.
- Goffman, E. (1982). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. Pantheon.
- Greenhough, B. (2012). Where species meet and mingle: Endemic human-virus relations, embodied communication, and more-than-human agency at the Common Cold Unit 1946–90. *Cultural Geographies*, 19(3), 281–301.



- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae Editores.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3(1), 7–39.
- Harman, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Pelican.
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2017). *New Departures in Anthropology The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. Routledge.
- Islam, M. (2016). Posthumanism: Through the Postcolonial Lens. En D. Banerji y M.R. Paranjape (Eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures* (pp. 115-129). Springer.
- Kirksey, S. E. y Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- Kontturi, K. (2012). *Following the Flows of Process: A New Materialist Account of Contemporary Art*. University of Turku.
- Krause, F., Strang, V., De La Croix, J.F. y Raffles, H. (2014). Forum. What to do about 'flow'? A conversation about a contested concept. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 39 (2), 89-102.
- Krueger, J. (2019). Watsuji's Phenomenology of Aidagara: An Interpretation and Application to Psychopathology. En T. Shigeru y A. Altobrando (Eds.), *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy* (pp. 165-181). Springer.
- Lara, A. (2015). Teorías afectivas vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead. *Cinta Moebio*, 52, 17-36.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2014). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1–18.
- Leeuw, S. E. (2008). Agency, Networks, Past and Future. En C. Knappett y L. Malafouris (Eds.). *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp. 217-247). Springer.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, 37(3), 434–472.
- Livingston, J. y Puar, J. K. (2011). Interspecies. *Social Text*, 29(1), 3-14.



- Lorimer, J. (2009). Posthumanism/Posthumanistic Geographies. En R. Kitchin y N. Thrift (Eds.). *International Encyclopedia of Human Geography*, 8, 344 -354. Elsevier Science.
- MacLure, M. (2013). Researching without representation? Language and materiality in postqualitative methodology. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 26, 658-667.
- Manning, E. (2013). Queerly disrupting methodology. En *Feminist Research Methods Conference* (4-6 de febrero, 2009). https://www.academia.edu/18779282/Queerly_Disrupting_Methodology
- Martí, J. (2016). Cuerpo, sociedad y agencia: anorexia nervosa y blanqueamiento de piel. En J. Martí; L. Porzio (Eds.). *Cuerpos y agencia en la arena social* (pp. 39-60). CSIC.
- Martí, J. (2019). Beyond representation: Relationality and affect in musical practices. *Journal of Posthuman Studies*, 3(2), 159-180.
- Martí, J. (2022). Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico. En J. Martí y B. Enguix (Eds.). *Pensar la antropología en clave posthumanista* (pp. 31-60), CSIC.
- Massumi, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Nail, T. (2017). What is an Assemblage?. *SubStance*, 46(1), 21-37.
- Ogden, L. A., Hall, B. y Tanita, K. (2013). Animals, Plants, People, and Things. A Review of Multispecies Ethnography. *Environment and Society: Advances in Research*, 4, 5-24.
- Pepperell, R. (1995). *The post-human condition*. Intellect Books.
- Pickering, A. (1994). After Representation: Science Studies in the Performative Idiom. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 413-419.
- Picton, J. (2017). At the centre of everything? A Nigerian mask and its histories. En P. Basu (Ed.) *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement between Worlds* (pp. 81-100). Bloomsbury Academic.
- Pigem, J. (1994). *La odisea de occidente. Modernidad y ecosofía*. Kairós.
- Puig de la Bellacasa, M. (2009). Touching technologies, touching visions: The reclaim of sensorial experience and the politics of speculative thinking. *Subjectivity*, 28, 297-315).



- Riedel, F. (2020). Introduction: Atmospheric Relations. Theorising Music and Sound as Atmosphere. En F. Riedel y J. Torvinen (Eds.). *Music as Atmosphere Collective Feelings and Affective Sounds* (pp. 1-42). Routledge.
- Philipa R. (1992). Subjektivität, Erfahrung, Körperlichkeit Feministische Theorie zwischen Humanismus und Anti-Humanismus. *Das Argument Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 196, 831-848.
- Seixas Themudo, T. (2005). Las líneas: la lógica de lo social en Gilles Deleuze. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 3, 144-166.
- Schaab, G.L. (2013). Relational Ontology. En A. Runehov y L. Oviedo (Eds.). *Encyclopedia of Sciences and Religions* (pp. 1974-1975). Springer.
- Sharon, T. (2014). *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Springer.
- Soper, K. (1986). *Humanism and anti-humanism*. Hutchinson.
- Sorgner, S. L. (2013). Evolution, Education, and Genetic Enhancement. En S.L. Sorgner y B.R. Jovanovic (Eds.). *Evolution and the Future: Anthropology, Ethics, Religion* (pp. 85-100). Peter Lang.
- Sotirin, P. (2005). Becoming-woman. En C. J. Stivale (Ed.). *Gilles Deleuze: Key Concepts* (pp. 98-109). Acumen.
- Spivak, G. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a critique of the vanishing present*. Harvard University Press.
- Thrift, N. (2007). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Routledge.
- Tirado Serrano, F y Domènech, A. M. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. especial, 1-26.
- Tonutti, S. (2011). Anthropocentrism and the Definition of 'Culture' As a Marker of the Human/Animal Divide. En R. Boddice (ed.). *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments* (pp. 183-199). Koninklijke Brill NV
- Vadén, T. y Torvinen, J. (2014). Musical Meaning in Between: Ineffability, Atmosphere and Asubjectivity in Musical Experience. *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 1(2), 209-230.
- Van Loon, J. (2019). Historical Materialism and Actor-Network-Theory. En U. Tikvah Kissmann y J. Van Loon (Eds.). *Discussing New Materialism Methodological Implications for the Study of Materialities* (pp. 39-65). Springer.



Vannini, P. (s. f.). *Non representational theory and ethnography*. Academia.edu. https://www.academia.edu/693096/Non_Representational_Theory_and_Ethnography

Vannini, P. (2015). *Non-Representational Methodologies: Re-Envisioning Research*. Routledge.

Verbeek, P. P. (2011). *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. Chicago University Press.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Katz.

Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality: an essay in cosmology*. Free Press.

Wise, M. (2005). Assemblage. En C. J. Stivale (Ed.). *Gilles Deleuze: Key Concepts* (pp. 77–87). Acumen.

Wolf, F. O. (2016). Antihumanismus/Humanismuskritik. En H. Cancik, H. Groschopp y F. O. Wolf (Eds.). *Humanismus: Grundbegriffe* (pp. 65-75). de Gruyter.

Wolfe, C. (2009). *What Is Posthumanism?*. University of Minnesota Press.



La película de la precariedad. Ensayo a mar abierto

*Imatapash mana charikta rikuchik kuyurik shuyu.
Mamakuchamanta paskaklla killkay*

The Precarius Movie. An open-water essay

Javier López Alós
lopezalos@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9159-2907
Investigador Independiente
(Alicante, España)

Cita recomendada:

López Alós, J. (2023). La película de la precariedad: Ensayo a mar abierto. *Revista Sarance*, (50), 115-123. <https://doi.org/10.51306/iosarance.050.06>

Resumen

En el presente ensayo se propone una exposición de algunas de las características principales de la subjetividad precaria estudiadas en la obra del autor *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario* (2019)¹ a través de la película *Open Water 2. A la deriva* (2006). El largometraje cuenta la historia de un grupo de jóvenes que se ven atrapados en mar abierto después de haberse lanzado al agua desde la embarcación sin haber desplegado nadie la escalerilla para subir de nuevo. Esta situación sirve como metáfora para la descripción de la experiencia de la precariedad y sus consecuencias. Asimismo, se plantean una serie de consideraciones acerca de la relación entre precariedad y el futuro de las ciencias sociales y humanas.

Palabras clave: precariedad; universidad; vida intelectual; precariado; Humanidades.

Tukuyshuk

Kay uchilla killkaypimi allikuta yuyarin ishkay sumak ruraykunamanta. Shukka kanmi kamu, chay kipa shuk kuyurik shuyu mana kashpaka pelicanishpa riksinchik. Kaykunapimi subjetividad precaria

¹ En el trabajo intelectual no es frecuente encontrar la oportunidad de volverte a explicar e intervenir por invitación en torno a un tema sobre el que ya has escrito. Cuando eso sucede, una de las preguntas inevitables es cómo hacerlo. Por lo que a mí respecta, la respuesta pasa por tratar de expresar esas ideas de una forma que evite una repetición que devenga en mecanismo. En su lugar, el propósito es propiciar asociaciones nuevas e imprevistas que hagan del ensayo una búsqueda y de la escritura un goce. Ojalá también de la lectura.



nishka yuyayta maskankapak munan. Kaykunami chay ishkay ruraykuna kan: shuk kamu, *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario* (2019) shinashpa *Open Water 2. A la deriva* (2006) nishka kuyurik shuyupi warkurishpa, ishkantita chimpapurachishpa alli yuyarinkapak. Peliculaka, mana kashpaka kay kuyurik shuyuka rikuchinmi imasha mamakuchapi wampuk antawamanta tawka wamprakunaka yakuman pawan wampunkapak, chaymanta kutin witsikayta mana ushan, tukuylla kunkashka chakanata puntamanta uriyahuchinata, shinashpa imashaytapash mana usan mamakucha chawpipi wampunahushpa. Shinami kaypi killkakka rikuchinkapak munan, imashalla precariedad, imatapash mana charishpaka imamanlla chayay usharinka nin. Chashnallatak kaypika killkashkami kan imashalla shamuk pachapipash ciencias sociales yachaykuna, runakunapa yachaykuna chinkay usharin kashna imatapash katinkapak mana charishpaka.

Sinchilla shimikuna: precariedad; imatapash mana charishpa; Hatun yachana wasi; yachay kawsay; imatapash mana charik; Runakunapa Yachay.

.....

Abstract

This essay presents several of the main characteristics of precarious subjectivity explored in Javier López Alos' work *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario* [Critique of Precarious Reason. Intellectual life before the obligation of the extraordinary] (2019) in the film *Open Water 2: Adrift* (2006). The movie tells the story of a group of young people who find themselves trapped in the open sea after jumping into the water from the boat without anyone making sure the ladder needed to climb back up was dropped down. This situation functions as a metaphor of precariousness and its consequences. Moreover, it opens the door to a series of considerations about the relationship between precariousness and the future of the social and human sciences.

Keywords: precariousness; university; intellectual life; precariat; Humanities.



1

Las noches de insomnio son grandes aliadas de las malas películas. En justo pago por las molestias, estas acortan los paseos a oscuras por la casa, las idas y vueltas de la cama al sofá y del sofá a la cama y las sonámbulas visitas al frigorífico. Diríase que las horas avanzan más ligeras apoyadas en los relatos previsible y, a veces, se les cae alguna sorpresa por el camino. Así me sucedió hace poco en el transcurso de uno de esos períodos en que ni el sueño ni la madrugada aciertan a llegar. Encendí la televisión y, sin interés ni curiosidad, comencé la primera rueda de cambios de canal con el mando a distancia. Entonces, entre anuncios de colchones ergonómicos, partidas de póquer en línea, combates de lucha tailandesa, enésimas reposiciones y largometrajes de serie B (y C y creo que hasta D), me topé con una película que, no obstante llevar un rato empezada, presentaba una situación de tal simplicidad que no pude resistirme, en esas horas, a abandonarme a su previsible desarrollo y caprichoso desenlace. Debo confesar que sólo al rescatar ese recuerdo para este escrito, he sentido la necesidad de investigar cómo se titulaba: *Open Water 2*.² En castellano mantuvo fielmente su añadido: *A la deriva*. En francés, más explícito, se le dio el nombre de *Dérive mortelle*.

En realidad, los antecedentes, aquello que me había perdido, no tienen gran importancia para la trama ni para los temas sobre los que trata este número especial de *Sarance*. Sin embargo, la peripecia que nos presenta sí nos sirve como metáfora de la precariedad. El meollo del asunto, a partir de una inevitablemente angustiosa combinación de mala suerte, descuido e instinto de supervivencia, es fácil de resumir: un grupo de jóvenes bañándose en alta mar junto a una lujosa embarcación de recreo que abandonaron sin que nadie se acordara de colocar antes la escalerilla para poder subir de nuevo a bordo. A partir de ese momento, se enfrentan a lo que podríamos llamar un oxímoron radical, vida y muerte: están atrapados en mar abierto.

2

Da la casualidad de que “Precariedad a la deriva” es el título de un capítulo de mi libro *Crítica de la razón precaria*³ y, de alguna manera, en la vigilia inflamada que llega a ser a veces una noche de insomnio, tuve la sensación de estar asistiendo a una suerte de representación cinematográfica de algunas ideas expuestas en esas páginas. Por supuesto, no estoy sugiriendo que, con este largometraje, Hans Horn, su director, quisiera proponernos una metáfora de la precariedad ni nada por el estilo. Los personajes nada tienen que ver con el precariado intelectual ni con quienes sufren de estrecheces materiales. De hecho, a lo que asistimos es a la

² Horn, H. (Director). 2006. *Open water 2*. [A la deriva] [Película]. Summit Entertainment.

³ López Alós, J. (2019). *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Los Libros de la Catarata.

desdichada aventura de unos jóvenes que deciden disfrutar de unas vacaciones al alcance de pocos bolsillos y que no revelan tampoco mayores intereses culturales o académicos. Sin embargo, enseguida lo veremos, los paralelismos con la experiencia de la precariedad son evocables a partir de elementos como la vulnerabilidad sobrevenida, la incompreensión acerca de la propia situación, una heteronomía extrema, el resentimiento, la autoexplotación como forma de redención, el miedo, la competencia destructiva, el abandono... y también su relación con el tiempo. En particular, cómo consideramos el futuro desde ella y una incapacidad absoluta para pensar en algo más que no sea escapar del tiempo presente, un pensamiento en permanente retroalimentación y que se vuelve fatalmente obsesivo.

En mitad del océano y a la deriva, luchando por mantenerse a flote, se desvanece la posibilidad de idear un después, un más tarde o un mañana. El mundo se achica. No hay futuro, pues las energías y la imaginación están todas puestas al servicio de la emergencia vital en que se encuentran. Sólo, y con resultados catastróficos, aparece puntualmente el pasado, siempre en forma traumática, como recuerdo de una herida o una cuenta que saldar. A su vez, sabemos que entre los estragos de la precariedad se encuentra justamente una extraña temporalidad según la cual el presente se reduce a una angustia permanente, el pasado a una colección de antecedentes que explican el sufrimiento actual y el futuro a un lugar al que encomendarse si uno tuviese la más mínima intuición de dónde está. Pero no está y tampoco se atisba la oportunidad de crearlo o fundarlo, pues el presente, ese presente inestable que amenaza con tragarte, lo pide todo.

3

La precariedad puede definirse como aquella situación de fragilidad en la que cualquier cambio imprevisto puede acarrear consecuencias catastróficas. Entonces, no sólo señala un estado presente de debilidad, sino, sobre todo, la posibilidad de que las cosas vayan a peor. De ahí que, en semejantes circunstancias, aguantar llegue a percibirse como un objetivo justificado, acaso el único realista. La precariedad obliga a formas contradictorias de adaptación: la primera de ellas, adaptarse a una situación que a la vez se desea abandonar. Además, hay que *hacer algo* cuando no se sabe qué hacer y cuando se vive en la certidumbre de que cualquier decisión errónea puede ser irreparable. La ansiedad que produce la conciencia permanente de vulnerabilidad empuja a la acción, pero al mismo tiempo bloquea la capacidad de decisión. De esta manera, el sujeto se ve alternando entre la parálisis de la voluntad y las respuestas mecánicas e irreflexivas que responden al imperativo de actuar. Como ilustran algunos pasajes de la película, el acierto se hace difícil bajo tales premisas. Por si fuera poco, el miedo estimula conductas egoístas y en absoluto cooperativas que contribuyen a empeorarlo todo.



Open Water 1, escrita y dirigida por Chris Kentis en 2003,⁴ contenía también elementos que no costaría trabajo incorporar a una reflexión sobre la precariedad: una pareja de buceadores queda abandonada en medio de un mar en el que abundan los tiburones, no por mala fe de los responsables del viaje, sino por algo tan banal como el olvido. Lo explico en *Crítica de la razón precaria*, pero no está de más insistir en ello: sentirse abandonados a la propia suerte y el miedo al olvido son dos elementos característicos de la experiencia subjetiva de la precariedad. No sorprenderá si digo que la especial exposición a los depredadores (a los que no por azar con frecuencia llamamos también tiburones) es otra de las amenazas que conlleva este estado.

Con todo, creo que la secuela alemana de 2006 sirve mejor a la metáfora de la precariedad, pues, compartiendo el nudo del conflicto, añade componentes tan significativos como las dinámicas de grupo y la presencia inmediata del objeto de deseo. Por razones diversas, con más o menos responsabilidad, los personajes de la película se ven de pronto expuestos a la máxima vulnerabilidad. No ha hecho falta gran cosa para ello, apenas un error de previsión, para verse fuera del barco y sin posibilidad clara de regresar a él por sus propios medios. En algunos casos, ni siquiera ha habido imprevisión: simplemente no sabían y quien sabía o debía saber fue negligente y animó al pasaje a tirarse al agua sin preocuparse de las consecuencias. De pronto, sienten que su vida no depende ya de ellos, pero acaso pudieran comprender que en realidad perdieron su autonomía incluso antes de arrojar al mar, en el mismo minuto en que subieron al barco. A partir de ese instante, sólo quedaba confiar en que el timón estuviera manejado por alguien capaz y comprometido con el hecho de que en la nave no iba solo, que el destino de otras vidas estaba vinculado a sus actos. Pierden un tiempo precioso, en el que todavía las fuerzas están intactas, tratando de reconstruir cómo han llegado a ese punto y atribuyéndose las culpas correspondientes. La ansiedad aparece y empieza a condicionar los comportamientos y las estrategias cada vez más desesperadas. En un momento dado, pasa cerca una embarcación y sus peticiones de auxilio se confunden con gestos de saludo. A falta de un suelo donde hacer pie, el movimiento incesante es la respuesta instintiva para lograr mantenerse a flote. Por su parte, la hiperactividad del precario, su necesidad de capitalización de cualquier acción, es al mismo tiempo un distintivo de idoneidad y autosuficiencia, de estar preparado para lo que sea necesario, y de menesterosidad. Así, el precario intelectual debe proyectar que no le hace falta nada justo cuando vive sintiendo que le falta todo. Con lo que lo más probable es que no obtenga nada. Los navegantes que se cruzan con él quizá sonríen amables por lo bien que se le ve ahí, disfrutando del baño, y siguen su marcha, sin que ni siquiera pueda recriminarles que haya habido omisión de socorro.

⁴ Kentis, C. (Director). 2003. *Open Water*. [Mar abierto] [Película]. Lionsgate.

4

De modo muy señalado en el ámbito cultural, la precariedad es una situación caracterizada por una ambigüedad permanente, cuya explicación también podemos continuar ensayando a través de las imágenes que nos ofrece la película. Para empezar, los personajes se encuentran en el agua a merced de la mar, pero no son exactamente naufragos. De hecho, la embarcación sigue ahí, a su lado, perfectamente sólida y anclada. No hay naufragio propiamente dicho, son ellos los que se hunden, pero a la nave no le ha sucedido nada. El barco es al mismo tiempo el origen de su desgracia –pues los ha conducido hasta allí– y su posibilidad más tangible de salvación. No en vano, la están tocando. ¿No podemos reconocer una ambivalencia similar en el precariado universitario, vale decir, en quien se embarca en la carrera académica? ¿No es la universidad lo que se identifica como causa del sufrimiento, pero también, si las cosas se arreglan, si logra subirse a cubierta, su solución? *¿No la siente ahí, al alcance de su mano?*

Uno de los aspectos más interesantes para nuestro símil tiene que ver con el modo en que los personajes se relacionan con la embarcación. La conocen y la han disfrutado, pero ahora están fuera. El conflicto reside en realidad, en este punto, en que la exterioridad no implica lejanía. Al contrario, hay contigüidad, pues, aun en el agua, están tocando el casco del yate, tan bien pulido. Lo trágico es que no pueden subir a él. Van a agotar todas sus energías en intentar regresar como sea. Incluso hay alguien dispuesto a valerse de un cuchillo para, clavándolo en el casco, auparse hasta el borde y trepar. Pero surge entonces la discusión de si está justificado o no dañar la nave, si acaso no hay alternativa, si es del todo seguro que su suerte está echada, y la mala fortuna termina por desbaratar el plan. Creo que es una escena que refleja asimismo las dudas que el precario tiene con respecto a la institución: ¿cómo relacionarse con ella?, ¿puede criticarla?, ¿hasta qué punto debe preocuparle no dañar el pulimento cuando es él quien se está yendo a pique?, ¿debe calcular pensando en que tal vez regrese?, ¿quiénes son sus compañeros y qué relación de confianza puede o debe establecer con ellos? Como ocurre en el largometraje, mucho de estas preguntas tiene que ver con el grado de aceptación de lo que está ocurriendo, que, aunque cueste identificarlo, va más allá de la experiencia subjetiva de cada cual. Al fin y a la postre, lo personal no necesariamente ha de ser individual, máxime cuando se está pasando por un mismo trance.

5

Sin duda, la precariedad en la que se encuentran los personajes de *Open Water 1 y 2* es distinta a la que encontramos en el mundo académico. En esta última, la salud se puede ver dañada y los padecimientos pueden tener consecuencias trágicas,



pero la integridad física no se ve comprometida en cuestión de segundos y sin apenas variación entre unos cuerpos y otros. No obstante, y es por eso que propongo este uso metafórico de este metraje, la precariedad, tanto la eminentemente biológica (el hecho de que podamos morir en cualquier momento) como la social (el hecho de que podamos caer en la exclusión para siempre y en cualquier momento) comparten muchos rasgos y modalidades de reacción. Al fin y a la postre, se siente que está en juego la supervivencia. Ésta puede restringirse sólo a la identidad social y cultural, a la autocomprensión del individuo y su proyecto de vida a partir de una vocación, pero se trata igualmente de la tensión por perseverar en ella. Porque –y ahí buena parte de la angustia y la vulnerabilidad– la vida atravesada por la vocación no se distingue con sencillez de la vida biológica. Al igual que *A la deriva*, la precariedad cifra la mayor de las esperanzas en el rescate. La salvación se liga a lo extraordinario, a ser capaz de producir o merecer ser rescatado por lo inesperado. El milagro de que lo imprevisible, esta vez, sea para bien. Esa fe ciega mantiene activo al individuo, pero lo hace dependiente de fuerzas externas que renuevan su subalternidad. Para el precario intelectual, más que un rescate pleno que lo conduzca a puerto seguro, lo más probable es que haya de conformarse con pequeñas ayudas puntuales, como becas, exiguas colaboraciones y pequeños contratos que, a la manera de flotadores y lanchas neumáticas, permitan ganar un poco más de tiempo a la espera, siempre a la espera, de que se produzca la operación-milagro de salvamento.

En esta descripción de la precariedad cabe distinguir dos vías básicas de salvación, que en ocasiones pueden llegar a confluir: la vía individualista –que tiene efectos destructivos en los demás y en uno mismo, incluso cuando llegue a conocer algo parecido al “éxito”– y la vía de la deuda –que establece una suerte de vasallaje con respecto a la mano que graciosamente se nos tiende–. Ahora bien, y aquí el gesto plebeyo que defiende como palanca de transformación, ¿no existen acaso otros caminos a explorar que partan de la cooperación entre iguales y se basen en una interdependencia horizontal?, ¿no merece la pena pensar la cuestión fuera de los marcos de salvación y del éxito? Porque no se trata sólo de lograr subir al barco, sino, como también se muestra al final de la película, de qué se hace una vez allí: ¿qué se hace de quienes siguen en el agua, olvidarlos, dejarlos atrás?, ¿animar a más y más gente a seguir lanzándose al mar sin importar en qué condiciones se verán o si van a poder regresar a bordo? Todas estas cuestiones, siendo muy personales, no son sólo de índole ética, sino también política. Sus respuestas implican modos de relacionarnos con nosotros mismos y con los otros, qué esperamos de ellos y qué pueden esperar ellos de nosotros, una comprensión determinada de las jerarquías y los derechos, así como de a qué estamos dispuestos y cuáles son los límites. En definitiva, imponen una toma de postura acerca de qué consideramos justo y legítimo (hacer y soportar) con tal de salvar nuestra vocación.

6

Mi impresión es que el futuro de las humanidades pasa en muy buena medida por el modo en que resolvamos estas dudas. En primer lugar, porque, como se ha indicado, el estado de precariedad no es precisamente propicio para ocuparse de la preservación de otra cosa que uno mismo. En segundo lugar, porque la aceptación de los paradigmas de cuño darwinista que predicán la lucha por la supervivencia como guía de conducta condenan a las propias disciplinas a competir entre sí y ser desplazadas por otras más aventajadas o equipadas para el combate, o sea, con mejores perspectivas de rédito económico. Al poner en riesgo la reproducción social del conocimiento humanístico, en este panorama se merma asimismo la capacidad de imaginar alternativas al *statu quo* y las tiranías del presente. Las humanidades suponen un bagaje de imágenes, palabras, historias, metáforas... inscritas en el tiempo, vidas y realidades que fueron posibles, mediante las que constatamos que no todo ha sido siempre así, como es ahora, que nada humano es siempre y única e inevitablemente así.

¿Pero están las humanidades y las ciencias no aplicadas en peligro? ¿Necesitan acaso ser rescatadas? La respuesta también es doble: los saberes que las constituyen no, al menos no en el corto plazo; su cultivo y práctica, la posibilidad de hacer algo con ellas que no sea custodiarlas como si estuvieran en una reserva natural, ya es más discutible. En todo caso, el estudio, la experiencia de las ciencias y las artes, alguna forma de vida intelectual, son un derecho que debiéramos reivindicar para cualquiera, derecho que es exactamente lo que la desigualdad y la precariedad niegan en la práctica material. En contra de los modelos empresariales basados en la promoción de elites de alto rendimiento que consolidan las diferencias sociales (encubiertas bajo capa de meritocracia), el porvenir de todo ese legado de saberes que consideramos importantes para todo el mundo demanda que quien que lo desee esté en condiciones de acceder a él, intervenir, contribuir o simplemente disfrutarlo. Por definición, las humanidades no pueden ser de unos pocos.

Si el saber, las ciencias y las artes son un privilegio, entonces difícilmente podremos persuadir al conjunto de la sociedad de que merece la pena preocuparse por su destino, que le será ajeno. Por el contrario, para que sean percibidas como lo que son, patrimonio común, como algo que nos pertenece a todos con independencia del grado de implicación que deseemos tener en ellas, deben entrar en el repertorio de posibilidades de la vida de cualquiera. Hoy, llegados a este punto, hablar del futuro de las ciencias excediendo sus aplicaciones técnicas y las expectativas de capitalización es hablar también del tipo de sociedad que estamos construyendo y contrastarlo con lo que nos parecería justo y deseable –de nuevo, insisto– por cualquiera.



Referencias bibliográficas

Horn, H. (Director). 2006. *Open water 2*. [A la deriva] [Película]. Summit Entertainment.

Kentis, C. (Director). 2003. *Open Water*. [Mar abierto] [Película]. Lionsgate.

López Alós, J. (2019). *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Los Libros de la Catarata.

Notas etnográficas sobre ser-en-red, proxémica y ontología¹

*Etnografía yachaymanta uchilla killkay, chaypi imasha
red-pi-kaymanta, proxémicamantapash, ontologiamantapash*

*Ethnographic notes on Being In-Network,
Proxemics, and Ontology*

Pablo Wright

pwright@filo.uba.ar

ORCID: 0000-0002-7243-1008

Instituto de Ciencias Antropológicas,

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

(Buenos Aires, Argentina)

Cita recomendada:

Wright, P. (2023). Notas etnográficas sobre ser-en-red, proxémica y ontología. *Revista Sarance*, (50), 124-131. <https://doi.org/10.51306/ioasarance.050.07>

Resumen

Este breve ensayo reflexiona sobre las consecuencias de la cuarentena a partir de la pandemia del SARS-COVID-19 que afectó el mundo entre 2020 y 2022. Analizo el impacto de este encerramiento obligatorio desde un enfoque antropológico, especialmente teniendo en cuanto las dimensiones existenciales de la corporalidad y cómo las mediaciones tecnológicas digitales llevaron a la emergencia de modos de proxémica e *intersubjetividad telemática* originales. El análisis evalúa de modo preliminar el impacto de la pandemia y la cuarentena y la prospectiva de la instalación de estas tecnologías sobre la constitución ontológica humana contemporánea.

Palabras claves: Pandemia COVID-19; cuarentena; ontología; antropología; proxémica.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Ciclo de Charlas "La incómoda materialidad indispensable". Charlas con Rita Segato. Cátedra de Pensamiento Incómodo, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires, el 19 de junio de 2020. Agradezco a Rita Segato, Silvia Citro, Rodolfo Puglisi, Elio Masferrer Kan, Ezequiel Ruiz Moras, y Leticia Salcedo Torres su colaboración en distintas instancias de elaboración de este trabajo. Debo gratitud al apoyo institucional y financiero de la Universidad de Buenos Aires, a través de los proyectos UBACyT 20020130100683BA, 20020170100498BA y de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación a través del proyecto PICT 3132 (2017-2022).



Tukuyshuk

Kay uchilla killkaypika rimakrinchikmi imasha 2020 watamanta 2022 watakaman kay tukuy allpapi SARS-COVID-19 unkuy llakikunata apamushpa hipaman imashalla ñukanchikta sakishkamanta. Antropología yachay ñanta katishpa allikuta maskashpa killkakinchik imashatak waktamushpashna sakishkanka wicharina punchakuna munay na munay chayamushkanka chay unkuywanka. Rikunkapak munanchik imashallatak ñukanchik aycha kuyurina yuyaykunapash kay wichihaywanka imatallatak yashkanchik, tecnología yachaykuna imashallatak chay proxémica yachay mana kashpaka ñukanchik kuyurinata mutsunahukpika yanapay laya chayamushkanka, chaytami intersubjetividad telemática nishpa kaypika riman. Ninanta yuyarishpa killkashka kan imasha unkuy shamushpa, runakunata wichihashpa chariyashka, chaymanta hipamanka tecnologiapash kaypi sakirishka runakuna payta mutsushpa katinahunchikra paytawan llamkashpa, chaytami contemporáneo runakunapa kawsaypacha nin.

Sinchilla shimikuna: COVID-19 unkuy; wichiharina punchakuna; ontología; antropología; proxémica.

Abstract

This short essay reflects on the consequences of quarantine from the SARS-COVID-19 pandemic that affected the world in 2020 and 2022. I analyze the impact of this obligatory enclosure from an anthropological approach, especially considering the existential dimensions of corporality and how digital technological mediations led to the emergence of original proxemics and telematic intersubjectivity modes. The analysis makes a preliminary assessment of the impact of the pandemic and the quarantine, as well as the prospective implementation of these technologies on the contemporary human ontological constitution.

Key words COVID-19 pandemics; quarantine; ontology; anthropology; proxemics.

Introducción

La intersubjetividad es un concepto rico y ciertamente antiguo de la reflexión filosófica fenomenológica de Husserl y Heidegger y de las ciencias sociales, especialmente Merleau-Ponty y Schutz, el cual está incrementando su poder explicativo en varias áreas de la investigación humana (por ejemplo, Fabian, 1971; Goodman, 1978; Jackson, 1989, 1998; Duranti, 2010; Wright, 2022). En este sentido, esta noción fue influenciada tempranamente desde otras áreas del conocimiento, como por ejemplo estudios biológicos de los organismos vivientes realizados a principios del siglo XX por el estonio Jakob von Uexküll (Schroer, 2019). Para este biólogo y semiótico de la comunicación animal, todo ser natural construye su propio mundo del flujo de eventos que constituyen su entorno natural. De este modo, los miembros de cada especie habitan diferentes mundos orgánicamente constituidos, que varían en contenido y complejidad debido al rango y sofisticación del equipamiento para *construir-mundo* que poseen. Ese “ambiente”, llamado por este autor *Umwelt*, en el caso humano es decididamente un fenómeno transorgánico (Willis, 1990, p. 12) complejo y simbólicamente fascinante. En la especie humana, este equipamiento de construcción de mundos es social, colectivo, cambiante con el devenir, y sintéticamente se puede identificar con la dimensión cultural. En este trabajo sintetizaré algunas ideas sobre las transformaciones que ocurrieron en el *Umwelt* social, como consecuencia de la pandemia por el SARS-COVID 19 que azotó el mundo entre 2020 y 2022, tanto a partir de la situación local argentina como punto de partida como pensando de un modo más general. Me inspira aquí el espíritu del sugerente escrito de la hija de Alfred Kroeber, la novelista y poeta Ursula K. Le Guin, *La autora de las semillas de acacia. Y otros fragmentos de la Revista de la Asociación de Zoolinguística* (1987), para quien la exploración de las fronteras entre formas de vida en este planeta desafía los diferentes etnocentrismos humanos y los presupuestos sobre el conocimiento, la ciencia, el lenguaje y el arte. Esta imaginación poética se conecta con las ideas de von Uexküll y con la empresa antropológica de conocer y comprender alteridades, sean humanas o transhumanas.

Para entender el *Umwelt* pandémico: intersubjetividad y proxémica.

En la Argentina, el gobierno decretó el 19 de marzo de 2020 el llamado Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) como medida de política sanitaria para contener los casos de COVID-19 que lentamente se hacían más numerosos en el mundo, llevando a ser definida por la OMS el 11 de marzo como una pandemia. EL ASPO comenzó a regir el 20 de marzo, que suponía una cuarentena estricta en la población, salvo personal afectado a la salud y al transporte. ASPO finalizó oficialmente el 9 de noviembre de 2020, tras lo cual se decretó el Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio (DISPO) que finalizó el 28 de febrero de 2021.



DISPO implicaba el fin de la cuarentena, pero no el de la prohibición de numerosas actividades sociales recreativas. La vida en cuarentena afectó seriamente los cuerpos, mentes y relaciones sociales de un modo dramático, mostrando aspectos existenciales generales de nuestro ser-en-el-mundo, así como de los imponderables de la vida cotidiana que, por su ausencia, indicaban la importancia que realmente tenían.

Más allá del *horror vacui* que producía ese virus invisible del que teníamos que cuidarnos a como diera lugar, nuestra naturaleza social como seres humanos “acuarentenados” en esta pandemia ilustró dramáticamente de qué estamos hechos como especie que vive en comunidad. Esto se tornó evidente porque al modificarse elementos esenciales de nuestros hábitats y prácticas cotidianas —o sea, de nuestros *mundos*— afloraron aspectos existenciales que parecen ser claves a la mirada antropológica. Esta mirada se nutrió de las experiencias colectivas que observamos alrededor nuestro y de las nuestras propias que pueden sintetizarse en un acortamiento radical de nuestro espacio vital, una concentración de rutinas en esos espacios reducidos, un atrincheramiento corporal hacia nuestro interior, con el consecuente agarrotamiento de estructuras óseas y musculares, y saturaciones varias de los coeficientes de interacción con nuestros otros significantes (si los tuviéramos al lado) o una fría ausencia de ellas (si los tuviéramos lejos o, directamente si no los hubiera). Al ser los humanos básicamente seres intersubjetivos, anclados en una *intersubjetividad innata*, como refieren los psicólogos Trevarthen y Logotheti (1989), nos constituimos como seres-puente en constante interrelación e interconexión con otros. Combinando estas perspectivas con las fenomenológicas y existenciales de la filosofía, reelaboradas por la sociología y la antropología (Stoller, 1989; Jackson, 1998), podemos sugerir que los seres humanos somos entidades co-existentes donde la co-presencia es una condición esencial para el despliegue de nuestro ser (sea tanto psicológico como social). Estos aspectos de nuestra constitución ontológica fueron sacudidos por mucho tiempo por la cuarentena pandémica, no solo en nuestra ciudad o barrio sino también como un fenómeno que en mayor o menor medida ocurrió en la globalidad del planeta. Se nos aparecieron a la vista como sensación, intuición, experiencia o pesadilla, necesidades que tenemos como seres sociales y culturales, de las que fuimos privados según nuestros lugares de residencia. Es decir, falta de espacio, de lugar para estar, reclusión laboral en la casa, falta de privacidad, imposibilidad de experiencia de contacto físico, que involucra tantas dimensiones como la afectiva, la sexual, la emocional, la lúdica, la deportiva, y tantas otras. Esto es así porque necesitamos el cuerpo del otro para completar nuestra ontología en sus dimensiones intersubjetivas integrales. O un exceso de presencia, en el confinamiento, recarga la intersubjetividad de intensidad, saturación, y como hemos observado en los noticieros, violencia. En síntesis, la situación actual produjo un gradiente amplio y complejo de los polos en que la intersubjetividad humana se plasma, al decir de Jackson (1998), aunque no todos los lugares de ese arco tengan

el mismo sentido en términos de una moral social. Como veremos más adelante, la *intersubjetividad telemática*, retomando aquí aportes pioneros de Baudrillard (1991), tiene un lugar en este gradiente y cumple un rol más que esencial en nuestros días.

Esta situación de temor y confinamiento en la pandemia ejerció una *presión proxémica*, o sea una presión en la dimensión cultural del espacio², donde los metros cuadrados vitales, las distancias físicas y sus códigos de cercanía y/o lejanía, etiquetas usuales de saludo/despida, la administración de espacios cerrados y/o abiertos, y las posibilidades de desplazamiento no reguladas, sufrieron colapsos regulatorios, por supuesto en aras del bien sanitario común, pero colapsos al fin. Dentro de todo este contexto de *clausura proxémica*, y de minimización del contacto corporal y el distanciamiento físico (mal llamado social) se produjeron una serie muy compleja y rica de entramados intersubjetivos mediados por las tecnologías de la comunicación, generando verdaderas reconfiguraciones ontológicas. Lo que antes ya existía en ciernes, es decir esa intersubjetividad producida telemáticamente, —pensemos el telégrafo, el teléfono y lo que vino después— ahora se transformó en un fenómeno social y cultural mucho más presente e intenso en nuestra cotidianeidad, y totalmente omnipresente. Hoy es imprescindible existencialmente tener internet, y los aparatos que nos permiten conectarnos a ella (celulares, tablets computadoras). Y esos aparatos producen pantallas, que se transforman en sucursales móviles y trasladables de nuestra conciencia. Aquí la televisión fue quizás la primera pantalla, pero que posibilitaba una relación intersubjetiva muy indirecta —podríamos pensar en el cine también, aunque tiene otras características peculiares. Las otras nos conectan a la distancia, y ella misma se desvanece por esa miniaturización e instantaneidad (Baudrillard, 1991) que permite el proceso tecnológico mismo. Por otra parte, la tan importante conectividad digital señala, cuando no la hay, o la hay deficiente, la desigualdad estructural de la sociedad, que al igual que en un experimento químico, al ser aplicado un reactivo, se visibiliza ese panorama social desigual que antes era invisible o dado por hecho como una parte de un paisaje social naturalizado.

La obra pionera de Baudrillard (1991) y las reflexiones de David Harvey (1989) sobre la comprensión témporo-espacial en el capitalismo tardío ofrecen el marco general de la economía política de estas formas de comunicación y sociabilidad mediada por estas tecnologías. Es más, las tecnologías de información tuvieron un efecto directo en la producción de los fenómenos de aceleración del capitalismo contemporáneo y de la globalización y transnacionalización.

² Es posible pensar esto gracias a la inmensa obra del antropólogo Edward T. Hall, que acuñó el término *proxémica*, y profundizó en estudios interculturales del modo que tienen las sociedades de habitar en el espacio y clasificar las distancias interpersonales y sus valoraciones sociales (1959, 1966, 1976). También amplió sus estudios al tiempo (1983).



Así en el tiempo actual, la ontología humana combina lo neuronal con lo eléctrico y lo electrónico en una Gestalt casi sin fronteras fenomenológicamente palpables entre un nivel y otro. Es un continuum energético cuyo flujo alimenta nuestro ser social contemporáneo, tanto antes como durante y después del COVID-19. En coincidencia con las ideas de Citro y Puglisi (2015), funcionamos como seres-en-red donde a partir de esta intersubjetividad telemática, desplegamos nuestros cuerpos virtuales en diferentes modalidades de sociabilidad. Términos como realidad virtual ya no parecen un oxímoron, sino que remiten a estas realidades en “donde estamos” cada vez más tiempo de nuestras vidas. ¿Estaremos ingresando en una “nueva existencia” obligados por el contexto de peligro de contaminar nuestros cuerpos carnales en el contacto tete-a-tete, los cuales deben ser temporalmente reemplazados por *avatares* que se presentan en/a través de las pantallas de los dispositivos, y verdaderamente *son-en-las-redes*?³ ¿Se ha ampliado el horizonte de nuestro self social, que ahora puede asumir varias clases de persona, de acuerdo con los contextos y dispositivos virtuales a la mano? ¿Esta multiplicidad es la goffmaniana, o estamos en presencia de nuevos modos de intersubjetividades propias de los mundos virtuales? ¿Habrá tantos seres como terminales de pantallas?

Estas formas de sociabilidad telemática, especialmente las que suplantaron durante la cuarentena pandémica la sociabilidad corporal directa, por ejemplo, los festejos de cumpleaños, reuniones de amigos, charlas de parejas, reuniones de índole espiritual y/o religiosa, etc. a través de las plataformas como Zoom, Google meet, Jitsi.org, etc., parecen producir una *telecommunitas* (Wright, 1995), adaptando el concepto de *communitas* del antropólogo Victor Turner (1992). Para este autor, en ciertas instancias de los procesos rituales se dan relaciones de común unidad entre participantes que denominó *communitas*; un sentimiento de comunicación y de compartir una condición interestructural —en ciertos rituales, de ser neófitos, para transformarse en iniciados. Aquí en nuestro contexto, la *telecommunitas* implicaría esa unión con el otro a través de las pantallas, la cual como experiencia se vive como algo directo, un *estar-con* colectivo concreto y palpable, si cabe la palabra. En estas situaciones sociales se daría esta común unión de personas que comparten un hecho social que genera esa grupalidad amistosa, amorosa o fraternal, por ejemplo, gracias a la mediación tecnológica. Habría diferentes clases y tipos de *telecommunitas* de acuerdo con la situación social específica. Es más, en especial en contextos de tipo religioso, las energías sagradas y numinosas podrían viajar por el tiempo y el espacio sin problemas conectando de un lado de la pantalla a fieles con los especialistas religiosos ubicados en el otro extremo, produciendo la *telecommunitas* necesaria para conformar la comunidad de fieles y llevar a cabo los rituales correspondientes. De darse, serían una clase de comunidades morales tele-producidas. Lo que antes se veía en programas del

³ Las sugerentes obras *La pradera*, de Ray Bradbury (1955), y *El sol desnudo*, de Isaac Asimov, son dramáticos ejemplos ficcionales del poder de la tecnología telemática.

llamado tele-evangelismo como por ejemplo el renombrado programa televisivo Club 700 ahora se observa en muchas iglesias católicas, y del amplio espectro protestante, evangélico, pentecostal, y neo-pentecostal (Wright, 1995).

Palabras finales

Transitamos sin dudas experiencias de ser-en-la-red obligados por la pandemia de COVID-19. Antes también existía por supuesto este ser-en-la-red virtual, pero no era obligatorio o necesario; al menos había alguna opción, aunque el contexto global del capitalismo tardío genera una tendencia a esta minimización del contacto en persona para cualquier actividad o trámite para “economizar tiempo”. Mientras vivimos a través de estos tiempos, el cuerpo carnal, directo y contundente nos interpela una y otra vez por recuperar el *deseo proxémico*⁴ del otro (genérico, significativo, o lo que sea) en encuentros directos in corpore. Mientras tanto, la intersubjetividad telemática posiblemente llegó para quedarse, aunque por contraste nos señala algo importante que nos falta: la corporalidad directa y sus dimensiones multisensoriales, esa carne-en-el-mundo merleauPontiana (Citro y Puglisi, 2015) que es todavía esencial como experiencia humana en el mundo.

Referencias bibliográficas

- Asimov, I. (2002). *El sol desnudo*. Edición digital Umbriel.
- Baudrillard, J. (1991). El Xerox y el infinito. En J. Baudrillard, *La transparencia del mal* (pp. 58–66). Anagrama.
- Bradbury, R. (1955). La pradera. En R. Bradbury, *El hombre ilustrado*. Minotauro.
- Citro, S., y Puglisi, R. (2015). Ser-en-el-mundo carnal, ser-en-la red virtual: Desafíos para una antropología de las subjetividades-corporalidades contemporáneas. *Revista Topia: Psicoanálisis, Sociedad y Cultura*, 25(75), 12–13.
- Duranti, A. (2010). Husserl, Intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory*, 10(1), 1–20.
- Fabian, J. (1971). History, language and anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, 1, 19–47.
- Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Harvester Press.
- Hall, E. T. (1959). *The silent language*. Doubleday y Company.

⁴ Idea propuesta por Tulasi Srinivas citada por Puglisi (2018, p. 46) para otro contexto.



- Hall, E. T. (1966). *The hidden dimension*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Hall, E. T. (1976). *Beyond culture*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Hall, E. T. (1983). *The dance of life: The other dimension of time*. Doubleday/Anchor Books.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity: An enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell Publishers.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Indiana University Press.
- Jackson, M. (1998). *Minima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropological project*. University of Chicago Press.
- Le Guin, U. K. (1987). La autora de las semillas de acacia. Y otros fragmentos de la Revista de la Asociación de Zoolingüística. En U. K. Le Guin, *La rosa de los vientos* (pp. 1–36). Edhasa.
- Puglisi, R. (2018). Materialidades sagradas: Cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión*, 29, 41–62.
- Stoller, P. (1989). *The taste of ethnographic things: The senses in anthropology*. The University of Pennsylvania Press.
- Schroer, S. A. (2019). *Jakob von Uexküll: The concept of umwelt and its potentials for an anthropology beyond the human*. Ethnos.
- Trevarthen, C., y Logotheti, K. (1989). Child in society and society in children: The nature of basic trust. En S. Howell y R. Willis (Eds.), *Societies at peace* (pp. 165–186). Routledge.
- Turner, V. W. (1992). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.
- Turner, V.W. (1992). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press.
- Willis, R. (1990). Introduction. En R. Willis (Ed.), *Signifying animals: Human meaning in the natural world* (pp. 1–24). Unwin Hyman.
- Wright, P. (1995). Telecommunitas: Una aproximación antropológica. Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Ciudad de México, México.
- Wright, P. (2022). Reflexiones sobre ontología de la etnografía: Entre la experiencia, el poder y la intersubjetividad. *Runa*, 42(3), 317–344.

Cine y contrahistoria política. Una interpretación de los usos didácticos del film en las ciencias sociales y humanidades

*Cinemanta, políticamanta shuk rimay.
Imasallatak runa yachay ukupi kuyurik shuyuta mutsurinmanta*

*Cinema and Political Counter-History. An Interpretation of the Didactic
Uses of Film in the Social Sciences and Humanities*

Santiago Paúl Yépez Suárez
spyepzs@uce.edu.ec
ORCID: 0000-0001-6855-9589
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas,
Universidad Central del Ecuador
(Quito-Ecuador)

Cita recomendada:

Yépez Suárez, S. (2023). Cine y contrahistoria política. Una interpretación de los usos didácticos del film en las ciencias sociales y humanidades. *Revista Sarance*, (50), 132-164. <https://doi.org/10.51306/foasarance.050.08>

Resumen

El material audiovisual es, en sí mismo, una fuente documental y un agente histórico. Ésta es la premisa fundamental del estudio. Para ello, se teoriza sobre los usos que ofrece la imagen al momento de ser trabajadas por los profesionales en ciencias sociales y humanidades, particularmente los docentes. En tal sentido, se plantea una propuesta didáctica y metodológica originada desde las experiencias de enseñanza-aprendizaje dentro del ámbito académico, aprehendiendo que la imagen y el film son recursos potenciales de investigación a ser trabajados dentro de las aulas. Para este propósito, se analizan varios films proyectados en clases y relacionados con las bases teóricas de diferentes asignaturas. En el acápite final se presenta un breve análisis de algunas obras del cine indigenista ecuatoriano de los años 80, con el objeto de promover su valorización y uso entre los investigadores, y como un ejemplo de cómo analizar un film a partir de las premisas teóricas que hemos desarrollado.

Palabras clave: Didáctica; Ciencias Sociales; Educación superior; Cine político; Cine ecuatoriano.



Tukuyshek

Audiovisual ruraykunatami kaypika kuyurik shuyu nishpa rimashun, kay ruraymi sumak willachik rikuchik kan, shinallatak puntamanta kawsaykunatapash chariyahun. Shina sumak yachayta allichik ruray nishpami kaypika nikrinchik. Chaymantapami yuyashpa killpashpa kakrinchik imashalla runakunapa yachay ukupi, yachachina ukukunapi ninan yanapak kan kay kuyurik shuyukunaka. Shinami kaypi ahstakata rimakrinchik imalla ñankunata katishkanchik kay yachachina-yachakuna ruraykunapi. Chashnashpa ninkapak, kuyurik shuyukunaka sumak ruraykunami kan shuk maskaykunatapash ruranalla ushaytapash karan ñukanchik yachahukkunawan. Chaypami, ishkay kuyurik shuyu ruraykunata yachakuna ukupi rikuchishkamanta killkakrinchik, shinallatak imashalla kay ruraykuna yuyaykunatapash sinchiyachishpa yachachinata ninanta yanapashkamanta. Puchikaypika, 80 watamanta Ecuador mamallaktapi cine indigenista rurashkakunata alli yuyarishpa killkakrinchik. Kayta rurankapak munanchikmi, kay rikuchik, willachik sumak ruraykunata huyashpa chariyankapak, shinallatak maskak runakuna kaykunata allikachishpa yaypi charichun. Ashtawanpash, shuk kuyurik shuyuta imashalla yuyarishpa killkanallami nishpa rikuchikrinchik, shinashpa maykan kashna maskayta rurakkunaman yanapachun.

Sinchilla shimikuna: yachachina ñankuna; Runakunapa Yachay; Hatun Yachana Yachakuy; Cine político; Ecuadormanta Cine, Ecuadormanta kuyurik shuyukuna.

Abstract

Audiovisual material is, in it self, both a documentary source and a historical agent, and this is the fundamental premise of the study. To this end, we theorize about the uses offered by images when it is developed by social sciences and humanities professionals, particularly teachers. It is from here that a didactic and methodological proposal arises, originating from teaching and learning experiences within the academic environment, with the understanding that the image and the film are potential research resources to be worked on within the classroom. To this effect, several films shown in classes and related to the theoretical bases of different subjects are analyzed. In the final section we present a brief analysis of some works of Ecuadorian indigenist cinema of the 1980s, in order to promote their valorization and use among researchers, and as an example of how to analyze a film based on the theoretical premises we have laid out.

Keywords: Didactics; Social Sciences; Higher Education; Political Cinema; Ecuadorian Cinema.

1. Introducción

¿Puede el material audiovisual, artístico o no, ser una fuente para investigar la historia y otras ciencias sociales? Esta fue la interrogante que sustentó la presente investigación acerca de la imagen, proyectada en artes, objetos y *artefactos* visuales y audiovisuales. El enfoque tradicional, aún vigente y con fuerza desmedida entre los historiadores y profesionales de las ciencias sociales del Ecuador, defiende las fuentes escritas como único material para investigar, la reliquía del polvoriento folio de 31cm. por 29cm.

El problema no reside en la metodología de la investigación histórica, sino en la percepción de qué fuentes documentales primarias nos son suficientes para trabajarlas. Si bien es cierto que la importancia de acudir a los legajos que nos proveen los archivos –aquellos expedientes invalorable y que nos permiten conversar por un momento con los artífices del pasado– es de vital importancia para los historiadores, pero no son ni absolutos ni exclusivos. Hace falta mucho por cambiar aquella percepción dogmática que ha incorporado la hegemonía basada en el pomposo culto a la cita de la fuente escrita, menospreciando la potente variedad de fuentes que pueden contribuir al trabajo de historiar, y el de estudios que ameriten otras ciencias sociales.

No sólo es el papel escrito proveniente de las instituciones oficialistas y notariales mediante el que se puede construir las bases objetivas de un estudio. En este sentido, nos es posible investigar las ciencias sociales y humanidades aceptando al material audiovisual como una novedosa fuente documental. Consecuentemente, al momento de investigar, disponemos de una variedad de fuentes visuales contenidas en las artes visuales clásicas (pintura, dibujo, grabado, acuarela), las artes aplicadas (la arquitectura en su sentido amplio y la escultura en todos sus materiales), y las artes audiovisuales contemporáneas (la fotografía, el cine, la publicidad, el grafiti, etc.).

A nivel didáctico, el estudio de la historia política desde el material fílmico se plantea como un ejercicio pedagógico pendiente en los docentes, quienes pueden incluir dentro de su planificación curricular la metodología pertinente al uso del film, que de ninguna manera se trata del utopismo ingenuo y simplista de “aprender la historia” a través del cine, sino para percibir lo que Marc Ferro llama la *zona de la realidad no visible*, propuesta que se analizará detenidamente a lo largo del estudio.

Precisamente, cuando analizamos las otras realidades aparentemente ocultas, pero que están incluidas en toda película o documental, se nos plantean interrogantes distantes a la expectación del film, como por ejemplo: ¿quién



intervino en la producción del material filmico?, ¿cuál fue la intención política de su producción?, ¿cuál fue la percepción y opinión pública que generó luego de su estreno?, ¿para qué tipo de público estuvo dirigido?, ¿qué reacciones originó en los distintos tipos de audiencia?

Al momento de tener la experiencia consciente y cercana a la proyección de una película, podemos indagar sobre cuestiones no precisamente narrativas o pasivas: ¿qué podemos inferir de determinadas escenas y fragmentos, y no necesariamente de la totalidad del film?, ¿cómo son los gestos, los personajes escogidos y los ambientes proyectados?, ¿qué tipo de rasgos estéticos se intenta proyectar?, ¿cuál es la ideología que se pretende transmitir y en contra de qué poderes e ideológicas está construido? Y la discusión que va más allá de la trama histórico-político: ¿qué versión de la historia nos proyecta el film?, ¿acaso nos pretende acercarnos más bien al presente inmediato histórico que al pasado?, entre muchas otras.

Por lo que respecta al presente estudio, por una parte, se analizan las valiosas aproximaciones teóricas de Ferro y otros historiadores de la imagen. Por otra, se presenta el ámbito práctico sobre las distintas experiencias didácticas dentro del aula universitaria, particularmente las que fueron logradas junto a los estudiantes de la Carrera de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. Varios han sido los films analizados durante las sesiones de cine político dentro del aula. Sin embargo, nos limitaremos al examen de los films más frecuentados en las sesiones de film político.

Se presenta un breve estudio de dos films pertenecientes al cine indigenista ecuatoriano de los años 80, con la finalidad de que sirvan las distintas apreciaciones sobre aquellas películas como guía teórico-metodológica en la aplicación didáctica, ejercicio dedicado a los docentes que deseen emprender el análisis científico de un film junto a sus estudiantes. Además, es urgente la valorización de nuestro patrimonio filmico nacional que, hasta el momento, había sido tan sólo objeto de los expertos en crítica de cine, sin tomar en cuenta los adecuados usos pedagógicos que nos plantean en el entramado de las ciencias sociales. Finalmente, a modo de epílogo, se adjunta una entrevista al docente que inició el Cine-Club en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

2. La imagen y la escena fílmica: fuente documental y agente en las Humanidades

¿Puede el material audiovisual, artístico o no, ser una fuente para investigar la historia y las humanidades? Intentaremos responder esta interrogante a lo largo de la investigación, cuyo precedente teórico-práctico, la nueva metodología para investigar las ciencias sociales, se ampara en la crítica a la tradicional acepción de limitarse al

documento escrito para investigar, o al banal uso del cine como simple actividad de ocio en el contexto educativo. Por lo tanto, partimos desde la conceptualización de la imagen que, fuera de los linderos exclusivamente estéticos del arte, es una fuente documental y un agente que predispone el ejercicio de contranálisis político de una sociedad.

En relación con la imagen, sea ésta proyectada desde las artes visuales clásicas o contemporáneas, se la ha tomado hasta nuestros días como un relleno trivial de los textos, más cercano a un uso ornamental que todas las posibilidades de investigación que nos plantean las imágenes contenidas en fotografías, lienzos o grabados, por nombrar unos ejemplos. Es lo que Ivan Gaskell teoriza como las *formas de estudio del material visual*, en contraposición a la desgastante práctica de subestimar los ámbitos de investigación que permiten las fuentes visuales. Es por ello que Gaskell (1996, p. 209), a modo de crítica a los investigadores tradicionales, insiste que “muchos de ellos utilizan las imágenes de forma meramente ilustrativa, pudiendo parecer ingenuos, triviales o ignorantes a los profesionales que se ocupan de cuestiones visuales”.

Precisamente, el campo de investigación que nos ofrece la imagen no es exclusivo de los historiadores del arte, y peor aún se trata de un análisis solamente iconográfico e iconológico. Desde un enfoque tradicional y nacionalista, alimentado por las jerarquías y relaciones de poder de las instituciones estatales, “lo que no está escrito, la imagen, no tiene identidad propia” (Ferro, 1995, p. 35). En contraparte a esta posición, a partir de una renovada mirada hacia el potencial de las imágenes, éstas pueden ser trabajadas como auténticas *fuentes documentales* de primera mano, siendo también *agentes de la historia* que, como lo sostiene Ferro (1995, p. 7), el autor que más desarrolló el uso de las imágenes particularmente las fílmico-audiovisuales, “son las imágenes, más que lo escrito, las que marcan la memoria, la comprensión de las nuevas generaciones”.

Peter Burke, por su parte, es uno de los historiadores contemporáneos que ha publicado importantes estudios sobre el uso de la imagen como testimonio documental, con un renovado interés por motivar a la nueva generación de historiadores a apreciar el material audiovisual como fuente documental. Sus investigaciones discuten la emergencia del uso de las imágenes dentro de la historia de las mentalidades, la vida cotidiana o la cultura material, cuya relación originaria se remonta a los aportes investigativos de la historia social y cultural del anterior siglo, en donde ya se apreciaba, aunque no de manera directa, la minoría de escritores que valoraban la imagen testimonial, sea ésta desde las artes tradicionales, la fotografía o el cine.



No obstante, la imagen y su uso, plantea más preguntas que respuestas a los investigadores. No es suficiente con tomarlas como fuentes indubitables y absolutas, puesto que, como toda otra fuente, deben ser susceptibles a su crítica, comparación y el grado más posible de objetividad en su interpretación científica. El conjunto de imágenes dentro de la cultura material y de lo que hoy llamamos *arte*, aquellos “testigos oculares”, tuvieron la marca del propio autor en una pintura, escultura, grabado, fotografía o escena filmica. Es decir, la subjetividad inexorable a cada imagen, con toda la amalgama de intereses proselitistas, representaciones sociales y mecenazgo político.

Pese a esto, la imagen ofrece al científico social una fuente testimonial susceptible a varias posibilidades de interpretación del hecho histórico-político que se desarrolle, especialmente cuando se trata de estudiar el influjo político de una imagen en la construcción de una idea, su denodado uso ritual por la colectividad, y la asimilación íntima que se desarrolla en la sociedad hacia su imagen, en términos de sacralidad. Al respecto, Burke contextualiza que “las imágenes son la mejor guía para entender el poder que tenían las representaciones visuales en la vida política y religiosa de las culturas pretéritas” (2005, p. 17).

Por ejemplo, al analizar las esculturas costumbristas de la Escuela Quiteña que datan del siglo XVIII, especialmente las que se conservan dentro de la tradición belenista quiteña en varios conventos, las figuras exhiben escenas que van más allá del acto litúrgico en sí, planteándonos ambientes propios y profanos de la vida cotidiana del Antiguo Régimen. Además, numerosas piezas representan la ritualidad festiva en variadas escenas musicales y conjuntos de afros representando bailes e interpretando instrumentos. De ahí que la indagación al conjunto belenístico sale de los límites del arte y sus historiadores, y encaja con la ritualidad barroca, sus mentalidades y las representaciones sincrético-devocionales de la religiosidad cotidiana.

En el *Álbum de costumbres ecuatorianas*, cuyas acuarelas datan desde la segunda mitad del siglo XIX, las vistas de las ciudades y el paisaje andino nos ofrecen una pauta para investigar las transformaciones del crecimiento urbano y los ambientes naturales del área rural de la sierra. Sin embargo, estas imágenes costumbristas nos permiten también apreciar escenas de la vida cotidiana, las festividades religiosas y los acontecimientos cívicos de las primeras décadas del Quito republicano. Son escenas que evocan las principales plazas de Quito las que, aparte de lo que podemos inferir sobre los cambios arquitectónicos y demográficos en razón del crecimiento urbano y las nuevas concepciones estéticas del neoclásico, demuestran los acontecimientos cívico festivos y religiosos de los ecuatorianos decimonónicos. Este conjunto visual atrae a todo investigador que pretenda utilizar la serie de acuarelas como fuentes primarias de estudio para historiar.

Así también, al revisar la prensa ecuatoriana de mediados del siglo XX, el investigador notará que existen variadas caricaturas que representan al indígena ecuatoriano semidesnudo, con plumas, arcos y flechas, fiel retrato de la vieja imagen estereotipada hacia aquel grupo social y toda la carga políticamente impositiva de supuesta irracionalidad, salvajismo e inferioridad, deslegitimándolos de las “cualidades” cívicas de los ciudadanos, al extremo de reducirles como sujetos fuera de su propia nación. Es la prensa más allá de lo escrito, la comunicación política e identitaria a través de la caricatura implícitamente política.

En los comerciales televisivos del Ecuador, entre los años 70 y los 90, la cuestión de blanquitud y racismo silencioso son rasgos notorios de las mentalidades que eran comúnmente aceptadas por la sociedad. Al promocionarse determinadas marcas y artículos de productos comestibles o de vestimenta, son generalmente personajes rubios y blancos quienes, exclusivamente, actúan e intervienen en las propagandas, y que nada tenían que ver con la generalidad de la población ecuatoriana que miraba la televisión en esa época. O, lo más execrable, cuando el personaje de una marca de jabón de ropa es interpretado por una mujer, lavandera y de etnia afro, quien concluye el comercial diciendo “yo sigo negra, pero limpiecita, y con una ropa perfumadita” (Machado, 2013).

Como observamos, los usos de las imágenes ofrecen una interesante gama de indagaciones, no sólo disponibles para el trabajo de los historiadores, sino abiertas para todo investigador de las ciencias sociales y humanidades. El sociólogo Bolívar Echeverría, en el capítulo “Imágenes de blanquitud”, ha sido uno de los pocos estudiosos latinoamericanos que incorpora un análisis teórico a partir de las imágenes, siendo sus principales protagonistas.

En su obra, sus postulados sobre el ethos capitalista occidental, la blanquitud y la crítica a la modernidad imperante, son sustentados a partir de un trabajo de sutil observación de un conjunto de imágenes, como las pinturas flamencas de los siglos XVI y XVII, por medio de las que infiere la gestualidad, compostura y el reflejo puritano que proyectan los personajes, alegoría de la construcción civilizatoria de los valores del capitalismo moderno que se extendió desde el centro de Europa hacia todo el orbe occidental. (Hecheverría, 2010, pp. 57-59)

Ahora bien, dentro del campo de producción contemporánea de imágenes, la escena fílmica tiene sus propias características de interpretación y análisis, como fuente documental y agente de la historia, de acuerdo a las tesis de Ferro. El historiador francés incorpora los conceptos de *contrahistoria*, refiriéndose al contraanálisis que ofrece el film como fuente documental distinta y contradictoria a



la versión que presentan las fuentes escritas, sobre todo las que hacen culto de una particular historia oficial y cerrada a otros materiales de investigación.

El desprecio tradicional del cine como fuente documental ha despertado la crítica a las ciencias “absolutas” que monopoliza la historia oficial, en el sentido de que la historia del cine podría ser asumida como una disciplina autónoma dentro de las ciencias históricas, provista de sus propias categorías de análisis y métodos de estudio (Lagny, 1997, pp. 17-28).

Sin embargo, respetando el rigor científico que nos puede proponer la historia del cine como disciplina, el concepto de contrahistoria va mucho más allá al postular que el material filmico, desde su producción hasta su recepción en los medios espectadores, se acerca mucho más a la realidad histórico-política de la actualidad de su aparición que a un pasaje singular o episodio histórico que evoque un pasado.

De ahí que es una fuente documental de “contranálisis de la sociedad”, y que no actúa como los documentos que reposan en los archivos que, por su propia razón de ser, sólo permiten acercarnos a un suceso concreto del pretérito. En resumen, el film puede ser una fuente documental para historiar el presente inmediato de la sociedad: “Las películas permiten entender mucho más el presente, de manera oculta. El pasado lo permiten entender de manera explícita” (Ferro, 2009).

De nuevo, las posibilidades de representación de los espectadores -sean éstos versados o no en una ciencia o arte- frente a la realidad fílmica que se les proyecta es, en sí mismo, un condicionante que crea y recrea acontecimientos (Ferro, 2009, pp. 17-18). Los soviéticos dieron los primeros pasos en la valorización del cine como arte didáctico de la sociedad, con una respectiva función política y propagandística del Estado en favor de la educación socialista.

Trotsky, uno de sus mayores exponentes, afirmaba que el cine alejaba a la sociedad del alcohol y el interés de ir a las iglesias. El político revolucionario estaba convencido de que “el cine es un instrumento que se impone por sí mismo: el mejor instrumento de propaganda (propaganda técnica, cultural, aplicable a la producción, a la lucha antialcohólica, al campo sanitario, político, en dos palabras, es un instrumento de propaganda fácilmente asimilable, atractivo, que se graba en la memoria)” (Trotsky, 2015, pp. 97-98).

Sin embargo, el cine también puede ser concebido como ajeno a un gobierno o régimen de turno, antisistema y profundamente autónomo de los poderes estatales. El cine y sus productos, entonces, pueden mutarse en un bastión decididamente político, anti ideológico, y bien contrario a las hegemonías del saber



de una época, incluyendo las del campo académico (Ferro, 2009, p. 19). Es en este momento en el que el film actúa como *agente* de la historia, en el sentido de que enfrenta al poder establecido.

El film es un argumento de contrapoder cercano a la intencionalidad de su artista, el cineasta, y fiel a la comunidad política que se dedique una película, ya sea un colectivo, movimiento o partido. También responde a los intereses de la empresa que financió su producción, al propio Estado o a las grandes marcas cinematográficas que intervinieron en su patrocinio e inversión.

Por ende, el film como agente es inequívocamente subjetivo, servil a los intereses de una ideología y, por lo tanto, contrario a otras que no son del gusto del director o la audiencia a la que va dirigido. El cine es intrínsecamente “militante”, y no es otra cosa que tiene “como todo producto cultural, toda acción política o toda industria, su historia, que es Historia, con su entramado de relaciones personales, su escalafón de personas y cosas en donde se gradúan jerarquías y honores, privilegios y esfuerzos” (Ferro, 2009, p. 25).

Es por ello que, por más “histórica” que sea una película, no es suficiente indagar sobre su historicidad y el grado de objetividad en relación con los hechos que se base (Ferro, 2008, pp. 8-10). Como toda producción artística, el film histórico-político tiene el propio sello de su autor. Lo que sí constituye un acierto bancado a las aulas es el análisis del film y toda la *realidad no visible* que plantea al espectador, y de la que profundizaremos más adelante.

Es menester tomar en cuenta que, como fuente documental, el film se rebela contra las fuentes escritas oficiales, desde la posición e intereses ideológicos de sus directores, claro está, pero que en sí mismo nos aporta un particular análisis de la sociedad, alterno, y que, como toda fuente, tiene su propia metodología de estudio y su margen de fiabilidad según la crítica que el investigador realice.

Es por ello que en los próximos apartados del presente estudio se darán a conocer las experiencias didácticas que se han logrado a nivel metodológico y práctico, basándonos en las propuestas que adjetivan al cine como fuente de contranálisis de la sociedad, y proponiendo varios ejemplos de films proyectados en las aulas y las relaciones de éstos con las unidades teóricas de las asignaturas de la carrera de Ciencias Políticas.

3. El film político en el aula universitaria: Apuntes metodológicos

Dentro del syllabus o planificación microcurricular de las asignaturas *Teoría del Estado* y *Partidos Políticos*, respectivamente, pertenecientes al quinto



y sexto semestre de la carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador, se incorporó un acápite tanto metodológico como de evaluación en lo que denominamos *sesiones de cine político en el aula*.

Las sesiones de cine fueron programadas para enlazar algunos apartados de la planificación semestral microcurricular de las asignaturas mencionadas. Se entregó a los estudiantes un documento en el que se encontraba un repertorio opcional de films políticos, a modo de guía, en donde se incluía el título y la sinopsis de cada película sugerida, además de otros datos prácticos e informativos, tales como el año y lugar de producción, los directores y un enlace virtual de cada film.

Este documento fue elaborado bajo los criterios y conocimientos del docente sobre las películas que serían más apropiadas dentro del género de cine histórico-político, y también con las sugerencias de los propios estudiantes que quisieron incluir un film en particular dentro del repertorio. No obstante, varios films fueron de uso obligatorio para las sesiones, también incluidos en el repertorio general de películas.

Aquel documento estaba exento de lo que se ha catalogado como “consumo hiperindividual”, en el sentido de que los jóvenes tienen a su disposición un menú con demasiadas opciones de acuerdo a sus intereses en las plataformas streaming (Martínez, 2021, pp. 76-77). Sin embargo, la globalización del mercado del cine toma en cuenta exclusivamente factores relacionados al consumo ligero de los productos audiovisuales, sin más intención que satisfacer el ocio colectivo, y peor aún contienen criterios que incluyan en sus menús a las grandes obras clásicas del cine o aquellas películas contemporáneas que han estado desvinculadas de la industria cosificadora cinematográfica.

Ahora bien, a fin de relacionar el contexto teórico de las unidades de las asignaturas, se optó por llevar a la práctica los postulados teóricos de Marc Ferro en el plano metodológico, con el objeto de aprehender del film la contrahistoria política, las representaciones de la realidad no visible, los imaginarios sociales, ideologías, y demás atributos del film de este género, el político, que se traduce a la vez como una fuente documental audiovisual a ser investigada y un agente intrínseco de la historia política.

En efecto, el campo metodológico de Ferro nos propone estudiar no tan solo el conjunto de la obra fílmica, sino el análisis sobre varios fragmentos –escenas– conceptualizadas como agentes reveladores inherentes a toda producción cinematográfica: la narrativa que proyecta el film, la trama histórico-política, los recursos estéticos, la gestualidad y el tipo de personajes, la ambientación en sitios

urbanos, rurales o paisajísticos, el público a quien va dirigido, la ideología que transmite o a la que es contraria, el contexto político de la realidad inmediata que dio origen a la película, los sectores de la sociedad que la financiaron y patrocinaron, en fin, todo lo que se conoce como *realidad no visible* que compone implícitamente cada film (Ferro, 2008, pp. 8-10).

Como metodología de enseñanza-aprendizaje, el análisis de la realidad no visible relacionada a la historia política a través de fuentes visuales y audiovisuales, representaba la base medular de este ejercicio didáctico. Las sesiones de film político se realizaron en horas clase, por lo menos un film en cada mes del calendario semestral. Cabe recalcar que no todas las películas fueron terminadas de ver en dos horas clase seguidas (120 minutos). Los estudiantes se unían en parejas, les era permitido llevar sus refrigerios para compartir entre todos, y utilizaban una ficha a ser completada mientras apreciaban la película o en sus horas libres.

Aquel documento contenía cinco elementos de evaluación: 1) Contexto histórico-político (en qué se basa el film y el contexto de su producción); 2) ¿Qué recursos estéticos pudo apreciar o llaman su atención? ¿Por qué?; 3) ¿Qué intenta transmitir y cuáles son las intencionalidades que se infiere del film?; 4) ¿Con qué suceso/fenómeno político de la actualidad puede relacionar al film?; 5) Pregunta en relación estricta con la temática de la asignatura que se estaba abordando.

El motivo de todas estas preguntas estaba direccionado a que los estudiantes tengan la oportunidad de evidenciar sus primeras observaciones, impresiones emotivas, y su propio ejercicio analítico relacionado a la expectación de cada film, además de poder relacionar los contenidos teóricos de la asignatura. En síntesis, tomar al film como fuente documental de contranálisis político y agente histórico. Antes de cada proyección, el docente daba una breve introducción acerca de la película a ser analizada, junto a las indicaciones y ejercicios metodológicos sobre cómo analizar un film.

En algunas escenas había la necesidad de hacer una pausa para que participen los estudiantes y expresen sus comentarios, cuestión que se tratará más adelante de modo más preciso. En minutos previos a la finalización de las sesiones de films políticos, o durante la clase posterior a las sesiones, se llevaba a cabo un foro de discusión, evaluado como participación para quienes quisiesen manifestar sus comentarios y apreciaciones particulares frente al público. De todas las películas que fueron observadas en tres períodos distintos (3 semestres), presentamos a continuación las que tuvieron más acogida y motivaron mayor discusión entre los estudiantes.

En la asignatura *Teoría del Estado*, dentro de la unidad microcurricular *Filosofía política y ciencia política del Estado*, concretamente dentro del contenido N°

3 “Estado y sociedad: Los derechos naturales (iusnaturalismo) en el pensamiento ilustrado”, la película empleada fue *Danton* de Andrzej Wajda (1983). En la amplia unidad microcurricular sobre *Estado y poder*, en el contenido N° 8 “Biopolítica y microfísica del poder”, el film seleccionado para las sesiones fue *La vida de los otros* de Henckel von Donnersmark (2006). La afamada película dentro del género considerado como cine de autor, *La Batalla de Argel* de Gillo Potecorvo (1966), fue dedicada para las sesiones de film político en la unidad microcurricular *Formas de gobierno y formas de Estado*, en los contenidos teóricos sobre “Formas de gobierno, monarquías, repúblicas y utopía del gobierno mixto”, y en las “Concepciones positivistas del Estado: crisis del Estado, necesidad del Estado y no-Estado”:

Cuadro 1
Descripción de los films políticos y sus contenidos teóricos para la asignatura Teoría del Estado

ASIGNATURA TEORÍA DEL ESTADO					
F 1	Unidad microcurricular	Filosofía política y ciencia política del Estado	Contenido teórico	“Estado y sociedad: Los derechos naturales (iusnaturalismo) en el pensamiento ilustrado”	Film: Danton (Andrzej Wajda, 1983)
F 2	Unidad microcurricular	Estado y poder	Contenido teórico	“Biopolítica y microfísica del poder”	Film: La vida de los otros (Henckel von Donnersmark, 2006)
F 3	Unidad microcurricular	Formas de gobierno y formas de Estado	Contenido teórico	“Formas de gobierno, monarquías, repúblicas y utopía del gobierno mixto”	Film: La Batalla de Argel (Gillo Potecorvo, 1966)

Fuente: Elaboración propia.

En lo que respecta a la materia *Partidos Políticos* se empleó la misma metodología de enseñanza-aprendizaje sobre las sesiones de cine político, con la variación de las unidades microcurriculares y los contenidos teóricos propios de la asignatura. Sin embargo, algunos de los films citados anteriormente, en pocos casos, fueron empelados también para esta materia.

Es el caso del film *Danton*, del que algunas escenas fueron proyectadas en la unidad microcurricular *Los partidos políticos, definición, retos investigativos y necesidad de estudio en la teoría política*, en el capítulo N° 1 “Génesis interna y externa de los partidos

políticos”. En la unidad microcurricular *Tipologías de partidos políticos y sistemas de partidos*, en el temario “Del partido de cuadros al partido de masas”, el film escogido para las sesiones fue *El juicio de los 7 de Chicago* de Aaron Sorkin (2020). En relación con la unidad microcurricular *Diferentes enfoques, organización e institucionalización de los partidos*, dentro del contenido N° 7 “Estudio histórico y modalidades de los partidos políticos” y el N° 8 “Institucionalización de los partidos políticos”, el film proyectado fue *La ley de Herodes* de Luis Estrada (1999). Finalmente, otra de las películas optativas que quizá no estaba relacionada directamente con la asignatura, pero que formaba parte de un valioso repertorio de cine político latinoamericano, *Machuca* del director Andrés Wood (2004), fue proyectada en una de las sesiones.

Cuadro 2

Descripción de los films políticos y sus contenidos teóricos para la asignatura Partidos Políticos

ASIGNATURA PARTIDOS POLÍTICOS					
F 1	Unidad microcurricular	Los partidos políticos, definición, retos investigativos [...] teoría política	Contenido teórico	“Génesis interna y externa de los partidos políticos”	Film: Danton (Andrzej Wajda, 1983)
F 2	Unidad microcurricular	Tipologías de partidos políticos y sistemas de partidos	Contenido teórico	“Del partido de cuadros al partido de masas”	Film: El juicio de los 7 de Chicago (Aaron Sorkin, 2020)
F 3	Unidad microcurricular	Diferentes enfoques, organización e institucionalización de los partidos	Contenido teórico	“Estudio histórico y modalidades de los partidos políticos”; “Institucionalización de los partidos políticos”	Film: La ley de Herodes (Luis Estrada, 1999)
F 4	Unidad microcurricular	Varias, puesto que se trataba de un film optativo	Contenido teórico	Varios, puesto que se trataba de un film optativo	Film: Machuca (Andrés Wood, 2004)

Fuente: Elaboración propia.

4. Experiencias teórico-didácticas

Las sesiones de films políticos no se trataban de un ejercicio pasivo únicamente destinado a la expectación, ocio o distracción por medio de una película.



Al contrario, este tipo de sesiones daba la oportunidad a que el espectador sea parte de la experiencia subjetiva y objetiva del film. Como subjetiva, nos referimos a las apreciaciones de los estudiantes en cuanto a recursos estéticos, emotivos y formales de la película. A nivel objetivo, se encuentra la participación activa del espectador por medio de la cual investiga un film, desde las circunstancias políticas que involucraron su producción hasta las escenas que podrían ofrecer valiosas representaciones histórico-políticas, la zona de realidad no visible de una película, y que van más allá de la expectación únicamente estética.

La valorización del film como fuente documental hace posible su relación con algunos componentes teóricos de las asignaturas, así como los detalles supra-visibles de una película: público destinado, contrahistoria, recepción de los espectadores, censura, movimientos y partidos involucrados en la producción, lanzamiento y uso de un film, posición ideológica, entre otros que los analizaremos brevemente citando las películas analizadas en las sesiones.

Danton es una película que ofrece un considerable material de investigación afín a las asignaturas que tengan que ver con la ciencia política y otras ciencias sociales, dentro y fuera de su expectación. El carisma populista, protagonizado en la figura de Danton por Gérard Depardieu, contrasta con el carácter regio y extremista de Robespierre. El primero, apoyado fervientemente por los sectores populares, mientras que el segundo personaje es legitimado por las instituciones de poder de la primera república francesa, como el Comité de Salvación Pública.

El Terror es proyectado de principio a fin, ofreciendo al espectador evidentes indicios sobre la visión pesimista del hecho revolucionario que cubre toda la película. Abre el film con la actuación de un niño desnudo que recita de memoria los artículos de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, castigado por su madre intolerante cuando olvida o no pronuncia correctamente algún artículo. El final de la película presenta una escena en que Danton es llevado al espectáculo público de la muerte en el lento viacrucis hacia la sangrienta guillotina, alegoría expresa de la mirada negativa sobre los estragos de la Revolución, cual Saturno devorando a sus hijos, sus artífices.

La película de Wajda encaja con la crítica al propagandismo francés y europeo de sus “glorias” históricas, la actitud nacionalista y exagerada de todo material escrito y oficialista de los textos épicos por medio de los que los historiadores idealizan la Revolución Francesa (González, 2018, pp. 162-165). *Danton* es un film que promueve el ejercicio de contranálisis histórico-político de una nación y de las utopías civilizatorias que han sido impuestas desde la historia oficial occidental y eurocéntrica.

Simboliza las circunstancias políticas contemporáneas de la patria del director, Polonia, a través de los fanáticos y poco populares miembros del Comité, el poder que todo lo controla y vigila. Esta es una alegoría hacia el Partido Comunista de Polonia y el intolerante régimen de Jaruzelsky, pistas que nos permiten asimilar la visión pesimista de las revoluciones en el film, cuya narrativa no visible se encuentra en la crítica al presente inmediato que cuestiona su director (Ferro, 2008, p. 210).

Tal representación, inexorablemente de corte antisistema del film, no habría sido percibido si un grupo de estudiantes no hubiese investigado y compartido a los demás compañeros sobre el contexto de la producción de la película y su relación con el presente inmediato de la historia política. De esta manera, aun cuando tal película se base en un momento crucial de la historia -en este caso las consecuencias políticas de la Revolución Francesa-, y en donde se muestre de manera bien fidedigna el ambiente de los comités como precedentes a los partidos políticos contemporáneos, permite al espectador relacionar la postura ideológica del director en contra del sistema “revolucionario” e intolerante de su nación, y tomar en cuenta los deslices fanáticos de los procesos revolucionarios (Burke, 2005, pp. 202-203).

Otro de los films que fue parte de las sesiones de cine político, *La Batalla de Argel*, se adscribe al denominado “cine de autor”. Aquel concepto nos hace referencia a un tipo de cine caracterizado por la omnipresencia del director-autor en la producción de un film (guion, montaje, banda sonora, planos cinematográficos, escogimiento de actores, etc.).

El cine de autor tuvo su origen en la segunda mitad de los años 50, desarrollándose en los 60 hasta su apogeo en los años 70, tiempos que coinciden con una nueva generación de reivindicaciones de derechos y el surgimiento de algunos movimientos sociales comprometidos con los colectivos históricamente marginados (mujeres, homosexuales, proletarios). Se trata de un cine de *estilo ideológico*, independiente de las grandes industrias cinematográficas, de notable originalidad, y que hacía posible en el público espectador la capacidad de distinguir por autores antes que sus films (Eguiraun, 2022, pp. 209-213).

Este tipo de cine reunía a jóvenes directores, particularmente europeos, comprometidos con las causas sociales de aquellas décadas. En efecto, *La Batalla de Argel* refleja la postura ideológica anticolonialista, antifascista y antimilitarista, marca inexorable del *Nuevo Cine* representado por cineastas de la talla de Pontecorvo, Pasolini, Bertolucci (Italia), Chabrol, Truffaut, Melville (Francia), Herzog, Werner, Hauff (Alemania), Saura, Martín, Fernán Gómez (España), entre otros.



Aquel icónico film tuvo una considerable acogida entre los estudiantes. Pese a que son parte de una generación poco acostumbrada a las proyecciones en blanco y negro, y son más adeptos al material audiovisual efímero y constante de las nuevas redes sociales, el film de Pontecorvo les cautivó tanto por la trama histórica, los recursos estéticos –la banda sonora y la escenificación en ambientes propios de los años 60–, así como por las impresiones emotivas que proyectaban un *suceso* histórico en medio de una particular conmoción política argelina que, en el fondo de la postura ideológica del director, representaba la salida del colonialismo francés por medio del creciente nacionalismo argelino.

La obra de Pontecorvo ha sido concebida como un alegato estéticamente realista contra la violencia política y la opresión colonial que sufría la segregada población argelina, ofreciéndonos una visión de los colonizados *desde* los colonizados (Iglesias, 2011, pp. 14-16). Retrato alegórico, tanto al pasado atroz de la nación magrebí en ocupación francesa, como al presente inmediato de 1966 (cuatro años más tarde de su independencia) durante el gobierno de corte socialista y resueltamente nacionalista de Houari Boumedienne. Las fuentes que se basa el film proceden de los archivos de la policía, especialmente en lo que atañe a la serie de métodos de tortura y persecución a los rebeldes, características que hacen de *La Batalla de Argel* una fuente documental e ideológica en lo que respecta a la interpretación marxista del proceso histórico (Burke, 2005, pp. 209-210).

Además, esta fue una de las películas que más comentarios despertó entre los estudiantes por haber relacionado el film con varios apartados teóricos que estábamos tratando, particularmente sobre las tesis hobbesianas del Estado moderno¹, su estructuración de acuerdo a las camarillas de poder establecidas –en este caso colonialistas– y el aparato de segregación socio racial y cultural que el Estado puede ejercer sobre los súbditos y ciudadanos, respectivamente.

En cuanto a las discusiones sobre el poder, sus tipologías, su justificación contradictoria en el plano jurídico y el legítimo, y las aproximaciones biopolíticas de este fenómeno, *La vida de los otros* permitió realizar un análisis crítico a partir de la historia basada en los horrores de los dispositivos de vigilancia, censura y control de la producción cultural de los intelectuales de la ya extinguida RDA por medio de la Stasi, la policía secreta. También fue posible construir algunas alegorías de análisis hacia la coyuntura política que Ecuador estaba experimentando por aquellos días en el contexto del paro nacional del 2022 y la toma de la Casa de las Culturas.

La vida de los otros evoca la memoria de los perseguidos y vigilados por el poder de turno, pieza maestra del cine histórico-político en la que se intercala el

¹ Referido a las obras de Thomas Hobbes.

debate de lo ético en contraposición de lo legítimo, el individuo frente al Estado (Mendúza, 2022, pp. 144-145). Despierta en los espectadores el razonamiento sobre el *ser* y el *deber ser*, simbolizado en Wiesler el personaje que actúa como oficial de la Stasi. Sus múltiples choques de consciencia le llevan, en el fondo, a compadecerse de sí mismo y de sus vigilados, repugnándole sus propias prácticas de espionaje en medio del tedio de una vida burócrata-trivial, que no hace más que responder a los intereses de un desgastado régimen en decadencia.

Aquel film avivó la curiosidad entre los estudiantes sobre los actuales dispositivos de vigilancia estatal en los medios virtuales de los Estados contemporáneos y del mercado, muy distintos a los ocupados en los años 80 en que se basa la película, y que son materia de no pocas investigaciones politológicas sobre el *Leviatán* del algoritmo y las fuerzas tecnológicas de los Estados en detrimento de los derechos ciudadanos.²

Además, fue posible establecer grupos de trabajo en donde se facilitó a los estudiantes la obra *Stasiland* de Anna Funder, a fin de relacionar algunas escenas de la película con la documentación oficial de archivo sobre los procesos de persecución política que recuperó la autora en buena parte de su investigación. Siguiendo la tesis del film como fuente documental audiovisual de estudio, durante las sesiones de *La vida de los otros* se relacionaron algunos textos de la obra *Democracia y Secreto* de Norberto Bobbio, texto que discute sobre los poderes invisibles u ocultos que intervienen en los Estados democráticos contemporáneos.

El film *El juicio de los 7 de Chicago* no estuvo exento de comentarios y sendas discusiones en los estudiantes, tanto por su trama política, así como por la jovialidad que transmite la obra y motiva un interés particular sobre el problema de los movimientos estudiantiles, la represión estatal y las formas de resistencia ciudadana. Si bien la película es bastante extensa, no deja de proveer un interesante material documentado sobre los movimientos sociales de los EEUU en los albores de los años 70.

Estas características de trama histórico-política del film fueron relacionadas, a nivel teórico, con la génesis y la estructura de los partidos de masas. Puesto que se trata de un film de producción más o menos reciente, hacen falta estudios históricos y de crítica de cine para analizar el grado de fidelidad y documentación oficial con los sucesos que marcaron la protesta civil hacia la Convención Nacional Demócrata en Chicago desde 1968.

La sátira política de Luis Estrada en *La dictadura perfecta* y *La ley de Herodes*, nos permitió un acercamiento visual a la débil institucionalidad de los sistemas de

² Véase en Lassalle, J. (2019). *Ciberleviatán. El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*. Arpa Editores.



partidos latinoamericanos. En el caso de *La ley de Herodes*, cuyo lanzamiento coincidía cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió definitivamente su hegemonía en la política mexicana a finales del anterior siglo, encarna las vicisitudes de una realidad no muy alejada del patrimonialismo estatal latinoamericano y al compadrazgo político que normaliza la corrupción. Rasgos bien similares a la realidad política ecuatoriana.

Estrada ha sido catalogado como el representante contemporáneo del cine político mexicano, cuya obra problematiza la corrupción gubernamental en personajes ficticios, pero que expresan de modo simple y realista a lo más depravado del Estado mexicano (Caldevilla, D., Castillo, J. y Díaz, C., 2019, pp. 225-241). *La ley de Herodes* personifica al prototipo de político parroquiano de México -y, por qué no, de Latinoamérica- con los adjetivos de pendejo, corrupto e inepto, film que no estuvo exento de la censura en tiempos de su estreno nacional (Pfleger y Schlickers, 2012, pp. 41-43).

En *La ley de Herodes* Juan Vargas es el personaje que ocupa el protagonismo durante toda la película. Es designado por el PRI como alcalde del pueblo San Pedro de los Saguaros, lugar ficticio, recóndito y descuidado del más mínimo interés estatal. Vargas es títere del Secretario de Gobierno y muta su absoluta ingenuidad en una entera praxis basada en los peores vicios de la corrupción política: el clientelismo con los principales dueños de negocios de aquel pueblo, el asesinato a los propios vecinos declarados como enemigos, y el *débil* espejismo de aparentar la ejecución de obras públicas para beneficio del pueblo.

Durante varias clases abordamos los postulados teóricos sobre el sistema de partidos de Sartori, específicamente en lo que respecta a las características del *partido hegemónico*, tomando en cuenta que el afamado politólogo italiano construyó una buena parte de sus trabajos en torno al sistema de partidos mexicano, cuya base principal de análisis fue, precisamente, el PRI (Sartori, 2005). Los textos de aquel autor pudieron ser fácilmente relacionados con lo las historias proyectadas en el film, y en relación específica a casos contemporáneos de la política ecuatoriana.

La película transmite la devoción servil del latinoamericano a los extranjeros, encarnado en Robert Smith el personaje gringo que es presentado por el alcalde como el *ingeniero* traído de los EEUU para construir el cableado de luz eléctrica en todo el pueblo y, de esta manera, asegurar las vías del “progreso” con las mejores mentes externas. Éstas son algunas escenas que representan un verdadero recurso alegórico de la realidad no visible del film, y que fue posible discutir las ampliamente en las sesiones de cine.

Machuca, al tratarse de un film opcional y aparatado de las unidades microcurriculares, fue asimilado como una retórica sobre el drama de las clases sociales latinoamericanas, más allá de la trama histórica ambientada en el golpe de Estado de 1973 por parte del ejército chileno contra Allende. La narrativa expresada en el conflicto y la amistad infructuosa entre el adolescente de la clase acomodada, Gonzalo, con Pedro Machuca, el chico proveniente de sectores populares e históricamente discriminados, representa el laberinto clasista de las sociedades latinoamericanas, cuyo pacto político resulta imposible sino en sintonía con el pacto socio-racial y económico.

La película fue producida y estrenada en un contexto en el que los procesos judiciales contra el dictador Pinochet estaban en su plena ebullición política durante el mandato de Lagos. De este modo, la película de Wood sirvió como recurso político para sensibilizar la memoria colectiva chilena y latinoamericana. Sin embargo, la trama histórica funciona más bien como escenario para evocar el conflicto social entre las clases sociales tan disparejas de Chile. Éstas son representadas en los adolescentes Pedro Machuca y Gonzalo, cuyo mejor grado de relación que pueden alcanzar es a través de Silvana, quien inicia en ellos el despertar sexual, compartido y más libre de prejuicios (Tal, 2005, pp. 4-13).

La incorporación de los adolescentes, inocentes, y que son moldeados por las experiencias del colegio y el entorno familiar, funciona como recurso alegórico logrado por el cine para retratar los traumas más profundos del conflicto socio-económico-racial de la sociedad chilena, antes, durante y después del golpe de 1973.

Estos fenómenos fueron posibles asimilarlos con algunos contenidos teóricos de la asignatura y la realidad nacional, debatiendo sobre varias escenas. Una de éstas proyecta a los padres de familia del sector acomodado interviniendo en una declarada guerra de estereotipos contra los padres de los adolescentes que pertenecían al conjunto social menos privilegiado de Chile. Aquel “mezclar las peras con las manzanas” -frase de una madre de familia en la escena- es otro ejemplo de cómo el cine puede llevarnos a meditar sobre las más patéticas clasificaciones sociales, cual castas contemporáneas, argumento implícito en *Machuca* en pretexto de un puntual acontecimiento histórico-político.

Así, la trama histórica de *Machuca* sirve en un segundo plano para denotar conflictos sociales no resueltos, en que las relaciones de amistad están configuradas por la dependencia al *roce* social al que pertenece el individuo, proyectado magistralmente en los personajes alegóricos de Gonzalo y los “rotos” Pedro Machuca y Silvana. En todo caso, la película es una ficción históricamente documentada. Sus imágenes históricas rememoran al Chile de los 70, retratando escenas bien



ambientadas de la vida cotidiana, los mundos distintos de los sectores acomodados y populares, y la crisis política que amalgama y determina todas sus relaciones (Lobos, 2010, pp. 1451-1453).

Hasta aquí, hemos trabajado sobre las experiencias didácticas logradas en las sesiones de cine político en el aula. Se han analizado los filmes que más niveles de análisis despertaron entre los estudiantes, según la metodología planteada y los postulados teóricos tratados en los acápites precedentes del estudio. Antes de discutir sobre algunas conclusiones de la aplicación de este ejercicio didáctico, es menester presentar dos obras fundamentales del cine indigenista ecuatoriano de los años 80 y bosquejar algunas categorías de análisis, siguiendo la misma teoría desarrollada en las sesiones.

La intención de incorporarlas es, en primer lugar, por la necesidad de presentar un breve ejercicio didáctico que los docentes pueden tomar como modelo y llevarlo a la praxis en los films que decidan proyectar junto a sus estudiantes. En segundo lugar, responde al interés por valorar el patrimonio fílmico que posee el Ecuador, muchas veces subestimado por ser ignorado, films de innegable valor histórico-político de los que se podría plantear un variopinto conjunto de investigaciones emprendidas desde los profesionales de las ciencias sociales y humanidades.

5. Rescatando el cine indigenista ecuatoriano: un ejercicio didáctico pendiente en las humanidades

a.- *Los Hieleros del Chimborazo*. Ecuador, 1980. Director/es: Igor y Gustavo Guayasamín. Película-documental. Centro de Investigación y Cultura.

El film posee las características tanto de documento histórico como de agente de la historia. Al inicio y casi al final de la cinta el autor ha decidido colocar una potente imagen alegórica a los propósitos del documental: un indígena en estado etílico, encolerizado, en feroz actitud de reclamo, inmutable ante las burlas y las miradas curiosas de la gente a su alrededor. El indígena es la personificación de la voz colectiva de los campesinos explotados, en este caso, los que se dedicaban a vender los bloques de hielo del glacial por el irrisorio valor de dos sucres, luego de escalar más de los 5000 metros de altura en los páramos del Chimborazo.

El hecho de que aparezca el indígena sin dramatizar reclamando con vehemencia por su insatisfacción sobre el rédito económico de su actividad, evidentemente alcoholizado, demuestra el acertado simbolismo logrado en la película de mostrar los imaginarios frecuentes desde el siglo XVI que reducían

al grupo social indígena ordinario como sujetos dóciles, adeptos a la vagancia, naturalmente borrachos, entre otros. Al mismo tiempo, es un brillante recurso diseñado para agitar la consciencia del espectador, narrando visualmente la crudeza de las condiciones naturales, sociales y económicas en las que vivían los hieleros. Su cólera, los insultos desmedidos y la temeridad, encarnan en el reclamo del indígena la vox populi de las reivindicaciones sociales propias de los sectores de izquierdas de los años 80 en Latinoamérica.

Desde el momento en que los hieleros se dedican a cortar la paja del páramo que luego les servirá como envoltura y aislante de los bloques de hielo, el film proyecta que es una actividad no limitada exclusivamente a los hombres, sino que se trata de una diversificación de tareas donde participan mujeres, niños, adolescentes y demás integrantes de la familia. Es en este punto en que la obra cinematográfica actúa como un documento válido al historiar los acontecimientos de la vida cotidiana y las actividades laborales del campesino andino. La manera como trenzar las pajas hasta que tomen un modelo de cuerda para atar la envoltura del mismo tallo, es un testimonio visual que la película ha logrado transmitir y contribuir a la memoria histórica de las actividades laborales de la vida del campesino indígena. Difícilmente la fuente documental escrita hubiese superado al recurso fílmico en este particular.

Lo mismo se puede hablar de los indígenas que, a manera ostensiblemente sacrificada, destinan toda su fuerza laboral para extraer los bloques de hielo utilizando enérgicamente sus palas, tanto adultos como niños. Luego, los bloques de hielo son recolectados por un campesino que los recibe a pocos metros en el descenso. Junto a otro grupo de hieleros éste se encarga de esparcir en el suelo varias capas de paja, envolver los trozos de hielo y atarlos con las cuerdas del mismo material antes de colocarlos a lomo de mula.

Uno de los indígenas dirige la expedición en los glaciales de las faldas del volcán. Con silbidos, gritos, latigazos e insultos, el indígena no se cansa de dar fuetazos a las mulas durante el trayecto. Lo que trata de proyectarse en esta escena es la reproducción inconsciente del maltrato generacional al grupo indígena, reflejándose en los animales como medio jerárquicamente subalterno. Los pesares de la explotación a los grupos históricamente marginados lo padecen ahora las “bestias” de carga. Otro recurso alegórico que los hermanos Guayasamín han sabido adecuar de manera bastante realista y vivencial.

Ya en la feria de la ciudad de Guaranda se observa a las fresqueras (vendedoras de refresco) raspando el hielo que compraron a los indígenas y colocándolo junto a una variedad de frutos para preparar los batidos. Esta imagen cotidiana, que documenta las actividades sabatinas de la ciudad serrana, choca con



la imagen severa del indígena indignado que no ha logrado vender los bloques de hielo luego de tan ardua labor de todo el día viernes para llegar en la mañana del día siguiente a la feria. “Ahí están mis mulas. ¡Yo trabajo! ¡Yo como, carajo! A ver, no pagas. Yo pregunto ahora, a ver, ¿quién parte?”, dice notablemente alterado.

Por lo tanto, la escena ilustra, pero también indigna, mueve la consciencia a la reflexión cruda, triste, pero fielmente transmitida de lo que significaba en aquella época la otra historia -frecuentemente ocultada por la historia oficial-, contrastada con el simple hecho de beber un granizado de frutas.

Los Hieleros del Chimborazo ofrece un propósito explícitamente didáctico. La última escena del film muestra el trayecto de un hielero que va de camino a la ciudad a pie junto a su carga, sin mula. Inmediatamente, aparece un texto que relata la presencia de los hieleros desde el período colonial y su participación durante las guerras de independencia en 1820:

Desde entonces han pasado: 160 años, 44 presidentes, 32 dictaduras y más de 100 encargados del poder. El presupuesto fiscal se ha incrementado de menos de 400 mil pesos, en la presidencia de Flores a más de 50 mil millones de sucres en el actual gobierno. Sin embargo, para ellos [los hieleros] la historia se quedó en la Colonia.

En tal virtud, el documental de Guayasamín encaja dentro de las categorías de film de denuncia y oposición hacia el poder estatal, profundamente anticolonialista, más cercano a la militancia comunista que al partidismo socialista. Parece ser que la tendencia *nouvelle vague* llegó tardíamente al cine ecuatoriano en los años 80. En efecto, el tipo de producción cinematográfica audiovisual preferido por los cineastas ecuatorianos para tales propósitos será, desde ese momento, el cortometraje-documental.

No siendo un film estrictamente histórico, *Los Hieleros del Chimborazo* presentan todas las características del cine ideológico, antisistema, contradictorio al poder de turno y a la estructura histórica del Estado latinoamericano, definido para el deleite de los colectivos de izquierda de ese entonces. Ecuador estaba saliendo de un período de dictadura previo al retorno de la democracia junto al presidente Jaime Roldós, de manera que el film-documental de denuncia llega a ser la ebullición del reclamo reprimido de estos sectores, cuyo medio preferido para manifestarse será el cine y no otras artes, ni tampoco los sendos tratados de historia oficialista.

Precisamente, el cine indigenista ecuatoriano no estaba dirigido a una audiencia indígena, sino que, de manera intencional, la denuncia a la histórica opresión de este colectivo estaba diseñada para agitar la consciencia del espectador occidental,



preferentemente ciudadano, hasta el punto de personificarse emocionalmente en aquellos insultos, gritos y lamentaciones de un dolor que trasciende los siglos y las jerarquías socio estatales de la nación ecuatoriana. Aquella deuda pendiente de la nación no se ha reparado con la era independentista y, por el contrario, se ha recrudecido de la mano de los reyezuelos blanco-mestizos republicanos.

El film ecuatoriano de estos años ha sido caracterizado como el *boom* del cine de denuncia, contenido social y de búsqueda identitaria, no exento del paradójico desinterés general y los estragos de la censura. “El cine de los ochenta es un cine que no busca lo masivo -no necesariamente sinónimo de comercial-, y eso explica su declinación, provocada también por las condiciones del país y la inexistencia de un marco legal que regule la actividad” (Serrano, 2001, p. 40).

Aun cuando *Los Hieleros del Chimborazo* haya recibido 22 galardones internacionales en distintos continentes desde su estreno, en el Ecuador no tuvo el mismo reconocimiento, siendo vetada su proyección en las salas de cine de Quito (Serrano, 2001, p. 75). Es allí donde esta obra se transforma, a más de documento histórico, como un agente de la historia que, sin aquellos absurdos impedimentos de la rancia aristocracia quiteña, difícilmente habría producido aquel efecto temerario en la sociedad ecuatoriana, transformándola hasta los cimientos más íntimos de los pasajes de su historia negada y prohibida.

En los años del boom del cine indigenista ecuatoriano no es de extrañarse que el director de la Cinemateca Nacional fue Ulises Estrella, poeta y cineasta ecuatoriano, perteneciente al grupo de intelectuales de izquierda y apasionados de la Revolución Cubana, los “tzántzicos”. Aquella coyuntura no se trataba de una coincidencia. Desde arriba, la Casa de la Cultura Ecuatoriana, el bastión perteneciente al Estado, pero con cierta autonomía, sus más respetados intelectuales ofrecieron un impulso al film indigenista de esos años que, de otro modo, apenas habría surgido en el Ecuador.

Es importante señalar que la ONG Care International, confederación mundial con filiales en varios países incluyendo el Ecuador, dedicada a superar los problemas de pobreza, desigualdad y exclusión especialmente en los países en vías de desarrollo, aún vigente en el Ecuador, solicitó, entre otros films, *Los Hieleros del Chimborazo*, puesto que uno de sus objetivos era “utilizar medios audiovisuales en sesiones de entretenimiento, tanto para el personal de Técnicos para los campesinos”.³

³ Archivo de la Cinemateca Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (ACN-CCE/E). (Quito, 22 de julio de 1988). Solicitud de CARE Internacional a la Cinemateca de la Casa de la Cultura Ecuatoriana para que se les proporcione copias de las películas “Madre Tierra” y “Los hieleros del Chimborazo”. *Signatura DERO054*, documento VHSE 085.



Aquella fundación no tomó en cuenta que el cine puede ser representado subjetivamente de manera bastante distinta, dependiendo si el espectador pertenece a las zonas urbanas o rurales. En este caso, obviando que se trataba de un film indigenista, antisistema y destinado a los espectadores blancos y mestizos, el pretendido “entretenimiento” obstaculizaba, precisamente, el carácter ideológico de *Los Hieleros*, reduciéndolo a un mero espectáculo, hábito recurrente de las ONG asentadas en el país, al normalizar una estructura neocolonialista aunque de manera no intencional, sino por el desconocimiento sobre las alegorías histórico-políticas que plantea el cine.

Uno de los representantes del espectro ideológico del film indigenista de los 80, el actor Javier Ponce, afirmaba en una carta enviada a la CCE la razón de ser de este tipo de cine, el rescate de lo que ellos llamaban las páginas de *nuestra historia*: “El arte no es una materia de estudio para expertos, encerrada en libros y museos, sino resultado de la vida de un pueblo con su manera propia de sentir y expresarse. Un buen camino para la ecuatorianidad de la que nos hablaba Carrión”.⁴

Dicho de otro modo, el film indigenista ecuatoriano y su público ideológico, tanto productores como receptores del material audiovisual, pretendía dotar de una peculiar unidad nacional identitaria a través del film, la adjetivada *ecuatorianidad*. Sus promotores fueron fieles representantes de las doctrinas culturales y políticas del escritor Benjamín Carrión, precursor de la CCE, herederos del reclamo social de esa *otra historia* que podría ser más evidente y entendible mediante una proyección audiovisual que en un texto oficial o una pieza de museo.

b.- Simiátug (Boca de Lobo). Ecuador, 1982. Director/es: Raül Khalife. Película-documental. Casa de la Cultura Ecuatoriana.

De nuevo la vida cotidiana en los páramos andinos es el elemento protagonista en Simiátug, otro film indigenista de 1982 del director Raül Khalife, auspiciada por la Casa de la Cultura Ecuatoriana y proyectado por primera vez en las salas de cine de aquella institución.

Sin mordaza, el transportista de Simiátug comentaba sobre sus labores, ofreciendo aquellos estereotipos propios de lo que pensaba el ecuatoriano *no indio* en los 80. Así comenzaba el documental, trasponiendo las imágenes que proyectan en primer plano al imponente páramo andino con un fondo de música indígena, combinando la voz en off del transportista.

⁴ Archivo de la Cinemateca Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (ACN-CCE/E). (Mosú, agosto de 1982). Cine ecuatoriano en la URSS, carta de Javier Ponce. *Signatura DER0054*, documento VHSE 025.

Invade sobre todo la clase campesina, el indio en otras palabras, porque hay muchas diferencias, el campesino, el indio, el cholo, el mestizo. [...] y como le digo la diferencia del indio con el blanco es la ignorancia, el indio no entiende, el indio se encierra en algo que es como un animal, es mal llevado. Si a la fuerza se le saca algo, ahí sí, pero de a buenas, con consideraciones, no entiende.

Simiátug, cuyo término traducido al castellano significa “Boca de Lobo”, es una parroquia rural del cantón Guaranda en la Provincia de Bolívar, integrada por más de cuarenta comunas indígenas cuyo principal medio de subsistencia sigue siendo la agricultura, el trabajo artesanal en tejidos y bordados, y las demás actividades afines a la vida campesina de los Andes centrales del Ecuador.

Como fuente documental histórica, el film de Khalife encarna los imaginarios sociales de la minoría de los habitantes no indígenas -se asumen curiosamente como *blancos*-, junto con las escenas que retratan con espectacular habilidad el rostro arquitectónico que, como los prejuicios, parecen no haber mutado desde hace varios siglos. Casas de hasta dos pisos con techo de teja, a veces de paja, corroídas por el tiempo en la cal despintada del adobe. Balcones de hierro y madera barrocammente labrados, columnas de madera que parecen apenas sostener los cimientos de las casonas deshabitadas, inmutables, en medio de un pueblo casi desolado en lo más recóndito de los andes bolivarenses. De allí, este material cinematográfico es un libro abierto sobre la arquitectura vernácula de la serranía central ecuatoriana.

Las versiones documentadas de sus habitantes evidencian el profundo prejuicio racial hacia los indígenas, adjudicándose como *blancos* la minoría poblacional del cantón, pertenecientes a las cuarenta familias no indígenas según uno de los entrevistados. Precisamente, uno de sus moradores relata sobre el paulatino desalojo de estas familias, la migración hacia los centros urbanos cercanos, y el caso de las mujeres que han quedado solas en Simiátug. Asombra que, quienes se consideran *blancos*, y que coinciden en actividades económicas ajenas a las agropecuarias, utilizan también el término de *naturales* para designar a los indígenas.

Aquel término de naturales fue incorporado oficialmente por la Monarquía hispánica desde el siglo XVI para designar a los indios, apareciendo frecuentemente en toda documentación escrita hasta los albores de la República. En la documentación primaria y oficial del período republicano ya no aparece aquella terminología -en el documento- pero, dentro del imaginario y el verbo colectivo, *Simiátug* nos hace notar que *naturales* era la forma normalizada en el habla popular para seguir designando las otredades rechazadas en el Ecuador de los 80, como lo testimonia la memoria oral que evidencia el film siendo una de sus características más potentes al momento de usar esta obra para historiar.



Dentro de la belleza de la cotidianidad que proyecta el film, como la “Fábrica de Colas San Antonio de Gonzalo Ortíz”, la elaboración de gaseosas, especialmente las que son hechas a base de limón, irrumpe con la escena en que la señora copropietaria de aquel negocio manifiesta con toda sinceridad que “en el tiempo de antes llevábamos bonito con la gente indígena y, ahora, se están portándose mal. Dicen que nosotros somos igualitos a ellos. Uno se les dice que ellos son indios y nosotros blancos”.

Entre las entrevistas recogidas a sus pobladores *no indígenas*, se mantienen los prejuicios socio raciales y económicos hacia los indígenas, aquella mirada perturbadora que, según la versión de sus protagonistas, aducen que esas diferencias no existían de la misma forma que en el pasado donde se llevaban mejor. Es decir, conscientemente, el ecuatoriano mestizo de aquel cantón proyecta una particular idea sobre *sus otros* cercanos, los indígenas llamados *naturales*, y un entramado de emociones de añoranza por la convivencia fraterna con el campesinado. Este detalle se puede historiar a través no sólo de los testimonios orales, sino también a partir de las escenas que presentan un conjunto interesante de gestualidades entre los entrevistados.

De modo excepcional a otras obras del género indigenista del film ecuatoriano de los años 80, *Simiátug* proyecta una única entrevista a un líder de las comunidades indígenas campesinas, rompiendo con la corriente indigenista de aquellos años al otorgar la voz a uno de sus actores con un mensaje claramente político y de maduración del movimiento indígena ecuatoriano previo a los 90. El campesino indígena se manifiesta contra las relaciones clientelares, de compadrazgo, originadas por el teniente político y otras autoridades, fieles representantes de un Estado corporativo y caudillista, asumiendo que el dominio de los *blancos* vulneraba sus derechos, origen de la acción colectiva indígena:

Antes todos estábamos a las órdenes de ellos [los blancos] porque nadie podíamos ni siquiera dar una palabra, porque todos, de repente en las cantinas [...] apenas estaba borracho debía de ir a la cárcel a cobrar multa. Y esas multas servían para el teniente político. Por esa razón, en la gente era muy conocido de que tenían que coger de compadres a los blancos siempre del pueblo para que le defiendan. Entonces, ahí es lo que siguió criando esta relación mayormente con todos los blancos [...] ahora nos hemos organizado, buscando ojalá ser también nosotros como personas, ser libres, entonces defender también nuestros derechos.

La narrativa de *Simiátug* está compuesta predominantemente por planos generales que, siempre al ritmo de música indígena andina, elevan al espectador como un participante más o un viajero esporádico de las actividades cotidianas del pueblo indígena: las transacciones comerciales en la Feria, la carga de productos agrícolas en los camiones que llegan y parten para luego coincidir en la lúgubre

cantina del pueblo en donde se reúnen los indígenas a jugar villar, son claras imágenes testimoniales que narran las relaciones económicas y los momentos de sociabilidad en la parroquia andina.

Así también, el paseo corriente de la gente a pie, montados a lomo de mula, a caballo, exhibiendo ponchos bicolores, las mujeres acomodando sombreros y otras artesanías, niños en bicicleta, perros cabizbajos paseando por el camino de tierra, entre otras escenas que, luego del montaje, dan la impresión emotiva de ser un testigo más del día a día en Simiátug.

Simiátug no presenta directamente una inclinación ideológica al servicio de algún movimiento o partido. Por medio de las entrevistas a sus habitantes, generalmente exhibidos en el film con el recurso de la voz en off, se juega con sus versiones, la de -los *blancos*- en contra del único campesino indígena que aparece en un par de escenas acompañado de su gente. El campesino indígena impugna las razones por las cuales existe aquel conflicto:

Ya no podemos seguir como antes, ni en regalos [...] entonces ya no podemos dejar engañarnos ni estar a la orden. Si tenemos, tal vez, derecho de defendernos y de contestar a lo que ellos digan”, decía el campesino. Una de las señoras entrevistadas sobre el problema con el teniente político comentaba que “los naturales los que más racionalitos asomaban en el entonces, por ejemplo, los más antiguos, los que hacían jefes de hogares, los papás, y se notaba que alguno en los naturales también si hay un más despejadito.

El documental de Khalife es la radiografía cinematográfica de una guerra de prejuicios socio raciales entre *blancos* e *indios* en el Ecuador contemporáneo. Salta a la vista la parte final en la que aparecen ciertas escenas de religiosidad fúnebre en la procesión de entierro indígena. Contrastan las imágenes con la voz de una mujer insistiendo sobre la “peligrosidad” del abandono de los *blancos* por causa de la presencia de los indeseables indios, quienes, según su criterio, iban a vivir “eternamente” y acabar con las cuatro familias blancas del pueblo. De modo perspicaz, aquella escena simboliza que la muerte también era un evento que compartían los indígenas al igual que los *blancos*.

Aquel film, como agente de la historia, plantea el problema social de todos los tiempos de la nación: la blanquitud ecuatoriana. Blanquitud racial, económica y política. No siendo novedad en el tejido social cotidiano de sus habitantes, que bien podría extenderse a la generalidad poblacional ecuatoriana, al indígena se lo retrata como un bárbaro incivilizado, irracional y hasta peligroso. Este rasgo coincide con el anterior film analizado, *Los Hieleros*, ofreciéndonos una pista historiográfica sobre la construcción del debate intelectual ecuatoriano de aquellos años en torno a la cuestión indígena como bandera ideológica.



Si *Los Hieleros* tuvo trabas e impedimentos para proyectarse en las salas de cine ecuatoriano, *Simiátug* suscitó una peculiar protesta por parte de algunas autoridades de la parroquia luego de sus primeras proyecciones nacionales, de modo no menos que inquisitorial. En el Archivo de la Cinemateca Nacional del Ecuador figura un documento sobre la protesta a quienes filmaron el documental “Boca de lobo” y la solicitud para suspender sus proyecciones en 1983.⁵

El documento está dirigido y firmado por los *no indígenas* de Simiátug: el teniente político, la Junta Parroquial, un director de escuela, de un centro de salud, una directora de jardín de infantes, una odontóloga, un inspector de colegio y un inspector sanitario. El escrito trata sobre una “protesta rotunda y enérgica” hacia el equipo director del documental, solicitando al presidente de la Casa de la Cultura que suspenda las proyecciones programadas para ese año, por “haber sido actuaciones dirigidas para la filmación, en la que se demuestra solo lo negativo de la parroquia de Simiátug, denigrando así a una población tan antigua y haciendo quedar mal a nuestro pueblo, a las autoridades y al Gobierno de nuestra patria”.⁶

Aquel alegato es una muestra característica del cine como agente de la historia, en el sentido de que, como el caso de *Simiátug*, agitaba a los sectores que no se sentían representados por la vertiente de pensamiento indigenista que estaba fraguándose con fuerza por aquellos años, sobre todo entre los intelectuales cineastas. *Simiátug* se convirtió en un acontecimiento mismo de la historia indigenista del Ecuador, material que resultaba perturbador para quienes se sintieron directamente atacados por un cortometraje de apenas 20 minutos. Es en ese momento en que el cine opera como un actor político, de ataque contra un *modus vivendi* encarnado desde hace varios siglos, escondido, pero latente desde los detalles más cotidianos hasta los grandes sucesos de la convivencia entre indígenas y blanco-mestizos del Ecuador.

Los representantes de la protesta escrita contra el film también exigían que se proyecte en la parroquia, y que debieron haber proyectado su lanzamiento en aquel lugar. No conformes con esta petición, también reclamaban que se filme un nuevo documental sobre la parroquia “sacando todas las realidades y riquezas existentes, que servirá como para Turismo y explotación de minas, por nombrar algo, y no las miserables imágenes que han sido de gusto y satisfacción de dos

⁵ Boca de Lobo / Cinemateca Nacional, comp. (1987). Catálogo digital de la Cinemateca Nacional del Ecuador -CCE. http://cinemateca.casadelacultura.gob.ec/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=4597&query_desc=kw%2Cwrdl%3A%20boca%20de%20lobo

⁶ Archivo de la Cinemateca Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (ACN-CCE/E). (Simiátug, 2 de febrero de 1982). Protesta a quienes filmaron el documental “Boca de lobo” y solicitud para suspender las proyecciones programadas. *Signatura DER0119*, documento DER0119.18.

personas”.⁷ En efecto, se referían aparte del director Khalife, a la tesis de Susana Andrade, una de las realizadoras del documental.

Tal documento nos plantea, en primer lugar, que el grupo de personas insatisfechas con el film corroboran que en su parroquia existe lo que ellos llaman “solo lo negativo”, es decir, aceptan la problemática socio-racial e identitaria. En segundo lugar, se deduce que su interés, además del político y de identificarse como moralmente afectados por el film, se reducía a fines meramente económicos para beneficio del turismo y la explotación de minas, sin tomar en cuenta o, más bien, ocultar la realidad estructural de la parroquia bolivarense.

En uno de los párrafos finales del documento de protesta insistían en que el documental insultaba a su terruño, a toda la patria, que su realizadora mendigaba una nota de tesis y, lo más curioso, que a los cines ecuatorianos asistían no sólo los nacionales, sino también los extranjeros, dando a entender implícitamente la idea del “quedar bien” con el mundo, so pena de maquillar los conflictos socio-raciales, de blanquitud, que existían profundamente en la nación ecuatoriana.

6. Conclusiones

Sirvan estos ejemplos para la elección didáctica de cada docente, de ninguna manera se tratan de películas *ad hoc*, sino que dependen de la adecuación teórica con que los profesores pueden elegir entre *éstos y otros films para ajustarlos a las conveniencias de su planificación curricular*. Se trata, en todo caso, de una experiencia didáctica que se ha logrado en las aulas y que puede servir como guía metodológica según las necesidades del contexto educativo.

Se han puesto en práctica los conceptos y postulados referentes a otra visión del cine histórico-político, tomándolo como una fuente documental y como agente de la historia política, no exclusivamente para historiar, sino para discutir sobre cuestiones que superan la narrativa filmográfica, la trama, y las posiciones ideológicas inevitables que se articulan en la generalidad de los films de este género.

Circunstancias como la falta de tiempo para abarcar en dos horas clase seguidas la duración completa de un film, el hecho de que no todos los estudiantes participen en los foros de discusión ni muestren un homogéneo interés por relacionar con las temáticas que se aborda semanalmente en cada asignatura, o que un film surta mayor agrado que otros, son algunos de los retos que surgen en la praxis pedagógica, haciendo posible la innovación de nuevas didácticas de enseñanza-

⁷ Archivo de la Cinemateca Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (ACN-CCE/E). (Simiátug, 2 de febrero de 1982). Protesta a quienes filmaron..., *Signatura DER0119*, documento DER0119.18.



aprendizaje.

Sin embargo, lo más rescatable de la implementación del cine en el aula universitaria es la participación activa de los estudiantes. Su motivación por ser escuchados frente a todos los compañeros sobre sus propias percepciones respecto a una escena o un conjunto de éstas, la curiosidad por investigar acerca de la película -desde su producción hasta su posible censura o recepción en una audiencia particular- y la relación teórica con las asignaturas trabajadas, son muestras de que la aplicación de esta metodología ofrece la posibilidad de que no se tome a la proyección de una película como un simple relleno de ocio en un momento determinado del calendario académico. Y, lo más importante, el haber combinado el aprendizaje colaborativo con otros recursos didácticos, el material audiovisual.

Además, se ha presentado el análisis de dos icónicas obras del cine indigenista ecuatoriano, bajo el esquema de la teoría y sus niveles metodológicos que planteamos a lo largo de la investigación. Este ejercicio ha sido incorporado a fin de que se sirva como base en la práctica docente, y se tome en cuenta al patrimonio fílmico ecuatoriano.

Epílogo

Entrevista al Prof. Miguel Ruíz.⁸ *“El Cine-Club universitario en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la UCE: un cine diferente, diverso y plural que rescata diferentes tipos de miradas no hegemónicas”*. Quito, 15 de abril del 2023.

Empezamos el Cine-Club en la Facultad de Ciencias Sociales, en primer lugar, por la frustración que genera darse cuenta que vivimos en un país que, como caso particular, la oferta cinematográfica es muy limitada y, sobre todo, está circunscrita a las películas de origen norteamericano, no cualquier tipo de películas estadounidenses, sino aquellas películas que podríamos llamar hollywoodenses. No porque en Hollywood haya malas películas, sino entendiendo como productos industriales masivos para digerir fácilmente, para entretener, películas ligeras, por llamarlo de alguna manera, y hechas en serie por supuesto con un contenido ideológico.

Entonces, ese tipo de películas son las que consumen de forma masiva los ecuatorianos y, por supuesto, también nuestros estudiantes. Es muy difícil, más allá de las películas que se ofrecen en las carteleras cinematográficas de los centros comerciales o en las plataformas de paga -que tampoco son muy distintas a lo que se

⁸ Miguel Ruíz es docente de la Carrera de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. Emprendió el Cine-Club dentro de la mencionada Facultad.

da en los cines comerciales-, que la población ecuatoriana tenga acceso a otro tipo de cine.

Cine que no se ha hecho en EEUU, cine que no sea de esta época, es difícil y bastante complicado que los estudiantes puedan tener acceso al cine latinoamericano, europeo, asiático, africano, del Medio Oriente, o a cine norteamericano clásico o contemporáneo que salga un poco por las normas y estándares de la industria de Hollywood impone hoy en día. Esa es la primera motivación, acercar el cine, un cine diferente, un cine diverso, plural, que rescate diferentes tipos de miradas no hegemónicas a nuestros estudiantes, a la planta docente y al público en general.

Esta iniciativa del Cine-Club la comenzamos ya hace algunos años. Antes de la pandemia tuvimos un par de ciclos y en ese momento hubo relativamente poca concurrencia. Fue difícil por varias razones, como el espacio, en primer lugar, porque lamentablemente nuestra Facultad no cuenta con un auditorio propio, entonces tocaba ocupar salones en los ratitos donde no había clases. Al principio en el primer año el público fue relativamente limitado, pero había un pequeño puñado de chicos que sabía ir con regularidad.

En ese momento llevaba yo prácticamente sólo a cargo del Cine-Club, sin mayor respaldo, y eso afortunadamente cambió ahora, durante el semestre pasado, en donde los chicos de la Asociación de Sociología, y en alguna medida los chicos de la Asociación de Estudiantes de Ciencias Políticas, comenzaron a involucrarse, sobre todo en las tareas de difusión de la cartelera del Cine-Club.

Hicieron diferentes actividades, afiches y propaganda en línea para invitar a la gente, y también, a título personal, eso ha ayudado a potenciar bastante nuestro público. El público creció y tuvimos alguna participación de docentes de nuestra propia Facultad, incluso de algunas otras Facultades que se acercaron y vieron algunas de las películas.

Lamentablemente, aún no contamos con un espacio fijo, es un problema que no es de fácil resolución, un problema de infraestructura de la Universidad en general y de nuestra Facultad en particular. Hacemos todo de forma bastante artesanal, con nuestros propios equipos, pidiendo prestado los equipos de proyección. Nosotros hacemos la propia selección de películas y a finales del semestre anterior hicimos el ejercicio de preguntarles a los chicos que estuvieron en la última sesión sobre qué tipo de ciclo querían para el próximo semestre, qué temática, y ahí hubo un consenso en que querían ver cine latinoamericano contemporáneo, particularmente con enfoque y contenido social.



El ciclo que va a comenzar pronto lo hemos llamado *Un lugar en el mundo, Latinoamérica siglo XXI*. Vamos a tener una serie de catorce películas de ocho países diferentes, desde México hasta Chile, pasando por supuesto por Ecuador. Hemos conseguido que los dos directores de las películas ecuatorianas estén presentes, porque la idea es también tener conversatorios con los chicos, breves conversatorios de quince minutos junto a los directores.

En aquellas películas que no sean hechas por ecuatorianos, si bien no tenemos la presencia de los directores, sí que el formato de Cine-Club nos permite dedicarle 10 o 15 minutitos después de la proyección para discutir las películas con los asistentes, de forma bastante horizontal y sin grandes direccionamientos, para que cada uno de los asistentes diga qué le gustó, qué no le gustó de la película, qué le llamo la atención, a qué otras películas les recuerda, qué tipo de evocaciones les trae, reflexiones, sentimientos, en fin.

Básicamente, la idea es tener otro tipo de instrumentos, no propiamente académicos, sino artísticos para reflexionar sobre nuestro mundo contemporáneo y también sobre el pasado, sobre la situación que atraviesan los propios chicos. En ese sentido, creemos que el cine es una herramienta, un arma de reflexión y también de disfrute, de goce. Finalmente, la Universidad está en el fondo del planteamiento del Cine-Club. No sólo la frustración, sino también el deseo, la motivación de que los chicos puedan enriquecer su cultura, sus perspectivas a través, no sólo de la teoría, sino también del arte.

Buscamos que las temáticas, enfoques y géneros de las películas sean diversos. Si bien hay una unidad temática que sería el cine latinoamericano del siglo XXI de los últimos veinte años, también es cierto que al interior de esa gran etiqueta hemos intentado seleccionar películas dirigidas por hombres, mujeres, en géneros de comedia, de aventura, drama; diferentes aproximaciones con distintas narrativas y propuestas de contar historias y, básicamente, la idea es que sean historias interesantes, que les digan algo a los jóvenes y no tan jóvenes que vivimos este momento histórico. Esa es la propuesta del Cine-Club.

Referencias bibliográficas

Archivo de la Cinemateca Nacional de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (ACN-CCE/E).

Burke, P. (2005). *Visto y no visto: El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica, S.L.

Caldevilla, D., Castillo, J., y Díaz, C. (2019). Encuadre visual de la corrupción desde un análisis del cine político en México de Puebla. *Opción: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 89(2), 215–247.



- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era, S.A.
- Eguiraun, L. (2022). El cine de autor y los nuevos cines en Europa Occidental (1953–1979). En D. Andreas & M. Verdú (Eds.), *La guía FilmAffinity: Breve historia del cine*. Nórdica Libros.
- Ferro, M. (1995). *Historia contemporánea y cine*. Editorial Ariel, S.A.
- Ferro, M. (2008). *El cine, una visión de la historia*. Ediciones Akal, S.A.
- Ferro, M. (2009, 20 de diciembre). El cine es una contrahistoria de la historia oficial. Carpetas docentes de historia. *El Mercurio de Chile*.
- Gaskell, I. (1996). Historia de las imágenes. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial.
- González, S. (2018). Lecciones de la Revolución francesa, a través de la película “Danton”. *Nueva Revista*, 165, 155–164.
- Iglesias, P. (2011). Cine bélico político y antipolítico: Un análisis comparativo de Apocalypse Now y La batalla de Argel. *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 32(4), 1–22.
- Lagny, M. (1997). *Cine e historia: Problemas y métodos en la investigación cinematográfica*. Bosch Casa Editorial, S.A.
- Lassalle, J. (2019). *Ciberleviatán: El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*. Arpa Editores.
- Lobos, M. (2010). Relatar la historia de las últimas dictaduras: La propuesta de Machuca. En E. Rey & P. Calvo (Coords.), *200 años de Iberoamérica (1810–2010): Actas del XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Machado, E. [Ernesto Machado, locutor]. (2013, 18 de septiembre). *Comerciales ecuatorianos antiguos* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ohWdTNm3skM>
- Martínez, R. (2021). Streaming way of life: De la decadencia nacionalista a la netflixmania. En E. Cedillo, M. Garzón, y M. López (Eds.), *Netflix: Una pantalla que te saca de aquí*. Editorial del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Menduzza, I. (2022). “La vida de los otros” (2006) como una película “de frontera”. En A. Pantoja, B. Heras, y F. Fernández (Eds.), *Fronteras, divergencias y otredades a través de la pantalla*. Instituto de Cultura y Tecnología; Universidad Carlos III de Madrid.
- Pfleger, S., y Schlickers, S. (2012). La ley de Herodes: Tendencias del cine mexicano actual. *La*



- Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, 74, 41–48.
- Sartori, G. (2005). *Videopolítica: Medios, información y democracia de sondeo*. FCE/ITESM.
- Serrano, J. (2001). *El nacimiento de una noción: Apuntes sobre el cine ecuatoriano*. Ediciones Acuario.
- Tal, T. (2005). Alegorías de memoria y olvido en películas de iniciación Machuca y Kamchatka. *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas*, 38, 134–149.
- Trotsky, L. (2015). *Obras escogidas de León Trotsky: Problemas de la vida cotidiana*. Edicions Internacionals Sedov.