



ISSN 2448-7317

revista somepso

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

revista somepso vol. 5, núm. 2, julio-diciembre 2019

REVISTA DE LA SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

El objetivo de esta revista es fomentar la reflexión, el debate y el diálogo al interior de la disciplina y fuera de ella al abordar diversos fenómenos sociales contemporáneos desde una postura crítica sobre la articulación entre los diferentes dominios de la actividad humana.

SOCIEDAD MEXICANA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

Héctor Manuel Cappello García
Presidente Honorario

Manuel González Navarro
Presidente

Josué R. Tinoco Amador
Secretario Ejecutivo

Irene Silva Silva
Secretaria de Finanzas

Salvador Arciga Bernal
Secretario de Organización y Planeación

Jorge Mendoza García
Secretario de Relaciones Públicas

Juan Soto Ramírez
Secretario de Publicaciones

CONSEJO DE ASUNTOS ACADÉMICOS, DE INVESTIGACIÓN Y PROFESIONALES (CAaip)

Pablo Fernández Christlieb
G. Elizabeth García Hernández
J. Octavio Nateras Domínguez
S. Iván Rodríguez Preciado
Eulogio Romero Rodríguez

COMITÉ EDITORIAL

Salvador Arciga Bernal (UAM-I)
Pablo Fernández Christlieb (UNAM)
G. Elizabeth García Hernández (UAM-I)
Jorge Mendoza García (UPN)
J. Octavio Nateras Domínguez (UAM-I)
S. Iván Rodríguez Preciado (ITESO-Occidente)
Eulogio Romero Rodríguez
Josué Tinoco Amador (UAM-I)

Editor responsable

José Juan Soto Ramírez

Asistencia editorial

Gustavo Serrano Padilla
Anuar Malcon Gomezrey
Alma Angélica Rodríguez López
Juan Emilio Montiel Leyva
Juan Carlos Arboleda Ariza
Juan González Sotomayor
Diana Karen Espinosa Dimas

Portada



Imágenes tomadas de pixabay.
<https://pixabay.com/es/photos/madera-%C3%A1rbol-bosque-bosque-de-pino-3107139/>

<https://pixabay.com/es/photos/audiencia-multitud-personas-828584/>

Diseño: Alma Angélica Rodríguez López

Contacto de la revista

revistasomeps@outlook.com

Facebook



<https://www.facebook.com/somepsorevista/>

Twitter



<https://twitter.com/revistasomeps>



La Revista de la Sociedad Mexicana de Psicología Social (SOMEPSO) editada por la SOMEPSO está bajo una licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Revista SOMEPSO, vol. 4, núm 2, julio-diciembre, 2019, es una Publicación semestral editada por la Sociedad Mexicana de Psicología Social AC, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, Tel. (55) 58044790, ext. 6470, Página web <https://someps.wordpress.com> Correo electrónico: revistasomeps@outlook.com Editor responsable: José Juan Soto Ramírez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2016-080311373900-102, ISSN: 2448-7317, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Secretario de Publicaciones, José Juan Soto Ramírez, calle Altar 55, Col. Prados de Coyoacán, Delegación Coyoacán, C.P. 04810, fecha de última modificación, 13 de diciembre de 2019.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Sociedad Mexicana de Psicología Social.

ÍNDICE

Presentación <i>Gustavo Serrano Padilla</i>	4-12
Artículos	
Influencia del simbolismo cultural sobre la identidad política en militantes del Partido Comunista Del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL) <i>Eli Malvaceda Espinosa y Yeni Cruz Manrique</i>	13-27
Las luminosas trincheras de combate de Sendero Luminoso. Transformación del paradigma de control de las cárceles del estado peruano <i>Yllich Escamilla Sntiago</i>	28-41
Atrapada en una tensión irresoluble. El “contrato sagrado” de una curandera nahua <i>José Sánchez Jiménez</i>	42-65
Disertaciones	
Los fantasmas de Mark Fisher: Joy División como síntoma. De música y cultura contemporánea <i>Héctor Gómez Vargas</i>	66-75
Rockdrigo/Rodríguez: un paralelismo <i>Jesús Nieto Rueda</i>	76-81
Reseñas	
El impacto de la vida digital en el mundo social <i>Enrique Ruiz-Velasco Sánchez</i>	82-87
Fantasmas: de Plinio al joven Derrida <i>Juan González Sotomayor</i>	88-91
Normas de publicación	92-95

Presentación

Gustavo Serrano Padilla¹

Publicado: 13/12/2019

Escribir, decía Simone de Beauvoir, es un oficio que se aprende escribiendo; a primera vista puede parecer un lugar de esos comunes, de los que se escuchan cada dos por tres en reuniones de cumpleaños, familiares o en la barra de algún bar más o menos interesante. Sin embargo, dado el contexto actual plagado de una fiebre incomprensible por publicar de todo, por todo y para todo con la única finalidad de agregar unos renglones más a las tarjetas de presentación correspondientes, resulta prudente detenerse a reflexionar si, en rigor, aquella frase que a simple vista parece una obviedad no resulta, hoy por hoy, imprescindible en los pequeños o grandes ámbitos editoriales. Además, por cierto, habría que asumir que muchos de esos supuestos investigadores han dejado de escribir hace mucho tiempo para dedicarse, por ejemplo, a repetir lo que ya se dijo de una y mil formas; en efecto, en ciertos círculos la práctica del “copia, pega y festeja” resulta ser habitual. Asunto que no tendría ningún problema de no ser porque, hoy por hoy, lo que vende y renta es, precisamente, eso: las cantidades de publicaciones que aparecen reflejadas en el Curriculum Vitae de cada cual (esa cartilla llena de méritos, medallitas y listones que, según dicen los expertos en las ventas de sí mismo, habría que adornar cada vez más). En esta época no impera la calidad, la novedad ni la incidencia de las investigaciones, importa aparecer en los índices de las revistas cuya difusión es tan amplia como para que algún estudiante despistado se sirva citar el artículo en su tesis de grado y, así, poder decir que sus investigaciones —otra vez— se están replicando (además, claro, de que sirve para completar el *checklist* académico). Probablemente es que la lógica del *like* que Facebook ha puesto tan de moda se les está colando a los “científicos sociales” por lugares que nadie se imaginaba.

Quejas aparte. Aquí se presenta la octava entrega de un proyecto de revista que vio su primer número hace, digamos, unos tres años. La edad no es cosa menor, aunque así parezca serlo. Y es que, si también se asume que, todavía, la juventud

¹ Estudiante de la maestría en Estudios políticos y sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Correo: gustavosp94@outlook.com

encarna una cierta forma de escepticismo y negación de lo que dicta la tradición nos podríamos encontrar, por una vez, con una revista que no juegue con las lógicas desgastadas, marchitas y horrorosas del “primer circuito académico”. Asumiendo que todavía queda una larga lista de entregas en el tintero de los colaboradores, editores y revisores de esta revista, parece preciso detenerse un momento y recapitular, muy sucintamente, la trayectoria de un proyecto que —bien, mal o a veces regular— se ha ido consolidando poco a poco, fruto de un trabajo constante y, según se comenta en los pasillos de las Facultades, de desvelos, disputas, complicidades y, fundamentalmente, generosidad en el trabajo.

También, en algún momento, Henry Miller (1973) llegó a decir que “la mayor parte de la escritura se hace lejos de la máquina de escribir”; hoy, a lo mejor, dicha afirmación suena más o menos anticuada, desfasada temporalmente, anacrónica. En efecto, para empezar, ya ni siquiera hay máquinas de escribir (y las pocas que hay están en algún museo), asunto que no sería relevante de no ser porque los mismos utensilios que se usan para el oficio marcan una pauta, un ritmo y una marca al hacerlo. Escribir a máquina —quien lo haya hecho lo sabrá y quien no se lo puede imaginar— representa, más o menos, una construcción lenta y precisa de lo que se quiere poner en el papel, implica valorar cada palabra con calma de relojero, una precisión milimétrica para no tener —dado el caso— que emborronar la hoja y hacer mil peripecias al tratar de corregir un error. Ahora, en la época de las computadoras portátiles y de los teléfonos inteligentes, la gente escribe lo que sea cuando sea; muestra de ello son, por ejemplo: los críticos sociales en Twitter, los politólogos de Facebook o los filántropos del Instagram que suelen llenar los pies de sus fotos con alguna frasecita motivadora o, los menos enterados, con algún pseudoanálisis de las situaciones sociales, políticas e históricas contemporáneas. Pero volvamos a Miller porque, si lo más importante de escribir está lejos de la propia máquina, esto quiere decir que el ritual, la presencia y el desgaste de sentarse días enteros frente a un teclado no es tan importante como todo lo que ha acontecido antes de llegar a esa pequeña punta del iceberg. Estas cosas pueden ser varias, pero, como esta se trata de una revista sobre Psicología Social, conviene preguntarse qué es lo que hace, en particular, ese pequeño grupo de personas que —a veces con vergüenza y a veces con mucho orgullo— se denominan “psicólogos sociales”. Las respuestas a esto son variadas, todo depende —más o menos— de qué tipo de psicología social se practique; hay quienes, previo a todo esto se dedican a “levantar datos”, que es una forma (casi) científica de decir que se han ido a aplicar cuestionarios, entrevistas, redes semánticas o cualquier otro instrumento de esos que, de un tiempo para acá, pululan en las universidades; otros se meten de lleno al “panorama” nacional o internacional, se les ve pegados a los noticieros, a las redes sociales y a los canales informativos del internet para tratar de construir un análisis socio-político del tiempo presente (a esos, sobre todo, se les echa en falta); algunos más, casi en la misma

línea que los anteriores, se dedican a pasar revista a sucesos históricos ya pasados para, de esta forma, tratar de dar cuenta de la configuración presente, arqueólogos de la historia que buscan en informes, documentos y grabaciones de la hemeroteca el material pertinente; hay otros más, quizás los más huraños, que se dedican a pasarse la vida pensando en tantas cosas que no terminan de aclararse por una y se les puede ver, como dicen quienes no entienden mucho del tema, perdidos en un mundo que, en efecto, no es este.

Se podría decir, entonces, que a la gente que se dedica a la psicología social le gusta eso de escribir. Cosa que podría ser acertada si, como no, no existiera el imperativo de hacerlo. Porque en rigor, abusando de la cita de Henry Miller, habría que decir que hoy en día queda poco o nada fuera de la máquina de escribir que mueva a cierta psicología social a escribir(se); el imperativo viene desde dentro, de la presión académica por publicar, asunto en el que la escritura —como proceso— es prescindible puesto que ya no importa tanto lo que suceda previo o después, sino el mero hecho de hacerlo mecánicamente. A lo mejor uno de esos psicólogos sociales podría ser el protagonista de aquella famosa película de Charles Chaplin, según la cual el mundo se había convertido en poco más que una colección de cintas mecánicas, tornillos oxidados y aparatejos controlados por un botón que, sin importar el proceso, arrojaban resultado.

Y es ahí, en ese panorama de ruidos repetitivos, de pensamientos mecánicos, de repeticiones instantáneas en el que, con cierto grado de burla, con cinismo y con bastante hartazgo de escuchar las mismas cantaleas de toda la vida, aparece esta revista. Hace cuatro años, —meses más, meses menos— surgió esta iniciativa al interior de un pequeño grupo de académicos y estudiantes, la idea de reunirse para, en teoría, generar un espacio de discusión y proyección académica. Y algunos se llegaban a preguntar que, habiendo tantas revistas, ¿por qué pensar en hacer otra más? La respuesta instantánea era que el proyecto pertenecía a la Sociedad Mexicana de Psicología Social, una agrupación más o menos desaparecida, de la que sólo se enteraban los de siempre pero que, de un tiempo para acá, quién sabe cómo, ni por qué, se empezó a dar cuenta que, todavía, le quedaban cosas por decir y que, sobre todo, empezaba a aparecer, en el lejano horizonte, la creación de una generación de psicólogos/as sociales en formación que, buenos, malos o regulares, se mostraban interesados por dejar de hacer las mismas cosas que con tanto ahínco y verbena habían escuchado en los pasillos de sus Universidades (la Universidad Autónoma Metropolitana y la Universidad Nacional Autónoma de México, fundamentalmente). Así, con singular alegría, cada semestre se ha intentado (y se hacen esfuerzos varios para conseguirlo) ofrecer un número, una nueva compilación de textos redactados por plumas diversas que reflejan, evidentemente, formaciones varias dentro del terreno de la Psicología Social. Esta vez, da la casualidad, que se presenta un número al que se le podría denominar, dentro de su variedad,

“homogéneo”, pues varios de los trabajos aquí presentados comparten intereses, perspectivas y hasta retos. Así pues, sin demorar más en el aburrimiento eterno de lo que nunca se termina de escribir, llega el momento de intentar ofrecer una visión más o menos panorámica de lo que, cada cual, podrá encontrar en el presente número.

El número que aquí se presenta, y que ahora el lector tiene en sus manos (o en sus ordenadores o en sus celulares), es el segundo —y por lo tanto el último— del año 2019. Y, en rigor, se podría considerar como un número que intenta cerrar diversos balances en diferentes esferas del pensamiento de la Psicología Social. Llega para terminar y comenzar. Como ya es costumbre (aunque a veces puede ser alterada) se divide en tres secciones principales, a saber: artículos, disertaciones y reseñas. Ahora mismo, como parte de una presentación es menester dar una breve introducción a cada uno de los textos que aquí se ofrecen tratando de articularlos en un conjunto al que se le puede denominar número que, a su vez, pertenece a otro conjunto que se le puede llamar revista y ésta, también, digamos que puede pertenecer a otro conjunto que se llama Psicología Social; por lo tanto, la tarea del texto que sirve como presentación no es tanto la de reseñar, resumir y recomendar la lectura de cada uno de los trabajos aquí presentes sino, de una u otra forma, tratar de articularlos en un campo de conocimiento que, hoy por hoy, se muestra si no más necesario, más interesante.

7

La primera sección, la de artículos, presenta esta vez tres trabajos que, sorprendentemente, parecen englobarse en una misma línea de pensamiento. Ambos artículos se remontan al proceso político de Perú a través de uno de sus actores fundamentales: el sendero luminoso. En ese mismo sentido conviene englobar a estos dos trabajos dentro de un mismo grupo, aunque cada uno observa y analiza el fenómeno valiéndose de herramientas y puntos de vista distintos.

El primero de ellos, intitulado La influencia del simbolismo cultural sobre la identidad política en militantes del Partido Comunista del Perú – Sender Luminoso (PCP-SL) es una contribución de Eli Malvaceda Espinosa y Yeni Cruz; en él se analiza cómo, a través de diversos artefactos y mediaciones, el grupo aquí mencionado fue capaz de incidir y configurar una especie de identidad en todos sus militantes. El elemento clave en estos análisis es el lenguaje y las construcciones que se dieron alrededor de él. En esa misma línea de reflexión conviene resaltar cómo es que, a través de diversas expresiones artísticas como la poesía o la literatura, las celebraciones, las conmemoraciones, la narrativa y las artes pictográficas se logra consolidar una veta de la identidad política. En efecto, es fácil recalcar que en este trabajo convergen diversas formas de análisis de lo social, histórico y político, así como las dimensiones de lo estético y lo cotidiano en los procesos de lucha política que tuvieron lugar en el siglo pasado a lo largo de Latinoamérica y, en este caso en

concreto, en Perú. Además, para llevar a cabo dicho análisis ha sido necesario echar un repaso breve pero sustanciosos a la historia política de Sendero Luminoso, remarcando el momento histórico en el que fue creado y cómo esto lo impulsó para consolidarse como un actor central en el proceso peruano.

La identidad es otro de los temas recurrentes en la construcción teórico-argumentativa de este trabajo (por no decir que es el punto medular). Ello plantea una cuestión fundamental en el análisis psicosocial y es que, aunque parezca que no, es necesario volver a plantearse las posibilidades epistemológicas y gnoseológicas de dicho concepto pues ello permitirá engarzar diversas esferas de lo social que se articulan en torno a la constitución de eso que, todavía hoy, se le llama identidad. Así, es posible señalar —siguiendo la sugerencia del artículo— la coexistencia de múltiples identidades (políticas, colectivas, sociales, históricas e individuales) que, en conjunto, en forma, dan lugar a una suerte de valor agregado de la identidad.

En este proceso —se señala adecuadamente— juegan un papel predominante distintos artilugios que conforman la identidad. Esto no es un cuento nuevo, pero siempre resulta interesante. Cualquiera que haya echado algún vistazo rápido a un libro de historia política podrá darse cuenta de que, más temprano que tarde, todos los regímenes, partidos, actores y demás, constituyen una propia narración sobre la cual se vierten las ideas, valores, ideologías, metas, objetivos y hasta enemigos. Estas construcciones, por decirlo rápido y mal, componen un carácter pedagógico en tanto guían y estructuran la conformación de una identidad —mal llamada— individual acorde con una —muy bien llamada— social. Y bien, esto podría reducirse a la mera utilización de, por ejemplo, la propaganda política; sin embargo, el texto que aquí se presenta permite pensar dicho proceso desde ángulos de lectura “novedosos” dentro de los que se pueden incluir, digámoslo así, la esfera estética de la sociedad; esto es, por supuesto, las expresiones artísticas e incluso religiosas. Último punto para tomar en cuenta: la memoria. Y es que, en rigor, ¿de qué serviría el esfuerzo monumental de construcción identitaria si no existiera algo que la hiciera permanecer en el tiempo? Cosa que es, palabras más o palabras menos, a lo que la mayoría de los movimientos apuntan: hacerse un lugar en la historia. La memoria, hay que saberlo, funciona como el elemento de lentitud que dota de presencia a las narraciones identitarias construidas, es sólo a través de ella que se puede hablar, en rigor de una identidad.

Si el primer artículo citado hasta el momento parece haber atrapado a quien suscribe esta presentación, hay otro que complementa la emoción de observar un buen análisis sociohistórico. Y es que el texto de Yllich Escamilla Santiago, cuyo título en clave casi poética es: *Las luminosas trincheras de combate de Sendero Luminoso*. Transformación del paradigma del control de las cárceles del estado peruano muestra una veta de análisis, por decirlo mal, más palpable que las construcciones narrativas. Aquí, dicho de un plumazo, se puede observar las diferentes pautas de

acción y movilización que Sendero Luminoso ejecutó dentro de las cárceles peruanas en una búsqueda de resignificación colectiva. Partiendo de la cárcel como un “instrumento de ortopedia conductual” que, además, representa uno de los mayores aparatos del Estado, se indaga cómo, siguiendo distintos procesos, el espacio carcelario y, por supuesto, los presos, resignifican el sentido de la estancia carcelaria. El cuerpo, en este sentido, juega un papel crucial para dicho análisis pues éste no se entiende más como un mero organismo biológico que interactúa con otros, sino como una frontera del yo en la que se construyen representaciones de sí mismo ante lo social y lo cultural. A través de la deconstrucción del área psicológico-simbólica de dominación se constituye un elemento de identidad ideológica (he aquí la conexión con el trabajo mencionado anteriormente). Este proceso, en palabras del trabajo, permitió transformar a los presos en maquinaria de guerra del Partido al servicio de la Revolución. De los pabellones que reflejaban la “inmundicia, la violencia cruda, el hacinamiento, las carencias, la insalubridad” y todo aquello que cualquier estado trata de ocultar, los miembros del PCP-SL reflejaban, en los suyos, la utopía social a la que aspiraban: orden, alfabetización, hasta progreso. La ilustración se había colado en el ático de las sociedades modernas. Ambos artículos, repasados hasta el momento, conviene tomarlos en una sola lectura que sirva de dos cosas: para enterarse de elementos históricos que se suscitaron en distintas latitudes latinoamericanas y, fundamentalmente, para saber cómo se puede hacer un análisis desde lo infraordinario, según la famosa definición de Georges Perec (2008).

El tercer artículo, esta vez desde el teclado y bloc de notas de José Sánchez Jiménez, si bien deja de tratar sobre temas de Perú, viene a demostrar —con lujo de detalle— la aplicación de una buena investigación psicosocial y, de paso, enseña que no hace falta eso de lo que siempre se llenan la boca algunos científicos sociales, a saber: que las muestras deben ser “representativas”, cosa que han malentendido terriblemente al confundirlas con “cuantiosas”. A través de la construcción narrativa en torno al relato de una curandera nahua, el lector podrá acceder a diversas significaciones y campos semánticos en torno a: las clases sociales, los rituales particulares, la violencia de género (en sus múltiples vertientes), el campo de lo laboral y el terreno de las experiencias y vivencias. Desarrollada a partir del método etnográfico la investigación que aquí se presenta parte indagando los procesos que constituyen a una curandera para, después, enterarse que en medio de todo aquello confluyen una serie de elementos que —si bien se puede pensar que poco tienen que ver— el análisis demuestra como elementos constitutivos de, otra vez, la identidad y el quehacer de las mujeres curanderas. Creo que extenderse más en este momento sobre la historia de Gertrudis sería hacerle una mala jugada al artículo en cuestión; que no suene a que uno lo está pasando por alto, todo lo contrario, queda en la conciencia del lector el hecho de tener que leer la indagación realizada. Y que sirva, sobre todo, para que las nuevas generaciones de psicólogos/as sociales

entiendan, de una vez por todas, que se pueden hacer cosas buenas, bonitas, interesantes y sugerentes sin necesidad de andarle mendigando datos a una realidad que, la más de las veces, se ha cansado de hablar.

Pasamos ahora, sin más demora, a la sección de disertaciones. Aquí, siguiendo la propia tradición, se presentan dos pequeños ensayos con temas variados; pero cuidado, que no por ser ensayos dejan de contar con el rigor y precisión exigidos para su publicación. Eso sí, aparecen como un oasis de pensamiento que permite mirar más allá de, quizás, la marea teórica y conceptual que la sección anterior propuso. Aquí no se vale todo, pero una cosa está clara: se trata de inventar, innovar, crear. Esta es, en rigor, la esfera estética que la revista Somepsa ha tenido a bien considerar dentro de sus publicaciones.

Ambas disertaciones, curiosamente, tienen como eje fundamental la música. Asunto curioso, a veces da la impresión de que esta vez los autores se han puesto de acuerdo para entregar ensayos que, de nuevo, con sus matices, encuentran puntos de contacto fuertes y permiten al lector entablar un dialogo más o menos fructuoso entre ambas aportaciones. El orden elegido para la presentación de dichos trabajos tiene que ver, fundamentalmente, con la carga teórica presente en uno de ellos, misma que permitirá entablar una línea de discusión con el segundo.

En el trabajo titulado "*Los fantasmas de Mark Fisher: Joy Division como síntoma. De música y cultura contemporánea*" escrito por Héctor Gómez Vargas, se presenta un análisis general de los cambios en las estructurales temporales en la época moderna. El síntoma es, en efecto, un anacronismo. Siguiendo la argumentación de dicho trabajo es posible decir que hoy en día, la música de Joy Division (y otros tantos grupos), parece haberse revitalizado; cuestión que no es de extrañarse cuando ya desde sus inicios se le consideraba una música más o menos rara, dispar, para gente extraña y una larga lista de etcéteras que da un poco de repelús poner aquí. Las estructuras temporales de la modernidad se trastocan, siguiendo a Mark Fisher, debido a los artilugios tecnológicos que se tienen hoy en día y que, al parecer, difuminan la escisión tripartita que tan bien se concebía en tiempos anteriores respecto a un pasado, un presente y un futuro. En efecto, si se toma por ejemplo las plataformas de Spotify o Youtube se dará cuenta fácilmente que hoy, ese pasado, parece estar disponible 24 horas al día durante siete días a la semana (siempre y cuando se disponga de una conexión a internet más o menos estable); el tiempo presente se ha engordado, dice el autor, a partir de una devaluación del pasado y del futuro o, dicho en jerga historiográfica, a partir del achicamiento del espacio de experiencias y el horizonte de expectativas. Así, aparece una fantasmagoría o, mejor dicho, un espectro; el remanente de un pasado que nunca fue y que, sin embargo, aparece en el presente potenciado por las nuevas tecnologías (cualquiera que se ponga a escuchar algunas cancioncillas de Joy Division en su plataforma favorita podrá sentir escalofríos con los alaridos que se desprenden de aquellos tristes

instrumentos; se recomienda la lectura de la disertación escuchando la siempre famosa *Love will tear us apart*).

Ahora bien, en concordancia (incluso con los periodos históricos), Jesús Nieto presenta una disertación con un nombre de esos sencillos que a uno lo dejan más o menos perplejo. *Rockdrigo/Rodríguez: un paralelismo* invita a pensar no sólo en la música y en la industria cultural sino, sobre todo, en el anacronismo en el que, de vez en cuando, la muerte sumerge a los eternos héroes de la guitarra, la voz y el desencanto. Rodrigo González (Rockdrigo) y Sixto Rodríguez son dos figuras de la música a quienes la fama les llegó, quizás, con un pequeño retraso; uno de ellos falleció en aquel terrible terremoto de 1985 en la Ciudad de México, el otro, rodeado por una leyenda negra según la cual el fuego consumió sus últimos segundos; ambos inmortalizados en canciones que retratan —palabras más, palabras menos— la realidad de una ciudad asfixiante y encolerizada; esa de la segunda década del siglo XX, esa en la que ya no se percibía la promesa de un progreso lineal y único para todos, la de los callejones, las plazas a medio llenar, las estaciones de metro que —esas sí— pintaban la promesa de una ciudad bien comunicada. Aquí, también, se cruza el tema del tiempo, pues como alguna vez apuntó Georg Simmel (2016), en la metrópoli el tiempo se subvierte, las estructuras temporales se alteran de una forma imperiosa: lo fundamental se vuelve frágil y efímero, las calles se llenan del tiempo que nunca llega pero que está dejando de ser. Lejos de evitar estas realidades, ambos artistas prefieren confrontarla; algo habrán aprendido de Charles Baudelaire. Jean-Luc Nancy (2013) señalaba que la esencia de la ciudad podía ser leída en un atasco de tráfico que no envuelve su propio destino, ante esto, valdría precisar que también se puede leer en el Metro Balderas, estación mítica donde se quedan embarradas la reputación y el amor.

Hora de cerrar. Para quienes estén dudosos de si vale comprar o no un libro (o fotocopiarlo, o pedirselo a algún profesor) se presentan dos reseñas. La primera escrita por Enrique Ruiz Velasco Sánchez sobre el libro coordinado por Marco Antonio González Pérez, *El impacto de la vida digital en el mundo social*; la segunda por Juan González Sotomayor sobre el libro *Fantasmas* de Amalia Quevedo. Presentar las reseñas que este número contiene me parece, por ahora, algo arriesgado; da la sensación de que convertiría a esta presentación en una reseña de segundo orden, reseñar lo reseñado no es, precisamente, la tarea de una presentación. Sin embargo, sí vale la pena mencionar lo siguiente: como se ha podido ver, este número en particular reúne diversos aportes para pensar lo social, lo tecnológico, lo político y lo espectral; curiosamente, ambas reseñas tocan temas que ya se han señalado en otros momentos. Por lo tanto, enterarse de qué van los libros que en ellas se presentan puede resultar útil para, por ejemplo, algún profesor interesado en salirse de los mismos clichés de siempre o, mejor aún, algún estudiante

curioso que pretenda, al fin y al cabo, intentar otro tipo de psicología social que esa de la que, por algunas páginas, nos hemos dedicado a presentar.

Poco o nada más que decir. Lectores/as, esta revista —ahora y siempre— es toda suya: va.

Madrid, 2019

REFERENCIAS

Miller, H. (1973). *Los libros en mi vida*. Buenos Aires: Siglo XX.

Nancy, J-L. (2013). *La ciudad a lo lejos*. Buenos Aires: Manantial.

Perec, G. (2008). *Lo infraordinario*. Madrid: Impedimenta.

Simmel, G. (2016). *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Madrid: Hermida.



Introducción por Gustavo Serrano Padilla se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

**INFLUENCIA DEL SIMBOLISMO CULTURAL SOBRE LA IDENTIDAD
POLÍTICA EN MILITANTES DEL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ –
SENDERO LUMINOSO (PCP-SL)**

* * *

***INFLUENCE OF CULTURAL SIMBOLISM ABOUT POLITIC IDENTITY IN
ACTIVISTS OF THE COMMUNIST PARTY OF PERU—SHINING PATH***

Eli Malvaceda Espinoza¹ y Yeni Cruz Manrique²

Sección: Artículos

Recibido: 31/03/2019

Aceptado: 11/11/2019

Publicado: 13/12/2019

Resumen

Este artículo analiza la influencia simbólico-cultural del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso sobre la identidad política de algunos de sus militantes. Así, se analizan documentos provenientes de la narrativa y autobiografía por parte de miembros de esta organización, los cuales se contrastan con investigaciones previas a este respecto. Se aprecia el uso del lenguaje y de las expresiones artísticas como instrumentos simbólico-culturales de eminente influencia en la identidad política de los militantes del PCP-SL. El lenguaje concretizado en los discursos comunes y trascendentales de la organización, afecta la regulación de las interacciones humanas, como las relaciones de pareja. Asimismo, las expresiones artísticas, las cuales asumen la figura de un indigenismo subversivo, refieren una profunda influencia del PCP-SL sobre el individuo a través de la pictografía, narrativa, poesía, celebraciones,

¹Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Perú. Correo electrónico: elimalvaceda@gmail.com

²Profesora e Investigadora de la Universidad Autónoma de Yucatán. Correo electrónico: yenicm21@gmail.com

conmemoraciones, entre otras. Tales influencias permiten evidenciar la presencia del actor devoto, expresado en la fusión de la identidad de los militantes con su organización, así como la preponderancia de los valores sagrados en los miembros del PCP-SL que los conducen a morir o matar por sus ideales.

Palabras Clave: simbolismo cultural, lenguaje y discurso, expresiones artísticas, indigenismo subversivo, actor devoto

Abstract

This article analyzes the cultural-symbolic influence of the Communist Party of Peru - Shining Path on the political identity of some of its militants. Thus, documents from the narrative and autobiography by the members of this organization are analyzed and contrasted with previous research on this topic. We assessed the use of language and artistic expressions as cultural-symbolic instruments of eminent influence on the political identity of the militants of PCP-SL. The language concretized in the common and transcendental discourses of the organization affects the regulation of human interactions, such as relationships. Artistic expressions, which take the figure of a subversive indigenism, refer to a profound influence of the PCP-SL on the individual through pictography, narrative, poetry, celebrations, and commemorations, among others. Such influences allow to demonstrate the presence of the devout actor, expressed in the fusion of the identity of the militants with their organization, as well as the preponderance of the sacred values in the members of the PCP-SL that lead them to die or kill for their ideals.

Key words: cultural symbolism, language and discourse, artistic expressions, subversive indigenism, devout actor

Introducción

La violencia política que vivió el Perú durante los años 1980 al 2000 fue la más cruenta de su historia republicana, con más de 69,280 víctimas directas e indirectas. Si bien participaron diversos actores, los principales contendores fueron las fuerzas armadas y el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL), quien buscó fundar el Nuevo Estado Peruano a través de una revolución comunista. Este conflicto generó secuelas profundas a nivel sociopolítico, económico y psicosocial (Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR], 2003a, b).

A pesar del impacto producido por el conflicto armado, casi la totalidad de investigaciones psicosociales al respecto se han focalizado en torno a las víctimas, y en escasa medida en el abordaje de los perpetradores (Ferguson, Burgess & Hollywood, 2015; Theidon, 2004; Cáceres, 2013). Cuando lo han hecho, se han centrado en ex militantes, arrepentidos o desvinculados (Degregori, 1991; Kirk, 1993; Bracco, 2011; Del Pino, 1999; Aroni, 2009; Cáceres, 2011; Chávez, 2010, 2011; Gavilán, 2013), pero, en pocos casos, en militantes activos (Rénique, 2003; Asencios, 2013; Portocarrero, 2012; Zapata, 2017; Malvaceda, Herrero & Correa, 2018).

Así, se ha estudiado lo relativo a sus motivaciones en torno a la radicalización política (Degregori, 1991; Ansión, Del Castillo, Piqueras & Zegarra, 1993; Asencios, 2013, Portocarrero, 2012, Malvaceda, et al. 2018); sus memorias institucionales (Aroni, 2009); la reconfiguración de sus espacios de reclusión como espacios de lucha (Rénique, 2003; Chávez, 2010, 2011); sus discursos sobre reconciliación (Cáceres, 2011); así como sus percepciones sobre género y femineidad (Kirk, 1993; Bracco, 2011; Zapata, 2017). Sin embargo, en la presente se abordarán las motivaciones que focalizan los aspectos simbólico-culturales en los perpetradores.

En tal sentido, Del Pino (1999) buscó conocer el desenvolvimiento en la vida cotidiana, las relaciones entre los cuadros, los combatientes y las masas (comuneros sin filiación al PCP-SL) en los comités populares del PCP-SL. Para ello realizó una encuesta a 30 personas arrepentidas del PCP-SL. Así concluyó, que la familia y la cultura son instancias que llegan a contrapesar la aceptación del PCP-SL; sin embargo, el discurso de revolución llegó a tener hegemonía sobre las necesidades sentidas de sus militantes, de tal modo que se subvirtieron los valores culturales propios de la vida cotidiana por los del PCP-SL.

En la misma línea, Portocarrero (2012, 2015) indagó las razones y motivaciones que llevaron a las personas a integrarse al PCP-SL, para ello se valió del análisis documental, así como historias de vida y encuestas. Posteriormente investigó las raíces culturales y los líderes en el PCP-SL, utilizando exclusivamente fuentes secundarias (discursos, pinturas, cuentos) provenientes del PCP-SL, las cuales se analizaron desde un marco psicoanalítico. Este estudio señala como trasfondo de la violencia los motivos culturales, donde se conjugan la dominación

étnica y la exclusión, las cuales conllevan el odio (de clase). Asimismo, indica que las vivencias tempranas de conflicto y frustración, conllevan a una predisposición a la violencia.

Finalmente, Gavilán (2013) relató en primera persona su paso por el PCP-SL, su desvinculación y posterior unión a las FFAA. Sobre su primer punto, da luz sobre los procesos de habituación que siguen quienes decidieron incorporarse al PCP-SL, asimismo narra aspectos culturales propios de la vivencia cotidiana de este grupo como son las celebraciones, los rituales de paso o ascenso, los de muerte, las rutinas y en general el comportamiento de los militantes del PCP-SL.

Si bien las investigaciones precedentes resultan sumamente relevantes, se desconoce aún la influencia simbólico-cultural en la construcción de la identidad política de los militantes del PCP-SL que participaron en el conflicto armado interno entre 1980 al 2000. Por ello, en este trabajo se partirá del análisis de la identidad política para pasar posteriormente la influencia simbólico-cultural sobre esta.

Identidad política

La identidad política es una forma de expresión de la identidad social (Giménez, 2009), en la cual ocurre una politización de la identidad que implica un actuar y pensar “en asuntos relacionados con la distribución de bienes y recursos, las luchas por el poder, seguridad o en torno al bien común” (Wilke, 2011, p.121). Es a través del discurso que las personas se identifican e identifican a otros, pues, al generar un yo idealizado, buscan generar la unidad discursiva de una vida (Hartshorne, 2015).

Existen diversas propuestas para enmarcar la identidad política de grupos extremistas. Así para Kfir (2014), quien utiliza los parámetros de la teoría de la identidad social (Tajfel & Turner, 1979), sostiene que las personas participan en procesos de categorización, identificación y comparación, para pertenecer a la organización. Según este autor, la pertenencia a estas organizaciones se basa en tres pilares: vivenciar un entorno inseguro, ser un instrumento para unir al público objetivo con el grupo y, finalmente, el interés propio.

Por otra parte, Schwartz, Curtis, Dunkel, & Waterman (2009), señalan que la identidad política en grupos extremistas se construye a través de la interacción de elementos de la identidad cultural como guías o principios de comportamiento, colectivismo, creencias absolutistas, valores nacionales, étnicos, religiosos, culturales, educativos, etc.; de la identidad social como la integración de los significados atribuidos a los grupos sociales a los que uno pertenece, con los que uno interactúa directamente, o a los cuales uno se opone; y de la identidad personal como los objetivos, valores, creencias elegidas o atribuidas y las perspectivas que la persona utiliza para dar sentido a su mundo.

De otro lado, Atran (2016), plantea la teoría del actor devoto, la cual busca explicar por qué algunas personas están dispuestas a morir y matar por su grupo

o creencias. El comportamiento del actor devoto es de difícil predicción, puesto que no se basa en un análisis racional y utilitarista, sino en un compromiso absoluto con lo que consideran moralmente correcto (Gómez, Lopez-Rodriguez, Vazquez, Paredes, & Martinez, 2016). Esta teoría se encuentra afinada en las aproximaciones teóricas de la fusión de la identidad y de los valores sagrados. Las primeras dan a entender una conexión intrínseca con un grupo que predice la disposición a comportamientos extremos en beneficio del grupo, así la unión con el grupo es tan fuerte que los límites que demarcan el yo personal y el social se tornan permeables (Swann, Jetten, Gómez, Whitehouse & Bastian, 2012). Por otra parte, la teoría de los valores sagrados sostiene que los miembros del grupo presentan una conexión interna con un valor al que consideran sagrado, lo cual predice su disposición a sacrificios costosos por ellos (Gómez, et al. 2016).

Complementando lo anterior, Moghaddam (2004) construye un marco intercultural para entender el extremismo militante. Así, señala que el utilizar un enfoque cultural y colectivo es más eficaz que los análisis disposicionales e individualistas; del mismo modo, un examen cultural fomenta el desarrollo de un perfil cultural en relación con las condiciones en las que los extremistas militantes tienen más probabilidades de surgir; de otro lado, el rasgo más destacado y central de este perfil cultural es un cierto estilo de percepción del cambio y la estabilidad de la sociedad; finalmente, refiere que los grupos extremistas surgen de condiciones culturales discretas, tales como creencias, valores y sistemas colectivos de significado.

En este punto son pertinentes los postulados de base del interaccionismo simbólico de Mead (1967) para el desarrollo del yo, tales como los objetos y actos sociales, los significados que emergen de ellos, la toma de roles al respecto y el surgimiento del yo que se tiene como resultado; así como los del interaccionismo simbólico estructural (Stryker, 1987) que plantea cinco componentes que constituyen la identidad: los símbolos, constituidos por marcas, nominaciones, emblemas, entre otros que representen simbólicamente a la organización; la definición de la situación, la cual implica comprender el significado que las situaciones tienen para las personas; los roles, los cuales son expectativas sociales asociadas con la ocupación de un estatus o posición social particular en relación con otro estado o posición; la socialización como proceso a lo largo de la vida, a través del cual el individuo aprende disposiciones de actitud y patrones de conducta relevante; y finalmente la formación del yo, representado en autoesquemas cognitivos que consisten en las expectativas internalizadas del rol.

En tal sentido, Arena & Arrigo (2006) partiendo de lo planteado por teoría de la identidad social (Tajfel & Turner, 1974), el marco intercultural propuesto por Moghaddam (2004), así como de los postulados del interaccionismo simbólico estructural (Stryker, 1987), plantean una teoría de la identidad avocada al estudio de grupos extremistas políticos, en tal sentido asumen una posición que comprende la influencia social y cultural simbólica en la construcción de la identidad.

En la presente, se buscará analizar la influencia de los símbolos culturales sobre la identidad política en miembros del PCP-SL que participaron en el conflicto armado interno, entre los años 1980 al 2000, para ello se contrastará la información recopilada por la literatura científica actual, con testimonios de víctimas y combatientes provenientes de la CVR (2003b,c,d,e), así como de autobiografías de militantes (Machuca, 2009) y líderes del PCP-SL (Guzmán & Yparraguirre, 2014).

Simbolismo cultural e identidad política

La identidad es efecto y objeto de representaciones, por lo cual requiere ser descrita mediante símbolos o marcas; ya sean nominaciones (toponímicas, patronímicas y onomásticas), emblemas, blasones u otras formas de representación. Las marcas identitarias son aquellas expresiones por las cuales es posible identificar una identidad, simbolizan características o rasgos distintivos que definen la especificidad de la unidad considerada, estas contribuyen a una distinción entre un nosotros y los otros (Goffman, 2006).

Las marcas identitarias son símbolos ya que constituyen una tipificación de la realidad, asignan significado y condensan por tanto el sentido de una identidad (Braud, 1980). Así, los símbolos son de vital importancia en la creación de las identidades. En función de los símbolos es posible categorizar y clasificar el mundo social, en tal sentido los sistemas simbólicos representan significados para la acción humana (Arena & Arrigo, 2006), significados que pueden transmitirse a través de la historia, cultura, socialización y estructura social.

Los símbolos representan aspectos de la interacción social (Hartshorne, 2015) como el discurso fundador o sus luchas, estatuto, estilos de vida, modos de comportamiento habitual, relaciones entre los sexos, así como sus celebraciones y conmemoraciones (Giménez, 2007, 2009). Del mismo modo, también pueden ser la iconografía, narrativa, música, danzas, teatro, vestimenta y marchas protocolares; así como emblemas, banderas, disfraces, canciones, medallas, entre otras (Arena & Arrigo, 2006). En síntesis, los símbolos como artefactos culturales, tienen como denominador común el ser contruidos con la finalidad de recordar, por lo que son almacenes de acontecimientos significativos que se acumulan en la memoria colectiva de un grupo social (Mendoza, 2015).

La interacción social al interior del PCP-SL se puede enmarcar dentro de lo que Goffman (2001) refiere como el manejo de impresiones, así se enfoca la presentación del yo a partir de lo que se piensa que otros pueden esperar, ello con la finalidad de generar apariencias específicas y satisfacer a determinadas audiencias. Al mismo, tiempo se busca construir una particular imagen social, con el objetivo de mantener una imagen apropiada del yo. Así quienes no pertenecen a la organización captan lo que la organización desea que capten, sin que necesariamente sea ello lo que la organización es en su interior. En tal sentido,

los miembros del PCP-SL logran crear una imagen idealizada del yo, frente a su audiencia, tal y como se señala en los planteamientos de Hartshorne (2015).

Tenían algo que los hacían reconocibles [...] en términos físicos era gente con el prototipo del provinciano pobre. Además, hacían algo intencionalmente: el no juntarse con otra gente, eran muy reacios de juntarse con otra gente, solo entre ellos se juntaban lo cual los hacía más identificables. Tenían también comportamientos muy peculiares, por ejemplo, era imposible ver a un senderista riendo, bromeando, eran idénticos en el lenguaje, habían interiorizado todo un lenguaje que si tu conversabas con uno de ellos sacabas rápido que era senderista por su modo de hablar. Era una especie de submundo (CVR, 2003c, p.413).

De acuerdo a lo anterior, los símbolos en tanto artefactos culturales (Arena & Arrigo, 2006, Mendoza, 2015) y procesos de interacción social que conducen a una imagen apropiada del yo, en función del entorno social (Hartshorne, 2015), permiten entender a la identidad política desde una interacción entre los elementos de identidad cultural, social o personal (Schwartz, Curtis, Dunkel, & Waterman, 2009).

Al respecto, el lenguaje concretizado en un discurso, es el símbolo más representativo en la construcción de la identidad (Braud, 1980). El discurso del PCP-SL comprende un sistema de códigos, expresados en un lenguaje con una particular estructura social de significación. En situaciones de conflicto armado, el lenguaje es militarizado en el proceso de institucionalización de la violencia (Martín-Baró, 2003). Ello empezando por las siglas "PCP" que indican su auto reconocimiento como "Partido comunista del Perú", a diferencia del "Partido Comunista Peruano", que es la organización a partir de la cual el PCP-SL se escinde. Asimismo, la especificación "SL" (Sendero Luminoso), es una identidad que se le atribuye a partir de un slogan de un Frente Estudiantil Revolucionario sobre el cual el PCP tenía profunda influencia: "Por el sendero luminoso de Mariátegui" (CVR, 2003b, p. 17).

Por otra parte, se utilizan términos claves en el plano doctrinal (Giménez, 2007), así el término "camarada", implica un acercamiento íntimo con el otro, inclusive en situaciones de no presencia, además es visualizada como una categoría a la que se ha de aspirar; por otra parte el "militante" es quien pertenece al PCP-SL y participa comprometidamente de sus acciones; finalmente, la categoría "compañero" es utilizada en sentido horizontal por quienes forman parte de un grupo homogéneo, donde la diferenciación por rangos es mínima. La categoría "amigo" no es habitualmente utilizada al interior de la organización, esta es concebida en términos políticos, tal y como menciona Guzmán & Yparraguirre: "El Comité Regional de Ayacucho volvería a ser el centro de nuestras vidas [...] como la de muchos otros camaradas [...] a quienes recién conocíamos,

y a [otros] buenos amigos del Partido con el tiempo llegados a militantes" (2014, p. 212).

En contraposición al camarada o militante visualizado como un nosotros, se encuentra "la masa", el otro indiferenciado, aquel que no forma parte de la organización política, tal y como lo señala Machuca: "Entonces, la masa lo es todo, las masas se dividen en clases, y las clases generan sus partidos, los partidos generan sus dirigentes. Los obreros, campesinos y pequeña burguesía son las masas populares" (2009, p. 282). La denominación de "masa" deshumaniza al individuo, lo cosifica al constituirlo como parte de un todo indiferenciado, donde es todo y nada a la vez, una masa a quien se quiere, de quien se depende, a quien se busca liberar, pero a quienes en el proceso se les invisibiliza, evidenciando la subjetividad heroica del PCP-SL (De la Aldea & Lewkowics, 1999), que implica buscar liberar a alguien y en el camino objetivarlo, quitarle agencia.

Otro de sus discursos cotidianos es el de la construcción de la "República popular de nueva democracia" (Guzmán, 1988), ello en contraposición a la imagen que presentan del Perú, como un país "semi feudal y semi colonial donde se desenvuelve un capitalismo burocrático sometido al dominio imperialista, [y ante el cual se plantea una] revolución democrática de nuevo tipo" (Machuca, 2009, p. 273). Así, del mismo modo que un génesis y un apocalipsis, Guzmán describe lo que nace y termina (Portocarrero, 2012) y se ubica a sí mismo y a sus seguidores como iniciadores de esta revolución.

El discurso fundador del PCP-SL es representado como una gesta libertaria, la cual conlleva a una valoración positiva y con ello una justificación; tal y como señala Kruglanski, et al. (2013), se adhieren a un enfoque retórico que les permite establecer premisas para sugerir la necesidad de la violencia, "Somos los iniciadores, esto debemos grabárnoslo profundamente en nuestra alma. Esta reunión es histórica [...] Camaradas, somos los iniciadores, así pasaremos en la historia que el Partido viene escribiendo hace tiempo en páginas que nadie podrá destruir" (Comité central PCP-SL, 1980, parr. 1). Al ser los iniciadores, sus actos quedan grabados en la memoria histórica de su organización. Esta memoria, que es la ideación del pasado y reconstruye lo sucedido, en ese sentido es también una memoria constituyente de identidad (Desroche en Giménez, 2009).

Por otra parte, partiendo del centralismo democrático, el PCP-SL generó sus discursos desde las reuniones del Comité Central, el comité Permanente Histórico y el Pensamiento Gonzalo (CVR, 2003b). Ahora bien, en la medida que el PCP-SL funciona como una institución total, los discursos individuales son reemplazados por los discursos organizacionales, ello acorde a lo planteado desde la perspectiva de la fusión de identidad (Swann, et al. 2012). Lo anterior se evidencia en el establecimiento de relaciones de pareja, en la constitución de la familia, en la relación hacia los hijos, en la opinión acerca del estudio de los mismos, entre otros (Agüero, 2015; Del Pino, 1999), tal y como lo señala Machuca (2009), en cuanto a "las relaciones de pareja de nuevo tipo":

¿Cómo surge una relación de pareja de nuevo tipo? Primero comenzaremos por conocer a alguien del sexo opuesto en la brega, en el trabajo, nuestro caso no escapa a ello, pues son las circunstancias de la guerra la que ha hecho que nos conozcamos [...]. Segundo, se siente atracción por ese alguien, es decir nos cae bien, o en otros términos: nos gusta. Pero eso no es suficiente, sino que evaluamos sus cualidades y valoramos su disposición de entrega a la causa de la revolución, y por tanto se lo respeta. Entonces, una tercera condición es el respeto que se siente por ese alguien, es decir la valoración por lo que es [...] y finalmente, en cuarto lugar, como producto del trato que entablamos se nos hace entrañable, lo necesitamos, y a él o a ella nos entregamos. Pero luego viene otra etapa [...] la de construir nuestra relación, nuestras vidas, nuestras tareas y obligaciones. Por otro lado, debemos de fijar los puntos de nuestra separación [...]. En nada nos diferenciaríamos de una pareja normal y corriente. Pero nosotros somos lo nuevo, y nueva tiene que ser la forma de desarrollar nuestro sentimiento (p. 171).

Ahora bien, en cuanto a las expresiones artísticas, el PCP-SL toma como fuente por un lado al indigenismo revolucionario, expresado por Mariátegui a través de la revista *Amauta*, en él se asume un carácter reivindicativo de la representación visual del indio (Sarmiento, 2017). Este indigenismo, se vio nutrido a su vez por el realismo socialista (Ferrero, 2012), el cual es una corriente estética que buscó presentar al hombre nuevo u hombre de nuevo tipo (El Diario, 1991). Asimismo, siguiendo a Ferrero (2012) el PCP-SL también siguió lo que en China se denominó el modelo artístico del "hong, guang, liang" (rojo, brillante y deslumbrante), ello como parte de la revolución cultural china, el cual se puede visualizar en sus afiches, en los que:

Los cuerpos fuertes y saludables de los personajes de los carteles eran una metáfora de las clases productivas, igualmente fuertes y saludables, que el estado quería afianzar. En el proceso, las distinciones entre sexos terminaron por ser erradicadas: las diferencias físicas entre hombres y mujeres prácticamente desaparecieron, algo que también se intentó en la vida real. Ambos géneros presentaban un aspecto estereotipado y "masculinizado" que casi les hacía parecer sobrehumanos. Llevaban ropa amplia y asexuada, siendo los únicos colores disponibles el gris (para funcionarios), el verde (para militares) y el azul (para obreros y campesinos) Sus rostros, incluidos el pelo cortado a lo paje y las pequeñas coletas, se ajustaban a un repertorio limitado de formas estándar aceptables (Landsberger, 2003, p. 17).

En tal sentido, de acuerdo a lo planteado por Sarmiento (2017), lo que evidencia el PCP-SL es un indigenismo subversivo el cual comprende al indigenismo revolucionario de Mariátegui, sin embargo, va más allá, puesto que no solo se queda en la reivindicación del indio, sino que lo dota –al menos simbólicamente–

de armas para el enfrentamiento. La otra influencia para este indigenismo subversivo fue el modelo de la revolución cultural china proveniente del Foro de Yanan, en el cual se implanta a las obras la posición de clase del autor y se da preferencia por el uso de imágenes con referentes educativos o paradigmáticos. Estos elementos pueden visualizarse a través de las diferentes expresiones pictóricas del PCP-SL (lienzos, retablos, material bordado entre otros), del mismo modo, también se pueden apreciar en la literatura desde el área autobiográfica (Machuca, 2009), narrativa (Grupo Literario Nueva Crónica, 2007; Marcazzolo, 2008; Masada, 2007; Uribe, 2003, 2006) y poética (Agrupación Cultural Ave Fénix, 2005, 2008).

Las expresiones artísticas también pueden visibilizarse a través de las muestras de celebración y conmemoración. Así, una de las fechas conmemorativas sumamente relevantes para el PCP-SL es el aniversario del Inicio de la Lucha Armada celebrado el 19 de abril (Comité central PCP-SL, 1980); de otro lado, igualmente se conmemora el Día de la heroicidad cada 19 de junio, debido a que en 1986 se realizó la denominada "matanza de los penales" donde perdieron la vida más de 200 miembros del PCP-SL (CVR, 2003d); otra de las fechas conmemorativas es el Día del proletariado (1 de mayo) y, finalmente, se celebra el aniversario del nacimiento de Mao Tse-Tung (26 de diciembre). Cada una de estas fechas es/o fue conmemorada o celebrada por el PCP-SL con distintos actos artísticos (danzas, teatros, concursos de cuentos, dibujos, murales, ensayos y poesías), políticos (izamiento de la bandera comunista, formaciones, marchas y la publicación de un pronunciamiento alusivo) y sociales (reuniones, cenas de camaradería, etc.) (Sol Rojo, 2014).

Haciendo hincapié en lo señalado por Moghaddam (2004), tanto los distintos discursos como expresiones artísticas del PCP-SL crean condiciones culturales discretas que permiten la construcción de valores y sistemas de significado particulares, los cuales permiten la construcción y mantenimiento de su identidad política. Al respecto, el PCP-SL señaló cuales son los arquetipos a los que los miembros de una sociedad deberían aspirar, estos son, los "hombres de nuevo tipo" (Heller, 1985). Estos han de poseer diversas cualidades: ausencia de intereses y asuntos personales, sentimientos, afectos e inclusive el nombre de sus propiedades. Su único interés y única pasión es la revolución; desprecian las manifestaciones del régimen anterior, su moralidad pública. Reconocen como justo a todo aquello que contribuya a la causa de la revolución, mientras aquello que lo impide resulta inmoral, en tal sentido se condice con lo señalado por Kfir (2014) en cuanto a los procesos de categorización, identificación y comparación para la conformación de su identidad política. Para este "hombre de nuevo tipo", los sentimientos de parentesco amistad, amor, gratitud y honor, quedan subyugados al marco ideológico (Bakunin & Nechayev, 2014).

El nuevo Estado avanza en la forja de hombres de nuevo tipo. Especial atención presta a la niñez, que es dueña del mundo y tiene en sus manos el

futuro [...] Espíritu de solidaridad, sacrificio y reto a la muerte, comprensión de la ciencia y la tecnología y dominio del arte y de la literatura como armas de combate, como parte de la educación en medio de la guerra popular y la construcción de la República Popular del Perú en rumbo al socialismo (El Diario, 30 de noviembre de 1991, en CVR, 2003e, p. 379).

Como se puede apreciar, cada elemento simbólico descrito anteriormente remite a la formación de la identidad política a partir de una estructura social (PCP-SL) mientras que, en paralelo, los individuos, a través la reproducción de sus conductas cotidianas al interior de un sistema, reproducen dicha estructura social (Arena & Arrigo, 2006). Ello concuerda con lo señalado en la teoría de la fusión de la identidad (Swann, et al. 2012), así la identidad individual se vuelve una con la organización, de tal modo que el individuo toma decisiones aparentemente autónomas, las cuales, sin embargo, se encuentran profundamente influenciadas por la organización, esto significa que el individuo alcanza una situación de autonomía relativa en la toma de decisiones, la cual es solo en apariencia absoluta ya que se encuentra mediada –entre otros elementos- por el simbolismo cultural de la organización.

Tanto los discursos del “hombre de nuevo tipo” como de la “República popular de nueva democracia” (Guzmán, 1988), alcanzables a través de una revolución comunista, constituyen valores sagrados para los miembros del PCP-SL, ello permite entender su disposición a hacer sacrificios costosos en función de ellos (Gómez, et al. 2016). Este aspecto, ligado a la fusión de identidad (Swann, et al. 2012) que es expresada a través de una reconfiguración de las relaciones (Machuca, 2009), permite entender la identidad política de los miembros del PCP-SL como actores devotos (Atran, 2016) que actúan en función de lo que consideran moralmente correcto, dispuestos a morir y matar por sus ideales.

Conclusiones

El PCP-SL realiza un manejo de impresiones el cual lo lleva a administrar su identidad frente a los diferentes espacios con los cuales este se relaciona. En función de lo anterior, el lenguaje, como elemento simbólico concretizado en sus discursos, fue utilizado como una estrategia de transmisión cultural de la identidad política de la organización hacia los militantes. El PCP-SL construyó un lenguaje adaptado a su ideología que va desde el uso de siglas, palabras, frases y discursos de uso cotidiano, hasta formas trascendentales como el discurso fundacional. A partir de ello modificó las relaciones humanas, como las de pareja de nuevo tipo.

En cuanto a las expresiones simbólicas culturales-artísticas, el PCP-SL asume un indigenismo subversivo, el cual le otorga un carácter reivindicativo y bélico a la representación del indio. Tiene como base al indigenismo revolucionario, el realismo socialista y al modelo de la revolución cultural china. El indigenismo

subversivo, se expresa a través de la pictografía, la narrativa, poesía, el despliegue ceremonial en las celebraciones y conmemoraciones. En este punto, el PCP-SL señala cuál es el modelo de ser humano al que aspira: "El hombre de nuevo tipo", un hombre construido simbólicamente por su cultura.

Los militantes del PCP-SL evidencian una identidad política enmarcada en la perspectiva del actor devoto, así por un lado presentan una fusión de identidad para con su organización, ello debido a que esta le proporciona pautas de actuación al individuo y este a su vez, al realizarlas, construye y perenniza a la organización; por otro lado se da una adscripción a sus valores sagrados, los cuales son expresados a través de las marcas o símbolos culturales tales como el lenguaje y discurso, así como a través de sus expresiones artísticas.

REFERENCIAS

- Agrupación Cultural Ave Fénix. (2005). *Desde la persistencia*. Lima: Arteidea
- Agrupación Cultural Ave Fénix. (2008). *La ceniza de lo vivo*. Lima: Arteidea
- Agüero, J. (2015). *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP
- Ansión, J., Del Castillo, D., Piqueras, M., & Zegarra, I. (1993). *La escuela en tiempos de guerra. Una mirada a la educación desde la crisis y la violencia*. Lima: Centro de estudios y Acción para la Paz, TAREA e Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y Paz.
- Arena, M. & Arrigo, B. (2006). *The terrorist identity. Explaining the terrorist threat*. New York: New York University Press.
- Aroni, R. (2009). *Campesinado y violencia política en Víctor Fajardo (Ayacucho), 1980 – 1993*. (Tesis de grado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Asencios, D. (2013). *Múltiples rostros, un solo sendero: aproximaciones a las motivaciones y militancia de jóvenes encarcelados de Sendero Luminoso en Lima, 1989-1992*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Atran, S. (2016). The Devoted Actor Unconditional Commitment and Intractable Conflict across Cultures. *Current anthropology*. 57(13), 192-203.
- Bakunin, M. & Nechayev, S. (2014). *El catecismo Revolucionario. El libro maldito de la Anarquía*. Madrid, España: La Felguera
- Bracco, D. (2011). *Femineidad en mujeres que cumplen condena por el delito de terrorismo* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Braud, P. (1980). *Le suffrage universel contre la démocratie*. París: PUF.
- Cáceres, C. (2013). *Discursos sobre reconciliación: el caso de los presos desvinculados de Sendero Luminoso y MRTA*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Chávez, Y. (2010). *Los oscuros presagios: Vida política de Sendero Luminoso en la cárcel (1980-1992)*. (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Chávez, Y. (2011). La guerra interna. Las Luminosas Trincheras de Combate de Sendero Luminoso y sus métodos disciplinarios en las cárceles limeñas. *Cuadernos de marte*, 2 (1). 125-176.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003a), *Informe Final, Tomo I*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003b), *Informe Final, Tomo II*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003c), *Informe Final, Tomo IV*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003d), *Informe Final, Tomo VII*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003e), *Informe Final, Tomo III*. Lima: CVR.
- Comité central del PCP-SL. (1980). *Somos los iniciadores*. Recuperado de: http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_240880.htm
- Degregori, C. (1991). Jóvenes y campesinos ante la violencia política. En Urbano, E. (comp.). *Poder y violencia en los Andes* (395 - 419). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos / Bartolomé de Las Casas.
- De la Aldea, E., & Lewkowicz, I. (1999). *La Subjetividad Heroica, un obstáculo en las prácticas comunitarias de la salud*. Recuperado de: <http://www.elenadelaaldea.com.ar/textos/tarticulos.htm>
- Del Pino, P. (1999). Familia, cultura y "revolución". Vida cotidiana en Sendero Luminoso. En Stern, S. (Ed.). *Los Senderos Insólitos del Perú* (161 - 192). Lima: IEP/ UNSCH
- El Diario (1991). *La nueva educación...* En Ideele. (1992). 36 (7).
- Ferguson, N.; Burgess, M. & Hollywood, I. (2015). Leaving Violence Behind: Disengaging from Politically Motivated Violence in Northern Ireland. *Political Psychology*, 36(2). Recuperado de: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pops.12103/full>
- Ferrero, A. (2012). La construcción del hombre nuevo: de la revolución de octubre al post comunismo. Una perspectiva histórica. Nómadas. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 33 (1), 295 – 322
- Gavilán, L. (2013). *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: IEP.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACUÑTA –ITESO
- Giménez, G. (2009). *Identidades Sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Mexiquense de Cultura
- Goffman, E. (2001). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. (1ra ed., 3ra reimp.). Buenos Aires: Amorrortu
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. (1ra ed., 10ma reimp.). Buenos Aires: Amorrortu

- Gómez, A.; Lopez-Rodriguez, L.; Vazquez, A.; Paredes, B. & Martinez, M. (2016). Dying and killing for a group or for values. Strategies to avoid, reduce, and/or eradicate extremist group behavior. *Anuario de Psicología Jurídica*. 26(1), 122-129.
- Grupo Literario Nueva Crónica. (2007). *Camino de Ayrabamba y otros relatos*. Lima: Canta Editores.
- Guzmán, A. (1988): *Línea de construcción de los tres instrumentos de la revolución*. Recuperado de: http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_lpg.ci.htm
- Guzmán, A. & Yparraquirre, E. (2014). *Memorias desde el némesis 1993 – 2000*. Recuperado de: <http://pcp71028.blogspot.com.es/2014/11/memorias-desde-nemesis.html>
- Hartshorne, E. (2015). *Al Qaeda, the Islamic State and the Terrorist Identity*. (Tesis de grado). School of Social Studies Peace & Development Studies.
- Heller, M. (1985). *El hombre nuevo soviético. De la utopía a la realidad*. Buenos Aires: Planeta
- Kfir, I. (2014). Sectarian Violence and Social Group Identity in Pakistan. *Studies in Conflict & Terrorism*, 37(6), 457–472. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2014.903374>
- Kirk, R. (1993). *Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: IEP
- Kruglanski, A.; Belanger, J.; Gelfand, M.; Gunaratna, R.; Hettiarachchi, M.; Reinares, F.; Orehek, E.; Sasota, J. & Sharvit, K. (2013). Terrorism-A (Self), Love Story Redirecting the Significance Quest Can End Violence. *American Psychologist*. 68(7, SI), 559-575.
- Landsberger, S. (2003). *Chinese propaganda posters*. Colonia: Taschen
- Machuca, A. (2009). *Trece Días*. Lima: Arteidea.
- Malvaceda, E., Herrero, J., & Correa, J. (2018). Socialización y radicalización política en militantes del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL). *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 25(78), 71–91.
- Marcazzolo, M. (2008). *Historias de Rotonda*. Lima: Arteidea
- Martín-Baró, I. (2003). *Poder Ideología y Violencia*. España, Madrid: Trotta.
- Masada, R. (2007). *Resaca* (2 ed.). Lima: Literatura y algo más.
- Mead, G. H. (1967). *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mendoza, J. (2015). *Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*. México: UPN
- Moghaddam, F. (2004). Cultural preconditions for potential terrorist groups: Terrorism and societal change. En Moghaddam, F. & Marsella, A. (Eds.). *Understanding terrorism: Psychological roots, consequences, and interventions*. (103–117). Washington, DC: American Psychological Association.
- Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP

- Portocarrero, G. (2015). *Razones de Sangre. Aproximaciones a la violencia política* (2da ed., 1ra reimp.). Lima: Fondo Editorial PUCP
- Rénique, J. (2003). *La voluntad encarcelada. Las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: IEP
- Sarmiento, D. (2017). *Arte y violencia política. Análisis de dos obras artísticas del PCP-SL 1979 – 1980*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Schwartz, S. J., Dunkel, C. S., & Waterman, A. S. (2009). Terrorism: An Identity Theory Perspective. *Studies in Conflict & Terrorism*, 32(6), 537–559. <https://doi.org/10.1080/10576100902888453>
- Sol Rojo. (2014). *Documento del Movimiento Popular del Perú*. Recuperado de: <http://solrojo.org/SR41.pdf>
- Stryker S. (1987). Identity theory: Developments and extensions. En Yardley, K. & Honess, T. (Eds.). *Self and identity: Psychosocial perspectives*. (83–101). New York: Wiley.
- Swann, W.; Jetten, J.; Gómez, Á.; Whitehouse, H. & Bastian, B. (2012). When group membership gets personal: A theory of identity fusion. *Psychological Review*. 119(1), 441-456.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1974). Social identity and intergroup behavior. *Social Science Information*. 13(1), 65-93.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. En Austin, W. & Worchel, S. (Eds.). *The Social Psychology of intergroup relations* (33-47). Monterey, CA: Brooks- Cole.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Uribe, G. (2003). *La otra versión*. Lima: Lluvia
- Uribe, G. (2006). *Lo que se viene, la otra versión del futuro*. Lima: Arteidea
- Wilke, C. (2011). Staging Violence, Staging Identities: Identity Politics in Domestic Prosecutions. En Paige, A. (Ed.). *Identities in transition*. (118-148). Cambridge: Cambridge.
- Zapata, A. (2017). *La guerra senderista. Hablan los enemigos*. Lima: Taurus.



"Influencia del simbolismo cultural sobre la identidad política en militantes del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL)" por Eli Malvaceda Espinoza y Yeni Cruz Manrique está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

LAS LUMINOSAS TRINCHERAS DE COMBATE DE SENDERO LUMINOSO. TRANSFORMACIÓN DEL PARADIGMA DEL CONTROL DE LAS CÁRCELES DEL ESTADO PERUANO

THE LUMINOUS TRENCHES OF COMBAT OF SHINING PATH. TRANSFORMATION OF THE PERUVIAN STATE PRISION CONTROL PARADIGM

Yllich Escamilla Santiago ¹

Sección: Artículos

Recibido: 01/04/2019

Aceptado: 08/10/2019

Publicado: 13/12/2019

*Entonces sobrevino de repente un gran terremoto,
de tal manera que los cimientos de la cárcel se sacudían;
y al instante se abrieron todas las puertas,
y las cadenas de todos se soltaron.
Despertando el carcelero,
y viendo abiertas las puertas de la cárcel,
sacó la espada y se iba a matar,
pensando que los presos habían huido.
Hechos: 26-27*

Resumen

El Partido Comunista del Perú (PCP), nombrado popularmente como Sendero Luminoso, grupo armado que inició una guerra de corte maoísta en Perú en mayo de 1980, entendió cómo el Estado instrumentalizó sus acciones contrainsurgentes, las cuales no estaban limitadas al uso físico de la violencia, sino también, aterrizadas en el campo ideológico y simbólico de los cuerpos castigados y supliciados. Para Sendero, siguiendo una de las reglas de oro de la Guerra Popular Prolongada de Mao Tsetung, dio más peso a los recursos humanos y a la moral sobre las armas, siendo la ideología el instrumento más eficiente de los militantes del PCP; estos elementos ideológicos llevaron a Sendero Luminoso a confrontar y disputarle al Estado cada

¹Profesor de la Universidad para el Bienestar Benito Juárez. Correo electrónico: yllich.escamilla.santiago@gmail.com

espacio de control, incluidas las cárceles, logrando así el cambio de paradigma penitenciario a Luminosas Trincheras de Combate (LTC).

El presente artículo aborda esta confrontación a muerte que se dio en las cárceles como parte del teatro de operaciones durante el periodo del Conflicto Armado Interno (1980-1992) entre el Estado peruano y el Partido Comunista del Perú. No está por demás mencionar que ambos actores llegaron a altos grados de violencia, utilizando estratégicamente el terrorismo como una metodología de exterminio.

Palabras Clave: Sendero Luminoso, Cárceles, Guerra, Panóptico, Perú.

Abstract

The Communist Party of Peru (PCP), popularly named Shining Path, an armed group that started a Maoist war in Peru in May 1980, understood how the state implemented its counter-insurgency actions, which were not limited to the use of violence, but also, landed in the ideological and symbolic field of the punished and begged bodies. For Sendero, following one of the golden rules of Mao Tsetung's Pro-People's War gave more weight to human resources and morals over weapons, the ideology being the most efficient weapon of the PCP militants; these ideological elements led The Shining Path to confront and challenge the State each control space, including prisons, thus achieving the change of prison paradigm to Luminous Combat Trenches (LTC).

The paper addresses this confrontation to the death that took place in prisons as part of the theater of operations during the period of the Internal Armed Conflict (1980-1992) between the Peruvian State and the Communist Party of Peru. It is worth noting that both actors reached high degrees of violence, strategically using terrorism as a methodology of extermination.

Key words: Shining Path, Prisons, War, Panopticon, Peru.

1. La cárcel como instrumento de ortopedia conductual

La cárcel es el aparato esencial del Estado, también es el espacio físico donde se activan los mecanismos prisión-castigo para quienes violenten la norma jurídica establecida por el estado de Derecho. La institucionalidad de la pena corporal funciona como parte del monopolio legítimo de la violencia del Estado, cuya intencionalidad es moldear la conducta del individuo (des-ciudadanizado) y volverlo maleable; de no ser así, se activará (de facto) el aparato-suplicio de la pena corporal como reafirmación del poder yuxtaponiendo construcciones ideológicas de sumisión sobre los cuerpos disciplinados.

La cárcel también es una maquinaria que reproduce los discursos de poder entre el castigador y el castigado. Esta prisión-aparato instrumentaliza la ortopedia conductual aplicada para aquellos que atentan contra el orden público, cumpliendo a su vez la función de un depósito de almacenamiento que aísla a los elementos anómicos de la sociedad (Foucault, 2010: 18, 20, 23, 37,268).

En una sociedad de control, las penitenciarias también son aparatos de exterminio para quienes son considerados enemigos del Estado, es decir, todos aquellos que intenten transformar el orden político y económico preestablecido por medio de las armas. Su encierro pretende no sólo contener la disidencia, sino disciplinar y neutralizar a la disidencia externa al encierro penal, tomar como ejemplos disuasivos las ortopedias del poder hacia el cuerpo de los confinados. El encierro es una parte de las complejas relaciones de dominación física, psicológica y simbólica del Estado frente al transgresor, en este confinamiento, las relaciones se problematizan entre: cuerpo, espacio, prisión, política, ley, poder y violencia física y simbólica.

Para entender estas relaciones complejas entre instrumentalización de la cárcel y el cuerpo, es pertinente entender que el cuerpo es más que un organismo biológico que interactúa con otros cuerpos. Siendo ante todo una frontera del yo donde se construyen representaciones de sí mismo ante lo social y lo cultural, es decir, el cuerpo es una relación social que determina fronteras con otros cuerpos. Por ello, la violencia política materializada en el cuerpo reproduce las relaciones de poder-dominación; el cuerpo del adversario es depositario de la venganza del soberano: el cuerpo se transgrede, se aísla, se encierra, se elimina, será el receptor de esa ortopedia corporal del encierro, ahí la venganza del Estado tratará de violentarlo física y simbólicamente, despersonalizarlo, cosificarlo, animalizarlo y hasta basurizarlo².

El cuerpo también es político, por lo que su cautiverio es un cerco político, el encierro es castigo, y el castigo lleva al suplicio, la ortopedia corporal del

²Utilizaremos el término acuñado por Rocío Silva Santiesteban de basurización simbólica para entender los discursos de asepsia social y exterminio del "excedente" social. Para Santiesteban (2009), la basurización simbólica es: "una forma de organizar al otro como elemento sobrante de un sistema simbólico" (p. 18).

cuerpo intervenido se vuelve un mensaje propagandístico a los otros. El cuerpo supliciado es cosificado en este confinamiento, siendo un objeto intermediario entre el castigo y la disciplina, teatralizando un espectáculo disuasivo y vengativo, el encargado de la aplicación de dicha ortopedia se le denomina verdugo, quien encarna a una máquina de guerra al servicio del soberano.

Los Aparatos Ideológicos del Estado³ implementan tecnologías psico-corpóreas que pretenden moldear estructuras mentales así como introyectar en los cuerpos la sumisión y dominación "consensuada", en una forma de dominación inadvertida que también es conocida como violencia simbólica⁴.

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), fue un grupo armado que acogió en sus filas a los sectores marginados y agraviados del país por antonomasia: Indios-cholos⁵, campesinos pobres y serranos. En la nomenclatura blanqueada peruana, el indio, el cholo no tenía cabida en la inserción económica, política y cultural de la centralista Lima; la cúpula del PCP realizó un largo trabajo de reclutamiento con dichos sectores una década antes de emprender la Lucha Armada en 1980, su deficiente armamento fue superado con creces por su ferocidad, odio, disciplina marcial y su férrea ideología.

La pertenencia a Sendero les permitió a muchos militantes tener por primera vez un reconocimiento social, prestigio local y misticismo regional. Ser del Partido era estar empoderado, no solo frente a la comunidad tradicional, sino frente a lo único que conocían de la presencia del Estado, los cuerpos represivos. Una vez iniciadas las hostilidades, la respuesta contrainsurgente se hizo presente, muchos murieron en los genocidios de las serranías ayacuchanas y andahuaylinas, los que corrieron con mejor suerte, fueron hechos presos.

Fue en las cárceles donde Sendero Luminoso disputó al propio Estado la resignificación del encierro, deconstruyendo el espacio de confinación penitenciario a Luminosas Trincheras de Combate (LTC); la cárcel, por tanto, fue otro frente de guerra y arena de lucha simbólica disputada entre el viejo Estado y la Nueva República de Nueva Democracia propuesta por el PCP.

³Louis Althusser (2002: 60), identificó como aparatos ideológicos del Estado: la religión, la educación, la familia, el derecho, el sistema de partidos, los sindicatos, medios de comunicación y la cultura.

⁴ Pierre Bourdieu (2007), define violencia simbólica como: "violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales [...] creencias socialmente inculcadas" (p.173).

⁵ El concepto de cholo en Perú va asociado al indio campesino desplazado de la serranía por la pobreza y la violencia hacia la capital, Lima. El cholo es el indio migrante el cual por cuestión étnica sufre del racismo imperante, por tanto, también es desplazado hacia las periferias de la ciudad, buscando asentamiento en predios irregulares. Durante los años 80 se les conoció como cinturones de miseria y pueblos nuevos.

2. Del panóptico de Bentham a los mil ojos y mil oídos del partido

La cárcel fue el dispositivo de control más detallado de la modernidad, una máquina perfectible en metodologías de dominación, había que aspirar al control voyerista del confinado, a ese que Foucault nombró como el anormal. Disciplinar a través de la mirada omnipresente a los anormales: el Panóptico fue el elemento de la modernidad que controló todos los espacios de la cárcel. Para Bentham, el Panóptico era “un molino en el que triturar a los pícaros hasta volverlos honestos” (Bentham, 2014: 17).

En el Panóptico es una cárcel con una torre en el centro con vista a cada galera de los prisioneros. Desde ahí la mirada constante castiga, no queda ni un milímetro para la intimidad, las necesidades más esenciales quedan expuestas. El observado, al no percibir a su observador termina cosificado, es un objeto a cuidar, se reduce al mínimo la capacidad humana que tuvo antes de ingresar.

¿Qué relación existe entre espacio, política y cárcel? El espacio es una arena política por ocupar y ejercer el poder en ella. Es ahí, en los espacios, donde las políticas son condicionadas en diferentes niveles; la política se hace en espacios abiertos y cerrados, públicos y privados, reales y virtuales, de manera física y simbólica (Sánchez, 2012: 17). Sendero Luminoso era consciente que la ideología y el uso simbólico formaban parte de su estrategia de guerra, era imperativo para el Partido disputar directamente al Estado la potestad de las cárceles para erigir las Luminosas Trincheras de Combate. Lo cual implicaba cambiar el paradigma punitivo del encierro, transformarlo en un espacio ideológico, político y pedagógico para la Guerra Popular que Sendero había emprendido.

¿Cómo logró esto la militancia de Sendero? ¿Qué papel jugó la ideología? ¿Qué vacíos de poder dejó el Estado peruano y cómo fueron ocupados por PCP-SL? La cuestión ideológica en el PCP-SL era parte estructural en la militancia, así lo dejó saber el Presidente Gonzalo⁶ en lo que fue la denominada ‘Entrevista del siglo’:

La fortaleza de los militantes del Partido realmente se sustenta en la formación ideológica y política; se sustenta en que los militantes abrazan la ideología del proletariado y su especificación, el marxismo-leninismo-maoísmo, pensamiento Gonzalo, el programa y la línea política general y su centro la línea militar. A partir de esto se desarrolla la fortaleza de la militancia. (Arce, 1991: 29).

⁶ El Presidente Gonzalo en realidad era Abimael Guzmán Reynoso, profesor arequipeño formado en el marxismo estalinista. La transformación de la Revolución Cultural China encabezada por Mao Tse-tung lo influenció en su radicalidad; a finales de los años sesenta llegó a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en la serranía de Ayacucho.

La ideología del Pensamiento Gonzalo y el mito encumbrado del presidente Gonzalo fueron las armas más eficientes del PCP-Sendero Luminoso, introduciendo como mística inherente a la identidad senderista el tema de la muerte militante, "la cuota" de sangre era el precio de la revolución, prepararse ideológicamente para el "baño de sangre" y "llevar la vida en la punta de los dedos"; fue el reforzamiento psíquico-ideológico, la primera línea de resistencia para hacer frente a las fuerzas del Estado, por lo que la muerte no significó un factor inhibitor en su lucha.

Para el Presidente Gonzalo y el PCP-SL, las cárceles representaron una arena de lucha política y simbólica entre el viejo poder burocrático-burgués y el nuevo poder senderista. Ese hábitat de espacio temporal de control social debía de ser cuestionado rotundamente con acciones directas: desde la toma de penales, la liberación de sus compañeros, hasta arrebatarse el orden político al Estado en las cárceles; dichas acciones fueron la resignificación del encierro y del espacio de confinación.

El cautiverio también fungió como elemento de identidad colectiva, es decir, hubo una resemantización del control-espacio-aparato ideológico. Una vez transformado el hábitat espaciotemporal de la cárcel como estructura de control social, cambiaron también las relaciones de dominación, fue así como las cárceles se convirtieron en espacios tácticos de adoctrinamiento ideológico-militar y en espacios estratégicos para librar la Guerra Popular.

Los tres principales penales donde trasladaron a los presos de Sendero fueron: Lurigancho en Lima, y El Frontón y Santa Bárbara en el Callao, éste último de mujeres. La llegada de los miembros del PCP-SL marcó un nuevo orden, ahora entre los presos comunes y los senderistas, los primeros les temían, los segundos les necesitaban para obtener algunos insumos, incluidas materias primas para la elaboración de explosivos básicos.

Para la cúpula de Sendero Luminoso fue primordial cambiar las relaciones de dominación de sus miembros, para deconstruir el área psicológico-simbólica de dominación en un elemento de identidad ideológica, lo cual permitió transformarlos de presos a máquinas de guerra del Partido y la Revolución. Un elemento clave fueron los factores de subalternidad (raza, cultura, política y clase social económica) que dieron como resultado una identidad colectiva a los acusados de terrorismo.

Un testimoniante de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) detalla por qué llegó a prisión y cómo el encierro fungió como factor de cohesión colectivo:

[en la Dirección Nacional contra el Terrorismo – DINCOTE] los policías me dijeron que mis antecedentes eran ideales para ser miembro de Sendero Luminoso: era hijo de padres ayacuchanos, hablaba más o menos quechua, estudiaba en la UNMSM y vivía en el Callao[...] Finalmente, en Canto Grande, cuando fui asignado al pabellón de los senderistas, esta vez ellos eran los

que me decían «tú eres hijo de ayacuchanos, hablas un poco de quechua, estudias en la San Marcos, y vives en el Callao, cumples el prototipo, ¿por qué no te unes a nosotros? ». (Hatún, 2004: 57).

Sendero Luminoso había transformado el espacio penitenciario en Luminosas Trincheras de Combate, sus militantes lograron evadir el cerco psíquico del espacio confinado, transformando las cárceles en espacios de combate y adoctrinamiento ideológico, lugar de identidad colectiva y reforzamiento del ímpetu de lucha, es decir, una resemantización del control-espacio –aparato ideológico. Una vez transformado el hábitat espacio temporal de la cárcel como estructura de control social, cambiaron también las relaciones de dominación, el consentir su condición de recluido era consentir una situación de sumisión, los senderistas transformaron la relación psicológica-simbólica imperante a un plano ideológico-simbólico, ahora su estatus era de reo a prisionero de guerra.

Estas condiciones dotaron de elementos de identidad ideológica, asumiéndose a sí mismos como “prisioneros de guerra” y no delincuentes o terroristas. El arraigo que generaban las Luminosas Trincheras de Combate eliminó cualquier intento de fuga, por el contrario, el ambiente de integración, colectividad y camaradería hizo del espacio un lugar de identidad del cual no quisiesen escapar, Rénique (2003), rescató el siguiente testimonio:

<<Paco>> nos lleva a recorrer el pabellón. A un lado del patio se lee una cita de Mao pintada en la parte más elevada del muro de unos seis metros de altura. –La fuerza de los militantes de hierro les permite conquistar las mayores alturas>>. ¿Cómo han logrado pintar a esa altura?, ¿si pueden trepar tan alto por qué no escapar?, interrogó a –Paco>>. –Nosotros- responde- no escapamos. Al pintar esa cita a esa altura le demostramos a los reaccionarios cuán pequeños son. (p. 77).

La amenaza latente de muerte de los presos acusados de terrorismo exaltó la identidad y la afinidad con el Partido, visualizar la cárcel como un teatro de operaciones de la Guerra Popular, por tanto, entregar la vida era parte de la “cuota” para trascender en la historia de la revolución peruana; las masacres en los penales le otorgaron a Sendero Luminoso victorias en el campo simbólico, gracias a ello se engrosó su memorial martiroológico con el Día del prisionero de guerra el 4 de octubre y el Día de la heroicidad el 19 de junio.

La realidad al interior de los penales, particularmente en el pabellón senderista era distinta a la de los presos comunes. Dentro de sus confinamientos se podía observar limpieza total, orden absoluto y una disciplina marcial de los miembros del PCP, siendo la muestra del proyecto de un nuevo Estado. Los coros, vivas y arengas a favor del Partido, la Revolución y al Presidente Gonzalo se podían escuchar impecablemente al unísono de sol a sol; adentro, los militantes que no sabían leer o escribir aprendían haciendo pintas y

leyendo los postulados del Pensamiento Gonzalo, todos realizaban actividades de ideologización, sanidad, educativas, artísticas y atléticas.

La figura del Presidente Gonzalo había adquirido tintes religiosos, era común observar grafitis con su imagen. Las y los senderistas hacían proclamas a la figura cuasi religiosa de Abimael Guzmán todos los días, todas las semanas; las presas de Sendero cada domingo entonaban himnos y realizaban desfiles ceremoniales muy al estilo de la revolución cultural China, a manera de altar en las paredes se encontraba la figura del Presidente Gonzalo.

3. Las cárceles, objetivo estratégico en la guerra popular del PCP-SL

Sendero Luminoso fue inicialmente el Comité Regional de Ayacucho, adscrito al Partido Comunista del Perú-Bandera Roja (de tendencia pro-china). Conforme se fueron radicalizando las contradicciones entre corrientes y tendencias, el Comité Regional de Ayacucho cobró autonomía para transformarse en partido independiente, nació así el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL).

Sendero representaba la radicalidad del recién naciente "maoísmo", por tanto, decidió emprender la Guerra Popular –como la denominó el propio Partido- contra el endeble Estado peruano. La Guerra Popular fue llevada a todas las arenas políticas y simbólicas posibles, el PCP-SL estaba dispuesto a disputarle al Estado todo espacio posible: desde las pampas andinas, hasta la selva amazónica; desde las barriadas limeñas, hasta las universidades; y en especial, el espacio y aparato de castigo potestad natural del Estado, las cárceles.

El Inicio de la Lucha Armada (ILA) se dio a partir de la quema de urnas electorales en el lejano poblado ayacuchano de Chuschi, el 17 de mayo de 1980. Las acciones armadas iniciales del PCP-SL fueron desdeñadas por toda la clase política peruana, conforme pasaron los primeros años se fue esclareciendo la verdadera naturaleza del conflicto.

La elección de la fecha para iniciar la Guerra Popular fue producto de un cálculo exacto y meticuloso, ya que, con la normalización de la democracia electoral y el fantasma del golpe militar de 1968, Belaúnde y el Ejército Peruano se vieron neutralizados para poder enfrentar con las Fuerzas Armadas a una guerrilla poco convencional.

El Presidente Belaúnde y las Fuerzas Armadas, más que diseñar una estrategia contrainsurgente, optaron por un tratamiento delincencial a los alzados, por lo que las labores de contención y persecución fueron realizadas por una deficiente Fuerza Policial. El abandono e ineptitud, sumado al poco apoyo logístico y armamentista del gobierno central dejó vulnerable a la policía y órganos de gobierno locales frente a un grupo mal armado, pero bien organizado, dando como resultado exitosas campañas militares del PCP-SL que expulsaron a la Guardia Civil de los Andes de Ayacucho y Andahuaylas.

Los embates de Sendero Luminoso en los primeros dos años de conflicto dotaron a sus militantes de una suerte de mística heroica y martirológica, sus acciones sólo fueron superadas por lo sanguinario de sus "aniquilamientos selectivos". La dimensión simbólica de las acciones armadas senderistas estaba plenamente calculada, nada era producto de la casualidad o del espontaneísmo.

Sendero Luminoso estaba cercando Huamanga, capital de Ayacucho, para dar un golpe contundente, primero era necesario mandar un mensaje simbólicamente claro al Estado peruano: que el Partido estaba dispuesto a todo por la República de Nueva Democracia. El 2 de marzo de 1982, se realizó la acción más temeraria y sobresaliente en lo que iba de la Guerra Popular, una centena de senderistas tomaron la ciudad de Huamanga, teniendo como objetivo principal la liberación de todos los presos, más de doscientos presos fueron puestos en libertad, de los cuales menos de cien pertenecían al PCP; lo trascendente de la acción armada no fue estratégicamente militar, sino psicológica, evidenciando la inoperatividad del Estado Peruano, la acción guerrillera de alta envergadura terminó por impulsar la adhesión grupal o individual de los indecisos ayacuchanos.

No fue sino hasta diciembre de 1982 que se dio un cambio de estrategia contrasubversiva, que, entre otras cosas incluyó la entrada del Ejército Peruano y la reubicación de los presos senderistas, en particular al Frontón, en la isla de San Lorenzo del Callao. Esa nueva coyuntura reubicó la órbita de la Guerra Popular hacia otros escenarios, convirtiendo a la capital en un objetivo militar del PCP-SL, incluidas las cárceles de Lima y el Callao.

En el pabellón de los presos comunes se mostraba la inmundicia, la violencia cruda, el hacinamiento, las carencias, la insalubridad y todo lo que el Estado peruano trataba de esconder de su sociedad; mientras, en el pabellón de los miembros del PCP-SL proyectaban la sociedad que querían para el Perú: orden, alfabetización, limpieza e higiene impecable, disciplina marcial, control organizacional de sus aparatos de sanidad, alimentarios y de seguridad social (asistencia económica y legal).

La crisis que generó Sendero Luminoso en los penales de El Frontón, Lurigancho y Santa Bárbara, en el cuatrienio de 1983-1986 fue transversal a los periodos presidenciales de Belaúnde y Alan García. Paralelamente, durante ese tiempo se comenzó a librar una crisis económica, política y social de consecuencias incalculables; se estaba ante un aparente Estado fallido, situación que también se reflejaba al interior de las cárceles.

En Abril de 1985 comenzó formalmente el nuevo frente de guerra del PCP-SL, las cárceles las transformaría en "Luminosas Trincheras de Combate", nadie imaginó que los presos ahí recluidos fuesen un factor de desestabilización para el gobierno. El día 4 en el penal del Frontón, los senderistas tomaron rehenes y se amotinaron con el objetivo de ser considerados "prisioneros de guerra" y no presos comunes; en junio, miembros de Sendero Luminoso encarcelados en los

penales de Lurigancho y Santa Bárbara tomaron las cárceles para exigir la misma demanda, el saliente gobierno de Belaúnde les otorgó dicho benéfico.

Los órganos judiciales, bajo el auspicio del ya presidente Alán García, trataron de realizar una inspección en el penal de Lurigancho el 4 de octubre de 1985, sin embargo, la falta de pericia y la organización de los miembros del PCP al interior del penal produjeron, no un motín, sino una verdadera defensa militar de la posición. El saldo de la fallida intervención fue de 32 muertos, todos ellos senderistas, debido a ello, el Comité Central del PCP-SL nombró esa fecha como el "Día del prisionero de guerra"; 20 días después, sería asesinado por un comando de aniquilamiento de Sendero Luminoso el director del penal del Frontón, Miguel Castro y Castro.

La masacre de los penales fue la culminación de un proceso dialéctico violentista, el cual inició el 15 de enero de 1986 con la apertura del penal de máxima seguridad llamado Canto Grande (renombrado Castro y Castro en memoria del caído director). El traslado inminente de los procesados por cargo de terrorismo enfrentó a los familiares de éstos con la Guardia Civil, con saldo de un muerto y catorce heridos; la respuesta de Sendero fue expedita, el último día de enero fue ejecutado un capitán de la Guardia Civil, el 5 de febrero fue asesinado el comandante EP Rubén Izquierdo, miembro del Servicio de Inteligencia (SIN), su ejecución sería tomado como una factura por cobrar para las Fuerzas Armadas.

A inicios de febrero de 1986, para contener la subversión urbana en Lima y el Callao, el gobierno instauró toque de queda por setenta días (extendiéndose hasta el mes de julio), Sendero Luminoso estaba llevando el ritmo de la guerra en la costa. El toque de queda no logró contener las acciones de aniquilamiento selectivo del PCP, de enero a mayo hubo asesinatos contra militares y marinos que estuvieron vinculados en acciones contrasubversivas en Ayacucho, por ende, ligados a ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas en la sierra andina.

Si las calles de Lima estaban a punto de arder, las Luminosas Trincheras eran la antesala del infierno. Durante todo ese semestre la militancia del PCP-SL anunció el intento de "genocidio" por parte del gobierno y las Fuerzas Armadas, el gobierno desmentía tales afirmaciones, las posiciones se encontraban extrapoladas y el enfrentamiento al interior de los penales era cuestión de tiempo.

El 18 de junio comenzó lo que todos esperaban, un motín, la sorpresa fue la simultaneidad en los tres penales que albergaban a miembros senderistas: El Frontón, Lurigancho y Santa Bárbara, serían escenarios de guerra. La situación de los penales asestó el golpe mediático más fuerte al gobierno aprista; los motines se produjeron justo cuando se realizaba en Lima el XVII Congreso de la Internacional Socialista, el objetivo era aprovechar la pantalla internacional que ofrecía el conclave socialdemócrata, Alan García tomó el motín como una afrenta personal.

La coordinación del motín comenzó en la mañana, los oficiales que pasaban lista a cada uno de los reclusos fueron hechos rehenes, los senderistas exigían el cumplimiento de un pliego de veintiséis puntos, entre ellos, que no se les trasladara a diversas cárceles del país. El motín derivó en una nueva masacre; el día 19 de junio, las fuerzas del orden habían “pacificado” los penales con un costo de 244 senderistas muertos en la refriega: 118 en el Frontón, 124 el Lurigancho y 2 en Santa Bárbara, un número indeterminado fue ejecutado extrajudicialmente, nació así en el calendario martiroológico de Sendero el Día de la heroicidad.

El fracaso económico, político y social de la gestión presidencial de Alan García no solo llevó a la quiebra económica, sino que contribuyó a la pérdida de credibilidad en el sistema de partidos, su capital social también estaba en ceros, situación que favoreció el triunfo de Alberto Fujimori. La Dirección Central del PCP, es decir, el Presidente Gonzalo, decidió en marzo de 1992 cuando ya se había alcanzado el equilibrio estratégico, pasar al Plan Militar: “Construir la conquista del poder”; Sendero Luminoso provocaba a un gobierno proclive a la mano dura, un golpe de Estado lo buscaban tanto la cúpula del PCP-SL, como el triunvirato Montesinos-Fujimori-Hermoza.

El 5 de abril de 1992 en un mensaje a la Nación, el Presidente Fujimori daba a conocer la disolución del Congreso y la “reorganización” del poder Judicial. Ya instaurado como jefe de Estado de facto, Fujimori necesitaba una demostración de fuerza, iría por las “Luminosas Trincheras de Combate”. El 6 de mayo de 1992, entró el ejército a la cárcel de máxima seguridad de Canto Grande, el objetivo fue trasladar y distribuir a varios puntos del Perú a los presos del PCP-SL. El operativo fracasó, por lo que se desató un motín al interior de los pabellones senderistas; fue hasta el 9 de mayo que las fuerzas del Estado tuvieron el control total del penal, el saldo fue de 42 senderistas muertos, la mayoría ejecutados extrajudicialmente.

Durante los enfrentamientos, miembros del Grupo Colina⁷ ingresaron clandestinamente al penal para ejecutar selectivamente a cuadros políticos de la dirigencia del PCP-SL. La toma de las “Luminosas Trincheras” y la exhibición de los cuerpos de los dirigentes senderistas postrados sirvió como mensaje simbólicamente cifrado para el Comité Central y al Presidente Gonzalo: era el uso del cuerpo –cadáver– del enemigo deviniendo en un elemento de comunicación.

La espiral de la violencia entre el PCP-SL y el Estado se profundizaba, Sendero Luminoso tendría una respuesta a los hechos de Canto Grande. La noche del jueves 16 de julio de 1992, el símbolo de la burguesía y poder

⁷El Grupo Colina fue un grupo paramilitar creado por el presidente Alberto Fujimori y el jefe del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN), Vladimiro Montesinos; dicho escuadrón tuvo la finalidad de exterminar, no sólo a los miembros de los grupos armados como Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, sino a la oposición en general. El Grupo Colina fue responsable de masacres, torturas y desapariciones forzadas.

financiero de Lima fue fragmentado por la explosión de un coche-bomba detonado en la calle Tarata, en el corazón del acaudalado Distrito de Miraflores. La acción terrorista cumplimentaba paso a paso el plan de guerra para alcanzar el "equilibrio estratégico" y construir las condiciones para toma del poder.

Tras semanas de trabajo de inteligencia, el Grupo Especial de Inteligencia (GEIN) –adscrito a la Policía Nacional Peruana– tenían indicios de la ubicación de la cúpula del PCP-SL, incluido el Presidente Gonzalo, motivo por el cual se implementó la operación "Victoria" y lograr la captura de los líderes de Sendero Luminoso. La noche del 12 de septiembre de 1992, los miembros del GEIN allanaron una casa ubicada en el distrito limeño de Surquillo; mucho se especulaba sobre si serían recibidos por una guardia roja que lucharía hasta el final o si la dirigencia se inmolaría antes de rendirse, lo único que encontraron fue un personaje regordete y barbudo protegido por dos mujeres desarmadas. El Presidente Gonzalo se desmoronaba, quedaba al desnudo el profesor universitario que fue Abimael Guzmán.

La captura de Abimael Guzmán, junto con Elena Iparraguirre (segunda al mando del PCP-SL y segunda esposa de Abimael) y Laura Zambrano (miembro del Comité Central) dejó sorprendido a todo el Perú, incluidos Fujimori, Hermosa y Montesinos. El GEIN guardó en secreto todos los detalles del operativo y las especulaciones sobre quienes se encontraban en la casa de Surquillo; una vez confirmada la identidad de los capturados Montesinos fue notificado de ello, trasladándose directamente al lugar, Fujimori que se encontraba cerca de Ecuador tuvo que regresar de improviso a Lima.

El 24 de septiembre fue presentado a los medios de comunicación Abimael Guzmán. Tras una cortina negra se encontraba una jaula improvisada, la exhibición en los medios de comunicación del máximo líder del PCP-SL en traje a rayas y enjaulado fue un acto de venganza visual y simbólica, de una animalización que buscaba, a través de un golpe mediático y político contundente, derrotar psicológicamente a lo que quedaba de Sendero Luminoso y erigirse (Fujimori) ante la sociedad peruana como el máximo salvador de la patria.

Ante la fascinación de los camarógrafos se comenzó a escuchar algunas proclamas, sería lo que popularmente denominaron el "discurso de la jaula", el cual era la última orden para continuar la Guerra Popular; sin embargo, eso sólo fue retórica mediática, un año después, Abimael Guzmán caería en el embrujo del asesor presidencial de Fujimori, Vladimiro Montesinos, para una supuesta plática de paz.

Epilogo

La guerra entre el PCP-Sendero Luminoso y el Estado provocó un estimado de 69,280 víctimas, según cálculos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Dicho conflicto generó un traumatismo en la sociedad peruana aún presente,

situación que no ha permitido entrar a la discusión con posiciones intermedias. El maniqueísmo con el que fue tratado el conflicto armado suprimió posturas críticas que coadyuven al entendimiento de la confrontación interna; la Guerra Popular de Sendero Luminoso dejó ver las tensiones clasistas, culturales y étnicas, se evidenció y profundizó la lucha de relaciones de poder en las estructuras de dominio que siguen predominando en Perú.

Al final del camino los dos presidentes se encontraron en la cárcel, Abimael Guzmán y Fujimori; uno juzgado por terrorismo y el otro por corrupción y crímenes de lesa humanidad. Actualmente, el otrora Presidente Gonzalo se encuentra recluso en la base naval del Callao cumpliendo cadena perpetua, desde ahí pretende impulsar un movimiento que le permita a todos los actores del conflicto estar en libertad; Fujimori bajo el pretexto de salud y con muestras histriónicas televisadas, purga cárcel en clínicas del Estado. Algo podemos desprender: el martirologio sólo era para las bases de ambos bandos.

REFERENCIAS

- Albirini, A. (2008). The internet in developing countries: A medium of economic, cultural and political domination. *International Journal of Education and Development using ICT*. Vol. 4, No. 1. Consultado el 6 de febrero de 2009 en:
- Arce Borja, L. –comp.- (1991). *Guerra Popular en el Perú*. El pensamiento Gonzalo. México: S/E.
- Bentham, J. (2014). *El Panóptico*. España: Globus.
- Bourdieu, P. (2007). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Degregori, C.I. (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI editores.
- Gorriti, G. (2008). *SENDERO: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Planeta.
- Hatun W. Versión abreviada del informe final de la comisión de la verdad y reconciliación (2004). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Infante, C. (2007). *Canto Grande y las dos colinas. Del exterminio de los pueblos al exterminio de comunistas en el penal Castro Castro-mayo1992*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

- Kirk, R. (1993). Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- Mercado, R. (1985). El APRA, el P.C.P. y Sendero Luminoso. Los partidos políticos en el Perú. Lima: Ediciones Latinoamericanas.
- Mora, T. (2003). Días de barbarie. La matanza de los penales. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos APRODEH.
- Rénique, J.L. (2003). La voluntad encarcelada. Las' luminosas trincheras de combate' de Sendero Luminoso del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- Silva, R. (2009). El factor asco: Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo editorial, Universidad del Pacífico-Centro de investigación e Instituto de Estudios Peruanos IEP.
- Strong, S. (1993). Sendero Luminoso. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Violencia política en Perú, TOMO 1,-1980-1988-. (1989). Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO.
- Violencia política en Perú, TOMO 2,-1980-1988-. (1989). Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO.
- Yuyanapaq. Para recordar; relato visual del conflicto armado interno, 1980-2000. (2008). Lima: IDEHPUCP, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, La República.



"Las luminosas trincheras de combate de sendero luminoso. Transformación del paradigma del control de las cárceles del estado peruano" por Yllich Escamilla Santiago está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

**ATRAPADA EN UNA TENSIÓN IRRESOLUBLE.
EL “CONTRATO SAGRADO” DE UNA CURANDERA NAHUA**

* * *

***TRAPPED IN AN IRRESOLVABLE TENSION. THE “SACRED CONTRACT”
OF A NAHUA HEALER***

José Sánchez Jiménez¹

Sección: Artículos

Recibido: 08/08/2019

Aceptado: 14/09/2019

Publicado: 13/12/2019

Resumen

Los procesos de sujeción y desrealización del sujeto son ilustrados a partir de los pasajes confesionales de la curandera huasteca que hace su trabajo como vigilante en una institución académica del Occidente de México. El análisis minucioso de la lógica del poder a la que se ve sujeta, nos muestra bajo qué condiciones y artilugios la relación entre ser vejado y aprender a vajar se convierte en el baremo de una amplitud de formas de violencia que quedan consignadas en los cuerpos-sujeto, particularmente en soma y psique.

Palabras Clave: sujeción, desrealización del sujeto, violencia, mecanismos psíquicos del poder

Abstract

The processes of subjection and derealization of the subject are illustrated from the confessional passages of the Huasteca healer who does his job as a guard in an academic institution in Western Mexico. The thorough analysis of the logic of power to which it is subjected, shows us under what conditions and contraptions the relationship between being vexed and learning to vex becomes the scale of a range of forms of violence that are recorded in the bodies-subject, particularly in soma and psyche.

Key words: subjection, derealization of the subject, violence, psychic mechanisms power

¹ Profesor e investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México. Correo electrónico: jsanchez@ciesas.edu.mx

Introducción

En este texto se ponen a consideración los pasajes autobiográficos de una mujer de 43 años de edad oriunda de la Huasteca hidalguense. Confluyen varios procesos que los convierten en una narrativa con gran densidad significativa. Básicamente se trata de una aproximación narrativa a un proceso contradictorio que nos permite cobrar conciencia de la tendencia a esencializar las identidades o a circunscribirlas en una cultura de referencia que, para el caso, se encuentra "suspendida", pero superviviente y aproximada a otros marcos de referencia que la actualizan o la desdibujan. Para leer las tensiones referenciales de la curandera que fue "iniciada" en una cueva sagrada del cerro de Temango, ubicado en las inmediaciones de la municipalidad de Tlanchinol, es importante establecer vínculos entre diversas líneas o relatos de vida: a) la del padecer, b) la de su iniciación como curandera, c) la personal y vivencial, d) la religiosa y e) laboral. Cada uno de estos compartimentos narrativos se entrelaza con diversas temporalidades, pero no lo hace de manera progresiva y unilineal como una diferenciación radical de una etapa a otra. La consecuencia de ello -una narrativa compleja y no unívoca, sino múltiple e irreductible a una sola línea de relato-, es que nos obliga a redefinir la cultura, habitualmente definida como una totalidad; por una que la concibe como idioverso, es decir, singular y concomitante a los contextos sociales -de interacción y de referencia- que enmarcan y figuran la experiencia de la narradora (Turner, 1991). Tampoco podríamos pensar en la cultura como el marco de sentido donde se realizan las relaciones de pertenencia y la identidad, conceptos básicamente espacializados. La salida no es por la vía del espacio. Esta perspectiva se ha traducido en una forma de ver a los *anthropos* sujetos a una superficie extensa y relacional, vinculada por una geometría de las distancias o de la proximidad (Fabian, 1983).

Sin embargo, cuando los sujetos se han movido de lugar, aun cuando mantienen lazos familiares, vecinales y filiales -tres aristas básicas para pensar en el orden social-, lo que se pone en juego no son las certezas habitacionales o laborales, sino la relación con la ciudad, los servicios y el ejercicio de los derechos. A través de las tensiones que experimenta la narradora se infieren problemas sociales en varias direcciones, que habremos de señalar en el análisis narrativo desarrollado más adelante. Con ello allanamos el camino para desestimar soluciones rituales, idílicas o esencialistas y nostálgicas. Al mismo tiempo, situamos el problema como un asunto heteróclito, en varias direcciones: a) la socialización de los saberes "tradicionales" que otorgan conocimiento -formación médica- a la curandera, b) la violencia como mecanismo detonante y explicativo de la trayectoria de vida de la curandera y que pone en predicamento no sólo su salud mental y física, sino que además detona formas de rencor social que no se traducen en vendettas públicas, sino que siguen vehículos de expresión más sutiles y entramados en la vida cotidiana tanto familiar como laboral; y c) el

cuerpo como reservorio de la violencia que se traduce en visiones fragmentarias y autoexplicativas de los acontecimientos.

Contexto

Gertrudis nació hace 46 años en la localidad Huitzitzilingo -.lugar de chuparrosas-, adscrita a la municipalidad de Orizatlán en la región de la huasteca hidalguense. Dos hermanos y dos hermanas completan el núcleo de su familia, incluyendo a su padre y madre. Los abuelos de Gertrudis habrían sido curanderos. En sus relatos figura una piedra “mágica” que debía estar en la casa de los abuelos y que, según *experiencias* oníricas de Gertrudis, ella debería haber heredado: “*en mi sueño aparece la abuela señalándome el lugar donde quedó la piedra*”. La casa no existe más que en sueños y el objeto sagrado permanece extraviado, oculto, esperando por alguien que, como la espada de Excalibur encuentre a su correspondiente y digno dueño. En su pueblo la mayoría estudia hasta la secundaria y cuando llegan a la edad reproductiva se los concibe como hombres y mujeres de cuenta.

A la edad de cinco años, Gertrudis comenzó a experimentar una extraña enfermedad que le hacía perder la conciencia y a manifestar movimientos convulsos involuntarios. La llevaron con los curanderos de la localidad y todos decían lo mismo, que aquella niña no tenía nada y que más bien parecía tener un don. Hacia los diez años su salud empeoró. Y sus padres buscaron ayuda más allá de su localidad. Los curanderos de otras regiones, como Tamazunchale en San Luis Potosí e incluso la ciudad de México, reiteraban lo mismo. Esa niña tenía un don que debía ejercer. Desde luego esta idea le pareció descabellada a su padre: “*¿Cómo una niña va a ejercer un don si no tiene edad ni juicio para enfrentar otras responsabilidades?*” Los médicos decían que padecía epilepsia, pero no era algo recurrente ni tampoco incapacitante.

El clima familiar fue represivo. La concepción de sí misma, de su corporalidad y de su sexualidad se circunscribían a una advertencia: “*no dejes que te toque ningún muchacho, porque el día que te agarre la mano, ese día vas a quedar preñada*”, decía con insistencia y rigor su madre. Esta advertencia se convertiría más tarde, en una de las sesiones narrativas que mantuve con Gertrudis, en un detonante para glosar sus desventuras amorosas y los años de vejaciones a los que se ha visto expuesta por el maltrato verbal y la violencia física ejercida por sus parejas en contra de ella.

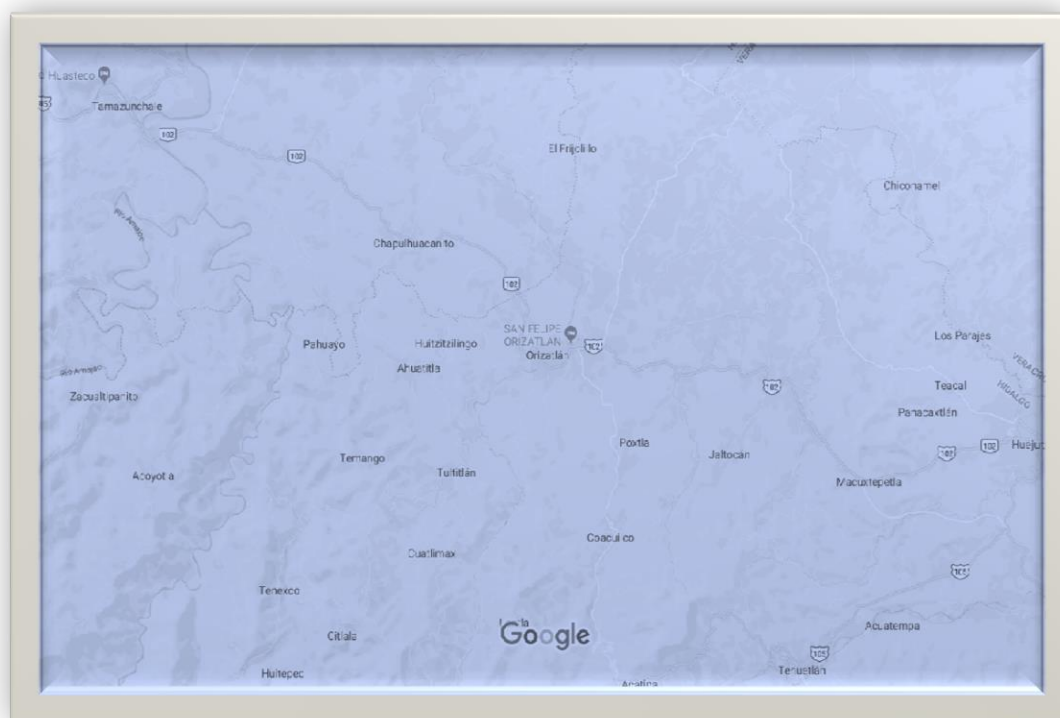
La edad adolescente fue para Gertrudis el momento que habría de catapultar sus desventuras. Jorge, quien comenzó a cortejarla cuando ella tenía 16 años de edad y él 18, se enamoró. El habla náhuatl es amorosa y habitualmente no se espera que alguien avergüence su palabra, mucho menos públicamente. Una rival se interpuso en su camino al altar. Vestida de blanco se quedó esperando al hombre que nunca llegó –tal vez aún espera-. A sus dieciocho años esta desventura amorosa la catapultó en un flujo de migración, interna en el caso de

ella y dos de sus hermanas que optaron por Guadalajara y un hermano mayor que ahora vive en Estados Unidos y envía remesas a su esposa, quien vive en un pueblito de Orizatlán, Hidalgo. Solo el hermano menor se quedó en Huitzitzilingo al cuidado de sus padres y a cargo de las responsabilidades propias de un campesino cuya vida está circunscrita a los ciclos agrícolas y actividades económicas de complemento para la economía familiar.

El pueblo de origen de la familia de Gertrudis se localiza en las inmediaciones del municipio de San Felipe Orizatlán, Hidalgo. Esta demarcación situada en el norte del estado de Hidalgo colinda hacia el sur con los municipios hidalguenses de Tlanchinol y Huejutla, hacia el norte con los estados de San Luis Potosí y Veracruz, al este con las municipalidades de Huejutla y Jaltocan, así como con el estado de Veracruz. Los poblados de la demarcación territorial del norte de Hidalgo forman parte de la región huasteca.

Los nodos que articulan la vida económica de los pueblos de san Felipe Orizatlán están conformados por los circuitos de movilidad aledaños: a 130 kilómetros, Ciudad Valles, en San Luis Potosí; Tampico, Tamaulipas a 220 km, Ixmiquilpan, Hidalgo a 172 km. Y Tuxpan Veracruz a 190 km. Para las cuestiones relativas a la jurisdicción político-administrativa, los habitantes de esta región incluyen en su periplo la capital del estado de Hidalgo, Pachuca y la cabecera municipal de Huejutla.

Figura 1.
Huitzitzilingo. San Felipe Orizatlán, Hidalgo.



Fuente: Google Maps, 2019

A sus dieciocho años de edad, plantada ante el altar, la autoimagen de Gertrudis cambió radicalmente. Adquirió su mayoría de edad cargando con el estigma de la *dejada*. Su prospecto de marido se casó con una mujer de su pueblo y de su misma edad. Jorge, su ex prometido, al igual que muchos de su generación emigró, pero a diferencia de las mujeres que buscaron un nicho laboral en las ciudades de México y Guadalajara, aquél se fue hacia los Estados Unidos, manteniendo una relación de pareja a distancia y con visitas durante los períodos vacacionales y festejos de su pueblo, ocasiones que aprovecha para actualizar su compromiso de pareja con embarazos que se traducen en tres hijos concebidos desde los vaivenes de una vida migratoria. La movilidad de Jorge nos ilustra una tendencia de expulsión de mano de obra local hacia lugares como Carolina del Norte, Chicago y Florida. Una tendencia particularmente masculina. Por su parte, Gertrudis ejemplifica la oleada de migración interna que caracteriza a sus pares mujeres. La primera opción migratoria de Gertrudis fue hacia la ciudad de México, donde la dimensión macro de la urbe la rebasó. En esa época el gasto familiar dependía de las actividades de sus padres: comercio menor, apicultura y producción agrícola de autosuficiencia. En la ciudad de México volvió a experimentar crisis recursivas con su salud. Los espasmos estomacales y la privación se habían hecho más frecuentes. Ante situaciones que podríamos caracterizar como estresantes, vinculadas con la idea de que ella jamás volvería a tener una relación de pareja, puesto que cada vez que conocía a una persona terminaba siendo engañada, su salud parecía empeorar. El estómago le dolía, comenzaban las convulsiones y a veces terminaba en desmayos. En este contexto y para situarse lejos del paisanaje, y a partir de la experiencia itinerante de su hermano mayor, conoció de las posibilidades que ofrecía una ciudad como Guadalajara. Gertrudis se trasladó hacia allá. Vivió con la esposa de su hermano un tiempo. Logró colocarse como trabajadora doméstica en la sede de una congregación religiosa ubicada en una colonia de clase media alta de Guadalajara. El nivel de compromiso de trabajo en ese lugar rebasaba con mucho las ocho horas de trabajo consignadas para una jornada laboral. Sin tener conciencia estaba en situación de esclavismo laboral. El salario no era suficiente, pero parecía compensatorio porque ahí mismo le ofrecían alojamiento y alimentación. Prácticamente parecía un camino y un lugar ascético, donde ella comenzó a reforzar sus creencias católicas y a diabolizar todo aquello que parecía desbordar los ideales de pureza cristianos. Se dio cuenta de que no tenía permisos para salir y que la vida comenzaba a ser asfixiante para una mujer de campo. Comenzó a salir a hurtadillas y a conocer la vida urbana. Ahí se encontró con una red de paisanos hidalguenses que acostumbran bailar en un salón donde se reproduce un ambiente pueblerino con música de banda y huapangos. En esos itinerarios conoció a un empresario que patrocinaba bodegas industriales. Habría de participar en un régimen laboral que hoy podríamos identificar como *outsourcing*. Tendencialmente la vida de muchas personas con un perfil educativo y laboral como el de Gertrudis se va decantando hacia posiciones que no

requieren una gran formación ni experiencia. Las agencias prestadoras de servicios de vigilancia y de aseo se convirtieron en una opción laboral con prestaciones sociales precarias y una calidad de servicios médicos casi nula y atravesada por procesos discriminatorios. Para enrolarse en esos puestos de trabajo no se exigía más que secundaria e incluso primaria. La capacitación habría de correr a cargo de los encargados de estas empresas de servicios. Desde luego pareciera que la trayectoria de Gertrudis podría sintetizarse como las transformaciones laborales del campo hacia la ciudad. Predestinada a convertirse en urbanitas con una mentalidad anclada en las regiones rurales -con regresos esporádicos, nostálgicos o por situaciones de gravedad o de salud, a su tierra de origen-, comenzó a tejer las redes de familiaridad, vecindad y filiales con sus grupos de pares. En su mayoría personas con una formación sentimental, religiosa y educativa similar a la suya. Gente en situación de migración interna, de la región huasteca y que comparten el habla náhuatl e historias comunes de fragmentación y desplazamiento. Guadalajara, una ciudad autorreferente, mestiza, donde es consabido el culto a la belleza y los buenos modales, pero estructuralmente violenta por la presencia de los cárteles y una acentuada educación machista y patriarcal, reactiva al color de la piel y el estatus; de pronto se abrió en su dimensión racista. Estos elementos coadyuvaban, en conjunción con sus propios ideales, en la elección de pareja. En contraposición a los cánones de la estética autorreferente, las opciones para establecer una alianza matrimonial se concretaron en alguien cercano a la familia de semejanza de sus orígenes huastecos. Cuando Gertrudis se casó por la iglesia con su actual esposo, no sabía que le esperaban palizas, infidelidades y situaciones de vejación; región impone. Habría jurado casarse para toda la vida. Con Oliverio procreó dos hijos. Podemos imaginar a este personaje representando las inclinaciones machistas de una sociedad que se caracteriza por tener, entre otros, algunos de los indicadores más altos de violencia de género, la mayoría de las veces no denunciados u ocultados.

Una noche Oliverio arrojó agua caliente, que hervía en la estufa, encima de Gertrudis. Después de una fuerte discusión sobre las ausencias e infidelidades de Oliverio y en estado de gravedad, por primera vez Gertrudis se defendió de la agresión. Sin embargo, afirma Gertrudis: *"aguanté por mis hijos. Es su padre. Y aun cuando ya no tengo una relación de pareja con él, le permití que viva en el cuarto de arriba en la casa que yo construí"*.

Hace como un año, su antiguo pretendiente, quien la dejara plantada en el altar de su pueblo, Jorge, le escribió para disculparse y buscando recuperar el tiempo perdido, no obstante que aun mantiene una relación vigente con su esposa en Huitzitzilingo. Gertrudis no dijo nada. Sabe que ya pasó tiempo, pero no puede ocultar una sonrisa de satisfacción por saber que Jorge está pagando por sus actos en carne propia, distanciado de su mujer y con la duda que le carcome por la incertidumbre sobre lealtades amorosas: *amor de lejos...amor de pendejos*.

En este contexto adverso donde la constante ha sido y es la violencia doméstico-familiar, Gertrudis ha conocido a varios benefactores. Entre ellos a un empresario sexagenario que le brindó su apoyo moral y económico para la adquisición de un terreno. Otro hombre a quien prodigaba atención como cuidadora y doméstica, en ausencia de su esposa e hijos que decidieron permanecer en Estados Unidos, y con quien llegó a tener una relación extramarital y actualmente con un ex-funcionario académico que conoció en su propio lugar de trabajo. En su propia concepción de las relaciones amorosas alguna vez me comentó: *“aquí los hombres sólo se sirven de las mujeres. No son como allá en el pueblo que cuando le hablan a una mujer lo hacen cariñosamente”*. Tal vez se lo dice a sí misma, sabedora de haberse quedado a la espera del hombre amado que nunca llegó. El amor como lo imposible de esperar o demandar o prodigar, y por ello mismo, el amor idealizado y desplazado, cada vez diferente, cada vez inalcanzable.

En lo que sigue habré de seguir varios hilos narrativos hasta llegar a una síntesis de sus pasajes autobiográficos que nos permitirán entender las contradicciones y tensiones de vida que sitúan a Gertrudis como una curandera sujeta a procesos que la subyugan, pero que también la constituyen como objeto de uso y abuso.

El contrato sagrado: a los 37 años de edad, Gertrudis acepta recibir una facultad y una responsabilidad

48

Lo que motiva a Gertrudis a celebrar el contrato sagrado que le dota la investidura de curandera no es la filantropía, sino una necesidad personal: para curarse de los espasmos y la privación debe aceptar un don, al mismo tiempo que esos signos son leídos por sus pares huastecos como evidencia de que en ella habitan las condiciones necesarias para devenir curandera. Sobre ello se ha gastado tinta al asemejar las convulsiones o ataques epilépticos con estados de éxtasis y poderes mánticos (Romero, 2010; Cordero, 2010; Devereaux, 2005).

La investidura que le fue asignada ocurrió a sus 37 años de edad. Sus padres la acompañaron a un cerro ritual que se localiza en las inmediaciones del municipio vecino de su comunidad de origen en Tlanchinol, Hidalgo. El cerro de Temango es el equivalente de los lugares que la literatura antropológica sobre tópicos rituales asociados con cerros se los denomina como Tamoanchan. Una suerte de paraíso donde florecen los nutrimentos de la vida: semillas, ganado, plantas curativas, flores y animales. Dentro del cerro hay una cueva que cuenta con una mesa y sillas de piedra, que bien podría ser visto por los arqueólogos como vestigios de un altar prehispánico. En la parte de arriba de la cueva hay una filtración de luz solar que le otorga un sentido muy particular al espacio sagrado. Con la indumentaria “tradicional” los hacedores de rituales recibieron a Gertrudis, a quien le colocaron una corona de flores de cempasúchitl en la cabeza y un collar de las mismas en el cuello. Le pidieron que se acostara en la mesa y llenaron el

lugar de veladoras e incienso de copal. En el momento en que comenzaron a realizar un acto de pedimento a los dueños del cerro para investirla como curandera –otorgamiento de la facultad, permiso para curar y asignación de benefactores o protectores de su actividad en el “mundo otro”-, Gertrudis perdió conocimiento. Solo recuerda haberse quedado dormida.

Sin embargo, el ritual fue acompañado de las reservas católicas de la futura curandera. Además de la corona y collar de flores, decidió portar una cadena con la efigie de la virgen. Un sacerdote católico participó también del evento. Al hablar con su madre se hizo conciente de que al adquirir ese don habría de encontrarse ante la posibilidad tanto de hacer el bien como el mal. Y eso pone en contradicción el ejercicio de su don frente a la disyuntiva de elegir o alternar simultáneamente entre Dios o el diablo: *porque el diablo manda en lo terrenal y es en quien la gente se vale para hacer el mal* (Narby y Huxley, 2005).

Su primera experiencia como curandera consistió en atender a una sobrina, quien recibió una enfermedad impuesta mediante brujería. Su hermana Avelina recibió un maleficio por parte de su ex- prometido, con quien había celebrado el compromiso verbal de casarse en la iglesia de su localidad en Huitzitzilingo. Pero como ella migró a trabajar a Guadalajara y en esa ciudad conoció a su actual esposo, el compromiso que había adquirido con su anterior prometido no se formalizó. Cuando Avelina regresa a su pueblo para casarse en la iglesia de su localidad, fue atajada en el paso recibiendo una advertencia: *“nunca vas a ser feliz”*, increpó el despechado. Le pedí a Gertrudis que me explicara cómo es que una advertencia de ese tipo pudo haber dañado a la criatura de Avelina: *“es que ella ya iba embarazada y el mal aire lo pescó en su vientre”* (v.gr., Piotrowska, 2013).

Fue durante la madrugada de un viernes en la casa de Gertrudis, ubicada en las postrimerías del penal de Puente Grande, en las inmediaciones de Zapotlanejo, donde se habría de celebrar el ritual de la “limpia”. Para entonces la niña tenía tres meses de nacida. Utilizó un huevo para sacar el “mal aire” del cuerpo de la niña. Los síntomas que presentaba eran tos, fiebre y llanto. La niña ya no podía dormir y los medicamentos que le prescribía el médico general no surtían efecto. Encendió varias veladoras en mismo número que las imágenes de su retablo: el Sagrado Corazón de Jesús, la virgen de Guadalupe, San Miguel Arcángel y San Martín Caballero. Al concluir la limpia acompañada de oraciones católicas, reventó el blanquillo sobre un vaso con agua. Su lectura fue contundente: aquella niña había absorbido la maledicencia vertida por el ex prometido de Avelina. A los pocos minutos la bebé comenzó a vomitar hasta expulsar *“una flema con la forma de un gusano”*. A partir de entonces recuperó la salud.

Las implicaciones de lo que sería su primera limpia se concretaron en la salud de Gertrudis. Por tres noches seguidas soñó con sus benefactores de lo que algunos antropólogos “esencialistas” han denominado como “el mundo otro” (Bartolomé y Barabas, 2013). En ese mundo onírico Gertrudis ha recibido las

enseñanzas de curandera a través de dos ancianos, hombre y mujer, que se le aparecen vestidos de calzón de manta y a quienes identifica o reconoce como “los calzonudos”. Este nominativo me dejó perplejo porque en la historia de las indumentarias y los estigmas que vertebran la percepción de pares intergeneracionales de la sierra huasteca hidalguense, podría ser de uso peyorativo: “no es ofensivo. Cuando se dice que alguien es calzonudo es como decir gente de pantalón o vestido”.

Los *calzonudos* le dijeron en sueños que se había olvidado de darles una ofrenda y que esta, consistente en alimentos y bebidas que les gustan a los abuelos nahuatl, debe permanecer en el altar por tres días seguidos. Después de lo cual se tiran junto con los elementos que se usaron para efectuar la limpia.

Actualmente Gertrudis ha decidido no ejercer como curandera. Para darse esa licencia dentro de un contrato sagrado que pareciera inviolable o que al hacerlo puede traer consecuencias para la salud física y mental del beneficiario, ideó una estrategia atenuante. Podríamos decir que solo usa sus poderes como curandera para su fuero personal y familiar, a pesar de la insistencia de su suegra y esposo, quien cura con ramas y de quien no conozco sino información somera frente a las reservas de Gertrudis por contarme como es que adquirió esas habilidades, aunque su perfil obedece más bien a una carrera delictiva, de lenon y engaña bobos. Pues justamente su “esposo” la ha humillado frente a sus propias amantes y la ha golpeado hasta la saciedad erigiéndose como el “hombre de la casa”.

El artilugio de la curandera para dejar de oficiar para beneficio de la salud de otras personas consistió en continuar haciendo oración y ofrendas para sus benefactores, *los calzonudos*. Esto ocurre cada fin de año, donde ofrece disculpas por eximirse de ejercer como curandera y hace una ofrenda que le permite renovar el contrato que celebró y también hacerlo a discreción.

Impatiens noli tangere

El amor y la verdad tocan rechazando: hacen retroceder a aquel o aquella a quienes alcanzan, pues su alcance revela, en el mismo toque, que están fuera del alcance. Es por ser inalcanzables por lo que nos tocan y nos hieren. Lo que acercan a nosotros es su alejamiento: nos lo hacen sentir, y ese sentimiento es su propio sentido. Es el sentido del tacto lo que ordena no tocar... Noli me tangere... No quieras tocarme... Y si lo haces olvídalos rápidamente...

Jean-Luc Nancy (2006)

¿Qué nos hace vulnerables como personas? ¿Qué hace vulnerable a Gertrudis ante el maltrato físico y verbal? ¿Cómo expone narrativamente su propia

vulnerabilidad? ¿Por qué ella se dice capaz de defenderse de un mal "impuesto", pero parece incapaz de reaccionar frente a la violencia de pares? ¿No es una contradicción que una mujer que suscribe un contrato sagrado para curar y para defenderse de los males que la acechan, sea vulnerable al contexto de relaciones en las que se ha visto inmersa y de las que participa y hace vigentes? Todas estas interrogantes nos llevan a situarnos frente al problema de fondo que queremos examinar: las tensiones irresolubles que caracterizan a la sujeto en situación de precariedad y competencias socioculturales aprendidas para acceder a un nivel de vida y una ciudad que tiene efectos de segregación, discriminación, racismo y maltrato al otro.

Comenzaré por discutir los problemas de fondo. El tema de la violencia, en seguida la vulnerabilidad y por último el de la exposición de los cuerpos en su doble condición de vulnerable/vulnerador y propondré como respuesta una posible explicación que implica las versiones de sí mismos frente a la desigualdad y las emociones heredadas por el cristianismo: la culpa, el perdón y la redención, como un ciclo socioemotivo que invisibiliza el problema y se resuelve, en apariencia, en la vergüenza. Para ello me valdré de algunos autores clave en este debate y en el corpus de la información narrativa recopilada centrada en las versiones propias de la narradora ante aquello que se expone. Se expone el cuerpo, la psique y la situación de desventaja frente a desigualdades estructurales y la ceguera cultural que operan a favor de un modelo fractal de la violencia.

Noli me tangere, "no me toques/tientes", es una clave interpretativa para comprender lo que sucede cuando psique y soma son violentados. Jean-Luc Nancy elabora una reflexión sobre este tópico a partir de una imagen recursiva en el imaginario pictográfico de orden católico. Jesús de Nazareth es representado extendiendo la mano adelantándose a ser tocado por María Magdalena.

Figura 2.

Correggio: *Noli Me Tangere*, 1525.
Óleo sobre tela, 130 X 130 cm, Museo del Prado, Madrid.



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Noli_me_tangere#/media/Archivo:Correggio_Noli_Me_Tangere.jpg

El cuerpo tiene una triple acepción que se realiza en la del sujeto: somos cuerpos sujetos a, somos sujetos que reflexionamos sobre nuestras afecciones corporales y somos cuerpos sentientes, que resienten la proximidad o la distancia de otros cuerpos sentipensantes. Esta triple caracterización se concreta en la idea de tacto o contacto. Ser tocado o ser tentado son los límites que nos sitúan ante la posibilidad del reconocimiento o su negación. Es en el cuerpo donde se materializa la constitución de un orden no vejatorio o por el contrario, destructivo:

¿Por qué pues un cuerpo? Porque sólo un cuerpo puede ser abatido o levantado, porque sólo un cuerpo puede tocar o no tocar. Un espíritu no puede hacer nada de eso. Un <<puro espíritu>> ofrece solamente el indicador formal y vacío de una presencia enteramente cerrada sobre sí. (Nancy, 2006: 76)

Lo que se violentan son los límites que contienen la idea básica que nos señala el filósofo francés de la corporalidad expuesta al tocar/tentar. Sin duda es una visión novedosa y alterna a otras que se han desarrollado para pensar el cuerpo y que ameritarían un artículo extenso dedicado a discutirlo. No lo haré aquí. En cambio propongo vincular esta idea básica de Jean-Luc Nancy con la visión que sobre la violencia elabora Judith Butler (2009) a propósito de aquello que nos convierte o muestra como vulnerables: la privación y aquello que permanece como insatisfecho. Dependemos del contacto con otros y cuando este contacto ha traspasado los límites del tacto, del reconocimiento y lo tolerable, necesariamente nos preguntamos con la filósofa de las categorías indecibles: ¿por qué hay vidas que valen o no la pena?:

Esta condición de vulnerabilidad original, de depender del contacto del otro, incluso si no hay allí ningún otro ni ningún sustento para nuestras vidas, significa un desamparo y necesidad original por el que la sociedad debe responder. La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta. Ciertas vidas están altamente protegidas, y el atentado contra su santidad basta para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y no se calificarán incluso como vidas que "valgan la pena". (p. 58)

Espanta pensar en que la violencia es productora de orden. Escandaliza el hecho mismo de que la negación del otro sea una vía para la afirmación de la intolerancia. Pero la violencia se reproduce en las esferas de relación social en ámbitos tan diversos como específicos: laboral, filial, vecinal, amoroso, entre otros, y resulta complejo establecer gradaciones sobre aquello que califica como violento. Pero cuando pensamos radicalmente sobre las vidas que importan y en esa dirección, las vidas "reales", reconocidas como existentes y valiosas, no podemos eludirnos de la relación límite que establece Nancy como el resguardo entre tocar/tentar en aras de una política del respeto, el buen tacto y la presencia. Cuando se han violentado las fronteras se ha perpetrado un proceso de

sujetamiento que es al mismo tiempo característico de los mecanismos psíquicos del poder, como veremos más adelante a propósito de la trayectoria vital de la curandera huasteca que habita en Guadalajara y que navega entre diversas aguas de sentido para darle un mínimo de coherencia a su vida.

Siguiendo la reflexión de Butler podríamos inquirir, ¿hay un modelo normativo en el ejercicio de la violencia? ¿El vulnerador se ajusta a ese modelo? ¿Por qué parece incontestable? Si la violencia es selectiva, es decir, elige a sus víctimas, situadas ya desde un principio como vulnerables, es porque hay una condición previa que las hace vulnerables. Las enfermedades del hombre normal surgen, para decirlo con Guillaume Le Blanc (2010), de esta tendencia a normalizar actividades cotidianas como el trabajo, por poner un ejemplo. Esto significa que efectivamente hay modelos de puridad y de impunidad que se sostienen no solamente por las prácticas ejercidas en la lógica del amo y el esclavo o en la condición de vulnerador-vulnerado, sino que son estructurales e instituidas por el mantenimiento de un sistema de privilegios y funciones en detrimento de las capacidades creativas y de autorrealización de la persona. Vayamos ahora al nivel de las concreciones para preparar el camino hacia el análisis de las tensiones de vida experimentadas por Gertrudis.

Gertrudis fue abusada por su esposo. Abusada también por un hombre que la tomó en amasiato aprovechando su posición jerárquica y su fragilidad y vulnerabilidad. Este último, se presentaba los fines de semana en las instalaciones donde trabaja Gertrudis para saciar su apetito sexual, inoculado o alentado por las bebidas embriagantes y como un escape para lo que en casa no tenía: una esposa, pero no una compañera sexual. La doble moral de Bernardo Garnica se escenifica una y otra vez como melodrama patético del cine nacional de machos, borrachos y chillones: *"Ya no puedo más Gertrudis. Todos aquí me hacen la guerra. Todo el tiempo están peleando. Y en mi casa mi mujer no me hace caso. Dormimos aparte..."*.

Acto seguido, Bernardo llora y busca el consuelo de Gertrudis, exaltada por ser bondadosa, de cuna humilde, sencilla y atenta. Durante algunos meses, Gertrudis se portó como confidente, amante, esposa abnegada y trabajadora doméstica. Religiosamente preparaba los alimentos que le gustan a Bernardo y la salsa picante de su predilección, amén de recibirlo borracho a altas horas de la noche en el lugar de trabajo donde Gertrudis oficia como vigilante en el régimen de 24 X 24. Un día sí y un día no.

Una tarde, Gertrudis me contó, con lágrimas en los ojos, las vejaciones a las que era y está siendo sujeta: *"no sé querer como quieren los hombres"*. Desearía cerrarse como la flor *Impatiens noli tangere*, al contacto con aquello que la ha dañado.

Figura 3.

Flor *Impatiens Noli Tangere*



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Impatiens_noli-tangere#/media/Archivo:Impatiens_noli-tangere1000.jpg

Su educación sentimental se corresponde con una forma de habla más afectuosa frente a la parquedad de su amante-jefe: *Nimitznequi miac*, *Nimitznequi noyolo*, el querer de corazón que antecede a cualquier contacto sino no se ha seguido la vía del tacto primero. Pero la saciedad de sus vejadores ya se ha transformado en la necesidad de la vejada. A ello solo se puede responder desde la vergüenza y no porque se trate de una reflexión desde el foro interno del sujeto, sino de una presión social por sentirse visto/a:

La experiencia más básica asociada a la vergüenza es la de ser visto, por personas inadecuadas, en condiciones inadecuadas. Se vincula con la desnudez, en particular cuando tiene connotaciones sexuales. El vocablo *aidoia*, derivado de *aidós*, <<vergüenza>>, es la palabra griega habitual para referirse a los genitales, y en otras lenguas encontramos términos similares. La reacción es cubrirse o esconderse, y las personas toman medidas de forma natural para evitar las situaciones que lo exigirían [...] (Williams, 2011, pp. 131-132)

La vergüenza ante los otros solo puede difuminarse cuando Gertrudis apela a la protección de quien posee un mandato sobre los subordinados. Para la élite ni siquiera es un existente. Es invisibilizada por un contexto discriminador, racial y autorreferente cuyo sentido del gusto hace *la distinción*. Veremos en el siguiente apartado el análisis somero de los procesos de sujeción y conformación del sujeto que ilustra el caso.

Sujeción y de-subjetivación: las tensiones irresolubles que caracterizan la trayectoria de vida de Gertrudis

¿Por qué viene al caso en esta narrativa autobiográfica de Gertrudis el ámbito relacional de sus vínculos laborales y amorosos? Sin duda se trata de amores que duelen o lastiman, tanto verbal como físicamente. La exposición de los cuerpos a poderes externos no explica fehacientemente las tensiones psicosomáticas de la narradora. La exposición al sometimiento es sólo una de las direcciones en que se concreta la dimensión poder creando el efecto de sujeción. La violencia que vertebra y anuda la vida de Gertrudis observa su correlato en la internalización de los mecanismos de sujeción. Este aporte que proviene tanto de Louis Althusser (2005) como de Michel Foucault (2008), es insuficiente para dar cuenta de cómo es que el sometimiento o la sujeción han pasado de la coacción hacia la internalización. Norbert Elias en su célebre *El proceso de la civilización* (Elias, 1994) apela a la formación de las sensibilidades de época articulando tanto la dimensión coactiva –ejercicio del poder, fundamentalmente como atributo del estado- y los mecanismos de socialización temprana que se traducen en la internalización de las normas coactivas. De ello podríamos derivar que el proceso civilizatorio cuando se enfrenta al agotamiento de los recursos que permiten la constitución del orden se traduce en un proceso de de-civilización, en este contexto la violencia se convierte en moneda corriente dando lugar a lo que recientemente se ha denominado como violencia crónica (Marilena, 2013).

No obstante, tampoco Norbert Elias nos permite dar cuenta de cómo un poder que nos es impuesto termina por traducirse en aceptación. Judith Butler (2001) propone una alternativa, misma que habremos de seguir para dar cuenta de los procesos de sujeción en el caso Gertrudis. En él se condensan algunos de los procesos violentos que caracterizan a nuestra sociedad:

El modelo habitual para entender este proceso es el siguiente: el poder nos es impuesto y, debilitados por su fuerza, acabamos internalizando o aceptando sus condiciones. Lo que esta descripción omite, sin embargo, es que el <<nosotros>> que acepta estas condiciones depende de manera esencial de ellas para <<nuestra>> existencia. ¿No existen condiciones discursivas para la articulación de ningún <<nosotros>>? El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia. (Butler, 2001)

Antes de apelar a la heurística performativa de Butler con el objetivo de analizar los procesos de sujeción y de-subjetivación propuesta en su teoría de los mecanismos psíquicos del poder, me permitiré situar al lector en los momentos clave de la narrativa de vida de Gertrudis. En esta breve exposición se enuncian los procesos de sujeción y las tensiones que concretan la inestabilidad emocional de Gertrudis que potencian su imaginario, prácticas y creencias religiosas. Veremos que al situarse del lado del poder de sujeción mismo que la subyuga, se

recrea una *fantasía de inmunidad* potenciada por el acto de convertirse en necesariamente útil para las personas con las que mantiene un vínculo afectivo e instrumental. Aquí no hay lugar para la ingenuidad. La solución no legitima el ejercicio de los poderes que aniquilan la voluntad y crean el imaginario de pertenencia que, penosamente, sólo existe en las fantasías de los sujetos. A continuación los episodios más significativos de la trayectoria vital de Gertrudis:

1. Gertrudis es humillada públicamente en su poblado de origen como *la dejada, vestida y alborotada*. Este acto la excluye de ser elegible entre sus pares y es sometida a un estigma.

2. Se casa con un huasteco de Tamazunchale, San Luis Potosí a quien conoció en Guadalajara hace 26 años, al poco tiempo de haber arribado a esa ciudad. Comparte con él el habla náhuatl, aunque con algunas variantes regionales. Al jurar lealtad a su esposo ante un altar católico en Huitzitzilingo, ella exorciza la posibilidad de separarse más tarde de un hombre que la golpeará y humillará en repetidas ocasiones. Gertrudis se somete a un cuerpo de creencias católica y familiar. Hace del fatalismo su destino y enarbola la bandera del marianismo como mecanismo de justificación de su inacción. Esto ocurre en un contexto como el tapatío, donde el catolicismo es imperante y se hace presente en diversas esferas de la vida cotidiana.

3. Su marido la golpea, pero como *se respeta al hombre de la casa*, su tolerancia raya en lo inadmisibles para la dignidad de la persona. Gertrudis es sometida físicamente, vulnerada psicológicamente y sujeta por la posibilidad de un doble estigma: haber sido *la dejada* y si decide separarse de su marido, ahora *la fracasada*.

4. *No me sirves como mujer por eso busco aventuras*. La agresión verbal y la humillación a la que es sometida por su esposo impacta psique y soma. Se hacen cosas con palabras y éstas dejan una estela de indicios que Gertrudis incorpora en su autoimagen y los vierte hacia el otro de manera patética. Se ha convertido en un cuerpo asexuado y en un objeto de uso: "*No sé cómo hacer el amor. Nunca he sentido nada bonito*".

5. Cuando Gertrudis celebra el contrato sagrado que la inicia como curandera se da ocasión para eludir el compromiso de manera puntual. Más tarde establecerá límites discrecionales a su don de curandera.

6. Una noche mientras hervía agua para preparar alimentos, Oliverio discute frente al niño. Ella está embarazada. No encuentra como contener la ira y las agresiones. El agua se desparrama quemando partes de su cuerpo. Se defiende entre gritos y manotazos. Le pega en la cabeza a Oliverio. La violencia se ha consumado en las dos direcciones. De cualquier modo ella ya no espera nada de su esposo. Desde hace algún tiempo incluso a él, ella lo mantiene económicamente.

7. En su trabajo actual como vigilante, Gertrudis fue cortejada por un exfuncionario del lugar: "*¿cómo un jefe se va a fijar en mí, si yo no soy nada?*"

Lo que comenzó en cortejo y se perpetró como abuso, y más tarde como una relación amorosa plagada de promesas, terminó por convertirse en una relación donde se conjugan amores ilícitos, lealtades laborales y trabajo de vigilancia cuyos informes tienen como depositario a su "jefe" y amante.

8. En el contexto laboral de Gertrudis hay una demarcación clara entre quienes trabajan para esa institución y quienes como ella, lo hacen como subcontratados a través de compañías de vigilancia y aseo. Por alguna extraña razón ella comenzó a ejercer una posición de mando por sobre el personal de base o adscrita formalmente a dicha institución. Intrigas, chismes y denuestos se convirtieron en moneda corriente. En ese contexto Gertrudis enfermó por el ataque de unas hormigas, por intoxicación al tomar medicamentos mal prescritos, peleó con otra vigilante y fue amenazada mediante maledicciones y conjuros. Al mismo tiempo que crecía su relación de pareja las cosas se le complicaban. Llegó a creer que era sujeto de brujería. Embarazada tuvo un percance en la vieja terminal de autobuses de Guadalajara. Se comenzó a desangrar y fue hospitalizada. Abortó. Empero, creía que tenía ya un hombre proveedor y un jefe que se haría cargo de sus desventuras provocadas por la ignominia. Garnica le hizo creer que no podía tener hijos y cuando se desangró supo que por enésima ocasión había sido engañada por alguien que deseaba tener relaciones sexuales sin preservativos.

9. En el contexto de las relaciones laborales los denuestos crecieron hasta que cambió la jefatura. En ese momento hubo una reorganización de los roles que desempeña el personal administrativo de ese lugar. La violencia laboral ya había penetrado las formas de interacción entre pares y los subordinados. Se comenzó a reproducir la vejación de manera vertical. El de arriba sobaja al que le sigue y así en orden descendente hasta llegar a la última posición laboral que es la de los conserjes. En este ámbito, Gertrudis cree haber tenido una posición de poder. Una ilusión vacua y un empoderamiento ficticio.

10. Como coda a su propia trayectoria y exposición ante enfermedades normales o impuestas, malos días y vejaciones, Gertrudis recurre a un juicio sumario: si alguien me quiere hacer daño o me ha hecho un daño, yo me doy cuenta. En sueños me revela y desde ahí ya sé cómo protegerme: *"el que me la hace se le regresa"*.

Antes de proceder al análisis de los 10 pasajes enunciados, introduciré algunas ideas importantes que he tomado de Butler y que inspiran el análisis narrativo de este caso. Siguiendo la lógica hegeliana del amo y el esclavo, Butler propone una síntesis de lo que ocurre con la dimensión psíquica del poder que no logran elicitar Althusser, Foucault y Elias:

[...] el poder que en un principio aparece como externo, presionando sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.

La forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso contra uno/a mismo/a. Esta figura forma parte de la explicación de cómo se produce el sujeto, por lo cual, en sentido estricto, no existe un sujeto que se dé la vuelta. Por el contrario, la vuelta parece funcionar como inauguración tropológica del sujeto, como momento fundacional cuyo estatuto ontológico será siempre incierto. Por ello, parece difícil, sino imposible, incorporarla a la descripción de la formación del sujeto. (2001, pp.13-14)

La afirmación de Butler, como ella misma reconoce, parece conducirnos a un callejón sin salida: nos vemos obligados a referirnos a algo que aun no existe. En este punto tiene sentido pensar en la trayectoria de Gertrudis como obra abierta. Es en el proceso que la somete como súbdita donde tiene lugar simultáneamente su constitución como *sujeta a*. La forma que asume la desrealización subjetiva es psíquica y se corresponde o asemeja a la identidad personal, en tanto vana asunción de los idearios del individuo, mismos que habrán de culminar en fantasías personales, idearios inalcanzables o imágenes especulares del futuro. Desde ahí nos preguntamos: ¿quién es el yo/nosotros que habla desde Gertrudis? La vía autobiográfica adquiere relevancia heurística: hablar y pensar desde el horizonte de la primera persona del singular y el plural (yo/nosotros), nos permite interrogar la narratividad para responder a la pregunta que explica el conjunto de tensiones que denominamos “irresolubles”. La trayectoria de vida narrada por la curandera huasteca que hace su vida en Guadalajara y trabaja en una institución académica y que vive una relación “ilícita” con un profesionista casado que dramatiza su vida ante ella y quien manifiesta una compulsión a minorizarse, no es interesante por sí misma. Lo es porque su trayectoria articula relacionamente diversos aspectos de la vida cotidiana y el dominio del encuadre característico de un estado de cosas que atraviesa la región y más allá: trabajo, relaciones interpersonales, afectos, creencias religiosas y sexualidad.

En cada una de las etapas críticas o episodios autobiográficos de Gertrudis, que hemos sintetizado de los numerales 1 al 10, las relaciones constitutivas del doble proceso de desrealización del sujeto, es decir, sujeción e identidad del sujeto, es acompañada de un tipo de violencia que las caracteriza y su respectivo mecanismo psíquico que las internaliza, así como el tipo de tensiones a las que da lugar. La noción de sujeto en tanto forma psíquica que se corresponde con la identidad del sujeto, no se reduce ni a una imagen presente de sí, pero tampoco a una representación fija de la persona, puesto que se trata de un proceso que informa la noción del yo/nosotros en que se afirma constitutiva e históricamente Gertrudis. En este sentido no se constituye el sujeto. Por el contrario, queda desrealizado y sometido a los mecanismos psíquicos de poder.

Las tensiones consignadas en los diversos niveles de registro relacional (religioso, laboral, contextual y de exposición a fuerzas coactivas) prefiguran los mecanismos psíquicos de la sujeción. No debemos perder de vista esta interrogante: ¿por qué Gertrudis está sujeta a violencia corporal y psíquica, y por

qué ella misma reproduce la violencia entre pares y está dispuesta a ser útil a los artífices de la coacción?

Tabla 1.

Fuerzas coactivas, tipos de violencia, mecanismos de internalización de la sujeción y tensiones irresolubles.

Episodio	Fuerza coactiva	Mecanismo psíquico	Tipo de violencia	Tensión
1	Estigma	Autoimagen dañada y autoexclusión	Social	Pertenencia versus distanciamiento
2	Moral	Lealtad y marianismo	Religiosa	Fatalismos versus autonomía
3	Física y verbal	Aceptación, subordinación y miedo. Miedo a la muerte social	Doméstico-Familiar Violencia de género	Autorrealización contra fracaso. Miedo y esperanza. Separación y abandono. Dependencia vs. independencia. Familia integrada vs. desintegrada.
4	Sexual	Miedo, repulsión e inseguridad [<i>Impatiens Noli Me Tangere</i>]	Sexual Fetichización de las relaciones sexuales	Cuerpo asexuado versus resistencia Aceptación versus rechazo. Minorización de la autoestima que se convierte en pasividad vs. un sujeto capaz de acción.
5	Ritual	Animismo, inmunidad, empoderamiento ritual	Religiosa, moral espiritual	Ejercicio personal de un don Vs. negación del ejercicio de dicho don en el ámbito público. Afirmación de creencias católicas versus las derivadas del contrato sagrado y sus implicaciones en el relajamiento de las fronteras entre el bien y el mal [¿quién establece las fronteras?].
6	Física	Miedo, inseguridad angustia	Doméstico-Familiar Violencia de género	Violencia contra violencia. Agresión versus reacción. Denuncia versus silencio.
7	Laboral y amoroso	Revaloración y autoengaño	Acoso	Amor-desamor. Lealtad-subordinación. Don-contradon Impotencia-prepotencia.

8	Sobrevigilancia	Prepotencia y Autoridad "conferida"	Laboral	Autoridad conferida versus autoridad ficticia [viciamiento de las relaciones laborales debido a que se confunden los roles como una extensión corporativa de lealtades y vínculo filiales. Miedo al otro que es resultado de la violencia crónica. Lealtad versus encubrimiento. Vergüenza-prepotencia. Victimización y chantaje versus acoso y sujeción [prebendas y pagos compensatorios].
9	Humillación	Prepotencia y lealtad	Laboral. Violencia de pares. Violencia descendente	Autoafirmación versus deslealtad. Vergüenza y culpa versus cinismo y pragmatismo [relaciones humillantes pero convenientes para ambas partes de la diada].
10	Mágico-religioso	Animismo y venganza	Física y mental	Integridad versus vendetta. Recibir-regresar un mal

Fuente: Elaboración propia.

La tabla 1 muestra diez tipos de fuerzas coactivas que se corresponden con diversos tipos de violencia y mecanismos de internalización de la sujeción, así como las tensiones irresolubles a las que da lugar. En este sentido podemos decir que Gertrudis condensa la violencia crónica que ha fractalizado sus expresiones en diversos ámbitos de relaciones sociales. La solución provisoria y precaria que ha vislumbrado la curandera se remite a dos caminos: por una parte, la del reconocimiento conferido por una autoridad que ejerce su mandato sobre ella y que la hace depositaria de sus afectos y a quien se ve obligada a volverse necesariamente útil para conservar su trabajo e imaginarse querida. Esto tiene como efecto que su identidad como sujeto se vuelva aparentemente cínica e instrumental, es decir, una identidad necesaria para alguien más. Es una apariencia porque los procesos de sujeción del 1 al 10 que hemos mostrado nos muestran que hay una articulación de factores estructurales, personales y normativos que subyugan al sujeto y perpetúan su invisibilidad; y la otra vía es la de las creencias nahuatl en las que discrecionalmente puede encontrar un resguardo frente a los avatares de la vida cotidiana que dañan su salud mental y física a través de maleficios y malos aires. Pero igualmente, solo en apariencia o selectivamente, porque las últimas ocasiones en que Gertrudis ha enfermado, ha confiado en los sistemas médicos por sobre el cuerpo de creencias nahuatl: fue atacada por las hormigas y fue internada para evitar reacciones alérgicas, atravesó por un aborto involuntario y tuvo que ser llevada a emergencias médicas y también sufrió parálisis corporal por haber ingerido medicamentos con efectos adversos en su salud. Solamente en aquellos casos donde los síntomas se

corresponden con el modelo diagnóstico de los curanderos ha hecho valer sus mecanismos de protección aprendidos desde la “tradición”. La pregunta con la que habremos de concluir este ensayo es: ¿se puede cambiar el destino? Esta pregunta se la formulé hacia el final de nuestras sesiones narrativas a Gertrudis, quien, como corolario, fue despedida de su trabajo por impulso de los escándalos, chismes e intrigas propios del lugar.

A manera de conclusión: Cambiar el destino

Al cuestionar a Gertrudis sobre si se puede cambiar el destino o no, su respuesta fue elocuente y sorpresiva. La fatalidad ha sido corporizada como consecuencia de una tensión irresoluble entre el compromiso heredado y transferido por sus ancestros y la culpa experimentada bajo el dominio de las creencias religiosas de orden católico. La tensión no se resuelve, solamente se la vive y encarna como resultado de un sistema de vejaciones que perpetúan la vulnerabilidad del sujeto. Cuando Gertrudis y muchas como ella, han sido desplazadas y condenadas a refigurarse la vida en ámbitos adversos, la manera como se afronta la violencia encuentra su límite en la naturalización de la que se dispone en los contextos que privilegian un sistema de estatus, relaciones asimétricas de poder y la conversión de mujeres y hombres en objetos de uso y abuso.

Cuando los infantes, jóvenes y adultos enferman constantemente o las cosas no se dan como debieran, nos encontramos ante un modelo normativo que confirma el destino fatalista del *tonalli* –palabra nahua con la que Gertrudis designa al destino-. Este modelo solamente puede habitar en el *ethos*, en el cuerpo colectivo hecho de creencias que encarnan y realizan los ideales de la salud, de la vida y el camino que seguimos en la vida. *Tonalli* para Gertrudis posee una doble acepción: hace alusión a la vida, a estar con vida, y, por otra parte, al destino. No como algo previsto para una persona que nos llevara a pensar que cada uno tiene su destino, sino que estamos predestinados para la vida. Cuando una persona enferma de manera persistentemente o le va mal en la vida, parafraseando a Gertrudis, trae la suerte volteada, es decir, trae afectado su *tonalli*. La respuesta a la pregunta que le formulé a Gertrudis se ilustra mejor con un ejemplo que ella misma propuso y que condensa la creencia que comparte con sus pares de Huitzililingo y aquellos otros que habitan en la diáspora hidalguense de la región occidental en México:

Cuando un niño o una persona traen *volteada* su suerte, se enferma o le va mal en el trabajo, se hace un remedio para cambiar su *tonalli* –destino-. Se pide permiso a los señores que nos dan el don para curar y se hace una limpia con un pollo a la persona que está mal. Ese pollo no se mata. Recoge aquel mal. Y se lo deja libre...

Esta respuesta me dejó perplejo y por un momento pensé que se trataba de una patraña. Pero no es así. Al manifestarle mi incredulidad ante lo que me parecía una broma, me aclaró con un tono de seriedad:

- Es que ese pollo con el que se hace la limpia, cambia el *tonalli*; se lleva las cosas malas, y como... por decir así, representa la persona, no se lo puede matar.
- ¿Por qué no? –insisto–.
- No, porque es como si le diera muerte a la persona, y en vez de curarse se pone peor.

Remo Bodei (2014), ha propuesto que cuando los destinos personales confluyen en la edificación de las vidas imaginadas colectivamente es posible cambiar el estado de cosas que anulan la autorrealización de los individuos, pero cuando solamente se imaginan por separado en el fuero personal, lo que ocurre es que todo termina por un deseo personal intrascendente. Por ello mismo he llevado al extremo esta reflexión sobre cambiar el destino hacia la discusión de los procesos de sujeción y subjetivación: ¿por qué si Gertrudis es consciente de la subordinación y el sometimiento, no busca cambiar las cosas para su propio beneficio? Por más que creamos que vivimos en un régimen democrático que hace valer las libertades individuales, el contexto de las relaciones en las que nos vemos insertos nos muestran límites. Desde la vida cotidiana y las relaciones en las que nos vemos involucrados se perpetúa la violencia. En el caso de Gertrudis hay una *reproducción fractal de la violencia y el subterfugio del contrato sagrado se convierte en un mecanismo de defensa de la Impatiens noli me tangere*. En el primer caso se vuelve útil para las exigencias de un poder que le hace creer que forma parte de algo incontestable o incuestionable. Y en el segundo caso, decide hacer valer sus dotes de curandera solamente en estados de excepción. Ambas perspectivas producen las tensiones más importantes en este momento en la vida de la *sujeta a*. Termino con una viñeta que ilustra la discrecionalidad y su reacción ante la posibilidad de ser tocada o alcanzada por los agravios de sus pares:

- ¿Por qué no cura gente si le dieron ese don y firmó un contrato sagrado en la cueva del cerro de Temango?
- No cualquier persona puede curar. Mi cuñada se negó a que curara a su hija. Y ya después cuando vino conmigo le dije que no, que porque ella decía que podía hacer una limpia, que cualquiera puede hacerlo. Pero no es así. A una le han dado ese don. Tengo permiso para curar y ella no. No cualquier persona lo puede hacer. Y de hecho ella se enfermó. Fue a Orizatlán, porque se empezó a poner mal...
- ¿Cuáles son los síntomas de alguien que cura sin permiso?
- Duele la cabeza, se siente cansancio, sueño... pesadez en el cuerpo... Luego no se puede dormir. Y así ella, empezó a perder el sueño y nomás comenzó a enflacar. Fue a que le hicieran una limpia, a que la curaran. Pero antes de eso, ella veía en sueños que le decían: “**no te metas con nosotros**”

porque te va a ir mal". Ya cuando le reconocieron su enfermedad aquellos señores le dijeron que si había hecho un trabajo sin permiso. Ya les contó. Le dijeron eso, que no se puede. Que debe ser gente reconocida, que le dieron el don y que tiene permiso.

- Pero, usted, por ejemplo, ¿no le va mal por no curar, si dice que tiene un contrato sagrado?

- Bueno, es que yo aprendí... que... al principio curaba, pero se me olvidaba hacer la ofrenda a los señores –los calzonudos-, los que le he dicho que se aparecen en mi sueño. Y me dijeron que no estaba haciendo la ofrenda. Porque después de curar se debe dejar la ofrenda por tres días. Ese es el pago que se les hace. Si uno deja de hacer el pago, de hacer la ofrenda, entonces empieza a enfermar de las cosas mismas que una cura...

- Sí, pero si usted ya no cura, ¿no es como si faltara al contrato sagrado?

- No porque yo cada año les hago una ofrenda. Y aunque no curo, pues me defiendo. Porque hay gente que le quiere hacer daño a uno. Y no cualquiera se puede defender o no cualquiera tiene permiso...

- No le entiendo. A ver explíqueme. ¿Cómo se da cuenta cuando alguien le ha hecho un daño? ¿Y cómo hace para defenderse de ese daño?

- Ah, es que, por decir, si en la mañana una persona me viene a ver y hasta entonces yo me había sentido bien. Ya por la noche me empiezo a sentir mal. Pero como yo estoy protegida, porque como le digo, no todo mundo puede curar. Y como a mí me dieron permiso también me dieron un protector. Yo estoy protegida. Entonces, me doy cuenta. Ya esa persona que me ha querido hacer daño se le regresa la enfermedad. **El que me la hace se le regresa.**

En este punto, Gertrudis distingue entre las cosas buenas y las malas. Estas últimas se las adjudica al diablo. Y ella se refugia entonces en las creencias católicas. Hace oración e invoca a sus protectores –los calzonudos-, solicitando su ayuda y agradeciendo su intervención con el pago de una ofrenda, consistente en alimentos: desde tamales, tortillas, cosas que a los abuelos les gustan. En síntesis. Por una parte las creencias y los dones que observan su marco de sentido en el contexto de las creencias nahuas sobre poderes curativos, sueños, protectores, limpias y ofrendas, se actualizan en el plano personal o familiar para atender enfermedades o daños impuestos por la acción maléfica de terceros y, por otra, la exposición a problemas de salud que la han llevado a recorrer una trayectoria de padecimientos y sufrimientos entre los diversos servicios médicos y hospitalarios, públicos y privados, se circunscribe al ámbito de las desigualdades estructurales. Entre ambas no existen sincretismos ni tampoco exclusiones. Una no complementa a la otra, sino que ambas confluyen en la creencia común de las malas rachas. Sin embargo, hemos visto que, en esta historia trayectiva, Gertrudis condensa tensiones irresolubles entre sistemas de creencias, que obligan a situarse en el contexto mismo en que se producen. La vergüenza y la culpa son

los mecanismos psicológicos y emocionales que suscriben los procesos de sujeción y poder característicos de una vida a la deriva. Esta deriva explica la fragilidad, la vulnerabilidad y el *ethos* de las relaciones sociales anudadas en la doble acepción del tacto: no me toques/no me tientes. Y simultáneamente la violencia se reproduce de manera fractal desde una posición ascendente hacia una descendente, o bien entre pares a través de denuestos, chismes e intrigas que concretizan la violencia crónica que se vive en el amplio espectro de relaciones sociales que nos constituyen e informan como sujetos. De suerte tal que para romper con el ciclo de la sujeción y desrealización es importante plantearse colectivamente la posibilidad de imaginar nuestras vidas. Cuando ello ocurre solamente en el plano personal y el deseo se vuelve subsidiario de las lógicas de sujeción, los cuerpos se vuelven dóciles y se sujetan a los dictados de quienes ostentan posiciones de poder, creando un imaginario vacío de sentido: la fantasía de creer que se forma parte de un grupo que ostenta poder, estatus y beneficios. En ese momento el sujeto se ha vuelto necesariamente útil para los intereses de terceros. Los cuerpos han sido violentados porque ya se ha internalizado la coacción y se perpetúa la vejación en una historia interminable donde el imperativo consiste en aprender a vejarse y ser vejado. La vida narrada de Gertrudis no se cierra sobre sí misma: habla por nosotros y patentó algunos de los pasajes más oscuros y poco visibles de la violencia en México.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (2005). *Ideología y aparatos ideológicos del estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (2013). Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. En Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (Coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. 1. Pueblos del noroeste*. México: INAH.
- Bodei, R. (2014). *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cordero, L. (2010). La iniciación y el don de las parteras totonacas de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla. En Fagetti, A. (Coord.). *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 149-168). México: Plaza y Valdés.

- Devereaux, G. (2005). El chamán sufre un trastorno mental. En Narby, J. y Huxley, F. (Eds.), *Chamanes a través del tiempo. Quinientos años en la senda del conocimiento* (pp. 126-128). Barcelona: Kairós.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology make its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos*. Barcelona: Paidós.
- Elias, N. (1994) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Blanc, G. (2010). *Las enfermedades del hombre normal*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marilena, T. (2013). Violencia crónica: la nueva normalidad. México: *Revista Nexos*.
- Nancy, J.-L. (2006). *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Narby, J. y Huxley, F. (Eds.) (2005). *Chamanes a través del tiempo. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona: Kairós.
- Piotrowska, Z. A. (2013) "No sé si los aires ven con coraje que voy a hacer curaciones." *Misión del curandero, sus desafíos y peligros según los nahuas de la Huasteca hidalguense*. En Ruvalcaba, J. (Coord.), *La tercera realidad. La Huasteca como espejo cultural* (pp. 87-124). México: CIESAS.
- Romero, L. (2010). Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz. En Fagetti, A. (Coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 123-148). México: Plaza y Valdés.
- Turner, V. (1991). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Williams, B. (2011) *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*. Madrid: La Balsa de Medusa.



"Atrapada en una tensión irresoluble. El "contrato sagrado" de una curandera nahua" por José Sánchez Jiménez está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

LOS FANTASMAS DE MARK FISHER: JOY DIVISION COMO SÍNTOMA. DE MÚSICA Y CULTURA CONTEMPORÁNEA

Héctor Gómez Vargas¹

Sección: Disertaciones

Recibido: 10/09/2019

Aceptado: 29/10/2019

Publicado: 13/12/2019

*El acortamiento del tiempo es un signo premonitorio de la redención de este mundo.
Reinhart Koselleck, Aceleración, pronóstico y secularización.*

Una de las tendencias de los libros sobre la historia y la cultura de la música de rock, en las últimas décadas, ha sido revisar su historia y abrir nuevas rutas de exploración para dar cuenta de aspectos históricos no tomados anteriormente, así dar una idea de lo que hoy sucede. En algunos casos, esas revisiones han implicado una crítica a las concepciones y procedimientos de la historia convencional, con la consecuente emergencia de miradas que revisan lo que ha sido la presencia de la música de rock en el pasado en los tiempos de la cultura y la tecnología digital. El punto importante es que, en varios casos, no solamente hay un replanteamiento del pasado de la música de rock, sino de la misma cultura contemporánea.

El libro de Fisher (2018), *Los fantasmas de mi vida*, es parte de esos estudios, algo similar a la propuesta de Reynolds (2012) con su libro *Retromanía*, en el cual el subtítulo sintetiza la idea y la propuesta: la adicción del pop a su propio pasado. Lo que toca resaltar es que algo ha sucedido en las últimas décadas con la cultura que ha implicado, tanto el ingreso a una singularidad de la cultura (una onda de novedad cultural), como a una borrosidad donde conviven: tendencias y manifestaciones diversas, ambiguas, paradójales, que le dan a la cultura su condición contemporánea.

Esto lo podemos señalar alrededor de dos ideas que expone Fisher en la introducción de su libro y que las desarrolla a lo largo de los ensayos que esbozan su idea de que se han gestado una serie de anomalías temporales. Por un lado, la aparición y diversificación de tecnología de registro de materiales audiovisuales a lo largo de varias décadas, sobre todo en las condiciones actuales, como es el caso de YouTube, y los sistemas de streaming que parecen dar la impresión "de que prácticamente todo estaba disponible para ser visto otra vez", y, entonces la

¹ Miembro de la Universidad Iberoamericana León. Correo electrónico: hector.gomez@berleon.mx

memoria digital altera algo fundamental: "es la pérdida misma la que se ha perdido" (p. 26). Un resultado de ello es que la gente comienza a exponerse, a explorar varios pasados que comienzan a circular, a estar presentes en simultáneo, y eso genera, según Fisher, "la predilección de los seres humanos por mezclar artefactos de diferentes épocas" (p. 29).

La cultura queda atrapada en su pasado y esto manifiesta otra anomalía del tiempo: mientras que la vida social y la vida de las personas se acelera, la cultura se hace lenta, entonces la forma primordial para la experiencia con la cultura es aquella que señalaba desde los ochenta Jameson sobre el "modo nostálgico", que, de acuerdo con Fisher, "se entiende mejor en términos de un apego formal a las técnicas y fórmulas del pasado, una consecuencia del desafío modernista de crear formas culturales innovadoras adecuadas a la experiencia contemporánea" (p. 36).

Bajo el contexto anterior, el libro de Fisher se abre a explorar la condición de la cultura que se ha desarrollado y es parte de lo que él denomina como "realismo capitalista". Dos son los escenarios que importa seguir para tener una imagen de la visión de Fisher sobre la música popular en el escenario contemporáneo: la manera como la idea del futuro fue cancelada y la presencia espectral, hauntológica que se ha desarrollado y que es parte de la experiencia con la cultura contemporánea.

Al inicio de su libro, *Realismo Capitalista*, Fisher (2016) hace referencia a la película de Alfonso Cuarón, *Children of men*. Lo hace porque esa distopía es apropiada con su propuesta del capitalismo tardío. La catástrofe de la película se refiere a que hay una crisis de fertilidad: los humanos han dejado de procrear hijos y se vislumbra que en algún momento eso hará que el sentido de muchas obras creadas en el pasado pierdan sentido. Para Fisher, la película de Cuarón puede ser abordada en términos culturales porque igualmente se puede pensar en términos del futuro de la cultura a partir de lo que ha estado sucediendo en los tiempos recientes, por ello pregunta: "¿cuánto tiempo puede subsistir una cultura sin el aporte de lo nuevo? ¿Qué ocurre cuando los jóvenes ya no son capaces de producir sorpresas?" (p. 23-24).

La pregunta, en términos culturales, es importante porque remite a una serie de preguntas y reflexiones que se han hecho en las últimas décadas, por lo menos desde el inicio del siglo XXI, que son necesarias abordar para algunas disciplinas y áreas de conocimiento, ya que de ahí depende su pertinencia y continuidad en el futuro.

Un área sensible ha sido la historiografía que se ha preguntado sobre el sentido de su herencia moderna al hablar del pasado en momentos cuando se ha cargado de borrosidad: el pasado ha dejado de estar atrás del presente y del futuro para colocarse al lado del presente, así propiciar un fenómeno que hacía siglos no se tenía: engordar la experiencia del tiempo presente, y hacerlo lentamente (Zermeño, 2016). Otra área sensible se puede encontrar en algunas tendencias de la sociología que exploran las nuevas condiciones de la

modernidad tardía a partir de las transformaciones de la temporalidad, en particular de lo que ha sido desde hace dos siglos la aceleración de la vida social y las rutas de vida de personas, propiciada por el desarrollo de tecnología, medios de transporte y de comunicación (Rosa, 2016). Algunos historiadores contemporáneos ven en la aceleración un fenómeno muy antiguo por el cual la experiencia del tiempo se abre, el pasado y el futuro terminan siendo otra cosa muy distinta: se cierra sobre sí mismo en el presente (Koselleck, 2003). Por ello, Augé (2012) dice que el futuro "no es el porvenir" sino "la vida que está siendo vivida de manera individual" (p. 5).

El entorno anterior hace del libro de Fisher (2018), *Los fantasmas de mi vida*, uno vital para el estudio y la crítica cultural en tiempos de la cultura digital: la manera en que ha quedado atrapada en su pasado con serias dificultades de crear algo nuevo. Para Fisher, en el transcurso de las últimas décadas del siglo XX es posible observar la manera de un cambio radical en la cultura, y los síntomas de ese proceso se encuentran en la cultura popular masiva, en particular la música, mediante la cual es posible la "lenta cancelación del futuro", a la manera como la expone Berardi (2018) en su libro, *Fenomenología del fin*. Berardi expresa que nada está llegando a su fin, más bien "se está disolviendo en el aire y sobreviviendo en una forma diferente, bajo apariencias mutadas", un cambio antropológico por el cual se abandona la concepción moderna de la humanidad, "el proceso de devenir otro", es decir, la manera "en que sienten y se perciben a sí mismos" (p. 10).

El asunto no es cualquier cosa porque se ha pasado a una modelización biosocial de la sensibilidad desde el cual se insertan "automatismos cognitivos en los profundos niveles de la percepción, la imaginación y el deseo" (p. 34), esto significa, por lo menos dos cosas: primero, la dificultad de comprender el desarrollo social desde un marco histórico porque ahora se requiere de un marco evolutivo; segundo, con el paso del contexto histórico de la dirección política que se movía a partir de la voluntad y el entendimiento racional, bajo el contexto de la evolución "se entiende que el organismo entra en sintonía con su medio ambiente, y es la sensibilidad la que faculta que hace posible esa sintonización" (p. 35), de ahí la importancia de las fantasías en la actualidad, que como dice Žižek (1999), son las que estructuran "nuestra experiencia vital", y la importancia de los medios de comunicación que con la cultura que producen y difunden: son los grandes surtidores de las fantasías contemporáneas.

El libro de Fisher puede ser leído como un acercamiento y reflexión de las mutaciones en la cultura que ha traído consigo la transformación del capitalismo tardío. Un síntoma de ello es la cultura musical popular que, en opinión del mismo Fisher, es donde mejor se puede observar las fallas del tiempo que estaban gestándose el paso a otra cosa a partir de la década de los sesenta. No es un libro donde la música es explicada por lo social, económico y político, sino la manera como la creación musical se adelanta a manifestar lo que estaba en formación y que ahora, en estos tiempos, es posible observar. En términos del libro de Attali

(1995), *Ruidos*, la música que manifestaba los ruidos sociales buscaban su propia banda sonora, y que hoy son parte de las formas de la sensibilidad colectiva, "las formas de devenir otro" en los días que transcurren en la actualidad, diría Berardí.

En su libro, *La humanidad aumentada*, Sadin (2018) habla de tiempos de transiciones amplias cuando las máquinas que provienen de la inteligencia artificial toman el control de muchas actividades que antes realizaban los seres humanos. El momento no fue ahora: la cibernética atraviesa casi todo el siglo XX, pero fue en la década de los setenta cuando se gestó uno de los momentos claves del actual desarrollo. Algo cambió ahí, y eso se observa en la música que fue creada en esa década, porque desde entonces la relación con la música cambió. Se puede preguntar lo que la música de los setenta anunciaba en esos momentos, pero quizá sea más importante preguntarse lo que la música de esa década anuncia el día de hoy, porque se puede decir que la relación con esa música ha sido de corte espectral y profética: algo había muerto, a pesar de que se pudo estar ahí cuando sucedió.

Como es posible verlo desde las reflexiones sobre el capitalismo y la sociedad moderna en Marx, Freud y Benjamín (Espinosa, 2009), la cultura contemporánea no puede entenderse sin los fantasmas y espectros de los diversos pasados que ha traído el dinero, la mercancía y, ahora, la tecnología digital. Además, cada momento de la música de rock ha sido posible porque ha recuperado un sensorium que proviene de una forma arcaica. Esto ha sido posible por la tecnología, su desarrollo histórico, su evolución, además en la manera que se disuelve y construye la sensación de estar en el presente.

Para algunos críticos, la música que se creó en la segunda mitad de los setenta manifestó hacia dónde se dirigió la cultura musical, el giro que tendría ante el vuelco que comenzó a tener la economía y la política, al igual que la industria musical y los medios de comunicación, en su carrera hacia el final del siglo XX. El tránsito del glam y del progresivo marcó parte de ese cambio con la irrupción del punk y su impulso de revuelta. Pero, más que ese retorno al golpe de la realidad, fueron otras las vías para encontrar la banda sonora del nuevo entorno emocional y estético que sería una realidad generalizada al comienzo del siglo XXI, y en ello hay una atención hacia la cultura europea del este. Algo que se venía formando desde finales de los sesenta, pero que no estaba, ni formaba parte de la escena principal de la música: un ruido sutil que comenzaba a sonar y que estaba formando el sonido de las décadas por venir, en mucho debido a la música de las máquinas, al igual que su estética fría y ambiental, algo que es posible encontrar en la música de los setenta de grupos como Joy Division, además de lo que hoy es posible encontrar en ella.

En el prólogo del libro, *Joy Division, placeres y desórdenes*, Fernández (2018) habla de lo que ha sucedido en la ciudad de Manchester desde la muerte de Ian Curtis, en los usos actuales de la música que emergió en un terreno que era la marca del "borde sanitario" de la ciudad, la "frontera de lo marginal, de lo delictivo, de lo distinto". Dice:

Aquello que se situaba fuera del espacio urbano legítimo es ahora su pleno centro, en un sentido físico y metafórico a la vez; por eso la compañía de tranvías de Manchester puede anunciar sus obras de ampliación jugando con un verso de Joy Division que, en algún momento, fue aterrador: "El amor nos separará, pero esta nueva línea va a unirnos" (p. 8).

Las transformaciones en la ciudad de Manchester que sugiere Fernández son una imagen de lo que ha pasado en la sociedad con el paso al siglo XXI en el mundo, eso que llama Fisher, "realismo capitalista" y que se refiere a las transformaciones contemporáneas del capitalismo: la idea de que no hay otra alternativa, de que su realidad se convierte en lo "extrañamente familiar" (*unheimlich*), y lo siniestro como parte de los placeres de la vida. Para Fisher (2018), la importancia de Joy Division en la actualidad se debe a que captaron el espíritu depresivo de estos tiempos, porque al escuchar su música "tendrán la ineludible impresión de que el grupo estaba catatónicamente conectado con nuestro presente, su futuro" (p. 87). La música de Joy Division manifiesta la disposición emocional de las personas en la actualidad, y se escucha en el "encanto mineral de lo inanimado" de sus canciones, de eso que los hizo distintos a otras manifestaciones musicales en el pasado: en su música no había violines. Dice Fisher:

Lo que separaba a Joy Division de todos sus predecesores, incluso de los más sombríos, era la falta de un objeto o causa evidente de su melancolía. (Esto es lo que hacía que fuera *melancholía* más que melancolía, que siempre ha sido un deleite aceptable, sutilmente sublime, del que las personas disfrutaban). Desde sus inicios (Robert Johnson, Sinatra), la música popular del siglo XX tuvo que ver más con la tristeza masculina (y femenina) que con la euforia. Sin embargo, tanto en el caso del bluesero como con el crooner, hay al menos aparentemente, razones para el dolor. Como la desolación de Joy Division no tenía causa específica, ellos cruzaban una línea que separa el azul de la tristeza del negro de la depresión, pasando al "desierto y el páramo" en el que nada produce alegría ni dolor. Cero afecto (p. 97).

Si la música de los setenta parece muy lejana en el tiempo, muy distante a lo que hoy sucede, o parece suceder ¿La música de Joy Division parece muy distante?

Simplemente habría que reconocer cómo se ha escuchado la música de los setenta, algo como lo que comenta Reynolds (2013) en la introducción de su libro, *Postpunk*: "Cuando comencé a escuchar a los Sex Pistols y demás, en algún momento a mediados de 1978, no tenía ni la más mínima idea de que todo eso ya estaba oficialmente 'muerto'" (p. 12). Reynolds menciona algo que sería una tendencia de quienes comenzaron a escribir sobre la música de rock a mediados de los setenta: el reconocimiento de que se había llegado tarde y no se había estado en el lugar adecuado.

A diferencia de los primeros críticos, a finales de los sesenta y de los inicios de los setenta, que habían escrito sobre sobre lo que estaba sucediendo, lo que se estaba creando bajo y alrededor de la cultura del rock, ahora había que trabajar con lo que ya había sucedido: con lo que acontecía a partir de eso que había sido creado, aquello que tocaba deshacer y re hacer varias veces, en ocasiones en simultáneo durante los últimos años de los setenta y los inicios de los ochenta, porque en unos cuantos años habían pasado muchas cosas. No sólo la música era otra, el mundo, la tecnología y las personas estaban en un cambio radical, por ello se puede contemplar dos o más momentos en la misma década de los setenta.

En su ensayo, "No más placeres", Fisher (2018a) dice sobre la primera vez que escucho a Joy Division:

Conocí a Joy Division en 1982, sí que, para mí, Curtis siempre estuvo muerto. Cuando los escuché por primera vez a los 14 años, fue como ese momento de *In the Mouth of Madness* [En la boca del miedo], de John Carpenter en el que Sutter Cane obliga a John Trent a leer la novela, la hiperficción en la que está inmerso. Toda mi vida futura aparecía intensamente compactada en esas imágenes sonoras. Ballard, Burroughs, dub, disco, gótico, antidepresivos, hospitales psiquiátricos, sobredosis, muñecas cortadas. Demasiados estímulos como para siquiera comenzar a asimilarlos. Si ni ellos mismos entendían lo que estaban haciendo, ¿cómo podría haberlo hecho yo? (p. 90).

71

"Si ni ellos mismos entendían lo que estaban haciendo". Uno puede leer sobre Joy Division, y en particular sobre Ian Curtis, e incluso sobre New Order, la formación que continuó después del suicidio de Curtis, como es caso del libro colectivo, *Joy Division. Placeres y desórdenes* (Fernández, 2018). Queda manifiesto la fuerza de su obra, tan fuerte que sabían que era una ruptura, una diferencia con lo que se había hecho, aunque no tenían claro de qué estaban haciendo porque su público estaba en el porvenir, como fue el caso de Fisher o de otros de sus contemporáneos que los conocieron años después de su desaparición como grupo (Sumner, 2015). Es posible pensar que hoy en día el impacto de Joy Division, y la figura de Curtis, se ha ampliado más que cuando se dieron a conocer a finales de los setenta, e incluso en el comienzo de los ochenta cuando la economía neoliberal dio un golpe brutal a la vida de las personas bajo las figuras de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Ese mundo que se venía encima y que hoy es-fue, el mundo de las canciones de Joy Division; la sensibilidad y experiencia de sus canciones, son parte de la personalidad colectiva.

Tanto Fisher como Reynolds abordan el presente de la música pop, en su visión la presencia de su pasado es inevitable: no ha desaparecido y, en varios, aspectos sigue vigente y vibrante. En los dos autores queda implicada una condición cultural ampliada, como lo expresaría Parikka (2012), porque dentro del

entorno y los paisajes que constituye la cultura digital, todo aquello que parece tocado por la nostalgia del presente parece mejor y más deseable que aquello que solo parece nuevo (p. 3). Se podría decir que, en muchos casos, lo "más nuevo" lo es y parece serlo porque está tocado de alguna manera por algunos estratos del pasado. Un punto clave para entender lo que está deviniendo la cultura es su condición espectral, la ontología del espectro, y para Fisher, como para Reynolds, eso no es cualquier cosa, habla del ahora de la música popular masiva, de la presencia de su pasado y de los materiales que han provenido de la cultura mediática de la segunda mitad del siglo XX como una característica de la cultura actual.

La cultura mediática ha sido un asunto de la experiencia con el tiempo, y ahora lo es más, pero de otra manera, por como tecnológicamente se puede recuperar y reproducir su pasado. Como expresaría Hennion (2002) en su libro, *La pasión musical*, ahora se tiene tantas maneras de conectar con el pasado de la música pop "al activar diferentes modos de transmisión de la música a través del tiempo" (p. 49). Por algo así, bajo la nueva condición de la reproducción tecnológica de la música desde las condiciones digitales, Fisher cita un fragmento de Hamlet donde se dice que "el tiempo está fuera de quicio" (p. 44), y es posible reconocer que la hauntología ha sido algo inherente desde los inicios de la modernidad del siglo XIX (Benjamín, 2013; Marx, 2014). La hauntología, diría Fisher, refiere a otra ontología del tiempo de la historiografía moderna que ve pasar el tiempo y, al hacerlo, deja algo atrás que permanece en otro lugar: atrás. En la cultura mediática, y más en la digital, las cosas cambian porque ya no se habla tanto de "lo que ya no es", como igualmente de "lo que todavía no es", y eso que "todavía no es" puede remitir a una condición de la agencia virtual: "lo que actúa sin existir", es decir, los múltiples pasados en la cultura contemporánea.

Para Fisher, la década de los setenta fue una de las décadas donde emergió una serie de anomalías del tiempo, entendiendo por ello la manera como la tecnología para producir y escuchar música permitió una exploración de sonidos, ruidos y música que tanto hacían una diferencia con las décadas previas; como permitían generar y acumular varios estratos de memoria de algo que se podrían recuperar después como archivos en diversos soportes tecnológicos, hasta llegar a una condición donde pueden convivir en la actualidad, como sucede en YouTube o Spotify, y en esa condición, el pasado puede ser parte del futuro. Esto nos lleva a dos ideas básicas trabajadas por Fisher en su trabajo sobre Joy Division, No más placeres, para poder contemplar la presencia de la música de la década de los setenta en la segunda mitad del siglo XX.

En la introducción del libro, *Ian Curtis. En cuerpo y alma*, Savage (2015), habla del éxito de la canción de Joy División, "Love Will Tear Us Apart", después de la muerte de Ian Cutis. Para Savage, la canción "se ha convertido en una de esas raras canciones que salvan las barreras de clases y generaciones" (p. 13). Cuando salió al mercado, en 1980, era "una novedad más", y la gente la conoció cuando Joy Division dejaba de serlo por la muerte de Curtis, eso ya era una anomalía en

el tiempo de la cultura; al igual de que con el paso del tiempo le hablaba del pasado del autor, de los varios futuros de las generaciones que vendrían después. Savage lo expresaría así:

“Love Will Tear Us Apart” subraya el enigma que hallamos en el corazón de las letras de Ian Curtis. ¿Son ficción o autobiografía? ¿Son productos de la experiencia o hijas de la imaginación? ¿Son artificios o realidades? ¿Estaba escribiendo el guion de su drama? ¿Predijo lo que le iba a suceder? (p. 15).

La visión de Savage refleja en parte la visión de Fisher sobre Joy Division: su real impacto en la música no fue en el pasado, sino en el futuro porque era el soundtrack de la experiencia colectiva que vendría desde el cierre de la década de los setenta hasta nuestros días. La música de Joy División, tanto las letras de Curtis, como la música de las canciones, eran el ruido de fondo que estaba por llegar, el síntoma de un cambio en la economía política, en la tecnología, en la música, en el estado afectivo y de ánimo de varias generaciones, algo que deja en manifiesto con su propuesta del realismo capitalista.

El punto que destaca Fisher es que, con su música, Joy Division captó el espíritu depresivo de nuestro tiempo. “No hay calor en las entrañas de Joy Division” (p. 96), con ello, Fisher quiere decir lo que ahora parece una realidad asumida por mayorías, no hay nada que hacer ante la aniquilación del límite que separaba la depresión de otra cosa, “en el que ya nada produce ni alegría ni dolor. Cero afecto”. Desde su primer disco, *Unknown Pleasures*, su música fue una diferencia con la de su entorno y de su momento, una novedad y un éxito, desde ahí fue un impacto musical. Pero, igualmente era un ruido para su momento porque era la música de lo que vendría: no solamente las alteraciones en la economía, la cultura y los medios de comunicación, sino en el subsuelo emocional de las experiencias individuales y colectivas, ese punto donde Berardi decía que no había futuro, que se había cancelado ante un cambio civilizatorio como el que se vive en la actualidad y cuyo epicentro fue el tiempo donde Joy Division comenzó y terminó.

Cuando Henniön (2002) habla de la importancia del gusto musical menciona que en ello hay algo más que el mero objeto musical, una adhesión, una creencia. “Se ama la música que uno está preparado para amar, que ya se gusta amar” (p. 37). Desde ahí, Joy Division puede ser visto como un síntoma de la cultura porque manifestó el ruido que su público más adelante buscaba y a la cual se adhirió. Cuando Savage mencionaba la manera como “Love Will Tears Us Apart” llegó a ser algo más que una novedad, igualmente menciona que ha sido una de las canciones a la que se le han hecho versiones y se le ha empleado en películas y series de televisión. Ello manifiesta un síntoma de la cultura contemporánea porque con nueva versión o interpretación de su música es un “retorno a las fuentes”, un nuevo acto modernista, porque, como lo expresaría Hennion, no se pretende reproducir una música del pasado, sino que la han “re-producido, han

producido de nuevo para nuestros oídos sus medios, sus objetos, sus giros” (p. 66).

De igual manera, se puede entender la mirada de Fisher como un síntoma del ruido de la cultura musical en la segunda década del siglo XXI, algo que reflexionó antes de su suicidio: una serie de ideas que intentaban darle un orden de lo que, muy posiblemente, será más claro y obvio en unos años más (Fisher, 2018a). Su infancia coincidió con esos momentos de desprendimiento y alteración de la cultura; las reflexiones sobre aquello que lo tocó como adolescente son una serie de exploraciones de la cultura contemporánea. Un nuevo retorno a las fuentes donde comenzaron muchas cosas de la actualidad. Su libro no solo es un testimonio de ello, sino una ruta de indagación, cuestionamiento y postura ante lo que sucede en los tiempos recientes, un anticipo de lo que vendrá.

REFERENCIAS

- Attali, J. (1995). *Ruidos: Ensayo sobre la economía política de la música*. México: Siglo XXI.
- Augé, M. (2012). *Futuro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamín, W. (2013). <<Ciudad soñada, arquitectura onírica, las ensoñaciones del futuro, nihilismo antropológico, Jung>>. En: *Obra de los pasajes* (vol. 1). Barcelona: Adaba.
- Berardi, F. (2018). *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Espinosa Mijares, O. (2009). <<Imágenes especulares de la modernidad: Benjamín y la fantasmagoría del siglo XIX>>. En J. L. Barrios (ed.), *Fantasmagorías, mercancía, imagen, museo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Fernández, F. (Ed). (2018). *Joy Division: Placeres y desórdenes*. Madrid: Errata Naturae.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Fisher, M. (2018a). *K-Punk Volumen 1: Escritos reunidos e inéditos (Libros, películas, televisión)*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Hennion, A. (2002). *La pasión musical*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Marx, C. (2014). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. La Rioja: España: Pepitas de calabaza.
- Parikka, J. (2012). *What is Media Archeology?* Cambridge: Polity.
- Reynolds, S. (2012). *Retromanía: La adicción del pop a su propio pasado*. Buenos Aires: Caja Negra.

- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz: Buenos Aires.
- Sadin, E. (2018). *La humanidad aumentada: La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Savage, J. (2015). <<Introducción>>. En: *Ian Curtis: En cuerpo y alma. Cancionero de Joy Division*. Barcelona: Malpaso.
- Sumner, B. (2015). *New Order, Joy Division y yo*. Madrid: Sexto Piso.
- Zermeño, G. (editor) (2016). *Historia: Fin de siglo*. México: El Colegio de México.
- Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.



"Los fantasmas de Mark Fisher: Joy Division como síntoma. De música y cultura contemporánea" por Héctor Gómez Vargas está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Rockdrigo/Rodríguez: un paralelismo

Jesús Nieto Rueda¹

Sección: Disertaciones

Recibido: 05/10/2019

Aceptado: 29/10/2019

Publicado: 13/12/2019

Para Maza de Azcapo

El documental *Searching for Sugarman* (2012) de Malik Bendjelloul ha revelado a escala mundial a uno de esos roqueros de los setenta cuyo trabajo había sido relegado entre centenares de productos culturales de la época. Si bien la historia de vida narrada en el filme es conmovedora en sí misma, una de las cuestiones más interesantes que plantea es el vínculo que el público sudafricano estableció con la música del estadounidense Sixto Rodríguez. Sin ser deliberadamente un cantante político, o de protesta, sus discos fueron censurados en la Sudáfrica del *apartheid* por tratar temas como la drogadicción. Sabemos que la censura es un acicate para estimular el interés y ésta no es ninguna excepción, Rodríguez se convirtió en un ícono de la lucha política contra un sistema retrógrada en el país africano, y sus discos y casetes (legales y piratas) repuntaron en ventas. La leyenda negra de su muerte por inmolación al final de un concierto se expandió con tal éxito que tuvieron que pasar cerca de veinte años (mismos en los que Sudáfrica misma cambió radicalmente) para que a alguien se le ocurriera averiguar quién era ese *rockstar* de toda una generación y cuál había sido en realidad su paradero.

En otro contexto, en el México de los ochenta, la muerte de Rodrigo González, Rockdrigo, en el terremoto del 19 de septiembre de 1985, significó la posibilidad de mayor difusión de su música y la del llamado colectivo Rupestre que él encabezó, así como del rock urbano en general. En medio de la crisis ante el terremoto, de la efervescencia de una organización ciudadana sin precedentes, la leyenda de Rockdrigo creció. Al poco tiempo se reeditó el caset *Hurbanistorias* y luego se grabó un disco, *El profeta del nopal*, con algunas canciones épicas como "Tiempo de híbridos" y "Huapanguero", que habían sido registradas en un programa de Rodrigo de Oyarzábal en Radio Educación dedicado al rock. González no es tampoco un cantante explícitamente político, pero como en el caso de Rodríguez, su producción está moldeada desde un punto de vista que

¹ Docente en la Escuela de Diseño del INBAL; la Universidad Iberoamericana; y el Tecnológico de Monterrey. Correo electrónico: jesusalamanca@gmail.com

revela las condiciones de miseria de algunos sectores específicos de la sociedad capitalista. Los ámbitos en los cuales se gesta la música de los dos roqueros (Detroit, Michigan y México, Distrito Federal) nos dan elementos para ubicar una configuración espacial que sugiere la crítica social. La referencia a una figura central de la escena del folk-rock es inmediata en ambos casos. De Rodríguez se ha dicho que es un Bob Dylan latino, entendido desde la perspectiva del interior de Estados Unidos (Delingpole, 2009) y de González que es lo más cercano a Dylan en México (Agustín, 1996). Aunque es inevitable la referencia al ahora Nobel de Minnesota, también es necesario no sobreestimar la influencia y atribuirles crédito a los muchos músicos de folk-rock cuya búsqueda llega a andar caminos similares pero que finalmente tienen su propia voz, su propia construcción discursiva, así como sus muy particulares experimentaciones musicales.

Rodríguez/Rockdrigo, la posibilidad de plantear una situación de *doppelgänger* está ya implícita en los nombres artísticos elegidos por este par, y los propósitos implicados en su música lo hacen aún más sugerente. Ambos prefieren una orquestación mínima, el papel central de la guitarra acústica y una voz que decididamente se quiere alejar de un tono artificioso. No se trata de cantantes pop, en el sentido en que su música no es difundida por disqueras mainstream. Su mensaje se esparce entre un público que lejos de fugarse de la realidad busca confrontarse con ella. Los meros títulos de los álbumes indican esta intención *Cold Fact* (Dato frío) y *Coming from Reality* (De vuelta de la realidad) de Rodríguez y *Hurbanistorias* de González.

Las temáticas en que coinciden pueden extenderse hacia sus respectivos ámbitos urbanos: Rockdrigo escribe su "Vieja ciudad de hierro" y Rodríguez un "Inner City Blues", por referir solo dos canciones que abundan en la atmósfera citadina, si bien "Rock en vivo" de González sea quizás un mejor ejemplo de cómo se puede lograr un tema melancólico (blusero en ese sentido) en la ciudad. Al no tener por tema la urbe en sí, la canción aborda lo citadino como atmósfera, de una forma oblicua y significativa.

Me detengo en ese título al tratarse de una canción que no ha tenido tanta difusión, no obstante que se trata, desde mi punto de vista, de una de las más espléndidas canciones de desamor en el rock mexicano, y una de las mejores de Rockdrigo. Situada en una zona específica del entonces Distrito Federal, el tema de fondo es la relatividad del tiempo cuando de amores se trata, misma que Neruda ya había planteado de forma memorable en uno de los versos más celebrados de *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*: "es tan corto el amor y tan largo el olvido" (Neruda, 1924). El yo de la canción se aferra a un amor fugaz y el tiempo le parece eterno: "me asomo al reloj y es más que un calendario", mientras abriga la esperanza de que el ser amado "aterrice". La brevedad de la historia de amor se resume en un estribillo con una serie de imágenes de una precisión hermosa:

tu amor fue un rock en vivo,

dos, tres manchas de tinta,
un requinto de jazz fugaz e improvisado,
una imagen en el aire de un pintor apresurado (González, 1984).

El personaje contempla la calle Antonio Caso por donde pasan coches que "rugen feroces", "zapatos viejos", "caras oxidadas", "sombras que entran y salen oliendo a cerveza"; todo esto en una "estructura de esmog". También aparece una referencia al mundo marítimo, como si allá lejos de la cotidianidad, a una distancia de largo viaje en autobús, estuviera otro ámbito, el de las utopías: "Ya todo es esquema, desde que partió tu barco/máquinas, sistemas, estructuras, sin embargo/un acorde vuela, me platica de una isla..." La esperanza parece haberse hundido en la posibilidad del viaje mar adentro: "un extraño me ha dicho que navegas lejos/en busca de tierras lejanas".

Las pinceladas de descripción del entorno citadino aquí contribuyen a recrear una atmósfera gris en la que se asientan la nostalgia y la melancolía. Lejos de sentirse acompañado, el personaje está sumido en una soledad que no dialoga con otras, sino que apenas las contempla; totalmente ensimismado, no se mira en los otros, los ve como "figuras de cera que pasan sin decir tu nombre".

En "Thinking Of You" del álbum *Coming From Reality*, Rodríguez cede a la tentación de la balada melancólica en la que retoma todos los tropos característicos del género e incluso se escucha de fondo el típico acompañamiento de violines, que luego contrasta con una guitarra dulce y triste a la vez. Una melodía que ubicada en su época encaja dentro de una moda, pero quizás escuchada por primera vez (para la gran mayoría del público que conoció a Rodríguez a partir del documental ya mencionado) llega cargada de una nostalgia setentera que la redimensiona. La letra de esta canción es bastante más sencilla que la de "Rock en vivo", si bien mantiene ese espíritu de un amor fugaz e inolvidable que el personaje revisita en su recorrido por las calles de una ciudad anónima.

La canción de desamor sirve a ambos músicos como espacio de recreación de una realidad urbana opresiva. Aun cuando no se propongan explicitar las razones por las que les pesa vivir en una ciudad, el ámbito de lo urbano-marginal se despliega como parte de su entorno. Ni Sixto Rodríguez ni Rodrigo González pueden negar una tradición que les antecede y que bien puede rastrearse entre los poetas decadentistas de fines del siglo XIX en París, aunque llega a sus más cercanos antecedentes: los *beatniks* que recorrieron las periferias de Estados Unidos y México, o ya de nuestro lado, Efraín Huerta, el poeta urbano por excelencia, quien también anduvo los caminos de Texas, las avenidas neoyorquinas (quizás siguiendo los pasos de García Lorca), además de los laberínticos circuitos interiores de la ciudad de los palacios y los terremotos.

Revisemos ahora uno de los temas musicales del disco *Coming From Reality* (1971) que aparecen en la película *Searching for Sugarman* y que, sin lanzar consignas específicas, describe e interpreta una circunstancia con tal veracidad e ironía que dota a la música de un contenido profundo y conmovedor. "Cause"

describe la situación de un hombre que pierde el trabajo dos semanas antes de Navidad. Mientras “la lluvia bebe champaña”, el personaje busca hablar con Jesucristo en el drenaje y el Papa le dice que ese no es su maldito problema. A partir de ahí reflexiona sobre su condición, para concluir que si, como dicen, uno debe pagar sus deudas, él ya ha pagado con creces (*overpaid*).

Resulta curioso el abordaje del tema de las deudas que casi una década más tarde Rodrigo González, Rockdrigo, trataría en “Balada del asalariado”. En este caso, el personaje atormentado también recurre a la ayuda divina, aunque en un templo, y la voz de Dios le contesta en un tono resignado: “Nada muchacho, sólo eres un asalariado”. Si bien, este personaje no está desempleado, la consigna social es idéntica: “Pagar, pagar, pagar, sin descansar, pagar la vida con alto costo, suben las cosas menos mi sueldo...”

Entre “Cause” y “Balada del asalariado”, como puede verse, las semejanzas son evidentes. Las búsquedas similares en los otros temas mencionados quizás puedan coincidir con las preocupaciones de una época de la música popular. Las trayectorias de vida de Rodríguez y Rockdrigo son claramente distintas: un mexicano-americano proletario que logra insertarse en la industria del rock en Estados Unidos y que luego pasa a ser olvidado en su lugar de origen si bien se convierte en una figura central de la música popular importada en Sudáfrica, y cuya dimensión legendaria crece con el mito de su muerte. Del otro lado está un muchacho de la clase media de Tampico que mama de casa el amor por la música folclórica mexicana y cada que tiene oportunidad, cruza “del otro lado” para escuchar el rock estadounidense. ¿Habría escuchado Rockdrigo a Rodríguez en radio de onda corta o en alguna tienda de discos en sus viajes a Texas? Demasiada especulación, aunque no sería raro dada la incesante búsqueda de referencias que llevó a Rockdrigo a escuchar muchísimo del folk-rock que se hacía en los países anglosajones, lo cual lo llevó a enamorarse de la música del escocés Donovan y del canadiense Neil Young. Lo que sí sabemos es que Rockdrigo y Rodríguez recorrieron caminos muy distintos en contextos adversos para ambos que los dejaron, finalmente, en una condición de marginalidad.

La voz de un “latino” (que canta en un inglés estándar, por cierto) en el panorama del rock estadounidense no desentonó en una década en la que ya se habían consolidado figuras como Joan Báez, también de origen mexicano. Rodríguez tuvo la oportunidad de firmar contrato con una disquera independiente, Sussex Records, que se arriesgó a grabar los dos discos ya mencionados. La filial de Buddah Records terminó cerrando pocos años después. Aunque los discos fueron luego distribuidos en Australia por otra compañía, Rodríguez asumió su derrota ante las pocas ventas reportadas en Estados Unidos y abandonó la escena musical. Rockdrigo, en cambio, enfrentó de muy joven el estigma con el que cargaba el rock en nuestro país como una música de adictos y subversivos, así como el desafío de hacer música fuera del circuito oficial a partir de la prohibición de los conciertos masivos desde Avándaro (1971). El caset que grabó en 1983, para el cual también diseñó la portada, era distribuido por él

mismo de mano en mano en sus tocaditas. Ya en los últimos años de vida Rockdrigo y su grupo Qual comenzaban a hacerse de un nombre, a lo cual se deben algunas grabaciones en vivo. La fama de Rockdrigo, que se limita a una escala nacional y no deja de ser la de un cantante marginal, se desató únicamente después de su muerte.

De modo que estamos ante dos figuras que, en modos y contextos distintos, fueron ninguneadas en su momento, sin embargo, hoy su obra ha sido objeto de una reivindicación que reedita en una definitiva ampliación en su audiencia. En septiembre de 2019, "Sugar Man", la canción más popular de Rodríguez en Spotify tiene 32,437,967 reproducciones. "Distante instante", la canción más escuchada de González tiene 510,188 reproducciones. Evidentemente se trata de escalas muy diferentes. En todo caso, la difusión que han alcanzado estos dos artistas en la actualidad rebasa por mucho lo que sus grabaciones obtuvieron el momento de su publicación. Con el tiempo se les ha redimensionado.

Roqueros en busca de una lírica de lo marginal, Rockdrigo y Rodríguez han ido hallando a sus escuchas en circunstancias y épocas muy ajenas a lo que imaginaron en su momento. Fueron artistas que lograron grabar su música prácticamente en contra de las expectativas. Están dentro de la historia del rock a pesar de todo, debido a su persistencia, su terquedad por hacerse un lugar, pero también por los azares que los han llevado a ser escuchados en contextos que los reconfiguran para su audiencia como personajes en torno a las cuales la muerte ha jugado un papel sustancial. A uno lo persigue la leyenda de su muerte, lo cual lo vuelve un ícono; la idea misma de que alguien ya no pueda volver a cantar glorifica lo que dejó hecho como obra inacabada. Al otro, la muerte real lo hace convertirse, de hecho, en la imagen idónea del artista joven para siempre: una promesa imposible de cumplirse, el albor de una obra perfecta.

Me parece que ambas condiciones pueden alcanzar a vislumbrarse en unos versos de inspiración tradicional en la forma (endecasílabos) y contemporáneos en la sustancia que cuesta trabajo no considerar proféticos. Se trata de una canción que Rodrigo González grabó con su guitarra acústica en Radio Educación. Se titula "Algo de suerte" y dice así:

En este cuadro de boxeos interminables
en esta tienda de seres humanos desechables
en el resumen de arquetipos conjugados
de tiempos duros explotando en todos lados
a veces siento que se cae esa coraza
que me mantiene seguro de moverme a todos lados
y entonces pienso que he corrido con algo de suerte
en estas páginas dibujadas por la muerte (González, 1986).

La muerte entonces como punto de partida. ¿La muerte o la Muerte? A partir de ella, donde acaba la vida del músico, comienza la otra historia, la del pasado o el olvido, la de la memoria o la eternidad.

REFERENCIAS

- Agustín, J. (1996). La contracultura en México. México: Grijalbo.
- Chinn, S., Stott, N., Chignell, G., (productores) y Bendjelloul, M. (director). (2012). Searching for Sugarman. [cinta cinematográfica]. Suecia/Reino Unido: Passion Pictures, Sveriges Television, Yleisradio.
- Delingpole, J. (2009). Sixto Rodríguez interview: the rock'n'roll Lord Lucan. Telegraph. Recuperado de: <https://www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandpop/features/6004307/Sixto-Rodriguez-the-rocknroll-Lord-Lucan.html>
- González, Rodrigo. (1986). El profeta del nopal. [CD] México: Pentagrama.
- González, Rodrigo. (1986). Hurbanistorias. [CD] México: Pentagrama.
- Neruda, Pablo. (1924). Veinte poemas de amor y una canción desesperada. Santiago, Chile: Cimientos.
- Rodríguez. (1970). Cold Fact. [Vinil] Estados Unidos: Sussex Records.
- Rodríguez. (1971). Coming From Reality. [Vinil] Estados Unidos: Sussex Records.



Rockdrigo/Rodríguez: un paralelismo por Jesús Nieto Rueda se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

RESEÑA: González, M. (coord.) (2019). El impacto de la vida digital en el mundo social. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Enrique Ruiz-Velasco Sánchez¹

Sección: Reseñas

Recibido: 23/09/2019

Aceptado: 28/10/2019

Publicado: 13/12/2019

Un grupo de autores, a través de su coordinador editorial, presentan este libro de manera muy generosa y desinteresada y lo ponen a disposición de todos nosotros. Este material es el producto del Primer Encuentro de Investigadores "Impacto de la vida digital en el mundo social", celebrado en la FES Iztacala en 2017. En efecto, son los resultados de investigaciones empíricas, documentales, ensayos y reportes de intervención, principalmente sobre el impacto social y cultural del desarrollo de la tecnología y la vida digital. Pero, ¿qué es la vida digital? Según José María Álvarez Pallete (2016):

La Vida Digital es la vida misma y la tecnología representa una parte fundamental de ser humano. En el mundo hay más personas con acceso a un *smartphone* que con acceso a agua corriente, lo cual resulta extraordinario. Independientemente de si dispone o no de un dispositivo, la tecnología móvil se ha generalizado. La digitalización estimula la actividad de los servicios de salud y centros de investigación mundiales, alimenta la infraestructura de los servicios públicos, sirve de apoyo a los sistemas educativos, revoluciona nuestra manera de dirigir las empresas y, a un nivel más intrínseco, permite a la raza humana comunicarse a través de las fronteras.

Los autores de este libro, en sus últimos siete capítulos, dan cuenta de las interrelaciones complejas entre lo humano y lo tecnológico; la sociedad en red y su ética multicultural; el pensamiento y las prácticas sociales en la era del mundo digital; el impacto psicosocial de internet y las redes sociales en la vida cotidiana; las formas de lazo social en las relaciones narcisistas; los cuerpos tecnológicos y el reto de la vida digital: estar a través de la pantalla. Ellos pretenden apoyarnos

¹ Director de Desarrollo Educativo de la Coordinación de Universidad Abierta y Educación a Distancia, UNAM. Correo electrónico: enriques@unam.mx

para que dominemos, comprendamos e integremos las bases de esos lenguajes que hacen hablar a las máquinas y que cada vez más nos ayudan a organizar nuestras vidas. Aprender a codificar, codificar-decodificar, decodificar-codificar para comprender lo que pasa en nuestra vida cotidiana y entender un poco mejor lo que viene.

Los códigos están por todos lados. El código se vuelve una aplicación que nos permite comunicarnos y permite la comunicación entre componentes de un sistema y entre los componentes de muchos sistemas de una red o de un sistema de redes. Los códigos conforman algoritmos y estos algoritmos se especializan en algoritmos de búsqueda, selección, clasificación, discriminación, comparación, recuperación, uso, socialización y publicación de información. Es por ello que estos autores se han dado a la tarea de que comprendamos el impacto de la vida digital en nuestro mundo, a través de una formación que responda a las necesidades técnicas hoy tan esenciales como lo es el dominio de los lenguajes naturales y artificiales. Aquí me surge una pregunta para los autores en este apartado: ¿Estamos realmente avanzando en la construcción de una base de conocimientos que nos permita caminar junto con la tecnología e integrarla de manera inteligente y racional en los procesos educativos y de la vida cotidiana?

Cada vez el uso de las redes sociales y la vida digital se vuelve más presente en las escuelas y en cualquier entorno de nuestro planeta. El problema no es la introducción o el uso de las redes sociales, sino más bien la ampliación de estas prácticas y su mediatización las que exponen los principales retos y cuestionamientos. Por otro lado, la mayor parte de los discursos relacionados con el uso de las redes sociales en el medio educativo se basan en las bondades pero, sobre todo, en los peligros que su uso conlleva. No obstante, son los propios estudiantes muy jóvenes quienes tienen que identificar los riesgos que su utilización comporta. Lo anterior implica que el mundo se encuentra una vez más confrontado entre lo decretado, lo declarado y lo real. ¿Cuáles son los decretos? ¿Qué es lo declarado? ¿Cuál es nuestra realidad? Pongámonos de acuerdo, junto con los autores de este apartado. Aquí tenemos a algunos enfrente.

Guadalupe Vadillo da cuenta de los vínculos y efectos entre las tecnologías digitales y lo humano. Nos alerta sobre el impacto del uso de estas tecnologías en nuestra dimensión humana. Así, para ella cobran importancia la libertad y el espacio que ésta toma; el sentido de capacidad del individuo para producir los resultados que desea mediante su autorregulación; la emocionalidad que expresamos y confiamos a doctor Google, Siri, Alexa, Waze, Sofía y la nueva inteligencia artificial que surja este fin de semana; el deseo y la posibilidad de aprender siempre, esto echando mano de la educación abierta y a distancia en general y más particularmente, menciona ella, a través de los MOOC, con promesas a la medida del usuario; la percepción del tiempo y su inmediatez, modificando su percepción, su ritmo y flujo, volviéndolo elástico o distorsionándolo la mayor parte de las veces. Termina la autora advirtiéndonos

sobre el cambio o afectación de nuestros valores, nuestras capacidades, filias y emociones.

Miguel Ángel Pérez Álvarez, en el capítulo 10 que versa sobre cultura digital, ética multicultural y sociedad en red, cogita sobre la condición límite del ser humano y su esfuerzo por construir una teoría filosófica de la acción humana. Los grandes dilemas, como asumir el poder de las "máquinas que piensan" o potenciar mediante las máquinas las capacidades intelectuales de los humanos (comunicación, visualización, cálculo, investigación, divulgación, etcétera) o la construcción aparente de identidad a través de la participación en las redes sociales (posición social, estatus socioeconómico, estados de ánimo), hasta hacer posible que la tecnología se convierta en un vehículo de organización social (construcción de comunidades virtuales) gracias al dominio de la tecnología como mediador de formas diferentes de comunicación, interacción y relación humana.

También advierte sobre cómo se ha alterado el *ethos* para volver pública nuestra vida privada o apropiarnos de la obra intelectual sin el respeto debido por el trabajo de los otros. Por otra parte, la instalación de sistemas de acceso y control por todos lados permiten que seamos vigilados y controlados, volviéndonos "dividuales" según Deleuze y perteneciendo a una sociedad de control, en donde nuestra presencia en redes sociales se ha transformado en moneda de cambio para subasta de nosotros mismos. Finalmente, el autor nos previene sobre el desarrollo de la Inteligencia Artificial, los Sistemas Autónomos Inteligentes, la Propiedad Intelectual y el acceso libre al conocimiento, poniendo el acento sobre su naturaleza ética y la importancia que tiene el permitir o no que se vuelva connatural la existencia de sistemas de control humano.

Manuel González Navarro y Adrián Moreno Martínez en su contribución "*El pensamiento y las prácticas sociales en la era del mundo digital*", elucidan sobre el pensamiento en el mundo digital en el espacio de la comunicación y el espacio público. Formulan una reflexión sobre cómo se procesa la información en la vida social contemporánea, pero llevándola a un plano con carácter colectivo, es decir, como sociedad. Esto es, cómo a partir de la cotidianeidad, se puede contribuir a la formación del pensamiento social, para valorar y legitimar las relaciones sociales en el mundo digital.

Discurren sobre cómo la nueva dinámica y condición social hizo patente la generación de distancias entre los grupos humanos, dada la diversificación, la transformación de valores, creencias, actitudes, tradiciones y costumbres, pero sobre todo la disquisición del tiempo entre las distintas generaciones. Lo anterior trajo como consecuencia que el pensamiento social se volviera más heterogéneo entre las distintas generaciones. Aquí lo importante ya no era el disfrute sino la posesión, el atesorar frente al desear. Redondean su escrito mencionando la importancia de las redes sociales sobre el pensamiento y las prácticas sociales puesto que permiten la generación de nuevas narrativas y símbolos, pero, sobre todo, de inteligencia colectiva.

Marco Antonio González Pérez, trabaja el "*Impacto psicosocial de internet y las redes sociales en la vida cotidiana*". En este material, el autor hace un estudio muy cuidado para identificar la manera en que la Internet y las redes sociales han impactado el transcurrir de la vida de una cierta población. Se evaluó el uso de la red, el impacto en las relaciones sociales, el impacto cognitivo, el impacto afectivo y los cambios en la vida, como la calidad de vida, entre otros. Algunas de las conclusiones más importantes de esta investigación son: ampliación de la comunicación y mayor información disponible, así como sus posibilidades de navegación y el contacto de personas a través de las redes sociales. Por otra parte, entre los factores negativos más mencionados podemos citar: pérdida de la convivencia social, impacto psicológico como la ansiedad, adicción, pérdida de tiempo, exposición de la vida privada y generación de conductas antisociales.

Laura Palomino Garibay, Blanca Leonor Aranda Boyzo y Francisco Ochoa Bautista nos comparten algunas "*Reflexiones sobre las formas de lazo social en las relaciones narcisistas*". Estos autores trabajan la noción de lazo social como prioritario para la producción de la subjetividad, causada por las condiciones sociales de cada formación social. Extrapolan su reflexión a nuestra época, proponiendo al mundo digital como perturbador de las relaciones de los individuos e impone la liquidez. Sus reflexiones evidentemente asentarán la conceptualización de nuevas disciplinas. En efecto, los discurren sobre la construcción de tejido social y lazo social para terminar construyendo relaciones que están mediadas por el espacio y sustratos tecnológicos, formas de comunicación, en donde privilegian la independencia y el individualismo, cuestionando las formas de regulación y pregonando libertad del conocimiento. Estas características devuelven el aislamiento, la soledad y la configuración narcisista de los *millennials*. La descripción y análisis hechos por Palomino, Aranda y Ochoa sobre las formas de lazo social son rigurosos, certeros, sobrios y poéticos. No tienen desperdicio.

Juan Soto Ramírez nos presenta en esta edición "*Cuerpos tecnológicos*". Inmediatamente surgen las siguientes preguntas que me permito abrir al público: ¿El encuentro entre tecnología y sociedad es la ciencia ficción o la vida cotidiana? ¿La fusión cuerpo-tecnología está relacionada con la ciencia ficción o con la vida cotidiana? ¿La tecnología es ajena al cuerpo o parte de él? ¿La fusión cuerpo-tecnología plantea nuevos dominios de investigación y desarrollo? Antes de que las respondan, los invito a que lean los doce casos maravillosos y exitosos de fusión cuerpo-tecnología que nos ha decantado el profesor Soto en este libro y que ha permitido –y seguirá haciéndolo– mejorar la vida de muchas personas ya sea por padecimientos, accidentes, enfermedades o, simplemente, porque ha desaparecido o se ha lastimado o echado a perder alguna parte pequeña o grande de su cuerpo. Antes de rechazar esta fusión cuerpo-tecnología, nos pide el autor que reflexionemos sobre las posibilidades de alargar el dominio de intervención y de investigación en el campo de la tecnología, la psicología social

y disciplinas afines, para solucionar problemáticas emergentes que cada vez más nos apabullan.

Finalmente, Jackeline Bucio García nos presenta su canon "*Estar a través de la pantalla: reto de la vida digital*". Es al final de su presentación que la autora de este capítulo lanza el cuestionamiento ¿Es posible mejorar nuestra relación con la tecnología para lograr un estar tranquilo, productivo durante nuestras interacciones tanto con las máquinas como con las personas? Por otra parte, dice la autora: Y cuando llegue el tiempo de estar, de convivir de cerca con la Inteligencia Artificial, ¿seremos capaces de reconocernos, al otro lado de las pantallas humanizadas, incluso en esas facetas oscuras que no hemos querido mirar aún? Antes de plantear esto, nos muestra un abanico de posibilidades tecnológicas que han cambiado radicalmente nuestras vidas, por ejemplo, el etiquetado del espacio virtual, la utilización del inglés como idioma del ciberespacio, mucolandia, *binge-watching* (borrachera de series), máquinas como personas y personas como máquinas, tecnología tranquila (Amber Case), todo lo anterior, según Bucio, relacionado con el hecho de estar a través de la pantalla como reto para la vida digital. Si tiene o no razón, a ustedes les toca decidir.

Corolario

Como corolario de la presentación de esta lectura, podría decir que los principios que orientan la intención de este libro son:

1. Promover que se puede y debe potenciar el impacto de la vida digital en el mundo social.
 2. Fomentar el hecho de que el aprendizaje y la vida son digitales y ubicuos, *i.e.* se puede aprender y vivir en cualquier lugar y momento; adelante, atrás o a través de una pantalla.
 3. Impulsar la acción de que es posible diseñar la currícula en tiempo real, *i.e.* tender hacia el aprendizaje digital y personalizado.
 4. Mostrar los efectos poderosos que las tecnologías digitales pueden desplegar en la concepción, diseño y puesta en marcha considerando las ecologías de aprendizaje.
 5. Conocer y divulgar las buenas prácticas educativas mediadas por tecnología digital en el contexto de la educación mexicana.
- ¡Que disfruten su lectura!

REFERENCIAS

Álvarez-Pallete, J. M. (2016) *La vida digital es la vida misma: una nueva forma de ver el mundo digital*. España: Movistar. Recuperado de: <https://www.telefonica.com/es/web/public-policy/blog/articulo/-/blogs/la-vida-digital-es-la-vida-misma-una-nueva-forma-de-ver-el-mundo-digital>



"Reseña: González, M. (coord.) (2019). El impacto de la vida digital en el mundo social. México: Universidad Nacional Autónoma de México" por Enrique Ruiz Velasco Sánchez está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

RESEÑA: Quevedo, A. (2014). *Fantasmas: De Plinio al Joven Derrida*. Colombia: Universidad de La Sabana.

Juan González Sotomayor¹

Sección: Reseñas

Recibido: 30/10/2019

Aceptado: 09/11/2019

Publicado: 13/12/2019

Seguro que en algún momento hemos escuchado esa pregunta. Es una pregunta difícil. A menudo resulta complicado saber qué responder y más aún es argumentar la respuesta. Es una de esas preguntas que ponen a pensar en algo que no pensábamos hasta antes de que nos preguntaran. Pero no es casualidad que la pregunta sea difícil. De hecho, tan complicada es que le sirve a Amalia Quevedo, filósofa colombiana de la Universidad de La Sabana, para escribir un libro donde narra, en pequeños capítulos –casi tan cortos y ricos como entradas de un diario–, un viaje histórico a través de las concepciones de los fantasmas en el pensamiento occidental.

Para la autora, avistar un fantasma es comúnmente una experiencia privada, por lo que es raro hallar testimonios de visiones colectivas y todavía más extraño toparse con personas que no puedan contar una historia de apariciones. El fantasma es como un secreto a voces. Aunque nadie lo diga todos lo conocen. Fantasmas hay de todos tipos: los hay viajeros como el holandés volador o el judío errante, y los hay arraigados como los que encantan castillos y mansiones; también hay fantasmas silenciosos como aquellos que solo piden que les sigamos o los hay ruidosos, que arrastran cadenas o golpean en el techo; hay fantasmas blancos y grises, hay unos que no se ven, pero se sienten, etcétera. A decir de Quevedo, las historias de fantasmas se hunden en la noche de los tiempos, de ahí que, según ella, la pregunta es siempre actual. Es decir, preguntar por fantasmas no tiene desperdicio porque parece ser uno de los secretos a voces más viejos, mejor guardados y más difundidos en la historia de la humanidad.

La autora relata que Platón explicaba ya la existencia de fantasmas. Para hacerlo, partía de la convicción de que el alma era inmortal y, como tal, el estilo de vida determinaba el destino del alma. Según este discípulo de Sócrates, los fantasmas son almas impuras que se dedicaron en vida a satisfacer el goce terrenal; goce que les lastra al mundo de lo visible. Una persona que se dedicaba a cultivar al alma no viviría –valga la ironía– como fantasma después de su muerte. Para Platón –convenientemente– no existen fantasmas de filósofos. Un poco más

¹ Egresado de la Facultad de Psicología de la UNAM. Correo: jgsotomayor@gmail.com

tarde aparecería el primer relato de casas embrujadas, narrado por un jurista y escritor romano que poco tenía que ver con Platón; ya aquí se prefiguran algunas características de lo que será la representación actual de los fantasmas. Desde el Siglo I el fantasma habita grandes casas, sabe cosas que nadie más podría saber, arrastra ruidosas cadenas y señala el lugar en el que yacen sus restos, para darle sepultura y que pueda descansar en paz. Así, como sostiene Quevedo, el fantasma no es un capricho, sino que aparece desde el principio debido a un quiebre del ritual –porque no fue bien enterrado– o un entorpecimiento del olvido debido a una perturbación de la memoria del difunto. En cualquier caso, los fantasmas aparecen cuando no se hace lo necesario para separarlos del mundo humano.

En los primeros siglos de la Iglesia cristiana, y ante la necesidad de aniquilar antiguas creencias paganas, los fantasmas encontraron un sólido intento de fundamentación filosófica de la mano de San Agustín. A partir de esta fundamentación, los fantasmas se considerarán apariciones, pues el obispo sostenía que el objeto de esa visión no es nada real, ni cuerpo ni alma, sino una mera imagen del difunto. Más adelante, estas apariciones, imbuidas de las características atribuidas por Agustín, jugarán un papel fundamental en la institucionalización de la iglesia cristiana. Los monjes apostaban que cualquier persona sensata preferiría acatar la moral cristiana que pasar su existencia después de la muerte arrastrando cadenas o dando vueltas por el purgatorio. Los relatos de fantasmas, convertidos en estrategias de evangelización y propaganda, se erigieron como algunos de los mejores instrumentos de recaudación económica para las iglesias y monasterios. No es casualidad que, como señala la autora, los mejores cuentos de fantasmas los contaban monjes y clérigos.

Fue después de casi mil años que la Reforma negó el purgatorio y, con ello, la existencia de las almas en pena. Con esta reinterpretación nació la idea del fantasma como demonio. Las apariciones fueron relegadas al dominio de lo maligno. Este destierro encontraría su auge en la época de la Ilustración. Para el pensamiento ilustrado los muertos son una cosa y, como tal, no pueden tener alma. Si no existe el alma, no pueden existir los fantasmas como objeto formal de conocimiento.

Junto con todo lo que no se podía explicar, los ahora llamados espectros (sí, como el de la luz), fueron expulsados de la mirada de la razón. El espectro, destello de lo desconocido, fue desterrado. Por no ser un ente físico que merece estudiarse a través de métodos científicos, se le asoció con lo malo, igual que se hiciera con el desequilibrio mental, el delirio, la sugestión, etc. La razón, en lugar de estudiarlos, prefirió evitarlos. No obstante, como llamados desde la tumba, los fantasmas regresarían con la novela gótica. El romanticismo, movimiento que inquiría por el alma y sus asuntos, trajo de vuelta al fantasma como objeto de interés humano. Tal como el romanticismo luchaba contra la excesiva razón ilustrada, el fantasma combatiría al positivismo en la forma del espiritismo. En suma, este recorrido revela al fantasma como un ente rebelde que se resiste a la idea de progreso que reviste el proyecto civilizatorio de Occidente. Pareciera que

los fantasmas no permiten que les olvidemos, sabedores de que eso significaría renunciar a nuestro pasado. Es notorio que la imperiosa voluntad del fantasma le ha ganado a la ciencia, pues nació antes que ella y, con todo, aquí sigue. Después de todo "¿cómo puede desaparecer aquello cuyo ser consiste precisamente en aparecer?" (Quevedo, 2014. p.17)

Los fantasmas habitan en el límite de lo real y lo irreal, por eso plantan cara ante la impermanencia de lo real. Quizás por eso Derrida apuesta por una filosofía de la fantasmagoría; una que no asuma tajantemente la distinción idea-materia, como la ciencia moderna, sino una que nos permita transitar entre lo sólido y lo imaginario. Conceptos como Caronte, probablemente, nos permitirían atravesar la frontera que divide el mundo que está *más acá* con el que, simplemente, está *más allá*. Quizás descubramos que el fantasma, como otras cosas que hemos ignorado, no es tan diferente a nosotros y solo tiene otro modo de existencia. En ese sentido, se puede decir que la ciencia moderna privilegió un modo de existencia: el tangible, sólido y estático. A decir de la ciencia, este modo de existencia se rige por leyes eternas e inmutables, por lo cual se dedicó a buscar esas leyes que rigen la realidad. Para ello, utilizaron el método experimental galileano que consistía, básicamente, en descomponer el mundo en piezas, probar cómo funcionan y después volverlas a unir. Es decir, este proyecto de ciencia consistía en reducir el mundo, a costa de dejar de lado los objetos que no eran susceptibles de experimentación o de obtención de leyes. Por lo tanto, este cientificismo fue abreviando la realidad.

Optar por el fantasma es una decisión epistemológica nada fácil de tomar; es optar por lo inasible, lo etéreo, por lo que apenas se mira, deja de estar. Esta resolución implica ir contra cientos de años de ciencia hegemónica; se requiere arrojo y, como tal, supone una postura ética: una manera de estar en el mundo. Esta decisión exige habitar el mundo distinto a como históricamente lo ha hecho Occidente, pues significa asumir que la desaparición de una sola persona modifica la realidad entera, con todo y sus posibilidades. Implicaría abrazar lo que ya de por sí hacemos, y que afirma Quevedo (2014), que "a lo insustituible de cada persona y lo irreparable de su pérdida, responde el viviente otorgando al muerto un modo de ser compensatorio, fantasmal" (p.196).

Desde hace años hemos incendiado sistemáticamente el pasado en favor de un presente eterno. Nuestros muertos han sido expulsados y con ellos nuestra memoria. Pero si suprimir al fantasma es eliminar el más allá, cabría preguntar, ¿Expulsar al fantasma significa prescindir del futuro? Después de esta lectura, puede pensarse que sí, pues indagar sobre el fantasma es preguntar por la posibilidad. Apostar por la posibilidad significa pensar que la realidad puede ser distinta y, por ende, transformable. Puede ser que el fantasma, como flor de ceniza, retoñe y nos libre de esa crasa realidad a la que parecemos aferrarnos y

permita abrazar nuestros fantasmas, pues, como sentencia Amalia Quevedo, "la vida misma está poblada de fantasmas, ensombrecida por la muerte, transida de ausencias. [...] Mientras el ser humano sea pasajero, habrá fantasmas." (p. 196).



"Reseña: Quevedo, A. (2018). De Plinio el Joven a Derrida. Colombia: Universidad de La Sabana." por Juan González Sotomayor está bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Normas de publicación

Revista SOMEPSO

PARA ARTÍCULOS

- Deberán contar con un mínimo de 15 cuartillas y no exceder de 35 (incluyendo las referencias bibliográficas), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán ajustarse al siguiente orden:
 1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y un breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 - 1.1 El número máximo de autores por artículo será de tres.
 2. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 150 palabras.
 3. Cinco palabras clave, en inglés y español, que no se repitan con las del título.
 4. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 5. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
 6. Los gráficos, imágenes y figuras deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG).
 7. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

PARA DISERTACIONES

- La extensión de las disertaciones es libre y deberán estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
- Deberán contener el siguiente orden:
 1. Título del trabajo, nombre o nombres de los autores en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre, filiación institucional —en el caso de que la haya—, correo electrónico y un breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
 2. Título y resumen en español y en inglés con una extensión aproximada de 150 palabras.
 3. Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).
 4. Las notas (que no sean referencias bibliográficas), deberán ir numeradas y presentadas a pie de página.
 5. Los gráficos, imágenes y figuras deben realizarse con la calidad suficiente para su reproducción digital y deben adjuntarse los archivos gráficos originales en fichero aparte (en formato JPEG).
 6. Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Social Research Update](#)) deberán estar activadas.

93

PARA RESEÑAS

Las reseñas deben contener dos tipos de información

- **Información sobre el material reseñado**
 1. Título en español e inglés (del libro, tesis, material audiovisual o aplicación informática publicados, en papel o en la web).
 2. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); y filiación institucional, en el caso de que la haya).

3. Datos bibliográficos cuando sea el caso (Ciudad: Editorial, año publicación. Páginas totales. ISBN.)
4. URL del material reseñado (si tiene).

- **Información sobre el autor o autores de la reseña**

1. Nombre o nombres de los autores del material en el orden en que deberán figurar en la publicación (apellidos paterno, materno y nombre(s); y filiación institucional, en el caso de que la haya; correo electrónico; y una breve síntesis curricular académica de 50 palabras aproximadamente).
- Se recomienda que las reseñas cuenten con un mínimo de 3 cuartillas y no excedan de 6 (incluyendo las referencias bibliográficas, si tienen), estar en Word usando Times New Roman (11 pts.), y con un interlineado 'sencillo'.
 - Las referencias han de seguir, en lo fundamental, las normas de la APA (Manual de Publicación de la Asociación Americana de Psicología, 6ª edición). Una guía rápida [AQUÍ](#) y un generador automatizado de citas [AQUÍ](#).

Lista de comprobación para la preparación de envíos de material

- El material no ha sido publicado previamente ni está bajo consideración de ninguna otra revista, o se ha presentado una explicación en comentarios al editor.
- El archivo enviado está en Microsoft Word, RTF o es un documento WordPerfect.
- Todas las direcciones URL en el texto (por ej., [Society for the Study of Symbolic Interaction](#)) están activadas.
- El texto con espaciado simple; con fuente en 12 puntos; usa *italicas*, en lugar de subrayado (excepto con direcciones URL); imágenes y tablas están dentro del texto en lugar de al final.
- El texto no tiene los nombres del autor(es). Si se cita a un autor, en la bibliografía y las notas al pie se indica "Autor" y año, en vez del nombre del autor, título del artículo, etc. El nombre del autor se ha eliminado también de las propiedades del documento, que se puede encontrar en el menú Archivo en Microsoft Word.
- Las imágenes, en el caso de que las haya, deberán adjuntarse como archivos adicionales en formato jpg.

Derechos de Autor

Los autores retienen los derechos de autor de los artículos publicados en esta revista, con los derechos de primera publicación para la Revista. Debido a que aparecen en esta

publicación de acceso abierto, los artículos son de uso público en educación y otros espacios no-comerciales, en la medida en que se reconozca la fuente.

Protección de Datos Personales

Los nombres y direcciones de correo electrónico suministrados a esta revista serán usados exclusivamente para los propósitos explícitamente indicados y no se usarán para ningún otro propósito ni se darán a conocer a ninguna otra persona.



Los materiales deberán ser enviados a: [Este Correo](#)



La Revista Somepso está registrada bajo una [licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#)