Presentación

Este número 32 de la Revista Sociedad retoma dos lógicas que confluyen en la riqueza y singularidad de las ciencias sociales. Por un lado, la producción de teoría; es decir, la elaboración de conceptos y categorías que logren captar diversos aspectos de la vida social, que enriquezcan la mirada analítica y abran nuevas zonas de pensamiento. Por otro, la escucha atenta a los desafíos que los procesos sociales concretos, con sus realidades siempre cambiantes, imponen a las matrices teóricas, presentando problemas insospechados y proponiendo al estudio y a la investigación su propia agenda de actualidad.

El encuentro de estas dos formas de ingresar al campo es recogido en esta edición con un dossier teórico sobre *sociologías fenomenológicas* y una serie de análisis sobre las nuevas fuerzas políticas en América Latina.

El dossier, coordinado por Carlos Belvedere, incluye algunos textos y correspondencia de reconocidos representantes de esta corriente o vinculados a ella: Alfred Schutz, Edmund Husserl, Harold Garfinkel, George Psathas y Frances Chaput Waksler. Los artículos, traducidos por investigadores de la Facultad, se completan con entrevistas a Dan Zahavi (Universidad de Copenhague, Dinamarca) y Jochen Dreher (Universidad de Constanza, Alemania).

Por otro lado, este volumen se interroga por el rol de los movimientos universitarios en la escena política latinoamericana, su potencia disruptiva y sus alcances, a través de los artículos de Pablo Vommaro y David Pavón Cuéllar. En la sección "Intervenciones", y siguiendo con el foco puesto en América Latina, Atilio Boron examina las nuevas modalidades de golpe institucional instauradas en los últimos años en diversos países de nuestra región. Estos artículos ponen en escena que la singularidad del escenario latinoamericano moviliza los recursos teóricos con nuevas preguntas forjadas al calor de la agitación social.

Este volumen incluye, además, una reseña crítica de la investigadora Felisa Santos del Curso dictado por Gilles Deleuze sobre Foucault, de reciente publicación en lengua española. Y dos breves artículos de investigación. En uno de ellos Mariano Zarowsky ofrece una semblanza teórica del querido profesor de la casa y reconocido teórico de la comunicación Aníbal Ford. En el segundo, Daniel Alvaro recorre los aportes actuales en el campo controversial organizado en torno del concepto de *comunidad*.

Este nuevo número de la revista viene a participar de la celebración del 25º Aniversario de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

En este marco, es preciso aludir a un tema largamente debatido en torno de esta publicación que ha logrado 32 números. Desde su primera edición en 1992, *Sociedad* ha sido y es, antes que nada, un espacio de reflexión orientado por la sencilla motivación de colocar temas en discusión, abrir preguntas, visualizar posibilidades teóricas o revisitar tradiciones intelectuales. Hoy la revista se encuentra ante un escenario en el que la racionalidad tecnocrática y el orden de lo contable se imponen como gruesa tendencia y producen la sorda evidencia de que nada puede ser producido que no responda a criterios de medición, estándares de impacto, etc. Hemos entendido, sin embargo, que vale la pena resistir a esa homogeneización de todos los registros, en virtud de cuidar una sensible condición muy propia de nuestra comunidad de las Ciencias Sociales, aquella que descansa en la pluralidad de sus lenguajes, de sus formas discursivas y con ellas de sus modos de interactuar, incidir y dejarse afectar por la vida social.

No se trata de una mera oposición a tal o cual lineamiento político-científico.

Se trata de perseverar en el deseo de conocer con otros, en el pensamiento por el pensamiento mismo que es siempre de los muchos y nunca de uno solo.

Esperamos que los artículos de este volumen expresen la vocación de la comunidad académica por transitar el doble desafío de elaborar teoría y pensar el presente. Sólo eso. Nada menos.

Sergio Caletti

Sociologías interpretativas

Historia, desarrollo y actualidad de la sociología fenomenológica

Presentación

Este dossier viene a afirmar contundentemente, si se nos permite el énfasis, la existencia de la sociología fenomenológica. Esta afirmación no es lo evidente que parece, ya que ni los fenómenos ni su estudio se dan de modo espontáneo sin tener que pasar por los rigores del método (sea este propedéutico o deconstructivo, según las orientaciones de que se trate). Tampoco es una afirmación incontrovertible pues ha sido mucho el debate externo e interno respecto de la existencia, posible y efectiva, de esta perspectiva. El debate, que ya lleva un largo tiempo y sin embargo mantiene una renovada vigencia –según lo describe documentada y reflexivamente Thomas Eberle (2012)–, ha contribuido a mantener abierto el horizonte de esta empresa que, como la describió Husserl, está recomenzando permanentemente. Por ello, el estado de perpetua deliberación no pone de manifiesto su imposibilidad sino antes bien su renovada fecundidad.

La consolidación de la fenomenología como paradigma sociológico fue declarada por George Psathas en su exhaustiva, aguda y oportuna introducción a *Phenomenological Sociology* (Psathas, 1973). Allí caracteriza a la sociología fenomenológica como la comprensión del mundo de la vida cotidiana, tanto a nivel empírico como ideal. En cuanto tal, entonces, la sociología fenomenológica no se limita al estudio de acontecimientos microsociológicos, sino que se extiende a todo el rango de fenómenos propios del mundo de la vida. Sostener una concepción "micro" de la sociología fenomenológica es –tal como lo afirma Psathas– ignorar su relevancia para la comprensión de acontecimientos sociales mayores tales como la realidad objetiva de la sociedad, las organizaciones formales, etc., que no dejan de ser experimentadas subjetivamente a pesar de su objetividad (Psathas, 1973: 13), estando ambas dimensiones –podríamos decir– correlacionadas. En este sentido, lo subjetivo no es "meramente" subjetivo ni tan idiosincrático como para caer

fuera del ámbito de incumbencia de la sociología (Psathas, 1973: 13); a pesar de que –como se sabe– sea imposible alcanzar una explicación completa en virtud de que las actividades prácticas cotidianas no son pasibles de explicación cabal, lo cual hace de todo descubrimiento científico una verdad provisoria y contingente sujeta a ulteriores descripciones y validaciones (Psathas, 1973: 11).

Entonces, la sociología fenomenológica ha comenzado por ser una realidad antes que un programa explícitamente enunciado. Así es que hasta principios de los años '70, la sociología convencional todavía no había reconocido plenamente a la fenomenología como un paradigma incontrovertido, comprendido y usado de manera evidente, considerado necesario y válido. Por eso es que, por aquel entonces, sus impulsores se veían en la necesidad de exponer argumentos justificatorios, hacer declaraciones de principio y explicar su importancia (Psathas, 1973: 17). Aun así, resultaba posible reunir un conjunto de trabajos en los que la sociología fenomenológica daba muestras de estar produciendo contribuciones significativas para un nuevo paradigma (Psathas, 1973: 18) que afloraba en temas y perspectivas convergentes en la práctica investigativa de una nueva comunidad científica. A exactos 40 años de aquel manifiesto, nos preguntamos hoy si la situación de la sociología fenomenológica ha cambiado sustancialmente. Nuestra respuesta, enfática, es que sí.

Bien puede decirse que, hoy, la sociología fenomenológica no es sólo una realidad, plasmada pre-reflexivamente en un conjunto de investigaciones que de manera intuitiva han ido macerando un modo de obrar, sino también una idea largamente debatida que no generó sólo consensos internos, sino también un estilo único de investigación reconocible como válido e incluso, al menos para ciertos temas y objetos, considerado como necesario e insoslayable. En breve, hoy estamos ante un paradigma consolidado –teniendo en cuenta que, como suele decirse, en las ciencias sociales coexisten conflictivamente paradigmas alternos, a diferencia de las ciencias naturales, en las que tienden a imponerse paradigmas unificados–.

Además de un paradigma, los amigos de la noción de "campo" podrán ver en la actualidad de la sociología fenomenológica un campo consolidado. Encontrarán, para ello, numerosos motivos tales como la continuada tarea de publicación de la revista *Human Studies,* que desde 1978 viene dando voz a este movimiento internacional, y los encuentros anuales de la *Society for Phenomenology and the Human Sciences (SPHS)* –fundada en 1981 por George Psathas, también fundador de *Human Studies*–. La continuidad que han tenido estas empresas muestra lo prolífico de la tarea emprendida por la sociología fenomenológica. A su vez, puede apreciarse su renovada vigencia en un sinnúmero de indicadores tales como la emergencia de nuevas entidades y publicaciones periódicas. Entre ellas, quiero destacar el

surgimiento de organizaciones afines, como *The Organization of Phenomenological Organizations (O.P.O.)*, impulsada por la infatigable labor de Lester Embree; la revista *Schutzian Research,* dirigida por Michael Barber; y el recientemente creado *The International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science*, cuyo segundo encuentro tendrá lugar en Buenos Aires el año entrante. También podría mencionarse el intenso desarrollo de la sociología fenomenológica en Japón de la mano de Nisahi Nasu y sus colaboradores, a cuya fecundidad de larga data bien valdría la pena dedicar un dossier. En breve, puede decirse que la sociología fenomenológica vive y pervive en estas instituciones y publicaciones, que hablan de su vigor.

Los textos recogidos en este número testimonian la historia, el desarrollo y la actualidad de la sociología fenomenológica. Reflejan también su diversidad y amplitud. Bueno será, entonces, dar cuenta de los motivos por los cuales han sido escogidos, pues con ello estaremos a la vez describiendo sus distintos momentos y enfoques.

Una primera sección de "Textos canónicos" reúne trabajos que son, a nuestro juicio, fundacionales, no sólo por haber sido primeros sino también porque, más allá de su precedencia, contribuyeron a estampar los diversos modos y estilos de la sociología fenomenológica.

Comenzamos, como corresponde, con el intercambio entre Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, y Alfred Schutz, quien ha sentado las bases de esta perspectiva en las ciencias sociales. En este breve epistolario se pone de manifiesto tanto la manera en que Schutz concebía a la sociología fenomenológica, como fundada en la filosofía de Husserl y ocupada en una recuperación crítica de la perspectiva de Max Weber, cuanto el reconocimiento y la validación de la perspectiva schutziana por parte de Husserl. Este diálogo, a su vez, evidencia que la sociología fenomenológica, a pesar de ser ciencia empírica, es también reclamada por cuestiones fundamentales de un tenor muy distinto que la convocan a un terreno de inquietudes fundamentales compartido con otras disciplinas sociales y la filosofía.

Quien mejor comprendió las implicancias que la obra de Schutz tiene para la sociología fenomenológica y su proyección tal vez haya sido Psathas, de quien recogemos un texto reciente en el que da cuenta del diálogo profundo y respetuoso entre Schutz y Harold Garfinkel. La posición de Psathas resulta sumamente esclarecedora y, a la vez, correctiva en tanto logra mostrar la profunda influencia de Schutz sobre el joven Garfinkel sin por ello asimilar sus perspectivas ni perder de vista la originalidad radical de la etnometodología como un modo práctico y *sui generis* de *hacer* sociología fenomenológica. Desde una ortodoxia garfinke-

liana esto podría ser considerado como doblemente herético, en tanto hace de la etnometodología una sociología –desoyendo los incesantes cuestionamientos de su fundador a la "sociología profesional"– y en tanto hace de ella una filosofía. Afortunadamente, Psathas sabe guardar las distancias aduciendo que, si bien la etnometodología no hubiera surgido sin Schutz, tampoco hubiese llegado a ser lo que hoy es si Garfinkel no le hubiera impreso un sello distintivo. Hechas estas salvedades, entonces, su legado puede considerarse enriquecedor tanto para la sociología como para la fenomenología, en la medida que inaugura nuevas direcciones y prácticas investigativas.

Una segunda sección, dedicada a resaltar la "Vigencia de un paradigma", reúne textos que prueban la actualidad de la sociología fenomenológica, que dista mucho de ser una gloria pasada. Quizás haya a quien le sorprenda encontrar aquí a Garfinkel. A ese lector quisiéramos recordarle que el fundador de la etnometodología no se quedó en su libro más querido y odiado de 1967, los *Estudios de etnometodología,* sino que ha seguido publicando hasta su fallecimiento, reciente para quienes aún lo lamentamos. De la etapa madura de su obra, hemos escogido un texto del año 2002 donde, contrariamente a los estereotipos más frecuentes que pesan sobre su obra y que lo tienen como un subjetivista indómito embarcado en una cruzada furibunda contra el objetivismo sociológico, Garfinkel presenta a la etnometodología como la solución al aforismo de Durkheim. Esta solución consistiría en describir al detalle cómo se hacen los hechos sociales y en develar así el misterio de que la vida inmortal de la sociedad es una realización de sus mortales miembros.

La vigencia de la fenomenología social no sólo se hace patente en la renovada producción de sus fundadores sino también, y de modo especial, en la de sus continuadores y actuales referentes; por eso hemos seleccionado un texto contemporáneo tomado de un libro que, a la vez, renueva esta perspectiva y le rinde homenaje a una de sus principales figuras. Así es que, del volumen colectivo que honra la trayectoria de George Psathas, *Interaction and everyday Life,* hemos escogido el trabajo de Frances Chaput Waksler en virtud de su profundidad de análisis y de la originalidad de sus aportes, pero también por explorar otra afinidad de la sociología fenomenológica tan importante como la etnometodología y el análisis de la conversación; a saber, el interaccionismo de Goffman. A partir de una mirada compleja, que articula fenomenología, etnometodología e interaccionismo, Waksler explora la asimétrica relación entre adultos y niños, en la cual estos son tomados por aquellos como "no personas", a quienes se les niega el estatus de compañeros interaccionales competentes.

Finalmente, presentamos dos perspectivas sobre la cuestión de fondo de este

dossier, en boca de sendos exponentes de las jóvenes generaciones de fenomenólogos. Ambos abordan la debatida cuestión del vínculo entre sociología y fenomenología. De un lado, Dan Zahavi, director del prestigioso *Center for Subjectivity Research* de la Universidad de Copenhague, aboga por una interpretación de la sociología fenomenológica como principalmente orientada hacia las cuestiones de la intersubjetividad mundana, dejando en un segundo plano tanto la dimensión institucional y macrosocial cuanto las problemáticas filosóficas de la intersubjetividad y la constitución trascendentales. De otro lado, Jochen Dreher, director *del Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz. Alfred-Schutz-Gedächtnis-Archiv*, hace suya la posición de Thomas Luckmann sobre la relación entre sociología y fenomenología entendidas como disciplinas diversas (una, científica y otra, filosófica) que han de ser articuladas mediante un paralelismo que correlacione los fenómenos empíricos de los que se ocupa la primera con sus condiciones trascendentales, objeto de la segunda. Ambas posiciones nos parecen valiosas en tanto mantienen viva la perspectiva fenomenológica actualizándola, renovando sus prácticas y, especialmente, dándole nuevas voces en la escena internacional. Sin embargo –y disculpe el lector si la discusión se pone aquí algo internista y escolar–, el modo de comprender la sociología y su relación con la filosofía fenomenológica merece de nuestra parte una nota crítica, con la esperanza de contribuir a avivar el debate sin descalificar posiciones que, como acabamos de decir, nos parecen notables en todo lo demás.

Por un lado, Zahavi interpreta que el objeto primario de la sociología no es, para Schutz, las instituciones sino los *seres humanos*, es decir, los individuos que actúan y experimentan la vida social; de modo que comprendería la socialidad como intersubjetividad –esto es, como algo que está en última instancia anclado en los sujetos individuales–. Valga sobre el particular lo que encomiamos en el texto de Psathas: no considerar a la sociología fenomenológica como una perspectiva circunscripta a lo "micro" ni –agregamos ahora– inscripta en los estrechos límites del "individualismo metodológico" ya que –aunque suela olvidarse– la lectura schutziana de Weber es crítica (y discúlpesenos si aquí no tenemos espacio para dar esta discusión a fondo). Además de que Schutz no es un individualista (pues, especialmente en su período de madurez, insiste en que lo originario es el nosotros), tampoco es que partir de la intersubjetividad como un *Batum* implique –como interpreta Zahavi– abandonar el espíritu filosófico fundamental de la fenomenología husserliana y, con él, toda pretensión de elucidar y comprender genuinamente la relación entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad a causa de una supuesta incapacidad por dar cuenta de la intersubjetividad *constituida* y la intersubjetividad constituyente. Muy por el contrario, Schutz acepta la problemá-

tica husserliana de la constitución, por más que intente refundarla sobre bases naturalistas, a la vez que practica lo que podríamos calificar de un trascendentalismo limitado. Nuevamente, no es aquí donde podemos dar esta discusión, que hemos planteado *in extenso* en escritos anteriores.

Por otro lado, Dreher considera que la fenomenología no es sociología sino "protosociología", pues se ocupa en describir los principios de constitución en la conciencia subjetiva de los fenómenos sociales, en una suerte de paralelismo con la investigación social empírica. Por lo tanto, una "sociología fenomenológica" es –a su criterio– lisa y llanamente imposible pues alude a disciplinas diferentes con objetos y métodos divergentes. Es así que, aunque pueda utilizarse el instrumental teórico husserliano para el análisis de fenómenos sociales o culturales no sólo en los términos de una filosofía de la conciencia sino también en el sentido de una fenomenología genética a los efectos de describir los fundamentos gnoseológicos de la constitución de la realidad social, esta actividad dista mucho de la reconstrucción de construcciones socio-históricas concretas, que son lo relevante para las ciencias sociales. Por significativos que fueren en sí mismos sus descubrimientos, la fenomenología trascendental no es requerida en el estudio de los mundos sociales y culturales. De modo que la fenomenología aplicada puede contrastar y/o comparar, en una "acción paralela", los hallazgos de las ciencias sociales (relativos a la construcción social de los fenómenos considerados) con los de la fenomenología (concernientes a su constitución en la conciencia), pero no será nunca auténtica "sociología fenomenológica". Este punto de vista, por más de que cuente ya con una historia avalada por grandes nombres de intachable estirpe schutziana como Luckmann, no deja de ser desconcertante. Primero, la mera existencia de este dossier prueba que, al menos en los hechos, la sociología fenomenológica existe. Segundo, esta posición genera más paradojas que las que resuelve, al producir una sociología que es distinta pero, a la vez, "paralela" a una filosofía trascendental. ¿Cómo podría haber un paralelismo entre una realidad empírica contingente y una posibilidad ideal necesaria? Además, ¿cómo podría aquello que es esencialmente histórico encontrar un paralelo en lo que no lo es? No sólo se desdibuja aquí el paralelismo, que parece querer articular elementos heterogéneos, sino también la idea de la fenomenología, que termina convertida en una suerte de disciplina ni social ni histórica. Creemos que aquí hay más una lectura (que tampoco compartimos) de la fenomenología estática de Husserl (como si ella no hubiera derivado hacia una perspectiva genética y, luego, constructiva) que una posición genuinamente schützianа donde ambos dominios, filosófico y sociológico, trascendental (limitado) y genético, son articulados de una manera más estrecha.

No obstante estas observaciones de detalle, producto acaso de un celo excesivo de nuestra parte, las posiciones de Zahavi y de Dreher integran este dossier porque marcan algunas de las principales orientaciones de la fenomenología en el mundo de hoy. La posibilidad de polemizar con ellas, entonces, no es más que una virtud adicional para quienes no queremos perdernos en una estéril discusión taxonómica, sino que ansiamos "volver a las cosas mismas", también en el terreno de la sociología.

Para ello, entendemos que es menester encuadrar la sociología fenomenológica en un marco más amplio que el que permite la división positivista de las ciencias. Ella debe ser reubicada en el contexto de la fenomenología social, que no excluye las problemáticas fundamentales como cuestiones a ser esclarecidas por una fenomenología ajena a sus incumbencias (como en la posición de Dreher) ni renuncia a hacerlas propias (como en la posición de Zahavi). Sólo recuperando el proyecto renacentista de la unidad del conocimiento, que recibe un nuevo impulso de Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas,* será posible salir de los callejones en los que las nuevas tendencias parecen hoy deambular. Este es el ánimo que impulsa, según la comprendemos nosotros, a la fenomenología social.

Carlos Belvedere

BIBLIOGRAFÍA

Psathas, George (1973). "Introduction". *Phenomenological Sociology: Issues and Applications,* Nueva York, Wiley & Sons, pp. 1-21.

Eberle, Thomas (2012). "Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship". En Hisahi Nasu y Frances Chaput Waksler (eds.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnometodological Essays in Honor of George Psathas,* Nueva York, Lexinton, pp. 135-152.

Textos canónicos

El intercambio epistolar entre Alfred Schutz y Edmund Husserl[*]

Alfred Schutz a Edmund Husserl[**]

Viena, 26 de abril de 1932

¡Estimado Sr. Consejero Privado!

Mis amigos, el Dr. Felix Kauffmann y el Prof. Tomoo Otaka,[1] me alientan a hacerle llegar a Ud., estimado Sr. Consejero Privado, un ejemplar de mi libro recién publicado: *La construcción significativa del mundo social. Una introducción a la sociología comprensiva*.[2] En este libro, en el que he trabajado durante doce años, he intentado someter a una crítica filosóficamente fundamentada los problemas y

*Extraído de Husserl, Edmund (1994). *Briefwechsel. Band IV. Die freiburger Schüler*, editado por Karl Schuhmann con la colaboración de Elisabeth Schuhmann (eds.). Husserliana Dokumente, 3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 481-483.

Nota del T.: La correspondencia entre Schutz (1899-1959) y Husserl (1859-1938) se extendió entre 1932 y 1937. En el tomo IV del *Briefwechsel* [intercambio de cartas] de Husserl (1994) se encuentran todas las misivas que el fundador de la fenomenología y su esposa, Malvine Husserl, le enviaron a Schutz y a su mujer, Ilse Schutz, pero sólo se conserva la primera carta del pensador austríaco a su maestro datada en abril de 1932. No existe indicación alguna acerca de lo que ocurrió con sus restantes epístolas. Aquí traduzco únicamente esta primera carta y la respuesta de Husserl a la misma.

La misiva que Schutz le envía a Husserl con motivo de la publicación de su primer y único libro editado en vida, *La construcción significativa del mundo social. Una introducción a la sociología comprensiva* [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*], puede ser leída como un escrito programático. En ella el sociólogo presenta con claridad el proyecto intelectual que lo ocupa durante su período vienés: la fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] de Max Weber. En su respuesta, por su parte, Husserl acoge la propuesta teórica schützziana de buena manera elogiando las dotes fenomenológicas del joven autor. Este primer intercambio de cartas da inicio a un vínculo tanto intelectual como afectivo entre ambos que comienza en junio de 1932 con la visita de Schutz a Friburgo, extendiéndose hasta la muerte de Husserl en 1938. Para un tratamiento exhaustivo de la relación entre Schutz y Husserl, cfr. Hamauzu (2009), Sebald (2009) y Wagner (1983).

**Nota del T.: la versión alemana del intercambio de cartas entre los autores se encuentra en Husserl (1994: 481-483). Agradezco a la editorial Springer por autorizar esta traducción española. Me encuentro en deuda también con el Dr. Roberto Walton, la Dra. Graciela Ralón de Walton, el Dr. Carlos Belvedere, el Dr. Jochen Dreher y Alejandro Aranda Rickert por la atenta lectura de la traducción y los comentarios, sugerencias y correcciones.

[1]Profesor en Seúl (en ese momento Corea se encontraba bajo ocupación japonesa). Él y Felix Kauffmann eran discípulos de la escuela vienesa de Filosofía del Derecho de Hans Kelsen cercanos a Husserl.

[2] Nota del T.: cfr. Schutz (1981). Hay versión castellana: Schutz (1993).

el método de la "sociología comprensiva" fundada por Max Weber. En el progreso de mis estudios, se me hizo cada vez más claro que la tarea planteada de analizar la socialidad [*Sozialität*] en la esfera natural sólo puede solucionarse sobre el suelo de una visión fenomenológicamente esclarecida de los hechos esenciales de la vida de la conciencia, visión que sólo y únicamente el análisis trascendental de la constitución proporciona. Ante todo, los conceptos fundamentales de Max Weber, "sentido de una acción [*Sinn eines Handelns*]" y "comprensión de ese sentido [*Verstehen dieses Sinnes*]", sólo pueden ser clarificados suficientemente, a mi parecer, con la ayuda de un análisis genético del fenómeno de la temporalidad interna. Como dije, me he esforzado durante años en este problema, intentando principalmente aplicar el análisis de Bergson de la "*durée*" a las cuestiones propiamente sociológicas, sin lograr empero un éxito satisfactorio. Pero el estudio de sus investigaciones sobre el sentido del tiempo interno,[3] y más aún la fundamentación del análisis de la constitución en *Lógica formal y trascendental*,[4] fueron una revelación. Antes de haber estudiado ambas obras, creía ya haber adquirido la esencia del método fenomenológico tras haberme ocupado durante muchos años con las *Investigaciones lógicas*[5] y las *Ideas*. [6] Pero, ¡qué injustificada era esta confianza! Recién a partir de *Lógica formal y trascendental* aprendí a comprender el verdadero sentido de las *Ideas* y a admirar esta producción filosófica, la más imponente desde Kant, siempre con creciente respeto.

Si el estudio de su obra, estimado Sr. Consejero Privado, sólo me hubiera ofrecido la infalible certeza de haber adquirido el único suelo auténticamente científico de la intelección filosófica, esta circunstancia sería ya motivo suficiente para agradecerle respetuosamente por este gran regalo, al cual mi existencia intelectual se sabe profundamente ligada. Pero encuentro también en la problemática de la intersubjetividad trascendental desarrollada por Ud. la clave para casi todos los problemas sociológicos que me han inquietado a través de tantos años. Mi libro, que por cierto se ocupa de los problemas de la intersubjetividad exclusivamente en la esfera natural y renuncia conscientemente a la solución y también a la dis-

[3] Se refiere a las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, dictadas por Husserl en 1905 y publicadas por Martin Heidegger en 1928. Cfr. Husserl (1980). Hay versión castellana: Husserl (2002).

[4] Nota del T.: cfr. Husserl (1974). Hay versión castellana: Husserl (1962).

[5] Nota del T.: cfr. Husserl (1975) y (1984). Hay versión castellana: Husserl (1997a) y (1997b).

[6] Nota del T.: *Ideas II e Ideas III* fueron publicadas póstumamente. Schutz se refiere aquí por tanto al primer tomo de *Ideas* aparecido en 1913. Cfr. Husserl (1976). Hay versión castellana: Husserl (1963).

cusión del problema trascendental, no es nada más que el intento de trasladar sus hallazgos fundamentales al mucho más humilde, pero aún no estudiado a fondo, campo de trabajo de la ciencia sociológica. El mismo le debe entonces su existencia en lo metodológico a Ud. y a su obra, y lo mismo vale para su autor en lo que se refiere a su existencia intelectual; y esta afirmación implica quizás la más profunda deuda de gratitud de un hombre para con un maestro y guía.

Mi esperanza de haber asimilado puramente y transmitido la esencia de sus teorías, como las he desarrollado y aplicado en mi problemática en especial en los capítulos II y III de mi libro, se apoya no sólo en la para mí muy importante aprobación del Dr. Kaufmann, sino también en el hecho de que en las *Meditaciones cartesianas,* las cuales me fueron accesibles lamentablemente luego de la terminación del manuscrito, creo haber encontrado confirmadas mis interpretaciones de muchas maneras.[7]

Si puedo lograr, en efecto, transmitirle al lector interesado en la sociología un reflejo de la filosofía fenomenológica en el sentido de su fundador y, de esta manera, demostrar su fundamental significado para los problemas específicos de las ciencias de la sociedad; si puede mi libro también incentivar al menos a algunos pocos lectores a ocuparse de las obras que desde mi perspectiva representan la más grande producción de la filosofía occidental, eso sería para mí la más hermosa satisfacción por tantos años de esfuerzos continuos realizados a pesar de muchas dificultades externas.

Permítame Ud., estimado Sr. Consejero Privado, agradecerle una vez más por todo lo que su obra me ha dado y sigue dándome, y concédame la expresión de mi más indestructible y profunda admiración,

Suyo,

A. Schutz

[7] Las *Meditaciones Cartesianas* fueron publicadas en francés en 1931. No aparecieron en alemán hasta 1950. Cfr. Husserl (1973). Hay versión castellana: Husserl (2005).

Edmund Husserl a Alfred Schutz

Friburgo, 3 de mayo de 1932

¡Querido Doctor Schutz!

Quería escribirle a Ud. cuanto antes para expresarle que tanto su obra sobre la construcción significativa del mundo social como la cordial carta que la acompaña me alegraron enormemente. El Prof. Otaka, quien en los últimos días estuvo despidiéndose de mí, me dijo que Ud. pronto vendrá a Basilea y que estaría dispuesto a hacer una breve excursión a Friburgo. Eso me haría muy feliz. Estoy ansioso por conocer a un fenomenólogo tan serio y minucioso, uno de los pocos que penetraron en el más profundo, y lamentablemente tan poco accesible, sentido del trabajo de toda mi vida, y que puedo considerar entre los promisorios continuadores del mismo, como representante de la verdadera *philosophia perennis*, la única filosofía preñada de futuro: la fenomenología. Venga, entonces; me haré tiempo para verlo. Será un hermoso momento de *symphilosophein*.[8]

Suyo,

E. Husserl[9]

Traducción de Alexis Emanuel Gros

[8] "Filosofar juntos". Término utilizado en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.

[9] Schutz visitó a Husserl del 18 al 22 de junio de 1932.

Hamauzu, Shinji (2009). "Schutz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity". En Hiashi Nasu *et al.* (eds.), *Alfred Schutz and his intellectual partners*. Konstanz, UVK, pp. 49-69.

Husserl, Edmund (2005). *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta.

Husserl. Edmund (1997a). *Investigaciones lógicas (I)*. Barcelona, Altaya.

Husserl. Edmund (1997b). *Investigaciones lógicas (II)*. Barcelona, Altaya.

Husserl, Edmund (1994). *Briefwechsel. Band IV*. *Die freiburger Schüler*, Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann (eds.). Husserliana Dokumente, 3. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Husserl, Edmund (1984). *Logische Untersuchungen*. *Zweiter Band*. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. *Husserliana, 19*. Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1980). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

Husserl, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana, 3.* Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1975). *Logische Untersuchungen*. *Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. *Husserliana, 18*. Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1974). *Formale und transzendentale Logik*. *Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. *Husserliana, 17*. Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana, 1*. Den Haag, Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1963). *Ideas para una filosofía pura y una fenomenología trascendental*. México, Fondo de Cultura.

Husserl, Edmund (1962). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México, UNAM.

Schutz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Bacerlona, Paidós.

Sebald, Gerd (2009). "Einleitung des Herausgebers". En Alfred Schutz, *Alfred Schutz Werkausgabe III.1. Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Gerd Sebald (ed.). Konstanz, UVK.

Schutz, Alfred (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Wagner, Helmuth (1983). *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago, The University of Chicago Press.

La correspondencia de Alfred Schutz y Harold Garfinkel: ¿Cuál era la "terra incognita" y la "isla del tesoro"?[*]

George Psathas[**]

1. INTRODUCCIÓN Y BIOGRAFÍA

El 5 de diciembre de 1949, Harold Garfinkel le escribió a Alfred Schutz:

> Soy *Teaching Fellow*[1] del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard donde estoy actualmente completando mi tesis de doctorado bajo la supervisión del Dr. Talcott Parsons.

¿Por qué estaría contactando a Alfred Schutz un joven sociólogo nacido en Estados Unidos y estudiante de posgrado que trabajan en su tesis en la Universidad de Harvard bajo la dirección de Talcott Parsons? Presentaré una breve biografía de Garfinkel para poder situar mejor sus contactos personales y escritos con Schutz.

De acuerdo con Garfinkel (2002: 84), él había sido introducido a la fenomenología cuando era estudiante de la Universidad de Carolina del Norte, durante 1939-42, en cursos de filosofía en los que se presentaron las *Ideas* de Edmund Husserl,

---

* Extraído de Nasu, Hisashi; Embree, Lester; Psathas, George; and Srubar, Ilja, eds. (2009). Alfred Schutz and His Intellectual Partners. Konstanz, UVK Vergesellschaft, mbH.

** Licenciado (BA) y doctor(Ph.D.) por la Universidad de Yale y Master (MA) por la Universidad de Michigan. Es profesor emérito de Sociología en la Universidad de Boston (desde 1997) y Profesor (desde 1968). Allí se ha desempeñado como presidente y presidente adjunto del Departamento de Sociología. Fue presidente de la Society of Retired Faculty and Staff de la Universidad de Boston, co-fundador de la *Society for Phenomenology and the Human Sciences* (SPHS), co-fundador del *The International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis* y fundador y editor en jefe de *Human Studies: An International Journal for Phenomenology and the Human Sciences.*

[1] N. del T.: Cargo equivalente al de un auxiliar docente.

The Foundation of Phenomenology de Marvin Farber (1943) y el artículo de Schutz "On Multiple Realities"(1945). (Probablemente encontró este artículo de Schutz con posterioridad, ya que dejó Carolina del Norte en 1942 para servir en el Ejército). Recuerda Garfinkel que "llevó estos escritos con él cuando ingresó en el servicio militar" (Entrevista, 07/07/01).

Garfinkel sirvió en la fuerza aérea de Misisipi, desde diciembre de 1942 hasta enero de 1946, y enseñó por poco tiempo, desde marzo hasta mayo de 1946, en el Departamento de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Georgia. En el Ejército le fue encomendado escribir una historia de su unidad militar y compuso "un robusto manuscrito" que entregó como parte de su solicitud de ingreso a Harvard (Entrevista personal, 07/07/01). Inició sus estudios de grado en Harvard en el otoño de 1946, donde vivió hasta 1950.

En Harvard, Garfinkel estudió con Parsons, Frederick Mosteller, Samuel Stouffer, Jerome Bruner, Gordon Allport, Robert Freed Bales y Pitirim Sorokin, en el flamante Departamento de Relaciones Sociales. Entre ellos, Parsons, Mosteller y Bales formaron parte del jurado de su tesis doctoral.

Desde 1946 hasta 1951, Garfinkel se encontró con Aron Gurwitsch, mientras estaba en Cambridge, y "discutió temas de fenomenología y sociología" (Garfinkel, 2002: 84), particularmente *The Field of Consciousness* de Gurwitsch, no traducido al inglés por aquel entonces (y que más tarde Garfinkel hizo traducir al inglés en 1957 para que él y sus estudiantes pudiesen tener mayor acceso al pensamiento de Gurwitsch).[2] Gurwitsch encomendó Garfinkel a Schutz, y Garfinkel le escribió para presentarse.

Por consiguiente, la carta citada más arriba tenía una historia en la cual Schutz ya había figurado de manera prominente en las investigaciones de Garfinkel, aunque sólo a través de sus escritos y de lo que Gurwitsch hubiera podido transmitirle sobre Schutz. La obra de Schutz no era desconocida para Garfinkel, pero el interés en obtener asesoramiento y una apreciación crítica, especialmente de sus interpretaciones sobre Schutz para la sociología, fueron importantes para él.

Así, Garfinkel y Schutz comenzaron un intercambio epistolar. También mantuvieron encuentros cara a cara "en varias oportunidades" (Entrevista personal, 07/07/01), ya que "viajé regularmente" a Nueva York (Garfinkel, 2002: 84) para "pasar tardes de tutoría" mientras estaba matriculado en Harvard, durante el periodo posterior a esta primera carta y hasta aproximadamente 1950 y luego, nuevamente, después de que Garfinkel se había ido a Princeton en 1950.

[2] Gurwitsch tenía una versión de este libro en alemán, que fue traducido por Egon Bittner para Garfinkel.

En 1950 aceptó un puesto como profesor en el Departamento de Instituciones Económicas y Sociales de Princeton y, desde septiembre de 1950 hasta agosto de 1952, como investigador asistente en un proyecto sobre comportamiento organizacional.

Los días 15 y 16 de marzo de 1952 ayudó a organizar en Princeton el congreso *Problems in Model Construction in the Social Sciences,* cuyo objetivo fue proponer enfoques interdisciplinarios. Schutz presentó un artículo titulado "Common Sense and Scientific Model Constructs of Human Action and the Concept of Rationality" (luego publicado como "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action", en 1953, cuya última parte probablemente se basa en su trabajo "The Problem of Rationality in the Social World") (Schutz, 1943).

Kurt Wolff convocó a Garfinkel a ocupar un puesto de investigador en la Universidad Estatal de Ohio, desde septiembre de 1952 hasta la primavera de 1954, cuando el financiamiento se redujo y buscó otro puesto. Fue afortunado al recibir la ayuda de Fred Strodtbeck, un antiguo compañero de posgrado en Harvard, quien lo invitó a participar en el "proyecto sobre miembros del jurado" en Wichita, Kansas, dirigido bajo el auspicio de la Escuela de Leyes de la Universidad de Chicago. En este proyecto, entre abril y julio de 1954, conoció y colaboró con Saul Mendlovitz en una investigación sobre miembros del jurado, acerca de la cual dieron cuenta en un artículo presentado en la Asociación Americana de Sociología. En este artículo se menciona por primera vez el término "etnometodología".

En el otoño de 1954 aceptó un puesto de profesor asistente de sociología en la UCLA [Universidad de California de Los Ángeles] y se mudó a California, donde, entre 1957 y 1962, recibió financiamiento de diversas becas y ocupó puestos de investigación del Servicio Público de Salud de los Estados Unidos, Institutos Nacionales de Salud y, simultáneamente, colaboró con el Departamento de Psiquiatría de la UCLA.

En 1959-60 llegó a Harvard como investigador del Departamento de Relaciones Sociales y, después de volver a California, pasó un año como investigador en el Centro de Prevención del Suicidio de Los Ángeles, durante 1963-64. En 1960, se convirtió en profesor de sociología y permaneció en la UCLA durante el resto de su carrera académica, a la vez que pasó algunos años sabáticos y fue profesor invitado en diversas instituciones desde aquel entonces hasta el presente. Se jubiló como profesor de sociología en la UCLA, en 1987.

No detallaré estos últimos años porque el periodo que deseo enfocar es el que va desde 1939 hasta 1959, un periodo de 20 años durante el cual Garfinkel se familiarizó con la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, particularmente *Ideas I*, la exégesis de Husserl que propone Marvin Farber, la obra de A. Gurwitsch, las teorizacio-

nes de Parsons en *The Structure of Social Action* (1937), *The Social System* (1950) y otros escritos, la obra de Kenneth Burke, particularmente, *The Grammar of Motives*, y una amplia variedad de lecturas de sociología, psicología social y psicología, incluyendo a William James, William I. Thomas, Florian Znaniecki, Georg Herbert Mead (*Mind, Self and Society* y *The Philosophy of the Present*), Kurt Lewin y la teoría del campo, así como los escritos de Alfred Schutz, en particular, su artículo "On Multiple Realities" (1945) y "The Problem of Rationality in the Social World" (1943).

A lo largo de estos años, pasó de comenzar la maestría en Carolina del Norte (1939-42) a ser profesor de sociología en la UCLA (1960).

En este periodo de 20 años, quiero hacer foco especialmente en lo que Garfinkel estaba leyendo, la investigación que estaba haciendo, los artículos que estaba escribiendo y las charlas que estaba dando, así como en las diversas maneras en que estas cuestiones estaban relacionadas con sus lecturas de la fenomenología y las obras de Alfred Schutz. La correspondencia es sólo una clave para mostrar la manera en que el pensamiento de Garfinkel se estaba desarrollando y cómo Schutz lo influyó.

No obstante, a través de esta discusión uno debería estar constantemente alerta de que Garfinkel estaba profundamente comprometido con cuestiones filosóficas en cuanto éstas afectaban a la sociología, que estaba leyendo ampliamente, desarrollando y sosteniendo relaciones académicas y de amistad con muy diversos sociólogos con los que entró en discusión, compartió seminarios e investigó, y que era un pensador original, luchando constantemente por desarrollar su enfoque distintivo de los problemas sociológicos que le interesaban. Garfinkel examinó, tomó prestadas, replanteó, revisó, reformuló, criticó y expandió las diversas fuentes con las que estaba familiarizado, además de buscar continuamente desarrollar de manera original su propia perspectiva. Reconoce su deuda con muchos autores y es generoso en sus agradecimientos (ver su capítulo sobre Agradecimientos (Garfinkel, 2002)) pero permaneció firme en su visión peculiar.

2. INTERCAMBIO EPISTOLAR Y TESIS DE DOCTORADO

El 8 de octubre de 1953, Garfinkel le escribió a Schutz desde la Universidad de Ohio para enviarle dos artículos que habían sido elaborados "durante el último año para un seminario de la facultad". El primero, con el título "Four Pre-Theoretical Decisions of Talcott Parsons and Alfred Schutz", sin duda, provenía de un capítulo de su tesis, probablemente el capítulo 5, titulado "A Comparison of the Decisions of Parsons and Schutz".

Sin embargo, antes de continuar es necesario decir algunas palabras sobre la

tesis. Garfinkel ya había le enviado a Schutz la tesis completa –que tiene una extensión de 602 páginas, excluyendo los apéndices y la bibliografía– puesto que en la carta le pide que le sea devuelta.[3] La tesis había sido aprobada en junio de 1952 en Harvard. Los escritos de Schutz que cita son prácticamente todos los que estaban disponibles en el momento en que la escribió (Schutz, 1932, 1940, 1945, 1948, 1950, 1951, 1952). Sus citas a lo largo de la tesis son vastas y, en base a las comparaciones que hizo en este capítulo, finalmente adoptó la perspectiva de Schutz en el estudio experimental que compone la tercera parte de su tesis y tiene una extensión de más de 200 páginas. Esta investigación es el primero de sus experimentos sobre la incongruencia y representa un intento de investigar empíricamente las maneras en que se reacciona a las disrupciones de los supuestos de la actitud natural y cómo los sujetos le otorgan sentido en una situación que requiere elección (más adelante agregaré más detalles sobre este estudio).

En su respuesta del 19 de junio de 1954, Schutz indica que está devolviendo la tesis "sin haber podido hacer los comentarios que quería hacer", probablemente por su viaje a Europa y México, pero había leído el artículo mencionado arriba, que "parece ser una hábil condensación de su tesis"[4].

Esta parte de la tesis hace una extensa comparación entre Parsons y Schutz sobre diferentes bases, a saber:

> (1) una teoría de los objetos; (2) el estatus lógico y el uso de tipos ideales empíricos; (3) el observador como parte del campo de observación; (4) los elementos invariantes de la acción social; (5) la naturaleza de la relación social; y (6) el estatus lógico y el uso de categorías subjetivas (Garfinkel, 1952a: 90-91).

[3] "Tampoco sé cuándo podré estar en Nueva York para recoger mi tesis y conversar sobre ella ¿Me la enviaría por correo? Me complacería pagar el costo de envío" (Garfinkel, 1953).

[4] "Acabo de volver de un viaje de varias semanas a México y este viaje me dio la primera y bienvenida oportunidad en el avión de analizar cuidadosamente los diferentes artículos que usted tuvo la bondad de enviarme el último otoño, precisamente, antes de que comenzara a viajar a Europa. Por supuesto, me alegro de ver el progreso en su pensamiento y también me complace que haya considerado algunas de mis contribuciones suficientemente estimulantes para utilizarlas como punto de partida de su propio trabajo. Desde luego, sería bueno que esté aquí por un tiempo y discutir cuidadosamente los interesantes comentarios que hizo sobre Parsons y mi obra. Más allá de la distancia, me gustaría poder hacerle algunos comentarios sobre el artículo en el que confronta mi teoría con la de Talcott Parsons, que parece ser una hábil condensación de su tesis, la cual, lamentablemente, tengo que devolver sin haber podido hacerle los comentarios que quería hacer. Por cierto, espero que el manuscrito le haya llegado en buenas condiciones, fue enviado desde mi oficina durante mi ausencia y no supe de usted desde aquel momento. Esperemos que pronto pueda estar en Nueva York para que podamos tener una conversación abierta y franca" (Schutz, 1954).

Garfinkel indicó que no es su intento criticar ni a Parsons ni a Schutz, sino únicamente encontrar mediante la comparación de qué manera sus diferentes decisiones influyen en concepciones diferentes sobre lo social.

(1) La respuesta de Schutz

La comparación provoca las siguientes inquietudes de Schutz

(1) Si las diferencias entre él y Parsons son "diferencias tan fundamentales" como Garfinkel cree.[5]

(2) Si las teorías de la correspondencia y de la congruencia que Garfinkel delinea proveen un análisis adecuado de sus diferencias.

(3) Por último, si la diferencia entre ellos es una diferencia en el nivel de las "investigaciones empíricas", ya que Parsons trata de llegar a una teoría de la acción coordinando primero los hallazgos de las diversas ciencias sociales para desarrollar luego categorías básicas tales como "rol, expectativas, etc.", mientras que él (Schutz) trata de explicar fenómenos del mundo social en términos de las experiencias que las personas tienen en el mundo de la vida cotidiana de la actitud natural. Schutz propone que el enfoque de Parsons empieza donde el de él termina y que sus investigaciones "prepararían un marco conceptual de referencia coherente con Parsons".

(2) Teorías de la correspondencia y la congruencia[6]

Las principales "decisiones" o diferencias, argumenta Garfinkel, pueden ser atribuidas al uso que hace Parsons de una teoría de la correspondencia de la realidad, contra el uso que hace Schutz de una teoría de la congruencia.

(a) Una teoría de los objetos

La teoría de la correspondencia de la realidad conlleva el punto de vista de que el objeto es un objeto "real" y que cualquier interpretación o representación con-

[5] "Leyendo su interpretación de Parsons y mi teoría, no estoy tan seguro de que haya realmente diferencias tan fundamentales entre nuestras 'decisiones', como usted supone que prevalecen. Desde luego, estoy completamente al tanto de que tiene que exagerar lo que me separa de Parsons para esclarecer su punto. También puede ser que no capte por completo la diferencia fundamental entre lo que usted llama teoría de la correspondencia y teoría de la congruencia" (Schutz, 1954).

[6] Esta noción es la reformulación de lo que Garfinkel afirma que son las distinciones de Felix Kaufmann (1944), excepto que Kaufmann usó el término "teoría de la coherencia adecuada" y no teoría de la congruencia.

ceptual, metodológica o teórica es sólo una aproximación o una "pálida reproducción" (Garfinkel, 1952a: 95).

En la teoría de la congruencia de la realidad, el objeto percibído *es* el objeto concreto y no una aproximación a él –"el mundo es tal como aparece"– (ibíd.: 96). "La concreción del objeto está fundada en el objeto constituido como una unidad de sentidos" (ibíd.: 96). Por tanto, habrá "realidades múltiples, una pluralidad de mundos de sentido cada uno constituido por su actitud particular" (ibíd.: 96).

En la teoría de la correspondencia, las uniformidades de la naturaleza son reflejadas en leyes empíricas, mientras que en la teoría de la congruencia, las leyes empíricas son una "una declaración de las uniformidades de la experiencia del observador" (ibíd.: 99) y tales experiencias reconstituyen un mundo "de acuerdo con las reglas particulares de la actitud científica y los procedimientos del método científico" (ibíd.: 100).

(b) El estatus lógico y el uso de tipos ideales

La *teoría de la correspondencia* supone las propiedades de la racionalidad en el mundo social, es decir, que el lenguaje no es constitutivo del objeto y que las representaciones abstractas actúan como "normas arbitrarias de comparación con los hechos reales" (ibíd.: 104). Asimismo, que el objeto permanece independiente de la fluctuación de la apariencia y el cambio de las circunstancias.

Para Schutz, el objeto es "constituido de acuerdo con la intención del actor, sin nada que quede afuera" (ibíd.: 105); por lo tanto, la cuestión de la relevancia se vuelve importante si se desea describir las características estructurales que organizan a un objeto. A estos efectos sería necesaria una descripción fenomenológica, mientras que Parsons provee un sistema de clasificación (los patrones variables) como una organización *a priori*.

Para Schutz, el tiempo y lugar del actor, así como su conjunto de relevancias, son aspectos de la organización de una unidad de sentido y esa organización no es una aproximación al objeto sino el objeto tal como es para el actor. El lenguaje es, por lo tanto, inseparable de la unidad de sentido. Entonces, el tipo ideal empírico es el objeto construido según el modo en que el actor se orienta a él.

(c) El observador como parte del campo de observación

En la *teoría de la correspondencia*, el observador se convierte en quien decide si el conocimiento del mundo del actor es acertado y, metodológicamente, utiliza criterios que son externos a la experiencia del actor para decidir qué es para éste cuestión de creencia, fantasía, realidad, teoría, sentimiento, etc. El hombre racional y el científico racional ideal comparten la "comunidad de un mundo evaluado

racionalmente" (ibíd.: 112) –cada uno encontraría la verdad si siguiese procedimientos racionales; verdades que son independientes de las propias circunstancias del observador–.

Para Schutz, tales nociones están suspendidas, ninguna comunidad ni el hombre racional son presupuestos, y la problemática que surge es tratar de entender cómo las personas se conducen "construyendo, manteniendo, alterando, validando, cuestionando y definiendo un orden *juntos*" (ibíd.: 114).

El actor y el observador "actúan sólo sobre la base de lo que conocen" y la respuesta acerca de la manera en que proceden tiene que encontrarse en "las construcciones de la vida cotidiana, (…) la estructura de relevancias, (…) las lógicas de la vida cotidiana" (ibíd.: 116) y lo que es adecuado para el propósito a mano. La racionalidad para el actor ha de hallarse en las "características del modelo de actor, las operaciones de juicio, elección, cálculo de resultados, etc., que de hecho emplea" (ibíd.: 117). Tales cuestiones no serían de interés para Parsons.

(d) La naturaleza de la relación social

Las ideas de Parsons son presentadas en una cita de cuatro párrafos tomada de *Toward a General Theory of Action* (Parsons y Shils, 1951: 16) e incluye las nociones de complementariedad de la orientación de las expectativas de los actores, con posibles evaluaciones del grado de conformidad de las expectativas de acción propias de cada actor con las del otro. Cada uno enfrenta una *doble contingencia* en la interacción en el sentido de que las gratificaciones de uno están supeditadas a su selección entre alternativas disponibles –tal como lo están las del otro–. Los sentidos estables o "convencionales", las orientaciones normativas de la acción y el sistema simbólico compartido se suponen "inherentes" al sistema social. Ego y alter no se constituyen por las maneras en que cada uno categoriza la experiencia, mientras que para Schutz están constituidos de ese modo.

Para mostrar el punto de vista de Schutz, Garfinkel cita unas diez páginas, a espacio simple, tomadas del artículo que presenta Schutz (1952) en el congreso de Princeton, publicado más tarde como "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action" (Schutz, 1953; también en Schutz, 1962). Este artículo delinea: a) el conocimiento de sentido común que el individuo dispone sobre el mundo como un sistema de construcciones de sus tipicidades; y b) el carácter intersubjetivo del conocimiento de sentido común y su implicación. La reciprocidad de perspectivas, la estructura del mundo social y sus tipificaciones a partir de construcciones de sentido común, la interacción social y el observador, están todos incluidos aquí.

(e) El estatus lógico de las categorías subjetivas

Para la teoría de la correspondencia y para Parsons, el sujeto y el objeto están en una relación que, a través de las orientaciones de la acción, permite crear, mantener y modificar de diversos modos el sistema de relaciones. El observador necesita, entonces, "sondear bajo el cráneo" para descubrir la definición de la situación del actor si es que acaso éste ha desarrollado un control autónomo. La comunidad de sentido no es considerada por el observador para proveer fundamentos adecuados para predecir la acción.

(3) La respuesta de Schutz

Según Schutz, para quien la noción de "categorías subjetivas" es engañosa, el modelo del observador incluye el "modelo del mundo que se hace el actor, en cuanto el observador construye el modelo del actor" (Garfinkel, 1952a: 142). No hay necesidad de mirar debajo del cráneo.[7] El comportamiento del actor está disponible para el observador y, a partir de los signos generados por estos actores, el observador construye un "títere analítico visto como un actor con maneras tipificadas de experimentar un orden tipificado de objetos…" (ibíd.: 143). Al proceder así, utiliza las reglas establecidas de esta manera para interpretar las actividades de la persona empírica.

Con respecto a este análisis de Garfinkel sobre las diferencias entre Schutz y Parsons y las teorías de la correspondencia y la congruencia, Schutz comenta: "También podría ser que no capto completamente la diferencia entre lo que usted llama teoría de la correspondencia y de la congruencia", aunque agrega más adelante: "estoy seguro que usted entendió que ésta es mi posición fundamental" (Schutz, 1954).

Me parece que Schutz no consideró esta elaboración como necesaria y, donde Garfinkel estaba tratando de apuntar a diferentes posiciones ontológicas (así como epistemológicas) de los dos, Schutz estaba satisfecho con dejar que estas diferencias sean descriptas en términos de cómo cada uno podría proceder en la investigación. Schutz acepta que hay diferencias con Parsons (como la correspondencia de 1940-41 entre ambos ya lo había demostrado) (Grathoff, 1987). De todos modos, Garfinkel estaba escribiendo una tesis bajo la dirección de Parsons y, en vez de una

[7] Esta metáfora ha sido repetida consistentemente en diferentes versiones por Garfinkel. Por ejemplo, "si uno mira debajo del cráneo, todo lo que se encuentra es cerebros", es decir, no sentidos. Aquí agrega, "…incluso los dispositivos más refinados que pudiesen traducir las ondas cerebrales al contenido de la corriente de experiencia no eliminarían la necesidad de este postulado de la interpretación subjetiva" (Garfinkel, 1952a: 143).

crítica directa a Parsons, ofrece comparaciones que le posibilitarían seguir mejor una perspectiva alternativa.

Schutz dirigió la atención de Garfinkel hacia las diferencias en "el plano de la investigación". Para Garfinkel, de hecho, esto era verdad y, en la medida en que siguió el enfoque de Schutz, sus propias investigaciones lo llevaron lejos de Parsons. Es interesante señalar que, a pesar de que Parsons era su director de tesis, ésta misma representa una consideración crítica y un rechazo de Parsons a favor de Schutz.[8] Sea como fuere, la pregunta que permanece es si Garfinkel estaba proponiendo incluso algo diferente de lo que Schutz podría haber aceptado.

Porque el problema principal de su tesis era "la percepción del otro" y llevaba por subtítulo "una investigación sobre el orden social", su comparación entre Schutz y Parsons lo condujo, según indica Garfinkel, a hallar que diferían con respecto a la manera en que concebirían "el problema del orden social". Señaló Garfinkel que el conjunto de decisiones de ambos puede dar lugar a diferentes teorías sobre el orden social, pero que una manera de tratar sus diferencias sería considerar qué problemas plantea cada uno y qué soluciones son propuestas para resolverlos. Garfinkel propone que el punto de vista de Schutz lleva a una aproximación al problema del orden social que delinea del siguiente modo.

(4) La solución parsoniana según Garfinkel

Parsons se pregunta: ¿son los cambios en la situación y el actor independientes entre sí? ¿Cómo puede describirse desde el punto de vista de un observador un sistema de actores en una situación de acción sin reducir la mirada del actor a un "mero epifenómeno"? (Garfinkel, 1952a: 145). Ante el riesgo de caer en el indeterminismo, cabe preguntarse ¿puede permitírseles a la mirada del actor y las acciones individuales transformarse en fuentes de cambio en el sistema? Por el contrario, ante el riesgo del determinismo, ¿puede ser visto el sistema como un "conjunto de fuerzas impersonales" que mueven a los individuos mientras que, al mismo tiempo, son conscientes o no de que esto les ocurre?

Las soluciones de Parsons se encuentran en su uso de la metáfora del "equilibro del sistema" y la noción de que el sistema y el ambiente (o entorno [*setting*]) refieren uno al otro, de tal manera que "el sistema de acción está sistemáticamente relacionado con un entorno estructuralmente relevante". Ciertas operaciones, como

[8] Anne Rawls (Garfinkel, 2002: 4, n8) comenta a este respecto que, "según Garfinkel, Parsons le dijo que 'no entendió la tesis' pero que la refrendaba, de todos modos, porque estaba 'seguro de que es un buen trabajo' ".

el mantenimiento del límite, "mantienen la diferencia de un sistema respecto a su entorno [*setting*]" (ibíd.: 148). El sistema puede, por lo tanto, tener la característica de ser auto-sustentado y continuo.

La decisión de Schutz, argumenta Garfinkel, requiere un vocabulario que "contemple la estructura plena de sentido del mundo social, incluidos el actor, la acción y la situación", los que son utilizados para concebir el "fenómeno, es decir, la continuidad de la actividad". Una dimensión temporal ya está contemplada en la formulación de Schutz y el resultado es que "el mundo pleno de sentido es constituido, conservado y alterado a través de las acciones de los actores…" (ibíd.: 149). Mientras que las condiciones de un mundo pleno de sentido persistan, la continuidad de la acción interpersonal sustenta al orden social.

El problema del orden, para Parsons, consiste en la tarea del observador de establecer qué se requiere para el mantenimiento del sistema de acción como sistema. En Schutz son las condiciones estructurales de un sistema de acción –y exactamente cómo *éstas* son conservadas– las que se convierten en problema. Por ejemplo, al examinar un orden particular de la realidad, por caso, el mundo de los sueños, o el mundo del teorizar científico, o el mundo de la vida cotidiana, ¿cómo son conservadas las condiciones estructurales (que Schutz cuenta en número de seis)?

De manera similar, con respecto a los supuestos adoptados en lo relativo a la conducta humana, el enfoque de Parsons mostraría cómo las características del actor operando dentro de un sistema de acción *conservan al sistema*, mientras que Schutz enfocaría cómo las *características del actor* son conservadas al actuar dentro de un sistema de acción.

En su análisis, Garfinkel señala que "en mi opinión la decisión de Schutz de afrontar nuevamente el problema de la relevancia del tiempo en la definición de las estructuras de la acción, es un enfoque alternativo, prometedor y esclarecedor" (ibíd.: 151).

Los capítulos siguientes "tratarán de volver a moldear", siguiendo a Schutz, la "estructura de la acción social" –el título del libro más importante de Parsons sobre el tema (Parsons, 1937)– pasando del esquema medio-fin, a las nociones schutzianas concernientes al actor, la acción y la situación de acción.

En los capítulos 7-13, Garfinkel trata las seis características estructurales de las provincias finitas de sentido tal como son presentadas por Schutz en "On Multiple Realities", con títulos de capítulos agrupados bajo el título de "El Rol": cap. 7 "La forma de la socialidad" (característica N° 5 en Schutz); cap. 8 "El modo de donación del yo [*self*]" (N° 4 en Schutz); cap. 9 "El modo de la consciencia del tiempo" (N° 6 en Schutz); cap. 10 "La *epojé*" (N° 2 en Schutz); cap. 11 "El modo de la atención a

la vida" (N° 1 en Schutz); cap. 12 "La forma de la espontaneidad" (N° 3 en Schutz); cap. 13 "Los constructos del estilo cognitivo en su relación unos con otros".

En el capítulo 6, Garfinkel diseña los supuestos y definiciones que guiarán el resto de la indagación. Estos incluyen: "1) el marco de referencia de la acción (…) al nivel de los supuestos de la conducta"; 2) el concepto de actor; 3) el concepto de acción; 4) el concepto de un orden de objetos; y 5) el concepto de relación social.

Así, se propone utilizar el marco teórico de Schutz de seis características de las realidades múltiples a pesar de que advierte que "no puedo decir, de todos modos, que el uso que se hace de ellas o la manera en que las he definido sería aprobada por el Dr. Schutz".

Todas las "actitudes", "estilos cognitivos" o "modos de atención", a los cuales también se refiere Garfinkel como "roles", tienen estas seis estructuras, y si se ofrece una especificación empírica de cada una, entonces, se habrá logrado una descripción completa de "la condición del hacer [*make-up*] del actor" (Garfinkel, 1952a: 162). Los conceptos de acción y orden de los objetos de acción, que Garfinkel delinea en los capítulos 14-16, proporcionen el resto de las condiciones del hacer del actor [*make-up*].

(5) Las interpretaciones de Garfinkel

Esta larga exposición y análisis representa la interpretación de Garfinkel de las nociones de Schutz con respecto a las realidades múltiples en términos de la relevancia del marco teórico [*framework*] para realizar investigaciones empíricas y experimentales. Garfinkel ya había decidido que usaría un formato experimental para probar ciertas hipótesis, formuladas de una manera amplia, con respecto a las consecuencias de la eliminación o la imposibilidad de ser implementadas de cualquiera de estas seis características de una provincia finita de sentido. Sus análisis de la interrelación de estas características lo condujeron a concluir, primero, que cualquier falla en una de ellas tendría serias consecuencias para el resto, pero, fundamentalmente, y dado el interés en concebir un experimento en el que sólo *un* sujeto experimental participase a la vez, tendría que manipular la presencia o ausencia de cualquiera de las seis características y observar el efecto en la aptitud del sujeto experimental para actuar bajo condiciones diferentes. En la situación que concibió, se le pedía al sujeto experimental que escuchase lo que se presentaba como una entrevista real entre el entrevistador de una escuela de medicina y el aspirante a ingresar a ella. En cuanto fueron introducidas diversas manipulaciones por el experimentador (Garfinkel), quien actuó como un investigador que analiza las evaluaciones de los ingresantes a la carrera de medicina de Harvard, las acciones, respuestas a pregun-

tas, observaciones y estimaciones de los sujetos pudieron ser observadas y grabadas.

El teorema que Garfinkel pretende que sea estudiado está formulado simbólicamente como (m=0)>(F=0) donde "m" es el esquema motivacional del actor, "F" es la provincia finita de sentido, y 0 es el estado donde cualquiera de las seis características de la realidad no ocurre o no está presente, siendo 1 el estado donde todas están presentes y perduran en el tiempo.

Sus análisis lo habían llevado a formular la relación entre las seis características como conformando el "carácter sistemático de un estilo cognitivo" que sería perturbado si él pudiera introducir experimentalmente la posibilidad de la falla de una característica, su desaparición o, si acaso fuese requerida una respuesta interaccional de otro, la inadecuación o falla de tal respuesta.

El orden social que estaba interesado en investigar, por lo tanto, era equivalente a una provincia finita de sentido en la cual una parte, el sujeto experimental, está involucrado en un sistema de orden que requiere que el otro opere dentro del mismo estilo cognitivo. Si pudiera inducir lo que para el sujeto experimental sería el aparecer (y la certeza) de que el otro no estaba operando de ese modo, entonces, la consecuencia sería una disrupción de la provincia finita de sentido para el sujeto, o, según sus palabras,

> si falla la otra persona inoperante como objeto, el orden falla en encontrar los criterios de organización; entonces, si el esquema motivacional falla, el otro como objeto falla y la organización de la experiencia falla (ibíd.: 396).

El teorema puede ser presentado como una proposición pasible de ser probada, la cual, señala Garfinkel, tiene la forma de una generalización empírica universal.

> Si la persona está operando dentro de la actitud natural y se perturba su concepción acerca de la otra persona, de modo que sea incapaz de formar una concepción de ésta, entonces, en el punto en que esa concepción falla…será incapaz de escuchar lo que el otro está diciendo o reconocer lo que el otro está haciendo y experimentará el comportamiento de la otra persona como si fuesen sonidos y movimientos sin sentido (ibíd.; 400).[9]

Este elaborado e ingenioso experimento le tomó a Garfinkel mucho esfuerzo para planificarlo, dirigirlo y coordinarlo porque él se puso en el centro del mismo.

[9] Aunque Garfinkel ofrece dos proposiciones que pueden ser testeadas, son idénticas, salvo por la modificación de que, dado el uso de una entrevista grabada en vez de una entrevista en vivo, el sujeto no podría "ver" lo que el otro estaba haciendo, sino sólo escucharlo.

Lo diseñó, actuó como entrevistador de la carrera de medicina en la entrevista grabada, reclutó a los sujetos-estudiantes universitarios de Harvard, los entrevistó, estuvo presente durante la sesión experimental que requirió que escuchen una entrevista (la "ideal"), que escuchen una segunda entrevista, los entrevisten de nuevo, pasen otra vez la segunda entrevista, y luego, en un interrogatorio más a fondo del sujeto, proceder para evitar permitirles "escapar" de la situación, pero que continúen respondiendo preguntas respecto a sus percepciones del otro.

Garfinkel analizó las observaciones que hizo de las respuestas y acciones de los sujetos, incluyendo indicadores evidentes de lo que juzgó como ansiedad. Asimismo, construyó muchos indicadores que podrían ser registrados en escalas cuantitativas de "medida". Sus cuadros de análisis son vastos, las pruebas de significado de las medidas previas y posteriores a los cambios en las percepciones de los sujetos son numerosas, pero la interpretación de los hallazgos del experimento no son tan substanciales como sus expectativas pudieron haber anticipado.

Debería notarse que en esta época el pasaje a la cuantificación y la medición eran omnipresentes en la sociología estadounidense. Algunos de los estadísticos sociales más destacados estaban presentes en Harvard y Princeton (Frederich Mosteller y Frederich F. Stephan), el laboratorio de observación de pequeños grupos del Departamento de Relaciones Sociales estaba entre los primeros en el país y su investigador principal, Robert F. Bales, estaba en el jurado de la tesis doctoral de Garfinkel. Estaba rodeado del espíritu dominante de la época y, supondría yo, esperablemente involucrado en él, un espíritu que, según reconoció, lo atrajo a Harvard desde Carolina del Norte en primer lugar.[10]

De todos modos, no se transformó en un converso del movimiento hacia la cuantificación y puede haber utilizado técnicas elaboradas de análisis estadístico a los fines de satisfacer requerimientos específicos para la presentación de la tesis. Aunque en sus *Studies* (Garfinkel, 1967) continuó presentando tablas y cuadros, y alude a datos, sus usos de la estadística se valen de escalas ordinales o nominales de medida (es decir, si/no; prendido/apagado; presente/ausente; estimaciones mediante escalas de reacciones o respuestas conductuales en forma numérica).

El experimento demostró que la incongruencia podría ser producida y resuelta de diversos modos por los sujetos. No avanzaré en los detalles del experimento,

[10] "En Carolina del Norte (…) fui admitido por estudiantes de postgrado en la camarilla local (que soñaba que la recientemente aparecida ciencia de la sociología (…) sólo podía hallarse en los escritos de las facultades de ciencias sociales de Chicago, Columbia y Harvard). Además creían que Parsons era uno de los pocos teóricos preocupado por el problema del sentido" (Garfinkel, 2002: 83).

sino que me enfocaré en el resultado.[11]

La recapitulación de los "hallazgos" que Garfinkel presenta es breve (y aguda) porque, a pesar de lo elaborado que fue su experimento, los numerosos sujetos estudiados (fueron 28) y la variedad de observaciones y medidas llevadas a cabo, fue incapaz de "controlarlo" –como debería suceder en los buenos experimentos– por "un severo error de medición" y lo que hoy en día sería llamado sesgo y expectativas del investigador.

Garfinkel encontró que tuvieron lugar "elevadas correlaciones" entre el "actuar [*make-up*] del actor y el grado del disturbio" bajo los procedimientos utilizados para efectuar la "destrucción" del esquema de motivos. En otras palabras, el sujeto tuvo dificultades para mantener el sistema de orden cuando su percepción del otro padeció un cambio radical o una modificación. En este respecto, su investigación respalda la noción tomada de Schutz de que en la actitud natural, cuando la persona es confrontada con modificaciones en la manera en que el otro es percibído, de tal modo que el estilo cognitivo de la provincia finita de sentido no puede ser sostenido, las personas intentarán reinterpretar la situación, si es posible, encontrar congruencias, revisar los supuestos de las propias creencias con anterioridad sostenidas fuertemente, etc. Garfinkel se refiere a ello como "cambios en los relatos motivacionales, las reglas acerca de los disturbios y los dispositivos para resolver la incongruencia de haber estado equivocado sobre una cosa obvia (…) La actitud natural (…) no es tal que, dentro de sus reglas, uno pueda fácilmente mantenerse indiferente a la posibilidad de la sustitución de ideas." (Garfinkel, 1952a: 594).[12]

Sin embargo, Garfinkel (transformando limones en limonada) examina meticulosamente las declaraciones y respuestas de los sujetos para descubrir un conjunto de "estrategias" (o lo que más tarde llamará "métodos) para resolver la incongruencia. El capítulo 24 lleva por título "Maneras de resolver la incongruencia", e incluye métodos tales como adoptar una descripción alternativa del candidato; encontrar en las grabaciones defectos personales propios que afectan el juicio sobre los candidatos; cambiar la evaluación y encontrar razones para hacerlo; aceptar

[11] Garfinkel incluye una breve descripción del mismo en *Studies in Ethnomethodology* (Garfinkel, 1967: 58-67) y también en Garfinkel (1963: 228-235). En el artículo de 1963 se refiere al experimento como una "demostración del quebrantamiento [*breaching*] de la comprensión de 'lo que todos saben' que son las bases correctas de la acción de un mundo social real".

[12] En *Estudios de etnometodología* [*Studies in Ethnomethodology*] (1967: 65) alude a estos problemas del siguiente modo: "como los procedimientos de cálculo eran groseros, a causa de serios errores de diseño y procedimiento, y por el argumento *post hoc*, *estos resultados no hacen más que ilustrar aquello de lo que hablo. Bajo ninguna circunstancia deberían ser considerados como resultados*".

como exitoso el informe presentado por el segundo candidato y utilizar esto para evaluar retroactivamente lo que habían escuchado antes, etc. (ibíd.: 594).

(6) Continuaciones de Garfinkel

Si Schutz de verdad había leído la tesis, no resulta evidente a partir de sus comentarios que hubiera entendido en qué andaba Garfinkel. Schutz se enfocó, principalmente, si es que no exclusivamente, en el análisis y la comparación entre Parsons y su teoría.

La tesis misma estaba orientada a transformar el análisis schutziano de las realidades múltiples en un posible programa de investigación empírica. A esta altura, Garfinkel parece haber aceptado las formulaciones de Schutz, incluso al punto de querer intentar operacionalizar las seis características de una provincia finita de sentido, de tal manera que sus manifestaciones empíricas pudiesen ser estudiadas experimentalmente o, como señala en sus trabajos posteriores, mediante disrupciones no sistemáticas pero, sin embargo, reveladoras de las expectativas en las situaciones de la vida cotidiana.

Schutz, argumentaré, no logró ver las implicaciones de lo que Garfinkel estaba haciendo, lo cual, ante todo, no tenía que ver con el nivel teórico. Garfinkel no estaba intentando descubrir provincias finitas de sentido adicionales para describirlas, ni estaba interesado en extender los análisis de Schutz para tratar de averiguar cómo diferentes provincias de sentido se intersectan o se refieren una a otra. Garfinkel aceptó que el actor en la actitud natural o la realidad primordial de la vida cotidiana seguiría siendo el foco de atención de la sociología. Pero, dado el punto de partida de Schutz, Garfinkel se preguntó: ¿cuál es la base del orden social? ¿Cómo lo constituyen, mantienen y modifican los actores en su vida cotidiana? Y, finalmente, ¿cómo las interacciones de los actores y las percepciones mutuas de la conducta de los otros afectan al sistema de orden en el tiempo vivido? La experiencia del actor, señaló Garfinkel, era el principal interés de la sociología. Una sociología empírica tendría que seguir la orientación de Schutz, pero, a la vez, buscar agregar nuevos descubrimientos mediante un análisis meticuloso de las "maneras" en que los actores de la vida cotidiana, en situaciones reales de elección y acción, lograban hacer las cosas mismas que sostenían el orden al cual estaban orientados. Precisamente, "¿cómo esto se llevaba a cabo?" se transformó en su pregunta, y no cómo podría ser teorizado.

El punto de vista de Schutz, según el cual su planteo discrepaba con el de Parsons en cuanto a la investigación, era correcto. Y era Garfinkel quien estaba luchando

por explorar las implicaciones de esa diferencia. Garfinkel sintió que la perspectiva de Schutz ofrecía una apertura a un mundo de problemas no descubiertos. Más que los "métodos de procedimiento de los científicos" o, incluso, los métodos de los miembros que los habilitaban a restaurar el orden de cara a la disrupción, la verdadera "*terra incognita*" eran las actividades de producción-mantenimiento-y-alteración-del-orden de actores reales en el mundo de la vida cotidiana.

Garfinkel no articula estas ideas en su tesis de una manera tan coherente como en sus últimos escritos. Pero creo que éstas están presentes en 1952 y más temprano, lo cual se vuelve evidente inmediatamente en la primera investigación a la que se dedica después de 1952, es decir, el estudio sobre los miembros del jurado que, en su artículo de 1954 con Mendlovitz, es descripto como "etnometodología".[13]

En su correspondencia del 20 de agosto de 1958 con Schutz nunca menciona el término, aunque señala que le está mandando "un paquete con escritos". En la respuesta de Schutz de octubre de 1958 dice que "el paquete con escritos anunciado en su carta no ha llegado aún". Agrega que planea otro viaje a Europa. No era posible que se encontraran en septiembre cuando Garfikel había llegado a Harvard por un congreso y Schutz agrega: "será lo suficientemente amable para enviarme sus artículos para fines de noviembre así puedo leerlos durante la semana de Navidad". Schutz murió en la primavera siguiente, en 1959.

Schutz nunca mencionó ni citó a Garfinkel, cuyos escritos, para 1958, incluían dos artículos publicados (1956a, 1956b), dos informes sobre el proyecto acerca de los miembros del jurado (1954a; 1954b), un artículo sobre la "confianza" (1957, publicado en 1963), uno sobre las propiedades racionales de las actividades científicas y las de sentido común (1958a, publicado en 1960b) y uno sobre las cadenas de Markov (1958b). Es concebible que Garfinkel pueda haberle enviado todos estos artículos a Schutz, pero debería notarse que el único artículo que emplea el término "etnometodología", mientras Schutz estaba vivo, es aquel sobre el proyecto de los jurados (1954a; 1954b). La siguiente mención del término la aporta un artículo de 1961 que lleva por título "Reflections on the Clinical Method in Psychiatry

[13] En el informe sobre la investigación de los miembros del jurado (Garfinkel y Mendlovitz, 1954a) titulado "How Jurors Recognize the Correctness of a Veredict", escribe: "Este artículo es un ensayo de 'etnometodología'…". En la nota al pie de página sobre este término se lee lo siguiente: "Los antropólogos utilizan el término 'etnomedicina', 'etnofísica', 'etnosociología', para aludir a los hechos y la teoría que las personas construyen, prueban, honran, utilizan y critican, dentro de los límites que los requerimientos de la vida diaria le impone a sus intereses en los hechos y la teoría en cuanto tales. Es en un sentido coherente con este uso que se propone el término 'etnometodología'". Esta oración y la nota a pie de página que la acompaña son omitidas en el artículo publicado como capítulo 4, "Some Rules of Correct Decision Making that Jurors Respect" (Garfinkel, 1967: 104-113).

from the Point of View of Etnometodology" perteneciente a un seminario sobre etnociencia en Stanford, los días 8 y 9 de abril de 1961. El artículo es una mezcla de análisis fenomenológico –que recurre al bosquejo del método fenomenológico que hace Herbert Spiegelberg– y la perspectiva etnometodológica en desarrollo, con foco en prácticas particulares halladas en la psiquiatría, es decir, sus características distintivas o "esenciales".

El artículo publicado en 1960 "The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities" (Garfinkel, 1960b) comienza más explícitamente a enfocar las actividades del razonamiento práctico o, como planteó más tarde, los métodos del razonamiento práctico, haciendo un listado de un número de usos de la "racionalidad" en las actividades de sentido común. Garfinkel ha invertido el título del artículo de Schutz y de manera significativa. Como primero había presentado este artículo en un congreso de 1958 (Garfinkel, 1958a), es posible que este artículo fuese incluido en el "paquete". Si así fue, Schutz podría haber visto con mayor claridad la dirección en que Garfinkel se estaba orientado y que había algunos descubrimientos que podrían haber sido reivindicados para la anterior "*terra incognita*".

En el artículo de 1962 "Some Sociological Methods for Making Everyday Activities Observable" (1962b, inédito) delinea su plan para el libro finalmente publicado en 1967 bajo el título *Estudios de etnometodología* [*Studies in Ethnomethodology*]. El artículo de 1963 sobre la "confianza" utiliza las ideas de Schutz y no menciona a la etnometodología, ni es utilizado el término en su artículo publicado en 1964, "Studies of The Routine Grounds of Every Day Activities", aunque es mencionado en una nota a pie de página.[14]

Garfinkel no anunció un programa de estudios hasta 1964 (a pesar de que había empezado a emplear el nombre en 1954, y en un artículo inédito de 1962 comenzó a componer su plan para "un libro de investigaciones" que "trataría sobre (…) los intereses metodológicos de los miembros de una sociedad en tanto objeto de indagación teórica sociológica. Utilizo el término 'etnometodología' para aludir a esta investigación"). Con anterioridad a ello, no se refirió a su enfoque como "etnometodología" sino como "el estudio del conocimiento de sentido común y las actividades de sentido común que consiste en tratar como fenómenos problemáticos los métodos reales mediante los cuales los miembros de una sociedad (…) hacen observables las estructuras sociales de la actividades cotidianas".

[14] "(…) las Conferencias sobre Etnometodología que se han desarrollado en la Universidad de California, Los Ángeles, y la Universidad de Colorado, desde Febrero de 1962 (…)" (Garfinkel, 1964: 228, nota a pie de página 12).

3. LA ACTITUD SOCIOLÓGICA

El segundo artículo que Garfinkel le envió a Schutz, titulado "Notes on the Sociological Attitude" (1952b), con su carta del 8 de octubre de 1953,

> no estaba pensado para publicarse, porque consiste casi por completo en ideas suyas. Mi aporte consiste sólo en haberlas reorganizado al servicio de una pregunta para la cual no estaban previstas originalmente. Tengo un gran interés en saber si he caído en el error…
> El artículo fue bosquejado mientras estaba en Princeton para usarlo en mis cursos sobre Desorganización Social y Criminología. Fue escrito con el propósito de suministrar a los estudiantes un texto tan preciso como yo sentía que soy capaz de elaborar. El texto les mostraría qué significa "mirar de manera sociológica". Estoy muy preocupado por saber si al manejar los materiales he violentado el problema de hacer un comentario sobre la actitud sociológica como también sus ideas.

En este artículo, Garfinkel pasa por los puntos principales del enfoque de Schutz en "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action", así como "The Problem of Rationality of the Social World" (publicado en *Economica* en 1943, pero primero presentado en Harvard en 1942), y parece aceptar las nociones de Schutz en casi todos sus puntos.

Esto incluiría:

(a) El postulado de la relevancia: "el tipo ideal (…) es decir, el `titere´ del científico, siempre implica la presencia de un esquema de referencia dentro del cual el tipo puede ser utilizado" (Garfinkel, 1952b: 10) –o sea, el problema científico que está siendo investigado organiza el tipo posible que será relevante para la teoría o el principio interpretativo utilizado–.

(b) El postulado de la interpretación subjetiva: "el científico tiene que indagar qué tipo de mente individual puede ser construida y qué pensamientos típicos tienen que serle atribuidos para explicar el hecho en cuestión, como resultado de su actividad dentro de una relación comprensible" (Esta es una cita directa de Schutz, 1943).

(c) El postulado de la adecuación: que "cada término utilizado en un sistema científico que refiere a la conducta humana tiene que estar construido de tal modo que (a) una acción indicada por una construcción *típica* sea experienciable para un actor real" y que (b) "el observador científico pueda enunciar las condiciones bajo las cuales la experiencia real tiene que contarse como un caso de la experiencia ideal".

(d) El postulado de la racionalidad: que "el tipo ideal de acción social tiene que estar construido de la misma manera en que (a) el actor en el mundo viviente llevaría a cabo el acto tipificado si tuviera un conocimiento científico claro y preciso de todos los elementos que se relacionan con el curso futuro de acción; (b) en que trataría a los cursos alternativos como opciones entre las cuales podría elegir y (c) presentaría la tendencia constante de elegir los medios más apropiados para la realización del fin más apropiado".

En las páginas anteriores, Garfinkel había descripto lo que llamó "algunas características de la actitud sociológica", delineando aspectos importantes de la actitud natural (la "actitud de la vida diaria" o la "actitud de sentido común") y la contrasta con la "actitud del teorizar científico", una presentación que es una reformulación y reelaboración de Schutz (1943: 1-9).

Aquí Schutz, en su respuesta del 19 de enero de 1954, comenta que habría preferido que esto se llamara "actitud específica del científico social" y agrega:

> Pienso que su descripción de esta actitud específica no refiere meramente al sociólogo sino también al economista, el estudiante de derecho, al así llamado psicólogo social, en breve, a todas las ciencias sociales. Lo que hace a la peculiaridad de la actitud sociológica dentro de las actitudes generales del científico social –pienso yo– no está aquí siendo tratado por usted.

Incluso con respecto a lo que Garfinkel llama "las reglas de la actitud sociológica", Schutz comenta que no está seguro de si son "específicamente sociológicas". Garfinkel continúa, así, tratando de distinguir la "actitud del teorizar científico" de "las reglas de la actitud sociológica" o la "actitud científica sociológica".

Afirma que puede delinearse un conjunto de postulados o, "en el vocabulario de la metodología…'reglas básicas de procedimiento', o 'postulados de la actitud del teorizar sociológico'" (Garfinkel, 1952b: 9). Su esfuerzo aquí es enfocarse en lo que haría distintiva a la sociología, y es claro que está luchando con esfuerzo por entenderse con lo que el análisis de tipos ideales proporciona como principios metodológicos y las alternativas que podrían guiar el estudio del orden social.

¿Qué contaría como "observar y teorizar sociológicamente"?, se pregunta (ibíd.: 13). Dos reglas son delineadas en el estudio de los "objetos" de investigación (es decir, de "lo que la gente dice y hace").

(1) La regla del empirismo sociológico

Esto supone la abstención del juicio en lo que hace a la naturaleza "real" u "ontológica" de los objetos, juicio que esencializa cualquier objeto; o que supone

afirmar o negar el carácter de real de objetos *como cuestiones de principio tomadas de una teoría de la existencia*" (ibíd.: 13):

(a) Con respecto a la descripción: "el observador tiene que realizar su descripción de tal manera que la cosa descripta sea reproducible en su integridad en la experiencia de cualquier otro observador" bajo las mismas condiciones (ibíd.: 13).

(b) Con respecto a la interpretación: el esquema interpretativo sólo tiene que "indicar qué *significa* el mundo… pero nunca en qué consiste el mundo de hecho" (ibíd.: 14).

Entonces Garfinkel argumenta que dos conclusiones importantes se siguen de lo anterior:

(i) La descripción y sólo la descripción es el trabajo empírico del sociólogo. "La explicación no es nada más que la descripción que agota todos los requerimientos lógicos que presenta un esquema interpretativo como determinante del fenómeno en cuestión" (ibíd.: 14). Por consiguiente, la extensión de la descripción dependerá del problema que es foco del interés del observador.

(ii) "Una ley sociológica es un enunciado que describe una regularidad de experiencia. Por tanto, el sociólogo *sólo* está interesado en un mundo que puede ser ordenado según un conjunto de categorías generales, es decir, un mundo típico".

(2) La regla del marco de la acción

Esto significa que el observador considera todo lo que es parte del mundo de significados del actor, incluyendo esquemas interpretativos o teorías que pueden ser relevantes para él. El observador puede construir el mundo del actor construyendo el "títere" de tal manera que incluya sólo aquellos significados congruentes con las características que "definen al títere que se utiliza en la interpretación" (ibíd.: 15).

Así continúa discutiendo "algunos problemas implicados al llevar a cabo la investigación utilizando las reglas de la actitud sociológica". En su carta (Garfinkel, 1953) señala que "solo la última sección del artículo, que trata algunos problemas enfrentados con la actitud en uso, tiene mucho de mí".

(a) La "terra incognita"

Hasta aquí, Garfinkel estuvo discutiendo las ideas de la actitud [sociológica], pero hay discrepancias entre éstas y las actividades reales de los sociólogos. ¿Cuáles son las fuentes de estas discrepancias? ¿Cuáles son las "decisiones metodológicas" en las que están basadas las prácticas reales? Estas son diferentes de las decisiones metodológicas que tendrían que realizarse para satisfacer la actitud ideal. Garfinkel

quiere convertir en tópico las prácticas metodológicas reales de los sociólogos e indica que éstas tienen que investigarse. Las mismas son un "territorio desconocido" y, agrega en una nota a pie de página, aquel conocimiento de las elecciones hechas y las consecuencias de estas elecciones es "*terra incognita*".

Garfinkel se diferencia a sí mismo de otros que escribieron sobre el tema desde diferentes perspectivas: "Dilthey, Weber, Durkheim, Mannheim, Pareto, Sorokin, Parsons, Dewey, Cassirer, Kaufmann, etc." (ibíd.: 16) y de filósofos como Immanuel Kant y David Hume, quienes argumentarían que la solución del problema de las decisiones metodológicas puede ser alcanzada "recurriendo a la autoridad filosófica". En contraste, señala que pocos han considerado cómo diferentes decisiones (y prácticas) metodológicas tienen diferentes consecuencias para la actividad de investigación.

(b) La "isla del tesoro"

Schutz respalda esta orientación de su pensamiento (Schutz, 1954) al señalar que: "Si usted indica que el estudio de las decisiones metodológicas en las cuales están basadas las prácticas *reales* de los sociólogos son prácticamente un territorio desconocido, tiene mi completa aprobación y espero que usted sea uno de los exploradores de esta isla del tesoro no descubierta".

4. LAS INVESTIGACIONES DE GARFINKEL

De todos modos, las investigaciones efectivas que Garfinkel prosiguió inmediatamente después de la investigación que realizó en su tesis fueron el estudio de los miembros del jurado haciendo su trabajo (1954a; 1954b), la investigación de la forma en que se toman registros clínicos (citado en Garfinkel, 1967) y la personalidad intersexual (Garfinkel, Stoller *et all*. 1960).

El problema del observador como parte del campo de observación implica que, idealmente, el observador "suspende los juicios sobre la relevancia de su presencia en el mundo del que es testigo". De este modo, ningún esquema interpretativo es preferido sobre ningún otro –una perspectiva es tan buena como la otra–. Pero, en la práctica, los sociólogos muestran marcadas preferencias por teorías particulares e incluso parecen exigir moralmente que los otros sostengan "alguna teoría de la existencia humana…", es decir, una teoría que conlleva una ontología. Esto significa, de acuerdo con Garfinkel, que tales teorías operan dentro de la actitud natural y son, por cierto, parte de la experiencia normal del mundo de la vida cotidiana.

Claramente, el teórico en sociología que no opera dentro de la actitud socio-

lógica, tal como lo presenta Garfinkel, no es diferente del actor ordinario.

El problema del observador no es el del efecto de la presencia del observador en los sucesos que observa, ni puede ser remediado por la perspectiva de la "sociología del conocimiento", que busca encontrar relaciones entre las características biográficas del observador y sus hallazgos. Tales indagaciones sólo sirven para descubrir los hallazgos del investigador y salvar a la teoría de la "acusación de no ser más que descripciones detalladas pero influidas por valores de las circunstancias de su propia vida común" (Garfinkel, 1952b: 17).

Antes bien, el problema requiere una indagación de la experiencia humana, una investigación de "las condiciones de la experiencia humana bajo las cuales se da la propiedad de una aparición en perspectiva. Y esta cuestión apenas ha sido trabajada". Si no es investigada, y finalmente comprendida, entonces, "la actitud ideal sociológicamente científica" puede ser no más que un "reflejo de los mitos más importantes de la sociedad" (ibíd.: 17).

Esta posición no es elaborada más a fondo, pero podemos ver que Garfinkel al menos estaba comenzando a considerar las posibilidades de una sociología de otro tipo, ciertamente, una sociología *de* la actitud natural en vez de una que opere *dentro* de la actitud natural. ¿Cómo podrían aún ser estudiadas la perspectiva y los procedimientos del sociólogo de tal manera que puedan ser entendidos y pudiese ser adoptada una actitud sociológica que funcione de otra manera?

Yo propondría que este malestar –o el reconocimiento de este aspecto del problema del observador– llevaría más tarde a la idea de Garfinkel de tener que tematizar la actitud natural y continuar las investigaciones sobre su relevancia, concibiendo experimentos que la perturben. En vez de utilizar la actitud natural y el conocimiento de sentido común como un recurso, Garfinkel comienza a proponer tematizarlos. Más adelante, formula esto como la distinción entre "tópico y recurso".

También está en el umbral de su crítica a la sociología, elaborada en escritos tardíos, la cual encuentra teorías que no son descripciones de los "objetos" (es decir, de lo que la gente dice y hace) elaboradas de manera consistente y articulada, sino que pueden ser meros esquemas o historias ni más ni menos relevantes que aquellas halladas entre las personas en el mundo de la vida cotidiana.

Al segundo problema lo llama: el "problema de una teoría del sentido". La sociología carece de una teoría del sentido, pero maneja diferentes teorías del sentido. El sentido, argumenta Garfinkel, continúa siendo un "gran concepto indefinido" conocido por sus usos "antes que por una definición general". Es posible, operando dentro de la regla del empirismo sociológico, estudiar los sentidos que los actores manejan dentro de la actitud natural y aceptar que tratan asuntos tales como Dios,

los ancestros y la posteridad, es decir, como parte de *su* entorno empírico. Pero el observador no puede tratarlos como si fuesen lo mismo para él, lo cual lleva a la pregunta: ¿qué significan para el observador? ¿Hay alguna teoría racional del sentido que muestre que el observador no está "engañado" por entidades místicas?

Aquí el problema es: ¿cómo la sociología puede afirmar que tiene un conocimiento diferente que el de los miembros de una sociedad operando dentro de la actitud natural y –si tiene un conocimiento diferente– cuáles son las bases para tal epistemología?

Este artículo finaliza en este punto, enumerando problemas que aún deben ser enfocados, por ejemplo, "la racionalidad del títere, una teoría de la acción, y el estatus lógico de las categorías motivacionales". El artículo de Garfinkel deja un final abierto en este sentido: a pesar de que ha replanteado y reelaborado la posición de Schutz sobre la actitud del teorizar científico, no está muy convencido de que la "actitud sociológica" sea lo que a él le gustaría que fuese. Los cambios más radicales de Garfinkel están aún por venir.

Para 1960[15], y ciertamente antes, había comenzado a replantear el problema de la racionalidad al convertir en temas de estudio las "diversas propiedades racionales de la conducta, así como las condiciones de un sistema social bajo las cuales se dan diversos comportamientos racionales" (Garfinkel, 1960b; 1967: 263). Garfinkel examinó los "diversos sentidos del término que Schutz inventarió", convirtiéndolos primero en "descripciones de conducta" o comportamientos, que pueden denominarse "las racionalidades" tal como se hallan en la vida cotidiana, por ejemplo:

> el categorizar y comparar; error tolerable; la búsqueda de "medios" de análisis de alternativas y consecuencias; la estrategia; la preocupación por el tiempo; la predictibilidad; las reglas de procedimiento (utilizadas para decidir); la elección; las bases de la elección; la compatibilidad de las relaciones medio-fin con los principios de la lógica formal; la claridad semántica y la posibilidad de discernimiento; la claridad y la posibilidad de discernimiento "por sí mismas", la compatibilidad de una definición de la situación con el conocimiento científico.

Estas racionalidades sólo se encuentran como "propiedades estables de la acción y son ideales susceptibles de sanción" en la actitud del teorizar científico,[16] mientras

[15] El artículo que lleva por título "The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities" apareció primero en Garfinkel (1960b) y más tarde fue publicado en *Estudios en etnometodología* [*Studies in Ethnomethodology*] (1967: 268-283).

[16] Debería notarse que Garfinkel le asigna estas características específicamente a la actitud del *teorizar* científico, mientras que agrega: "la actitud que da cuenta de las *actividades* (mi

que si se realizan intentos de estabilizar o requerir la adhesión, especialmente para las últimas cuatro, la actitud de la vida cotidiana resultaría en anomia (y sin sentido).

Esta re-especificación del problema de la racionalidad lleva a la necesidad de un estudio empírico (tanto del actor de la vida cotidiana como del científico, diría yo). Las "propiedades de la racionalidad" no son, por lo tanto, un "principio metodológico para interpretar la acción sino que tienen que ser tratados como un material empíricamente problemático" (Garfinkel, 1967: 282). Entonces, una pregunta que puede investigarse es: ¿por qué las racionalidades del teorizar científico perturban la continuidad de la acción regida por la actitud de la vida cotidiana? Por ejemplo, ¿por qué no pueden tales "racionalidades" funcionar en las situaciones de acción de la vida cotidiana o en el sentido común?

Las propiedades racionales de la acción pueden hacerse temas investigables en vez de problemas de análisis filosófico. La manera en que estas racionalidades (y otras a ser descubiertas) son operativas en diferentes situaciones sociales o influidas por éstas también se convierte en tema de investigación empírica. En desarrollos posteriores de lo que se llama el programa de "estudios del trabajo", Garfinkel se refiere a la investigación de las actividades de los científicos y no acepta más la posición schutziana con respecto a la actitud del teorizar científico; en contraste, trata todo el trabajo de los científicos como actividades mundanas (ver Lynch, 1998, para un desarrollo explícito sobre este punto de vista; y Garfinkel *et al.* 1981).

En esta formulación, las racionalizaciones científicas se transforman en idealizaciones, reformulaciones de prácticas reales (e incluso racionalizaciones), en vez de principios operativos.

5. CONCLUSIÓN

El esfuerzo de Garfinkel por conseguir la evaluación de Schutz de la comprensión de su obra y de la orientación hacia la cual lo estaba llevando su tesis doctoral no recibió una valoración positiva incondicional. Probablemente, Schutz no apreció (y posiblemente no leyó) la última parte de la tesis, en la cual Garfinkel relató su experimento sobre las características de la actitud natural. La pregunta a la que dio lugar, y el experimento que llevó a cabo, fueron indicaciones de su preocupación por los estudios empíricos del mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, el apoyo que Schutz concedió a la búsqueda de la "isla del tesoro", es una señal de que vio que Garfinkel se estaba moviendo hacia nuevos territorios (la "*terra incognita*") y

subrayado G.P.) de la investigación científica real, es un problema por completo distinto" (Garfinkel, 1967: 272, nota al pie de página 8).

que merecía ser elogiado por sus esfuerzos.

La medida en que Garfinkel dependió de la posición de Schutz y la utilizó fue amplia. Es probable que ningún otro sociólogo nacido en Estados Unidos con quien Schutz había tenido contacto durante este periodo (1949-1959) demostrase tal profunda comprensión y apreciación sincera de su obra. Garfinkel, en los '50 y '60, a través de sus diferentes escritos, introdujo a muchos otros sociólogos a la obra de Alfred Schutz y demostró la amplitud en que su pensamiento había sido influido por Schutz. Puedo hablar desde mi experiencia personal al decir que sus escritos me introdujeron por primera vez a la fenomenología, a Husserl y Schutz. Sus elogios fueron cuantiosos y sinceros, y no hay duda de que sin el trabajo pionero de Schutz en la filosofía y la sociología, Garfinkel probablemente nunca hubiera desarrollado su particular comprensión de la relevancia de la fenomenología para la sociología y la investigación científica.

La correspondencia entre ellos es testimonio del respeto mutuo y de la sincera búsqueda por parte de Garfinkel de la estimación de su mentor. Hay mucho más que descubrir y elaborar en la exploración de su correspondencia y este artículo sólo representa un comienzo en esta dirección.

Traducción de Lionel Lewkow

BIBLIOGRAFÍA

Burke, K. (1945). *The Grammar of Motives.* New York, Prentice-Hall Inc.

Farber, M. (1943). *The Foundation of Phenomenology.* Cambridge, Harvard University Press.

Garfinkel, H. (1949). Carta a A. Schutz (5 de diciembre, 1949), *Alfred Schutz´s Correspondens # 585*, Archivo Alfred Schutz de la Universidad de Waseda, Japón.

Garfinkel, H. (1952a). *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, tesis doctoral (inédita), Universidad de Harvard.

Garfinkel, H. (1959b). "Anxiety and Social Perception of the Pre-Medical Candidate" (inédito).

Garfinkel, H. (1953). Carta a A. Schutz (8 de octubre, 1953), *Alfred Schutz´s Correspondens # 587*, Archivo Alfred Schutz de la Universidad de Waseda, Japón.

Garfinkel, H. (1956a). "Some Sociological Concepts and Methods for Psychiatrists". En *Psychiatric Research Reports* N° 6, pp. 181-195.

Garfinkel, H. (1956b). "Conditions of Successful Degradation Ceremonies". En *American Journal of Sociology* N° 61, pp. 420-424.

Garfinkel, H. (1957). "A Conception of and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Action". Artículo revisado y ampliado, presentado en el congreso anual de la

American Sociological Association, Washington, D. C.. Citado en Cicourel, A. (1964). *Method and Measurement in Sociology*. New York, The Free Press, 240, nota al pie de página 35.

Garfinkel, H. (1958a). "The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities", presentado en el congreso *Research on the Behavioral Sciences*, patrocinado por la Oficina de Investigación Científica de la Fuerza Aérea, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, verano, 1958.

Garfinkel, H. (1958b). "Notes: Application of the Theory of Markov Chains to the Conception, Analysis and Measurement of Careers and Status Transfer Systems", seminario voluntario, UCLA, mayo, 1958.

Garfinkel, H. (1958c). Carta a Schutz (20 de agosto, 1958), *Alfred Schutz´s Correspondens # 593*, Archivo Alfred Schutz de la Universidad de Waseda, Japón.

Garfinkel, H. (1959a). "*Some Conceptions and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Activities*", presentado en el congreso *Self Structure and Functioning*, patrocinado por la Oficina de Investigación Naval.

Garfinkel, H. (1959b). "Aspects of the Problem of Commonsense Knowledge of Social Structures". Actas del Cuarto Congreso Mundial de Sociología, Asociación Internacional de Sociología, N° 4, Milán, pp. 51-65.

Garfinkel, H. (1960a). "Parsons. Primer borrador", junio de 1960. "Los siguientes materiales fueron bosquejados a partir de notas y transcripciones encuentros grabados de un seminario dirigido por Harold Garfinkel en el Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de California, Los Ángeles, durante el semestre primaveral, 1959: Sociología 251: *Topics in the Problem of Social Order; The Writings of Talcott Parsons*. A causa del carácter preliminar de este borrador, pido que no sea difundido, citado, o reproducido sin mi permiso (H. G)".

Garfinkel, H. (1960b). "The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities". En *Behavioral Science* n° 5 (1), 72-83, publicado posteriormente en: Washburne, N. F., (ed.) (1962). *Decisions, Values and Groups*, vol. 2. Pergamon Press, pp. 262-283.

Garfinkel, H. (1961). "*Reflections on the Clinical Method in Psychiatry from Point of View of Ethnomethodology*", ("preparado breve tiempo después del seminario sobre Etnociencia en Stanford, abril 8 y 9, para distribución entre sus miembros"), pp. 1-22.

Garfinkel, H. (1962). "*The Rational Properties of Scientific and Common Sense Activities*". En: Washburne, N. F., (ed.) (1962). *Decision, Values and Groups*, vol. 2. Pergamon Press, pp. 262-283.

Garfinkel, H. (1963). "A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions". En: Harvey O. J., (ed.), *Motivation and Social Interaction*. New York, Ronald Press, pp. 187-238.

Garfinkel, H. (1964). "Studies of Routine Grounds of Everyday Activities". En *Social Problems* n° 11 (3), 225-250.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Garfinkel, H. (2002). *Ethnomethodology Program: Working Out Durkheim´s Aphorism*, edición e introducción de Rawls, A. W.. Lanham, Rowman and Littlefield.

Garfinkel, H. (2006). *Seeing Sociologically: The Routine Grounds of Social Action*, edición e introducción de Rawls, A. W. Bouldner/Londres, Paradigm Publishers.

Garfinkel, H., Lynch, M. Livingston, E. (1981). "The Work of a Discovering Science Constructed with Materials from the Optically Discovered Pulsar". En *Philosophy of the Social Sciences* N° 11, 1981, pp. 131-158.

Garfinkel, H., Mendlovitz, S. (1954a). "How Jurors Recognize the Correctness of a Veredict", 1-15 (posiblemente presentado en el congreso de la *American Sociological Association*, 1955).

Garfinkel, H., Mendlovitz, S. (1954b). "Some Rules of Correct Decision Making that Jurors Respect", 12 páginas junto a 5 páginas de notas al pie, (borrador del artículo publicado más tarde en: (1967) *Studies in Ethnomethodology*, cap. 4, "Some Rules of Correct Decisions that Jurors Respect", pp. 104-115).

Garfinkel, H., Mendlovitz, S. (1960). "Some Research on Legal Research", ("artículo bosquejado por Saul Mendlovitz a partir de notas preparadas por GG que se basaron en conversaciones entre Saul, M. y H.G. en verano").

Garfinkel, H., Stoller, R. J., Rosen, A. C. (1960). "*Passing and the Maintenance of Sexual Identification in an Intersexed Patient*". En *Archives of General Psychiatry* N°2, 379-384.

Grathoff, R. (ed.) (1978). *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*. Bloomington/Londres, Indiana University Press.

Husserl, E. ([1907] 1950). *Ideas I*. La Haya, Martinus Nijhoff.

Kaufman, F. (1944). *Methodology of the Social Sciences.* New York, Oxford University Press.

Lynch, M. (1988). "Alfred Schutz and the Sociology of Science". En Embree, L. *Wordly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science.* Washington, D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, pp. 71-100.

Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society.* Chicago, University of Chicago Press.

Mead, G. H. (1937). *The Philosophy of the Present.* Chicago, University of Chicago Press.

Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action.* New York, McGraw Hill Boo Company.

Parsons, T. (1939). *Actor, Situation, and Normative Pattern* (manuscrito inédito).

Parsons, T. (1949). *Essay in Sociological Theory Pure and Applied.* New York, The Free Press.

Parsons, T. (1951). *The Social System.* New York, The Free Press.

Parsons, T., Shils, E. (eds.) (1951). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Harvard University Press.

Parsons, T. (s.f.). "*Action, Situation and Normative Pattern*", manuscritos inéditos. Archivado en la biblioteca del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard, "para la primera repetición del esquema medios-fines".

Schegloff, E. A. (1992). "Introduction". En Sacks, H., *Lectures on Conversation*, vol. 1. Oxford y Cambridge, Blackwell, ix-lxii.

Schutz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viena, Verlag von Julius Springer.

Schutz, A. (1940). "Phenomenology and the Social Sciences". En Farber, M., (ed.) *Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl.* Cambridge, Harvard University Press, pp. 164-186.

Schutz, A. (1943). "The Problem of Rationality in the Social World". En *Economica* N° 10 (38), pp. 130-149.

Schutz, A. (1945). "On Multiple Realities". En *Philosophy and Phenomenological Research* N° 5 (4), pp. 533-575.

Schutz, A. (1948). "Sartre´s Theory of the Alter Ego". En *Philosophy and Phenomenological Research* N° 9 (2), pp. 181-199.

Schutz, A. (1950). "Language, Language Disturbances and the Texture of Consciousness". En *Social Research* N° 17 (3), pp. 365-394.

Schutz, A. (1951). "Choosing Among Projects of Action". En *Philosophy and Phenomenological Research* N° 12 (2), pp. 161-184.

Schutz, A. (1952). "Common-Sense and Scientific Model Constructs of Human Action and the Concept of Rationality", artículo mimeografiado y presentado en el congreso "Organisational Behavior Project: Problems in Model Construction in the Social Sciences", 15 y 16 de Marzo, Universidad de Princeton.

Schutz, A. (1953). "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action". En *Philosophy and Phenomenological Research* N° 14 (1), pp. 1-38.

Schutz, A. (1954). Carta a Garfinkel (19 de enero, 1954), Alfred Schutz´s Correspondens # 594, Archivo Alfred Schutz de la Universidad de Waseda, Japón.

Schutz, A. (1962). *Collected Papers, Vol. I: The Problem of Social Reality*. La Haya, Martinus Nijhoff.

Vigencia de un paradigma

Los niños como compañeros interaccionales de los adultos[*]

Frances Chaput Waksler[**]

En 1973 George Psathas y yo publicamos un artículo titulado "Características esenciales de la interacción cara a cara ["*Essential Features of Face-to-Face Interaction*"] (Psathas, 1973). Comenzamos el mismo con una cita de Alfred Schutz que se refería a las relaciones cara a cara "como una estructura básica del mundo de la vida cotidiana" (Schutz, 1962: 221). Guiada por esta idea y otras relacionadas, como por ejemplo la descripción de Peter Berger y Thomas Luckmann de la interacción cara a cara como "el caso prototípico de la interacción social" (Berger y Luckmann, 1967: 28), continué profundizando el tema que Psathas y yo investigamos juntos.

En este artículo exploro algunas ideas que surgieron de la conjunción del concepto de interacción cara a cara (Waksler, 1973; Psathas y Waksler, 1973; Waksler, 1995)

---

* Extraído de Chaput Waksler, Frances (2010). "Chapter 12.Children as Interactional Partners for Adults". Hisahi Nasu y Frances Chaput Waksler (eds.). *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnometodological Essays in Honor of George Psathas,* Nueva York, Lexinton, pp. 189-203. Una muy temprana versión de este artículo fue presentada en las reuniones de la *Eastern Sociological Society* en Boston, MA, en marzo de 1999.

** Es B.Am M.A., Ph.D en Sociología de la Universidad de Boston. Se desempeñó como Asistente, Asociada y Profesora de sociología del Wheelock Coollege (1973-2008). Su trabajo teórico se basa en la sociología fenomenológica, la etnometodología y el interaccionismo simbólico. Su interés sustantivo incluye el tópico general de la interacción cara a cara y las sociologías de la infancia, de la desviación y de la medicina. Ha publicado, entre otros títulos: *The Sociology of Deviance: An Introduction* (en colaboración con Jack D. Douglas) (1973), *Studying the Social Worlds of Children* (como editora) (1991), *The Little Trials of Childhood and Children's Strategies for Dealing with Them* (1996) y *The New Orleans Sniper: A Phenomenological Case Study of Constituting the Other* (2010). Ha sido editora invitada de cuatro números especiales de la revista *Human Studies: Ervin Goffman's Sociology* (1989); *Intersubjectivity as a Practical Matter and a Problematic Achievement* (1995); *25th Anniversary Issue* (2002); y *Thinking about the Other* (2005). Fue Editora Asociada de *Human Studies* hasta 2009.

con otros dos temas relacionados que son de actual interés para mí: el Otro (Waksler, 2005a; 2005b; 2010) y las perspectivas de los niños acerca de los mundos sociales en los que viven (Waksler, 1986; 1991; 1996; cfr. Mathews, 2007). Comienzo aquí con una cita de Goffman que enmiendo sustituyendo el término "padre" por "adulto":

> Las relaciones padre-niño [adulto-niño] tienen especial valor como medio para orientar al estudiante en la importancia de las situaciones sociales como unidad de la organización social. Porque gran parte de lo que un niño tiene el privilegio de hacer y mucho de lo que debe soportar que sus padres [y otros adultos] hagan en su nombre tiene que ver con el modo en que los adultos se manejan a sí mismos en situaciones sociales en nuestra sociedad (Goffman, 1976/1979: 4).

Explorando la interacción cara a cara entre niños y adultos –tanto en su ocurrencia como en su no ocurrencia–, espero echar luz sobre otras características de la interacción cara a cara en general y de la interacción niño-adulto[1] en particular que de otra manera permanecerían en la oscuridad.

La siguiente narración acerca de una experiencia infantil extraída de datos que he recolectado[2] ejemplifica el tipo de fenómenos que exploro en este artículo.

> [Mi madre acomoda] la habitación en la que está para su confort, o como ella piensa que debe ser. Si yo u otra persona está en la habitación, digamos con la televisión prendida y con las luces apagadas, mi madre entra y prende la luz. Puede que entre a la pieza sólo para agarrar algo y luego irse, pero no apaga de nuevo la luz, o puede que entre en una habitación, apague la luz y luego se vaya… Cuando era más pequeña, recuerdo estar viendo televisión con mi hermano y mi hermana, y mi madre entraba y simplemente apagaba la televisión. Nos quedábamos sentados allí hasta que se fuera, y luego la prendíamos de nuevo (Hilda).

¿Hilda está describiendo casos de interacciones cara a cara en las cuales ella, sus hermanos y su madre son participantes? Mis datos sugieren que la respuesta a esta pregunta puede diferir de acuerdo con la perspectiva del que responde.

[1] He elegido la designación "niño-adulto" en lugar de "adulto-niño" para enfatizar la perspectiva del niño, que aquí constituye el foco primario del análisis. La interacción "adulto-niño", tomada desde la perspectiva del adulto, cuando es sometida a un análisis detallado, se revela como estructuralmente similar pero diferente evaluativamente y en lo referido al contenido.

[2] Las citas de este artículo que están identificadas sólo por nombres de pila están tomadas de las descripciones de experiencias infantiles escritas por mis informantes.

LA INTERACCIÓN CARA A CARA

Mi perspectiva teórica general acerca de la interacción cara a cara está informada por los trabajos de Edmund Husserl (cfr. Husserl, 1962; 1964; 1970). He dirigido particular atención a los teóricos sociológicos que utilizan explícitamente el término "cara a cara", especialmente Schutz (relación cara a cara), Goffman (interacción cara a cara) y, en menor medida, Cooley (relación cara a cara) y Berger y Luckmann (situación cara a cara).

Mi preocupación se centra en aquellas características que sirven como *precondiciones* de la existencia de interacciones cara a cara y que deben verificarse *para* que la interacción cara a cara tenga lugar. Mi interés específico reside en las atribuciones que un actor debe hacerle a otro para entablar una interacción de este tipo. Mi tarea es la de una explicación fenomenológica, ya que yo misma puedo en mis actividades cotidianas participar regularmente en lo que considero que son interacciones cara a cara (aunque puedo no necesariamente saber explícitamente cómo lo hago y otros pueden no estar de acuerdo con mi determinación).

Con el término interacción cara a cara me refiero a la experiencia cotidiana de estar "con" alguien, de estar "juntos". El tiempo y el espacio son compartidos, "la otra subjetividad me es accesible a través de un *maximum* de síntomas" (Berger y Luckmann, 1967: 29) y los participantes influyen unos en otros. Schutz describe la situación cara a cara como caracterizada por la "inmediatez espacial y temporal", rasgos que considera "esenciales a la situación cara a cara" (Schutz, 1967: 163). Goffman ofrece lo que llama una definición "cruda" de la interacción cara a cara como "la influencia recíproca de los individuos sobre las acciones respectivas cuando ambos están en presencia física inmediata del otro" (Goffman, 1959: 15).

Tanto Schutz como Goffman adoptan perspectivas teóricas que considero en algunos aspectos ambiguas y que, consecuentemente, confunden de algún modo sus análisis. La aprehensión de lo que está sucediendo entre los participantes en la interacción cara a cara es, fenomenológicamente, sólo accesible desde la perspectiva de *un* participante. No es posible ser *ambos* al mismo tiempo, aunque Schutz y Goffman escriben a veces como si lo fuera.[3] El único modo de captar a los dos participantes simultáneamente es como un observador, *no* como un participante –y una perspectiva de observador puede entrar en conflicto con la de uno o ambos participantes–.

[3] Para una crítica a Schutz en este aspecto, véase Timothy M. Costelloe (1996). Entre las críticas de Costelloe se encuentra la siguiente: "Schutz ve una artificialidad en el concepto de mundo de la vida producido por el método husserliano de reducción y, como alternativa, propone suponer a la intersubjetividad como un dato de la vida cotidiana antes que como una categoría que necesita ser derivada filosóficamente" (Costelloe, 1996: 248).

De hecho, puede suceder, como señala Schutz, que el actor *suponga* una perspectiva común con el otro; pero considero inapropiado para un analista ratificar tal suposición, especialmente sin conocimiento de la perspectiva del otro. La referencia a Husserl sirve como un recordatorio constante de que la perspectiva de un actor es solamente la de ese actor. El reconocimiento de la perspectiva del actor es especialmente importante para comprender la interacción cara a cara entre niños y adultos, si se pretende superar la tendencia a atribuir a los niños *formulaciones adultas* de experiencias infantiles.

Veo como una limitación principal de las formulaciones existentes en torno a las interacciones cara a cara la imposibilidad de brindar debida atención a la variedad de modos en que el mundo puede aparecer para quienes actúan en él. La perspectiva injustificada de un "nosotros" inespecífico (cfr. Spiegelberg, 1973), describiendo lo que pueden ser meramente las experiencias propias del teórico atribuidas a otros, oscurece los diferentes (e incompatibles) modos en que los actores ven al mundo. Es más, cuando los teóricos caracterizan una relación como "un nosotros" (Cooley)[4] o como "una relación nosotros" (Schutz)[5], tienden a *afirmar* el acuerdo de los participantes, presentándolo como una obviedad antes que como un logro [*achievement*][6] de esos participantes, una realización que es digna de una investigación empírica en sí misma. De hecho, tal acuerdo puede no ser logrado con éxito. La atribución de un "nosotros" por un actor puede no concordar con la de otro(s) participante(s) y un observador externo puede tomar partido por cual-

[4] Acerca del tipo de interacción cara a cara que ocurre en las relaciones primarias, Cooley escribe: "con [el término] grupos primarios me refiero a aquellos caracterizados por asociación y cooperación íntima cara a cara. Son primarios en muchos sentidos, pero principalmente en tanto son fundamentales en la formación de la naturaleza social y los ideales del individuo. El resultado de la asociación íntima, psicológicamente, es una cierta fusión de las individualidades en un todo común, de modo que el yo [*self*] de cada uno, para varios propósitos al menos, es la vida común y el propósito del grupo. Quizás el modo más simple de describir esta totalidad es diciendo que es un 'nosotros'; implica el tipo de simpatía e identificación mutua para la cual 'nosotros' es la expresión natural. Uno vive en el sentimiento del todo y encuentra los fines principales de su voluntad en ese sentimiento" (Cooley, 1962: 23).

[5] En una forma diferente pero relacionada, Schutz escribe: "a la relación cara a cara en la cual los compañeros se percatan uno de otro y participan con simpatía [*sympathetically*] en la vida del otro aunque sea por un corto plazo, la llamamos 'relación nosotros pura'. Pero la 'relación nosotros pura' es en cierto modo un concepto límite. La relación social directamente experimentada en la vida real es la relación nosotros concretizada y actualizada en un mayor o menor grado y llenada de contenido (Schutz, 1967a: 164).

[6] Nota del T.: Los conceptos de logro [*achievement*] y efectuación [*accomplishment*] utilizados por la autora refieren al concepto husserliano de *Leistung* (obra o rendimiento). Véase la nota al pie 10.

quiera de los dos –o por ninguno.[7] En la interacción cara a cara entre niño y adulto, la postulación no justificada de un "nosotros" es particularmente peligrosa. La obra de Husserl sirve como un fundamental correctivo a este peligro, urgiendo a los teóricos a prestar atención a la cuestión de la perspectiva, a suspender atribuciones de sentido común y a reconocer las efectuaciones [*accomplishments*] en proceso de los actores.

De particular relevancia para comprender las perspectivas de los participantes es *su* evaluación de la realidad tal como se despliega en una ocasión particular. Considérese, por ejemplo, la siguiente descripción en la cual la determinación de un niño de *quién* está co-presente y por tanto disponible para la interacción cara a cara puede ser impugnada por adultos, aunque la misma sea una información crucial para comprender las preocupaciones de los niños.

> Me avergonzaba tanto cuando mis padres discutían frente a la televisión. Nunca gritaban ni maldecían, simplemente eran extremamente sarcásticos uno con el otro. Mis padres no me parecían muy graciosos, y creía que la gente de la televisión podía oírlos. Recuerdo una vez que comenzaron una tremenda pelea mientras Donny y Marie Osmond estaban en el aire, me enojé tanto que comencé a llorar, apagué la televisión y corrí derecho a mi habitación. Ese fue un día muy traumático para mí (Rita).

Dado que los participantes pueden no compartir evaluaciones de la realidad de una situación, de sus partes constituyentes, o de los participantes en ella, es especialmente importante que los analistas sociológicos no tomen partido ni hagan evaluaciones independientes acerca de la realidad o legitimidad de las perspectivas de los participantes.

En otro lugar escribí: "la comprensión intersubjetiva puede devenir problemática *como una cuestión práctica* cuando la existencia de un mundo compartido de sentido es supuesta y aceptada por algunos participantes interactuando con otros que no comparten o aceptan ese mundo" (Waksler, 1995: 2. Cursiva añadida).[8] En este artículo exploro algunas situaciones en las cuales la *presunción* de un mundo

[7] Greg Smith (1996) hace el siguiente señalamiento en referencia a la risa: "La risa puede ser constitutiva de un incidente humorístico, pero siempre debemos preguntar, ¿humorístico para quién? Muchos estudios sobre la risa suponen muy fácilmente un nexo entre la risa y la jocosidad compartida, que el blanco de las bromas racistas o sexistas a menudo encuentra difícil de apreciar" (Smith, 1996: 273-274). Véase también el libro de Bok, *Lying* (1978), para diferenciar las perspectivas de aquel que miente y aquel al que le mienten.

[8] En su discusión acerca de las "disyunciones de realidad", Pollner considera circunstancias en las cuales los participantes se dirigen a la cuestión de los significados en disputa.

compartido de sentido deviene una cuestión práctica y problemática para los niños. Siguiendo a Goffman y a Schutz, considero a la interacción cara a cara como un fenómeno que incluye como componentes fundamentales, necesarios y definitorios, a la *copresencia* y la *reciprocidad*. A diferencia de Schutz y Goffman, sin embargo, no tomo a ninguno de estos componentes como predado o autoevidente. Antes bien, ambos requieren un estudio detallado en tanto son efectuados [*accomplished*] (o no efectuados) en particulares ocasiones.[9]

LAS PEQUEÑAS TRIBULACIONES DE LA NIÑEZ

Mis estudios sobre niños se ubican dentro de los marcos teóricos de la fenomenología (cfr. Husserl, 1962; 1964; 1970), el interaccionismo simbólico (Mead, 1964a; 1964b; Goffman, 1959; 1963a; 1963b; 1967; 1974; 1976) y la etnometodología (Garfinkel, 1967; Sacks, 1972). Entre los escritos específicamente sobre niños he sido particularmente influenciada por Mackay (1973), Mandell (1984) y Wattam (1989), quienes documentan diferencias entre las experiencias infantiles y las formulaciones por parte de los adultos de esas experiencias.

Mis estudios sobre niños, y en particular sobre aquello que llamo "las pequeñas tribulaciones de la niñez", comienzan a fines de los setenta cuando, en un esfuerzo por disparar la discusión en mi curso "El estudio de los mundos sociales de los niños", les pregunté a mis estudiantes qué era lo difícil de ser un niño. Fui tomada por sorpresa por la riqueza del material que con entusiasmo proveían y continué en los años siguientes pidiéndoles a mis alumnos que escribieran sobre sus experiencias de la niñez y que realizaran entrevistas a otros sobre ese tema. Les solicité que hicieran preguntas generales tales como: ¿qué se sentía ser un niño?; ¿qué tipos de cosas hacían los adultos que te molestaban?; ¿cómo te trataban los adultos?; y, según la ocasión, también preguntas específicas en torno a temas como la vergüenza, los maestros y Santa Claus.[10]

Denominé los datos que recolecté: "las pequeñas tribulaciones de la niñez", entendidas éstas como "algunas de las dificultades ordinarias, cotidianas, de simplemente *ser* un niño en relación con adultos, otros niños y el mundo social más amplio" (Waksler, 1996: 1; cfr. Waksler, 1991). Identifiqué una variedad de acciones de los adultos dirigidas a los niños que éstos últimos toman como "pequeñas tribu-

[9] Husserl escribe que los objetos "existen para nosotros sólo con el sentido y el modo de ser que reciben surgiendo constantemente o habiendo surgido de esas efectuaciones [*accomplishments*] subjetivas" (Husserl, 1970: 160).

[10] Se brindan más detalles metodológicos en Waksler (1996).

laciones": la obligación de comer particulares alimentos, la imposición de vestirse de determinada manera, la negación del acceso a sus amistades, el entorpecimiento del acceso a recursos valiosos y otras formas de control de sus vidas. (El hecho de que los adultos definan sus actividades de forma diferente, por ejemplo, como acciones por el "propio bien" del niño, no influye necesariamente en las percepciones que los niños tienen de esas actividades como fuentes de "pequeñas tribulaciones").

En este artículo me concentro en narraciones que conciernen a la interacción niño-adulto. Aunque no solicité descripciones focalizadas específicamente en ese tema, muchas de las que obtuve incluyen información acerca del mismo y un pequeño pero revelador número de ellos lo tratan directamente. También recurro a las obras descriptivas de otros autores que han estudiado la interacción niño-adulto (Mackay, 1973; Mandell, 1984; Baker y Keogh, 1995).

LA INTERACCIÓN NIÑO-ADULTO

En la interacción cara a cara, el tiempo y el espacio son compartidos y los participantes se influyen unos a otros. ¿Cómo pueden ser satisfechas estas condiciones –o no satisfechas– en la interacción niño-adulto? Considérese, por ejemplo, la escena típica de supermercado en la cual un niño se encuentra detrás de un adulto gritando "Mami, Mami" sin ninguna respuesta de reconocimiento por parte de este último. Un observador del hecho puede tomar la *copresencia* y la *reciprocidad* como autoevidentes y entonces "ver" una interacción cara a cara. Yo tomo ese "ver" como una negación de la posibilidad de discrepancia entre las perspectivas de los *participantes* y una negación del carácter consumado [*accomplished nature*] de la interacción cara a cara. Si, desde la perspectiva de cualquier participante, la copresencia y/o la reciprocidad están ausentes, entonces, desde la perspectiva de *ese* participante, la interacción cara a cara *no* está teniendo lugar –a pesar de lo que el otro participante o un observador puedan determinar–.

Los niños como no-personas

El hecho de que los adultos reconozcan o no a los niños como compañeros interaccionales depende de las atribuciones que les realicen.[11] En otro lugar describí dos prejuicios generales que caracterizan las atribuciones de los adultos a los

[11] Los adultos pueden diferir entre sí en las atribuciones que les hacen a los niños y el mismo adulto puede realizar diferentes atribuciones dependiendo de las circunstancias específicas. Para una discusión acerca de si los niños poseen un yo [*self*] y un argumento a favor de su disposición como compañeros interaccionales, véase Sheets-Johnstone (1996).

niños: que éstos últimos "están incompletos, en proceso, en ningún lado todavía" (Waksler, 1986: 73 y sigs.) y que "están en general equivocados, que no entienden" (Waksler, 1986: 76 y sigs.). Dados tales prejuicios, los niños dentro de un amplio rango de edad pueden ser vistos como demasiado jóvenes o inmaduros para ser compañeros interaccionales o como no merecedores de los derechos interaccionales garantizados a los adultos, siendo ignorados sus esfuerzos por iniciar interacciones o redefinidos como mal comportamiento.[12]

En tanto los adultos consideran a los niños como "no-personas" (Goffman, 1959: 151-152), la disposición de los niños –de hecho, su potencial– como compañeros interaccionales es limitada o inexistente. En *La presentación del yo en la vida cotidiana*, Goffman introduce lo que describe como el "rol discrepante" de la "no-persona".

> [A]quellos que cumplen este papel están presentes durante la interacción pero en ciertos aspectos no toman el rol ni de actor [*performer*] ni de audiencia… (Goffman, 1959: 151).
> Además de los roles de tipo servil, hay otras categorías de personas que a veces son tratadas en su presencia como si no estuvieran ahí; el muy joven, el muy viejo y el enfermo son ejemplos comunes (Ibíd.: 152).[13]

El hecho de que los niños sean tratados como no-personas, sin embargo, no significa necesariamente que no tengan influencia en el presente de los adultos. De los sirvientes y, por implicación, de los niños, Goffman dice: "su presencia en una región implica típicamente algunas restricciones sobre el comportamiento de aquellos que están completamente presentes…" (Goffman, 1959: 152). Una determinación de cómo los adultos experimentan dichas restricciones requiere una examinación de sus perspectivas cuando interactúan con niños, examinación que va más allá del alcance de este artículo. Sobre la base de los datos que he recopilado, sin embargo, es claro que los niños pueden no darse cuenta de que poseen tal influencia, viéndose

[12] Sacks señala que los niños deben reconocer sus derechos limitados para iniciar interacciones con adultos y desarrollar estrategias a los fines de iniciar la interacción a pesar de ello. Un derecho garantizado a los niños es el de hacerles preguntas a los adultos; los niños (de acuerdo con Sacks, desde los 3 años) pueden desviar este derecho para sus propios fines, preguntado a los adultos: "¿sabías?" Haciendo esto, los niños obtienen el derecho de hablar respondiendo al "¿qué?" de los adultos (Sacks en Waksler, 1991: 211-2).

[13] Goffmann vuelve a tratar la noción de los niños como no-personas en *Gender Advertisements* (1976/1979: 4-5). Dado que sus comentarios se ven respaldados por los datos que he recolectado, presento los mismos junto con mis datos en las secciones finales de este artículo. Estoy en deuda con Spencer Cahill por recordarme la relevancia de este pasaje de la obra de Goffman.

consecuentemente a sí mismos como impotentes o como completamente invisibles.

Cuando son tratados como no-personas, los niños ven su copresencia como negada, su subjetividad como no reconocida o malinterpretada, su influencia impedida, ignorada y hasta castigada. Además, pueden ser críticos de tal exclusión de la interacción cara a cara y de los métodos de los adultos para lograrla.

La negación de la copresencia por parte de los adultos

Aunque puede parecer autoevidente para un observador que los niños están físicamente presentes en una situación y por tanto dispuestos para la interacción cara a cara, la copresencia puede no ser efectuada [*accomplished*] –puede, de hecho, ser negada– por los participantes adultos. Los adultos buscan minimizar o impedir totalmente la influencia de los niños ordenándoles comportarse de maneras que permitan mantener la ficción de que no están allí en absoluto. Cuando los adultos acompañados por niños hablan, el rol del niño está demarcado por negativas –no hables, no interrumpas, no te retuerzas, no te metas en problemas–, lo cual les permite a los primeros proceder como si los segundos no estuvieran presentes. Goffman describe este tipo de tratamiento: "Él [el niño] está sujeto a varias formas de tratamiento no-personal. Es ignorado y mencionado como si estuviera ausente" (Goffman, 1976; 1979: 5).

Mis informantes hacen comentarios sobre este proceso. Helen habla de "la tendencia de los adultos a formar grupos excluyendo a propósito a los niños". Uno de los informantes afirmó que estaba molesta "por la exclusividad de los adultos, su aire engreído y su exclusión de los niños de la conversación" (Helen). Otro informante ofrece una queja similar: "[L]os adultos me molestaban cuando hablaban sobre sus hijos como si ellos no estuvieran allí, por ejemplo, dos madres en una tienda, mientras sus niños están con ellas, hablando sobre sus hijos (*sic*)" (Esther). Brindando más evidencia de que la copresencia de los niños es negada en tanto puede hablarse de ellos en el modo en que se habla de aquellos que están ausentes (pero no sobre aquellos que están presentes si esos presentes son otros *adultos*), Esther continúa: "Se sentaban allí y charlaban sobre lo que los niños hicieron con ellos estando al lado. Mi madre solía hacerme eso todo el tiempo, *yo solía meterme en la conversación y ella se enojaba conmigo*" (Esther, cursiva añadida). Los intentos de los niños de hacer valer su copresencia pueden no sólo fracasar sino también ser castigados.

Baker y Keogh (1985) describen entrevistas padres-docentes (conferencias) en las cuales los niños de una escuela secundaria (que eran el tema de las mismas) aparecen, en los términos de los autores, meramente como un "auditorio causal"

[*overhearing audience*], un rol similar al de no-persona. Ese tipo de tratamiento provee más evidencia acerca de la ausencia funcional de los niños.

Las entrevistas tuvieron lugar en una habitación grande en la que había mucho escritorios, con los docentes detrás de los escritorios y dos sillas en frente de los mismos para los padres. Cuando los dos padres estaban sentados, el estudiante se paraba al lado de ellos; de lo contrario, el estudiante se sentaba en una de las sillas… A pesar de que se esperaba que los alumnos estén presentes, la prioridad de sentarse de los padres y la provisión de sólo dos sillas son indicativas de la construcción institucional acerca de quiénes debían ser los participantes centrales de la charla (Baker y Keogh, 1985: 270-271).

Aquí como en otros lugares, denegada tanto su participación en la interacción como en otras actividades, a los niños no les queda más remedio que conspirar para su propia exclusión. "Pete, de doce años, dice que se siente muy aburrido cuando su madre habla 'por una hora' mientras él no tiene nada más que hacer que sentarse allí y escuchar" (Helen). Para los niños en tales situaciones, los adultos *están* copresentes, puesto que la presencia de los últimos tiene consecuencias para los primeros en lo que respecta a lo que pueden o no hacer. Los niños entonces, ante la carencia de alternativas mejores, se comportan como no-personas no-presentes, pero también reconocen estar siendo requeridos a hacerlo *y* se resienten por ello. Los adultos pueden no estar enterados acerca del resentimiento de los niños, puesto que la negación por parte de los adultos de la copresencia impide la reciprocidad, volviendo la subjetividad de los niños inaccesible para ellos.

La negación de la reciprocidad por parte de los adultos

En las interacciones niño-adulto en las cuales los adultos reconocen la copresencia de los niños, las oportunidades de éstos últimos de tomar parte en "la influencia de los individuos unos sobre otros" (Goffman, 1959: 15) puede seguir estando restringida.

> Él [el niño] puede ser interrogado… sobre sus deseos e intenciones, sus dolores y sufrimientos, sus resentimientos y gratitud, en una palabra, sobre su situación subjetiva, pero él no puede ir más lejos volviendo recíproca esta curiosidad empática sin ser concebido como intrusivo (Goffman, 1976/1979: 5).

En situaciones en las que es necesario reconocer la copresencia de los niños, los adultos restringen las oportunidades de reciprocidad de los niños. Los adultos bilingües conversan en una lengua desconocida para los infantes.

> Mi madre recuerda que cuando tenía entre nueve y doce años, sus "tías" y su madre hablaban sobre lo que mi madre describe como "charla de mujeres". Las mujeres enviaban a los niños a jugar afuera, pero si los niños permanecían, conversaban en griego, lengua que éstos últimos no comprendían (Helen).

Los adultos pueden simplemente prohibir la reciprocidad.

> Mi madre siempre tenía control completo sobre mí, mis dos hermanos más pequeños y mi hermana. No estaba autorizada a contestar o estar en desacuerdo con ella. No me dejaba decir una palabra. Me decía "fin de la discusión –punto." Sin escuchar mi versión de las cosas. Esto era injusto porque mi madre siempre tenía razón sin importar sobre qué (Theresa, citada en Waksler, 1996: 186).

Los niños pueden ser críticos de las prohibiciones de hablar y de otros odiosos testimonios de su propia insignificancia.

> Muchas personas con las que hablé dijeron que les molestaba cuando, siendo niños, los adultos los interrumpían cuando estaban hablando. Un hombre que entrevisté dijo: "era como si no estaba ahí o como si lo que tenía que decir no era importante. Si querían hablar mientras yo estaba hablando simplemente lo hacía y me ignoraban". Puedo recordar muchos ejemplos de esto de cuando yo era niña. Mis padres frecuentemente ignoraban lo que estaba diciendo y comenzaban una conversación propia. Siempre estaba molesta con esto porque si interrumpía su conversación ellos se enojaban y tenía que dejar de hablar (Andrea).

La reciprocidad de los niños también puede ser comprometida cuando los adultos hablan *para* niños –otro testimonio de la *presupuesta* "incompetencia" de los niños–. Baker y Keogh ofrecen un segmento de un diálogo del estudio sobre entrevistas entre padres y docentes arriba mencionado en el cual el docente se dirige al estudiante en la parte inicial de la entrevista, y en el cual el padre contesta por el niño. El niño habla de tal modo que se posiciona a sí mismo como el entrevistado (Baker y Keogh, 1985: 272)… Se escucha hablar al alumno sólo siete veces más en los próximos 260 turnos de la entrevista… (Ibíd.: 272-273).

Cuando los adultos que no están a cargo hablan con niños muy pequeños, es difícil evitar la intervención de los cuidadores adultos [*caretaking-adults*], los cuales asumen la tarea de "traducir" tanto para el adulto como para el niño. Para citar un ejemplo personal,[14] en un almuerzo con adultos y niños le pregunté a una niña de cuatro años si podía pasarme el pan. Antes de que tuviera tiempo de responder o ac-

[14] Para preservar el anonimato, este ejemplo es un compuesto de diferentes experiencias personales.

tuar, su padre le dijo: "ella quiere que le pases el pan. ¿Puedes hacerlo? Pásale el pan". Obtuve el pan, pero mi oportunidad de interactuar con la niña fue interrumpida.

Los cuidadores adultos pueden intervenir en las interacciones de los niños con otros adultos por razones presumiblemente didácticas, cercenando la reciprocidad entre los niños y esos otros adultos.

> Desde que tengo memoria, mi madre siempre me impuso la palabra "gracias". Si alguien me daba algo, ella siempre decía: "¿qué se dice?" Sabía que ese era mi pie para decir "gracias", pero cuando crecí, cuando tenía aproximadamente ocho años, sabía que tenía que decir gracias y me sentía capaz de recordarlo por mí misma. Incluso había entendido el concepto de que se trataba de una manera de hacer saber a alguien que estabas realmente agradecido. Bueno, en la Navidad de ese año, una de las amigas de mi madre, a la que recién había conocido, me dio un regalo. Estaba muy emocionada por recibirlo. Era un juego de Lego que quería desde hace mucho tiempo. Antes de que yo pudiera mirar hacia arriba, mi madre dijo: "¿qué se dice?" Me dio mucha vergüenza. Sentí que esta señora nunca iba a saber ahora realmente si mi "gracias" era sincero. Mi respuesta a mi madre fue: "¡Ya sé, má! Iba a decirlo" Ellas se sonrieron, lo cual me molestó aún más (Alice, informante de Eva).

La intervención de la madre de Alice interfiere en la interacción entre Alice y la madre de su amigo, niega la reciprocidad que Alice intentó establecer y termina con los dos adultos alineados y los dos niños excluidos.

Los niños que tienen la competencia de interactuar con otros niños (esto es, que son capaces de atribuirse copresencia y reciprocidad entre sí) pueden no ser vistos como competentes para interactuar con adultos. Los adultos que niegan competencia interaccional a los niños pueden, sin embargo, apelar a esos "incompetentes" cuando no entienden lo que dice otro niño. En su observación participante de niños de preescolar en dos guarderías, Mandell ofrece la siguiente descripción proveniente de las notas de campo de los primeros días de su investigación.[15]

Brock ha estado mirando mis interacciones con Amy en el centro de muñecas. Nos sigue a la mesa, comienza a mirarme y me habla pero no comprendo. Le pregunto: "¿qué?, dilo de nuevo, por favor. La miro a Jenny, que había estado parada observando, y le pregunto: "¿qué está diciendo?" Jenny dice algo que no entiendo, se vuelve hacia Brock y lo dice de forma interrogante. Brock hace un gesto hacia la caja con muñecas. Yo pregunto: "Jenny, ¿qué es lo que quiere?" Jenny contesta, "iré a ver". Comienza a sacar objetos de la caja hasta que toma un bloque de madera pequeño de color azul, se lo da a Brock y pregunta: "¿esto?" Brock menea su cabeza,

[15] Mandell señala que llegó a abandonar esos "pedidos de clarificación de los adultos" como comunicando "ignorancia de los adultos, impaciencia y un disturbio del flujo de la interacción..." (Mandell en Waksler, 1991: 48-49).

Jenny tira el bloque, saca un muñeco de Big Jim y se lo entrega diciendo: "aquí está" Brock lo toma sin expresión y se va (Mandell en Waksler, 1991: 49).

La concesión o no concesión de copresencia y reciprocidad por parte de los adultos no surge de la naturaleza de los niños sino de las atribuciones que los adultos les conceden. Tales atribuciones pueden ser *cronológicas* –basadas en la asunción de que ningún niño de esa edad posee la competencia necesaria ni merece el derecho interaccional– o *situacional* –los adultos pueden conceder esa atribución cuando les es conveniente y negarla cuando no lo es.

Si en la interacción cara a cara "la subjetividad me es accesible a través de un *maximum* de síntomas" (Berger y Luckmann, 1967: 26), cuando la reciprocidad es negada a los niños, su subjetividad es inaccesible para los adultos. Si, por el contrario, en esas mismas situaciones los niños consideran que los adultos están copresentes, entonces su subjetividad, o la versión que los niños tienen de la misma, *es* accesible.

EL USO DEL ESTATUS DE NO-PERSONA POR PARTE DE LOS NIÑOS

Aunque los niños se quejen de su estatus de no-persona y de su exclusión por parte de los adultos de las interacciones cara a cara, también pueden volver a su favor esta exclusión. Como señala Goffman, "[p]arecería que el rol de no-persona trae generalmente consigo subordinación y falta de respeto, pero no debemos subestimar el grado en que la persona a la que se le otorga tal rol o que lo toma puede usarlo como defensa" (Goffman, 1959: 152). Como sugiere Gofmann, los niños pueden utilizar su estatus de no-persona como defensa (por ejemplo, contra el castigo, haciendo en presencia de los adultos que los ignoran aquello que estos prohiben). En esta sección muestro la posibilidad de que los niños usen su estatus de no-personas para obtener información que los adultos les ocultan. El modo en que los adultos tratan a los niños como no copresentes y como incapaces de reciprocidad –no sólo como seres que no comprenden sino también como seres incapaces de comprender– y en que los niños pueden explotar esta falta de atención, es elocuentemente documentado por Bluebond-Langner (1978).

Su estudio de niños leucémicos en el contexto de un hospital muestra cómo el intento de los adultos de esconder información puede sin embargo revelar esa información en la presencia de los niños.

Los niños leucémicos adquirieron una gran cantidad de información sobre el hospital, el personal, las reglas y los procedimientos; sobre la enfermedad, su tratamiento, su proceso y el pronóstico, antes de morir. El hecho de que se las arreglaron para adquirir tanta información es aún más remarcable porque aprendieron en una

situación en la que los padres y el personal conspiraban inconscientemente para mantenerlos en una ignorancia sin dolor (Ibíd.: 165).

Los niños entraban y salían de las reuniones de los padres en la sala de conferencias. Cuando escuché a una niña de cinco años llamar a la reunión "la P.T.A.", le pregunté qué era la P.T.A., pensando que quizás ella no conocía el tema de esas reuniones. Me dijo que era "donde los padres iban a hablar acerca de lo que estaba mal en nosotros". Los niños sabían que los padres hablaban de ellos mientras tomaban café, y escuchaban secretamente las conversaciones en la sala de espera (Ibíd.: 145).

Los niños comenzaron a confiar más en la escucha casual de las conversaciones entre sus padres y los doctores, entre otros padres y entre los doctores. Para obtener información, los niños simulaban estar dormidos o bajaban el volumen de la TV o le pedían a la gente que no hiciera ruido mientras los doctores se congregaban en la puerta para hablar con los padres. En la clínica, se escondían cerca de las oficinas cuando los padres hablaban con el doctor. Los niños sabían que los adultos se contaban entre sí cosas que no les decían a ellos; esto le agregaba significación a la información obtenida por espionaje. Luego de un rato, la única información que tenía prioridad sobre la información obtenida de otros niños, era la información escuchada casualmente de los adultos. Los niños consideraban a la información ofrecida *voluntariamente* por los adultos como la menos confiable (Ibíd.: 80. Cursivas en el original).

Al esconderles a los adultos el conocimiento así obtenido (cfr. Bluebond-Langner, 198 y sigs.), los niños se vieron habilitados a continuar haciendo uso de su estatus de no-persona. Los adultos aparentemente continuaron sin darse cuenta del conocimiento creciente de los niños y perseveraron en sus (inefectivos) esfuerzos por negar a los niños el acceso a dicho saber.

CONCLUSIÓN

La determinación de si una interacción cara a cara está teniendo lugar o no es un *logro* [*achievement*] de aquellos que participan en ella –y sus formulaciones pueden no coincidir–. Los juicios de los observadores, al proponer (o al fracasar en proponer) una interacción cara a cara cuando uno o ambos de los participantes no lo hace(n) (o sí), pueden ocultar las perspectivas divergentes de los participantes y distorsionar sus experiencias vividas. Un examen de la interacción cara a cara niño-adulto que reconozca las perspectivas de los niños revela justamente esas perspectivas divergentes.

Cuando los niños deben *efectuar* [*accomplish*] la ficción de su no-presencia o enfrentar las consecuencias, mantienen sin embargo el reconocimiento de la copresencia. Cuando los esfuerzos de los niños para incluirse se encuentran con la rudeza o el castigo, la negación de los adultos de la reciprocidad puede ser tomada

por los niños como reciprocidad –una forma más bien desagradable de reciprocidad–. Confrontados con sus intentos fallidos de hacer valer su copresencia y reciprocidad, los niños sin embargo *efectúan* [*accomplish*] *en relación con los adultos* tanto su no-presencia como su no-reciprocidad y por tanto son, desde *su* perspectiva, participantes de una interacción cara a cara –aunque en lo que pueden ver como una versión defectuosa–.

Los adultos que les niegan a los niños participación en la interacción cara a cara también se niegan a sí mismos el acceso a la subjetividad infantil y, como consecuencia, pueden no darse cuenta de la percatación y de la crítica infantil de sus acciones. Cuando los adultos les niegan a los niños la copresencia y reciprocidad, cuando los niños son considerados "auditorio casual", "no-personas" o funcionalmente ausentes, desde las perspectivas de los adultos la interacción cara a cara puede estar teniendo lugar –o no–. Si los adultos están *activamente involucrados*[16] en efectuar [*in accomplishing*] la ficción de la no-presencia y no-reciprocidad de los niños, entonces desde su perspectiva están de hecho involucrados en una interacción cara a cara hasta el punto en que logran la conformidad de los niños con esa ficción. Si, por el contrario, los adultos niegan con éxito la presencia de los niños o si no están influidos por las palabras o las acciones de los niños, no pueden estar *inter*actuando con éstos últimos. Sin convertir a la perspectiva de los adultos en un tema de estudio por derecho propio e *in situ*, no es posible saber cuándo estos últimos están envueltos en una interacción cara a cara con los niños y cuándo no. La perspectiva de los adultos en los tipos de situaciones aquí presentadas es digna de una futura investigación empírica.

Respeto el reconocimiento de Goffman de que "uno debe arreglárselas con el hecho de que los conceptos prinicipales en el área [de la interacción cara a cara] son ambiguos, y los terrenos colindantes están delimitados pobremente" (Goffmann, 1969: ix). Agregaría que la interacción cara a cara en sí misma, *in situ*, es ambigua. La exploración de la interacción cara a cara entre niños y adultos permite la clarificación de algunos de los conceptos principales a los que Goffman refiere. La copresencia y la reciprocidad se vuelven accesibles para su refinamiento analítico cuando se las reconoce no como características autoevidentes de la interacción cara a cara sino como efectuaciones [*accomplishments*] de los participantes comprensibles sólo desde las perspectivas de los mismos.

Traducción de Alexis Emanuel Gros

[16] Christina Papadimitriou llamó mi atención sobre esta cuestión.

Baker, Carolyn y Keogh, Jayne (1995). "Accounting for Achievement in Parent-Teacher Interviews". En *Human Studies*, 18, pp. 263-300.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, Nueva York, Doubleday.

Bluebond-Langner, Myra (1978). *The Private Worlds of Dying Children*. Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Bok, Sissela (1978/1989). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. Nueva York, Vintage.

Cooley, Charles Horton (1962). *Social Organization*. Nueva York, Schocken Books.

Costellote, Timothy M. (1996). "Between the Subject and Sociology: Alfred Schutz's Phenomenology of the Life-World". En *Human Studies*, 19, N°3.

Garfinkel, Harold (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

Goffman, Erving (1976/1979). *Gender Advertisements*. Nueva York, Harper & Row.

Goffman, Erving (1974). *Frame Analysis*. Nueva York, Harper & Row.

Goffman, Erving (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Garden City, Nueva Jersey, Doubleday.

Goffman, Erving (1963a). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Nueva York, Free Press.

Goffman, Erving (1963b). *Stigma: Notes on the Management of Spolied Identity*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall.

Goffman, Erving (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, Nueva Jersey, Doubleday Anchor.

Husserl, Edmund (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston, Northwestern University Press.

Husserl, Edmund (1964). *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, lectures given 1904-1910.* Bloomington, Indiana University Press.

Husserl, Edmund (1962). *Ideas*: *General Introduction to Pure Phenomenology*. Nueva York, Collier Books.

Kohák, Erazim. (1978). *Idea and Experience*. Chicago, University of Chicago Press.

Mackay, Robert W. (1973). "Conceptions of Children and Models of Socialization". En *Recent Sociology*, N°5. Nueva York, Macmillan, pp. 27-43.

Mandell, Nancy (1984). "Children's Negotiation of Meaning". En *Symbolic Interaction,* 7, N°3, pp. 161-78.

Matthews, Sahar H. (2007). "A Window on the 'new' Sociology of Childhood". En *Sociology Compass*.

Mead, George Herbert (1964a). *Selected Writings*. Indianapolis, Indiana, Bobbs-Merrill.

Mead, Gerge Herbert (1964b). *George Herbert Mead on Social Psychology*. Chicago, University of Chicago Press.

Pollner, M. (1975). "'The Very Coinage of Your Brain': Anatomy of Reality Disjunctures". En *Philosophy of Social Sciences*, 5, pp. 411-430.

Psathas, George y Waksler, Frances C. (1973). "Essential Features of Face-to-Face Interac-

tion". En G. Psathas (ed.), *Phenomenological Sociology: Issues and Applications.* Nueva York, John Wiley & Sons.

Sacks, Harvey (1972). "On the Analysability of Stories by Children". En J.J. Gumperz y D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Schutz, Alfred (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern Univeristy Press.

Schutz, Alfred (1962). *Collected Papers I*. The Hague, Martinus Nijhhoff.

Sheets-Johnstone, M. (2003). "Child's play: A multidisciplinary Perspective". En *Human Studies*, 19, N°3, pp. 409-430.

Sheets-Johnstone, M. (1996). "An Empirical-Phenomenological Critique of the Social Construction of Infancy". En *Human Studies*, 19, N°1, pp. 1-16.

Smith, Greg (1996). "Laughter, Footing and the Tolerantial Self". En G.E.C. Paton *et al*. (eds.) *The Social Faces of Humor: Practices and Issues*. Aldershot, Arena, pp. 271-296.

Spiegelberg, Herbert (1973). "On the Right to Say 'We': A Linguistic and Phenomenological Analysis". En G. Psathas (ed.), *Phenomenological Sociology*: *Issues and Applications*. Nueva York, John Wiley & Sons, pp. 129-156.

Waksler, Frances Chaput (ed.) (2010). *The New Orleans Sniper: A Phenomenological Case Study of Constituting the Other*. Lanham, University Press of America.

Waksler, Frances Chaput (ed.) (2005a). *Thinking about the Other*. En *Human Studies,* Special Issue, 28 N°4, pp. 417-429.

Waksler, Frances Chaput (1996). *The Little Trials of Childhood and Children's Strategies for Dealing with Them*. London, Falmer.

Waksler, Frances Chaput (1995). "Introductory Essay: Intersubjectivity as a Practical Matter and a Problematic Achievement". En *Human Studies*, 18, N°1, pp. 1-7.

Waksler Frances Chaput (1991). "The Hard Times of Childhood and Children's Strategies for Dealing with Them". En F.C. Waksler, *Studying the Social Worlds of Children*. Basingstoke, Falmer, pp. 216-234.

Waksler, Frances Chaput (1989). "Erving Goffman's Sociology: An Introductory Essay". En *Human Studies*, 12, N°1-2, pp. 1-18.

Waksler, Frances Chaput (1986). "Studying Children: Phenomenological Insights". En *Human Studies*, 9, pp. 71-82.

Waksler, Frances Chaput (1973). *The Essential Structure of Face-to-Face Interaction: A Phenomenological Analysis*. Tesis de doctorado no publicada.

Wattam, Corinne (1989). "Investigatin Child Sexual Abuse -A Question of Relevance". En H. Blagg *et al.* (eds.), *Child Sexual Abuse.* England, Longman.

Las principales reivindicaciones de la etnometodología:
*La solución al aforismo de Durkheim**

*Harold Garfinkel***

I. ¿QUÉ ES LA ETNOMETODOLOGÍA?

La etnometodología se me vuelve a presentar en una escena recurrente durante las reuniones anuales de la Asociación Estadounidense de Sociología. Estoy esperando el ascensor. Se abre la puerta. Entro. Alguien hace "la" pregunta. "Garfinkel, ¿qué "es" la etnometodología?" Se cierra la puerta del ascensor. Vamos hacia el noveno piso. Lo único que logro decir es: "la etnometodología consiste en resolver ciertos problemas muy absurdos". La puerta del ascensor se abre.

Camino a mi habitación, me doy cuenta de que *debería* haber dicho que la etnometodología consiste en volver a determinar la sociedad ordinaria inmortal vivida de Durkheim; evidentemente, ello se logra resolviendo un entramado de problemas absurdos. Los problemas tienen sus orígenes en el movimiento mundial de la ciencia social. Los motiva el compromiso ubicuo de ese movimiento hacia las políticas y las tecnologías del análisis formal y la teorización representacionista

* Extraído de Garfinkel, Harold (2002). "Chapter One. The Central Claims of Ethnome-thodology: Working Out Durkheim's Aphorism". *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. Lanham, Maryland, Rowman& Littlefield Publishers, pp. 91-120.

** Harold Garfinkel (1917-2011) fue el fundador de la etnometodología. Estudió contaduría en la Universidad de Newark. Hizo su maestría sobre el homicidio interracial en la Universidad de North Carolina Chapel Hill (1942). Se doctoró en la Universidad de Harvard bajo la dirección de Talcott Parsons, con una tesis sobre "La Percepción del Otro: Un estudio sobre el orden social" (1952). Ingresó como profesor a la facultad de sociología de la Universidad de California, Los Ángeles, en 1954. Fue profesor visitante en la Universidad de Oxford (1979-1980). Recibió el premio Cooley-Mead Award de la Asociación Americana de Sociología (1995) por sus contribuciones. Fue Doctor Honoris Causa de la Universidad de Nottingham (1996). Entre sus innumerables publicaciones, destacamos Estudios de etnometodología (1967) y El programa de la etnometodología: La solución al aforismo de Durkheim (2002).

general, y sus incuestionables logros.

La tecnología del análisis formal (FA, por sus siglas en inglés) y sus resultados se comprenden en todo el mundo. De manera casi unánime para los ejércitos de analistas sociales, en las infinitas ciencias y artes analíticas de las acciones prácticas, los procedimientos del análisis formal garantizan una buena obra y se les concede el estatus de "buena obra". Es bien sabido que las infinitas ciencias y artes analíticas de las acciones prácticas y la razón práctica, mediante el uso de sus tecnologías del análisis formal y la teorización representacionista general, y el estatus de corpus de su bibliografía técnica, determinan y vuelven observables, según instrucciones, una inmensa esfera de funcionamiento de la sociedad ordinaria inmortal. Estos elementos se presentan bajo la forma de argumento necesario, como detalles analítico-formales de importantes cosas recurrentes de las actividades cotidianas.

La sociedad ordinaria inmortal[1], el fenómeno empírico fundamental del orden

[1] Durkheim toma el término *inmortal* como metáfora de cualquier escenario local atestiguable en el que las partes realicen algún empleo humano, que puede abarcar desde un saludo en un pasillo hasta un embotellamiento en una autopista, donde se puede remarcar *esto* acerca de ellas: su producción es dotada de personal por los participantes de un juego de azar permanente. Por supuesto, los empleos no son juegos, mucho menos un juego de azar. Pensemos en el flujo de tránsito en una autopista de Los Ángeles. Para la cohorte de conductores que se encuentran allí, precisamente ese grupo que integran, que están conduciendo, que conforman el tránsito, están *de alguna manera,* lisa y llanamente coordinándose para que el hecho de conducir se encuentre *en* la producción vivida de la estidad misma del flujo: familiar, ordinaria, poco interesante, observable en la práctica y como práctica, realizable y susceptible de repetición, y siempre, simple y completamente en detalle en tanto pueda abarcar el detalle. En esa simple estidad, y como ella (la ecceidad) de los detalles del acto de conducir, ese personal está haciendo de nuevo lo que, de manera coordinada, con sus aptitudes comunes *pueden* hacer, por primera vez respecto del otro. Y es esto que están haciendo lo que conforma los detalles de ese flujo de tránsito precisamente: si bien es el resultado de su accionar, y respecto del flujo se encuentran "orientados como testigos por éste" y "dirigidos visiblemente a la producción de éste", perciben la *cosa* organizacional como el producto de su accionar, de su propio accionar, pero *no* de su propia, individual y particular autoría. Más aún, precisamente para esta cohorte, lo que sucederá es que una vez que salgan de la autopista, otros vendrán detrás de ellos para hacer nuevamente las mismas *cosas* habituales que ellos –precisamente ellos– *precisamente los que estamos aquí como conductores activos* estamos haciendo de manera coordinada.
El término *inmortal* se emplea para referirse a los empleos humanos que los miembros locales, que se encuentran entre las *cosas* organizacionales, precisamente de *estas* cosas organizacionales entre las cuales se encuentran, que los precedieron y que permanecerán allí una vez que se vayan. La expresión *inmortal* es una metáfora de las numerosas recurrencias de la sociedad común, que son protagonizadas, brindadas, producidas, observadas y observables, y local y naturalmente explicadas en y como "colección de ecceidades". La etnometodología hace gran hincapié en el término "inmortal". Es un tema recurrente en el catálogo de investigaciones etnometodológicas y es fuente de su objeto.

social del que habla Durkheim, es explicada como el logro profesional del movimiento mundial de la ciencia social gracias a su tecnología del análisis formal. Entonces, la tecnología del análisis formal ejerce su jurisdicción universal al identificar los fenómenos para analizar. Los fenómenos del orden se vuelven observables según instrucciones a través de detalles analítico-formales de logros recurrentes coordinados de la acción práctica. Abarcan desde la conducta bélica hasta la pausa transitoria de la duda antes de rechazar una invitación. Esos fenómenos que se vuelven observables, según instrucciones, a través de detalles analítico-formales de logros recurrentes coordinados de la acción práctica son aportados por el análisis formal de manera tal que un fenómeno, independientemente del que se trate y de su alcance, se vuelve observable, según instrucciones, como el trabajo de una población que constituye el personal para su producción.

A menudo se evalúa a las poblaciones bajo la perspectiva de un simple recuento de cabezas. El análisis formal presenta a la población como rasgos susceptibles de estudio relativos a un recuento de cabezas y datos demográficos contextualizados. Su elucidación se realiza mediante el análisis de variables, argumentos cuantificados y estructuras causales. Dichas descripciones analíticas se encuentran disponibles en todas las sociedades administradas, contemporáneas e históricas.

Por el contrario, la tarea programática de los estudios etnometodológicos consiste en determinar el trabajo explicable[2] [*accountable*] naturalmente que implica realizar y describir los hechos sociales de la sociedad común inmortal. Estas son las cosas del orden social; los fenómenos de la sociedad común de los que hablaba Durkheim. Mientras que los estudios del análisis formal se concentran en poblaciones susceptibles de estudio, en la propuesta de la etnometodología, en cambio, es el funcionamiento de los fenómenos el que muestra, entre otros detalles, la población que dota su personal[3]. Las investigaciones de la etnometodología

[2] Harold Garfinkel, Michael Lynch, Eric Livingston, "The Work of a Discovering Science Constructed with Materials from the Optically Discovered Pulsar," *Philosophy of the Social Sciences,* 11 de junio de 1982, 131-58; Eric Livingston, *Making Sense of Ethnomethodology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1987); David Weinstein, tesis de doctorado inconclusa, Universidad de California-Irvine, 1972.

[3] Es el funcionamiento del tránsito el que pone a disposición el personal de conductores "comunes", "malos" conductores, conductores "al acecho", y cualquier otra cosa que precisen los demógrafos para administrar una explicación causal del acto de conducir. Las poblaciones endógenas son objeto recurrente de interés para la etnometodología. Para poder identificar una población endógena, hay que comenzar con *cosas* coordinadas (flujo de tránsito), no cabezas. Para el Análisis Conversacional, las miles de cosas que se encuentran presentes, en gran cantidad, en una conversación, sea cual fuere, presentan a los interlocutores como personal común, recurrente, que vuelve a hacer lo mismo de la misma manera.

encuentran su origen, propósito, dirección, políticas, métodos, estatus de corpus de sus resultados, sus clientes y sus consecuencias en el trabajo real y mundano de hacer que las cosas de las que hablaba Durkheim sean descubribles, y hacer que su descubrimiento sea evidente, de manera explicable, como cosas de la sociedad común inmortal.

Resolver el aforismo de Durkheim desde un punto de vista etnometodológico implica este trabajo: cómo se realiza, quién lo realiza, sus diversas bibliografías, su discutible diversidad, su centro, sus consecuencias, qué puede ofrecerle a la sociología organizada por departamentos, pero, más importante aún, qué puede ofrecerle a las infinitas ciencias y disciplinas analíticas de la acción práctica y la razón práctica. Las principales tareas de la etnometodología se dirigen a reformar la razón técnica[4] y, al hacerlo, el principal objetivo es determinar el trabajo de las ciencias sociales y las ciencias naturales, como ciencias de la acción práctica y la razón práctica explicables naturalmente.

En contraposición con las interpretaciones más frecuentes de la obra de Durkheim, desde el comienzo de sus escritos, la realidad objetiva de los hechos sociales le permitía a Durkheim dotar a la sociología de un objeto [*subject matter*] único y distintivo de la sociología[5]. La etnometodología adoptó esta iniciativa olvidada. De acuerdo con el enfoque programático de la etnometodología, la realidad objetiva de los hechos sociales era el sustituto [*proxy*] descriptivo de Durkheim para cada *tema* de la lógica, el significado, la razón, la conducta racional, el método, la verdad, y el orden en la historia intelectual, que se determina en cualquier caso real como un *fenómeno* de la sociedad común inmortal, producido de manera congregacional y explicable naturalmente, producto de un orden endógeno, atestiguable y reconocido de manera coordinada por la cohorte poblacional, inteligible empíricamente. De allí que los fenómenos del orden consistan en prácticas congregacionales, vividas, inmediatas y sin mediación de producción, exhibición, testimonio, reconocimiento, inteligibilidad, y rendición de cuentas [*accountability*] de los fenómenos del orden ordinarios de la sociedad común inmortal, sus cosas comunes, las cosas más comunes del mundo. Para el Durkheim del argumento ol-

[4] Cfr. Phil E. Agre, "Accountable Artifacts: Ethnomethodology and the Reconstruction of Computing" (artículo presentado durante la reunión anual de la Asociación Sociológica Estadounidense, San Francisco, 23 de agosto de 1998).

[5] Ver Anne Warfield Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument," *American Journal of Sociology* (septiembre de 1996): 430-82; Rawls, "Durkheim's Epistemology: The Initial Critique: 1915 to 1924," *sociological Quarterly* 38, Nº 1 (otoño de 1996): 111-45; Rawls, "Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate," *Sociological Theory,* 15, Nº 1 (marzo de 1997): 5-29.

vidado, ello era sin dudas deliberada e inadecuadamente contrario a las enseñanzas canónicas de la filosofía occidental.

El tema principal de su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 1915) radica en su estudio de los orígenes congregacionales empíricos de las "categorías generales de la comprensión" recibídas –tiempo, espacio, clasificación, fuerza, causalidad, y totalidad– resueltas según un orden de argumento profundamente razonado con el uso de material etnográfico relativo a las prácticas religiosas de los aborígenes australianos.

Durkheim designó a la sociología como la disciplina encargada de llevar adelante su programa. Pero no se trataba de lo que la sociología ya era, sino de lo que Durkheim consideraba que debía ser la sociología. Cuando se comprende adecuadamente la etnometodología, se la evalúa según esa perspectiva. Es la heredera del legado olvidado de Durkheim. La etnometodología ha resuelto el aforismo de Durkheim como un alterno particularmente inconmensurable y compañera inevitable de las enseñanzas canónicas del movimiento mundial de la ciencia social. El alterno se asocia con las enseñanzas del análisis formal. Las acompaña a todos lados.

En cualquier caso real del trabajo analítico-formal en el que se realizan y describen hechos sociales explicables, las determinaciones de alternos de Durkheim se asocian de manera esencial. Allí, las determinaciones de alternos de la realidad objetiva de los hechos sociales son inevitables, sin remedio y sin alternativas respecto de cualquier cuestión de adecuación y evidencia.

Resolver etnometodológicamente el aforismo de Durkheim implica debates temáticos, lecturas, demostraciones, estudios prácticos en primera persona e investigaciones empíricas denominadas problemas tutoriales. Éstos se organizan, de alguna manera, en el siguiente orden de argumento:

(1) Una de las prácticas principales que define a la ciencia en la ciencia social dentro del movimiento mundial de la ciencia social distingue la concreción y la susceptibilidad de ser analizados de los hechos sociales de acuerdo con la política canónica "No hay orden en el plenum"[6].

(2) Es posible encontrar numerosas pruebas en contrario en las infinitas congruencias de las propiedades del campo fenomenal de las cosas de Durkheim. Son propiedades del campo fenomenal de las cosas olvidadas de Durkheim.

[6] Parsons es un vocero ejemplar que nos enseña que la política es *sine qua non* respecto de las tareas laborales para determinar la ciencia en las ciencias sociales. Ver la discusión sobre el plenum de Parsons en Garfinkel, "Evidence of Locally Produced, Naturally Phenomena of Order", Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the Essential Haecceity of Immortal, Ordinary Society," *Sociology Theory* 1 (19˚88): 103-9.

(3) Las propiedades del campo fenomenal de las cosas olvidadas de Durkheim se determinan empíricamente a través de los problemas tutoriales de la etnometodología y de estudios híbridos del trabajo.

(4) Las cosas del argumento olvidado de Durkheim escapan de la explicabilidad precisamente en cualquier caso real en el que se emplean métodos de la teorización representativa analítico-formal para describirlos. ¿Qué es lo que escapa? ¿Cómo escapa? Esto se determina empíricamente en los elementos constitutivos del Problema del Taller.

(5) La validez praxeológica de la acción instruida [*instructed action*]: en el lugar de trabajo, y como el lugar de trabajo: malinterpretar una descripción como una instrucción, cuyo seguimiento implica una tarea que muestra el fenómeno que describe el texto.

(6) Los elementos constitutivos del Problema del Taller describen con detalles congregacionales, representados, propios del lugar de trabajo, la tarea de hacer y describir los hechos sociales de Durkheim. El Problema del Taller y sus elementos constitutivos son el tópico que ha descubierto la etnometodología[7].

1. NO HAY ORDEN EN EL PLENUM

De acuerdo con el movimiento mundial de la ciencia social y el estatus de corpus de su bibliografía, no hay orden en la concreción de las cosas[8]. Los emprendimientos de investigación del movimiento de la ciencia social se ven derrumbados por los abrumadores detalles de las actividades cotidianas, circunstanciales y aparentemente irremediables: el plenum, el pleno, el plenilunio. Para remediarlo, las ciencias sociales desarrollaron políticas y métodos de análisis formal. Así redeterminan los detalles concretos de las actividades ordinarias como detalles de las

[7] Estoy en deuda con los debates mantenidos con Ulf Fagerquist, Hans Gyllstrom, John Dutton, Peter Kimber, Beryl Bellman, y sus colegas durante los cinco días de la Conferencia de Rockport del Foro de Diseño Mundial, 7-12 de agosto de 1994. Allí, y durante las reuniones que tuvimos después, ellos me hablaron acerca de lo que llamaban el "Problema del Taller." Supe que los etnometodólogos no son los únicos abocados al pensamiento de las limitaciones reales inevitables, determinadas, específicas y locales empíricamente, y mundanas de las facticidades contingentes de los logros "del taller" en emprendimientos diseñados que deben realizarse mediante el trabajo de cohortes de producción ordenada local, cuyas prácticas consisten en detalles coherentes empíricos coordinados para "cumplir el curso de un bien aeronáutico fabricado bajo promesa contractual sobre la base de sus contingencias" y que éstos, *de alguna forma¸* escapan de la rendición de cuentas mediante métodos internos certificados de atención al público para la teorización y el reportaje.

[8] Garfinkel, "Evidence", 103-9.

estrategias de análisis y de los métodos que garantizan el uso de estas estrategias. Éstos permiten redeterminar la circunstancialidad de las actividades ordinarias de manera que pueda mostrarse analíticamente el orden. Se trata, esencialmente, de una demostración empírica. Los detalles que se encuentran en el modelo revelan las propiedades recurrentes e invariantes esenciales que constituyen los fenómenos del análisis formal.

A Catalog of Ethnomethodological Investigations[9] está compuesto por pruebas que muestran lo contrario. De hecho, *hay* orden en las actividades más comunes de la vida cotidiana en su total concreción, y eso significa en su coherencia continuamente representada *procedimentalmente* de sus detalles fenomenales ordenados, sustantivos, sin perder generalidad[10]. Y ello de manera evidente.

Precisamente, en cualquier caso real, la sociedad ordinaria inmortal es una bestia maravillosa. ¿Cómo se la compone de manera evidente precisamente en cualquier caso real? Las principales estrategias del análisis formal disponibles en la actualidad de prestar especial atención al uso, el diseño y la administración de la teorización representacionista general –modelos por ejemplos– logran realizar una tarea que, con las mismas aptitudes técnicas que requiere su administración, pierden el fenómeno mismo al que se refieren.

Los fenómenos organizacionales ordinarios representados de manera específica a través de detalles fenomenales ordenados en estructuras, evidentemente, son extraños. La sociedad ordinaria inmortal es extraña.

¿Extraña? En particular, ¿qué es tan extraño?

Consideremos que la sociedad ordinaria inmortal evidentemente se realiza fácilmente, precisamente en cualquier caso real, y se reconoce fácilmente mediante aptitudes adecuadas, aptitudes ordinarias, por parte de uno y de todos. *Sin em-*

[9] Es un catalogo de investigaciones etnometodológicas con las cuales redeterminar objetos de lógica, orden, significado, razonamiento, ciencia y demás, a través del funcionamiento de la sociedad común ordinaria precisamente en cualquier caso real. ¿Qué hicimos? ¿Qué aprendimos? En *A Catalog Statement,* se incluyen en diversas colecciones de investigaciones etnometodológicas temas y tópicos con comentarios breves. Con el formato de un análisis dirigido y comprendidas como los pasos de un argumento, estas investigaciones abarcan varios volúmenes y conforman el catálogo de la etnometodología.

[10] Uso generalidad como sinécdoque de varias características de los fenómenos vividos que el análisis formal recopila y describe como estructuras. Las estructuras se describen con más detalle en *Eight Cases with Which to Specify How Phenomenal Fields of Ordinary Activities Are Lost With Engineering Details of Recording Machinery: Leaf Blowers, Airplanes Overhead, and Barking Dogs as Causes for Complaint; Rhythmic Clapping, Summoning Phones, Counting Turns at Talk, Scrubbing the Sink and Other Trivial, Unavoidably Sight-Specific Ordinary Jobs around the House, Traffic Flow, Service Lines and Computer Supported Real Time Occupations.*

bargo, por todo eso, es inextricablemente difícil para uno y para todos describirla procedimentalmente. La descripción procedimental precisamente en un caso real cualquiera es difícil de lograr. Por otra parte, sólo es susceptible de descubrimiento, no es imaginable. No puede imaginarse, pero en realidad simplemente puede encontrarse precisamente en cualquier caso real. Si falta eso, solo Dios sabe cómo se forma. Más respecto de lo que resulta extraño: ante el silencio de Dios, los analistas formales, mediante el ejercicio de los privilegios del analista trascendental y el observador universal, no saben –pero sin embargo, de alguna manera, saben– que no necesitan dudar para decirlo.

Más sobre lo extraño. Cómo se forma la sociedad ordinaria inmortal abarca el trabajo personificado por los analistas formales de prestar especial atención al diseño y la administración de teorizaciones representativas generales. No es ninguna novedad que esa tarea es un detalle representado de la sociedad inmortal que aprende y enseña. En el movimiento de la ciencia social, los trabajos de análisis formal se llevan a cabo mediante teorizaciones generales. Las aptitudes con las que se realizan estos trabajos van acompañadas en todos lados por curiosas incongruencias. Son un hecho conocido e incluso reconocido abiertamente[11]. Implican el hecho de que, con las mismas aptitudes procedimentales con las que se realizan estos trabajos, los fenómenos que describen tan cuidadosamente se pierden.

Por otra parte, el procedimiento de la teorización representativa general coloca un conjunto de signos en el lugar del detalle representado atestiguable de la sociedad ordinaria inmortal. El procedimiento analítico-formal ignora los detalles atestiguables de manera directa o indirecta, que no son transmitidos, y representados de la sociedad ordinaria inmortal. Entonces, los analistas tienen sólo una opción para poder llevar a cabo sus empresas analíticas, que consisten en los cuidadosos

[11] Por ejemplo, en 1954, la Facultad de Derecho de Chicago patrocinó el uso de grabaciones secretas de debates de paneles de jurados y contrató a Fred Strodtbeck para analizar las cintas. Edward Shils, quien contrató a Strodtbeck, se quejó: "Estoy seguro de que si utilizamos las categorías de Bale podemos saber qué elemento de las deliberaciones de un jurado es el que lo hace un grupo pequeño." "Sin embargo, ¿qué elemento relacionado con sus deliberaciones lo constituye en jurado?" Strodtbeck contestó. "Estás haciendo la pregunta incorrecta." Shils estuvo de acuerdo. Su acuerdo puso de relieve lo incorrecto de su reclamo. También puso de relieve la falta de respuesta y la falta de disponibilidad de la tecnología analítica de la ciencia social internacional. Años más tarde, uno de los primeros etnometodólogos, preocupado porque estaba perdiendo su perfil analítico debido a la literatura informal, se hizo eco de Shils y cuestionó los estudios etnometodológicos de Kenneth Liberman sobre debates *in situ* de monjes nepaleses sobre textos budistas clásicos. La adecuación de la etnometodología exigía que Liberman viviera con ellos y se ganara su pase a los debates. Este doble de Shils dijo: "Un debate es un debate. ¿Cuál es el problema? ¿Por qué ir a Nepal a estudiar debates?"

emprendimientos de descripción que permitirán la demostración del estatus de corpus de las acciones ordinarias. Para poder *hacerlo,* los analistas se transforman en intérpretes de signos. Una vez que se lleva a cabo exhaustivamente este procedimiento, se sostiene que la interpretación es inevitable. Se afirma que el diseño y la interpretación de "marcas, indicadores, signos y símbolos" es lo que los sociólogos y los cientistas sociales deben hacer ineludiblemente para cumplir con el estatus de corpus de sus estudios sobre actividades ordinarias.

La etnometodología no se trata de interpretar signos. No es un emprendimiento interpretativo. Las prácticas locales representadas no son textos que simbolizan "significados" o sucesos. En los detalles, son idénticas a sí mismas y no son representativas de nada más. Los detalles recurrentes atestiguables de las prácticas cotidianas ordinarias constituyen su propia realidad. Se estudian en cuanto a sus detalles no transmitidos y no como emprendimientos signados.

2. LAS PROPIEDADES DEL CAMPO FENOMENAL

La principal política del movimiento mundial de la ciencia social, "No hay orden en el plenum", se contradice con la coherencia única de las cosas de la sociedad ordinaria inmortal. La coherencia de las cosas es aquella de las propiedades del campo fenomenal de la contextura figurativa.

El conjunto de "actividades sensatas" brinda instancias de ciertas propiedades del campo fenomenal perceptibles al oído. La tarea que implica la coherencia del campo fenomenal en gran medida se da por descontada. En los problemas tutoriales, la contextura figurativa de las cosas se determina mediante diversos ejercicios prácticos. Comencemos con un caso en el cual se da una cosa durkheimiana como un simple empleo humano, una explicación analítico-formal clásica *de alguna manera* la acompaña: ⸨ ⸩ y ( ), respectivamente[12]. Bill Bryant mostró un par, ⸨ ⸩ y ( ), y la relación entre éstos, con aplausos rítmicos.

Imaginemos que tengo un metrónomo. Elijo un tempo y lo pongo a funcionar. Al mismo tiempo, enciendo el micrófono de una grabadora de audio. También enciendo una grabadora de video cuya cámara enfoca al metrónomo y a mí, y co-

[12] Dentro del vocabulario y la sintaxis de los teoremas indicativos [*rendering theorems*], se hace referencia a los fenómenos del orden* vividos explicables naturalmente y producidos en forma local mediante paréntesis tachados, ⸨ ⸩. Si bien a veces empleamos paréntesis tachados vacíos, por ejemplo ⸨ ⸩, preferimos escribir paréntesis tachados con texto dentro de ellos, por ejemplo: (onda de choque vial). La explicación que genera el análisis formal, que es una representación que pasa por alto el logro *in vivo* del orden*, se representa mediante paréntesis simples, por ejemplo, ( ).

necto un reloj digital que envía una señal de tiempo visual a la grabadora de video. Las grabaciones están sincronizadas. Aplaudo al ritmo del metrónomo. Al hacerlo, escucho el ritmo del metrónomo, lo escucho en los altavoces, lo veo en la pantalla de video, me veo aplaudir.

Ahora nos preguntamos: supongamos que estamos tocando el piano, o supongamos que estamos cantando, ¿*cómo* hace el ritmo del metrónomo y sus propiedades aritméticas, y *cómo* hacen las grabaciones de audio y de video con las propiedades aritméticas de los detalles fílmicos y de audio para recuperar las propiedades fenomenales vividas de nuestro canto?

A partir de la pregunta, ya nos damos cuenta de que algo resulta sospechoso. Si estamos ocupados cantando o si estamos tocando el piano, entonces, tal como sabe y enseña David Sudnow, estamos *haciéndonos* [*making*] el tiempo que necesitamos. *Hacerse* el tiempo que uno necesita se compara con el tiempo que *marca* [*marking*] el metrónomo. El metrónomo puede brindar limitaciones a ese *hacerse* el tiempo que se necesita *marcando* el tiempo que nuestro canto y nuestra interpretación requieren. Con ese par, estamos en medio de una cosa organizacional: no podemos tomarnos todo el tiempo del mundo para interpretar el preludio.

La demostración que realizó Bryant hace que el aplauso rítmico sea procedimentalmente audible en una corriente grabada electrónicamente como dos trabajos musicales humanos independientes. Su demostración permite aislar las propiedades distintivas e inconmensurables de dos corrientes fenomenales. La demostración de Bryant permite escuchar, e intentar escuchar, *alternativamente* dos objetos ordenados temporalmente. Mediante su grabación por medios electrónicos, estas *cosas* organizadas temporalmente se distinguen por ser descriptas cuidadosamente*[13] como "marcar un aplauso rítmico" y "hacer el aplauso rítmico necesario". El hecho de que cada uno sea cuidadosamente* explicable, y que así sea de manera alternativa, es clave.

En dos conjuntos de grabaciones, dos cosas resultan audibles alternativamente. Son audibles en detalles coherentes explicables en la generalidad, y respecto de ésta, de una *cosa* o la otra *cosa*. Y de manera inconmensurable. Las virtudes de la demostración son las siguientes: vuelve audible a cada una, simplemente escuchando e intentado escuchar a cada una; sin embargo, cada una se vuelve obser-

[13] Una descripción cuidadosa*, escrita con un *, no se refiere a un valor académico. Escribo cuidadoso* para referirme a cómo está escrito para que se preste a la lectura alternadamente como acción instruida. Cuidadoso* se escribe con un asterisco para remarcar la facticidad contingente de esta lectura alterna. Las lecturas alternadas virtuales son, en gran medida, un lugar común. Las lecturas realmente alternas son un hallazgo muy preciado. En ambos casos se trata de objetos olvidados.

vable según instrucciones respecto de la otra, cada siguiente primera vez. Y, en primer lugar, sólo respecto de su funcionamiento real; y con una coherencia en los aplausos en cada caso que sólo es fáctica de manera contingente, endógena y local.

La demostración de Bryant elucida cada *cosa* en el curso actual, y respecto de éste, de las propiedades del campo fenomenal, endógenamente coherentes, producidas según instrucciones y atestiguadas según instrucciones. Por cuestiones de economía, abreviamos las propiedades del campo fenomenal como "detalles"[14]. Cada *cosa* en su curso –mejor dicho, cada *cosa* dentro de su curso y respecto de éste– consiste de manera audible en propiedades del campo fenomenal explicables dentro de la generalidad de esa *cosa*, y respecto de ella, de manera distintiva y única.

Ahora tenemos dos recopilaciones de ecceidades de ejecución explicables[15]. En

[14] A veces, se emplean los nombres corrientes de los fenómenos, los nombres que se encuentran en la terminología técnica o vernácula ordinaria. Algunos ejemplos de los estudios etnometodológicos son instrucciones; instrucciones de seguimiento, detalles, estructuras, o teléfonos llamadores. El punto: sus nombres corrientes se emplean de manera *tendenciosa*. Los nombres corrientes se utilizan con una tendencia deliberadamente cumplidora, correctiva, pero oculta. Al hablar de manera tendenciosa, un término se escribe en su grafía con asterisco –por ejemplo, detalle*. En esa grafía, detalle* se emplea a sabiendas de que detalle* se refiere a otra cosa distinta de lo que el lector podría explicar o *puede* explicar mediante cualquiera de los significados vernáculos "lisos y llanos" de la palabra detalle. Y, al mismo tiempo, a sabiendas de que detalle* se emplea como rectificación de la comprensión del lector. De manera intencional, y algunas veces a causa de los logros de estudios etnometodológicos previos, detalle* (o cualquier termino del orden* con un asterisco, según corresponda) se emplea como objetivo, tarea, método o hallazgo de acuerdo con las políticas y los métodos de la etnometodología, como una rectificación radical. Ello a sabiendas también de que se está demorando una explicación deliberadamente, en consideración de estudios posteriores; a sabiendas de que sucederá una explicación en el lugar apropiado en el debate general, aunque no adecuadamente*, en especial en una discusión inmediata, sino a medida que se desarrolle el argumento respecto de estudios reales, no en estudios precisamente y únicamente no realizables supuestamente, y que realmente no se realicen supuestamente, por parte del lector precisamente en un caso real. Solo en base a estas consideraciones, se emplea detalle* (o cualquier otro fenómeno del orden* con asterisco, según corresponda) como rectificación radical de la comprensión del lector.

[15] Hasta hace poco, hablaba de *esencia,* no de *ecceidad*. En mi ignorancia, no sabía que esencia ponía énfasis en el significado precisamente equivocado. Cuando Willard Van Orman Quine publicó *Esencias*, resultaba claro que esencias no tenía absolutamente nada que ver con lo que había descubierto la etnometodología. Más precisamente, los estudios etnometodológicos no se referían a un *detalle esencial.* A la etnometodología no le interesan, esencialmente y en ningún sentido, las previsiones generales de una clase de cosas con propiedades formuladas adecuadamente. En su corpus, la compañía de la etnometodología ha estado buscando algo completa y enteramente diferente con los estudios ya establecidos de la producción del orden, que contrasta y no puede conciliarse con ello; algo que resulta inconmensurablemente un interés alterno en lo que la producción técnica de fenómenos del orden* *podría* ser, y una previsión alterna en ese sentido.

un caso, tenemos detalles fenomenales en desarrollo de la ejecución *in vivo*, un fenómeno de orden* producido y explicable localmente, *haciéndonos el tiempo que necesitamos* –realizado, no obstante, para satisfacer en este ejemplo el ritmo de un metrónomo. En el otro, marcar el ritmo, su alterno inconmensurable del análisis formal. La pérdida de coherencia de la contextura figurativa de las cosas se produce, de manera explicable, precisamente en cualquier caso real en el que se describa una *cosa* en su curso, y respecto de éste, en el sentido de "marcar el ritmo" mediante las políticas, los métodos y el estatus de corpus analítico-formal.

3. ESTUDIOS HÍBRIDOS DEL TRABAJO

Las propiedades del campo fenomenal se determinan también mediante estudios híbridos del trabajo. El interés de la etnometodología en estudios híbridos recae en las propiedades del trabajo en estructuras ampliamente recurrentes de la sociedad ordinaria inmortal, de manera sistemática más que circunstancial, y de allí en más con ubicuidad sujeto a una prevalencia inmensamente masiva. Mientras que el enfoque de los problemas tutoriales recae en las propiedades del campo fenomenal de los sucesos ordinarios, el enfoque de los estudios híbridos yace en los métodos que emplean los miembros respecto de los elementos constitutivos del Problema del Taller propios de una disciplina del trabajo.

Estos elementos son muestras, *están,* existen y son idénticos a la *ocupabilidad* en *métodos* del lugar de trabajo identificados empíricamente, correspondiente a la lógica; a cualquier método que pudiera usarse en el mundo para hacer y describir

---

Los estudios etnometodológicos no buscaban *esencias.* Buscaban *ecceidades* –precisamente estidad; precisamente aquí, precisamente ahora mismo, precisamente con lo que se encuentra a mano, precisamente con quien se encuentra aquí, precisamente en el tiempo que precisamente este grupo local que somos tenemos, y precisamente en lo que el grupo local que somos podemos hacer, y precisamente con el tiempo que necesitamos y, de allí en más, precisamente con ello, en el curso del trabajo *in vivo*, respecto de éste, como éste y sobre éste, logrando y mostrando así todo lo que esos grandes logros de comparabilidad, universalidad, trascendencia de resultados, indiferencia de métodos respecto de las partes que los emplean, por lo que parece lo que los compone, el "qué que falta" en los estudios analítico-formales de las acciones prácticas. Para todos y cada uno de esos logros, había una compañía local abocada a prácticas habitualmente competentes. Es en ese accionar organizado sencillamente de la compañía que esos logros ofrecerían a la etnometodología su candidatura para la *redeterminación* a partir de su disponibilidad actual, establecida, como *términos* recibídos del orden, como *términos* recibídos de la lógica, como *términos* de significado, como *términos* de la razón –dado que estos *términos* del orden* se encuentran disponibles en textos recibídos de la historia intelectual.

las cosas de la sociedad ordinaria inmortal de Durkheim. Los elementos constitutivos son inconmensurable y asimétricamente alternos a los que el análisis formal y sus preceptos pragmáticos de la metodología y la filosofía de la ciencia en la ciencia social hacen, hicieron, alguna vez hicieron, o pueden contemplar mediante métodos para hacer y describir cosas de la sociedad ordinaria inmortal.

La siguiente reseña breve de diversos elementos constitutivos de un conjunto de estudios híbridos del trabajo remarca su carácter de crítico: es una cuestión crítica, para su inclusión en el conjunto, que el elemento constitutivo sea importante para las partes desde el punto de vista *temático* en los sucesos realmente vividos empíricamente del lugar de trabajo, en relación con el trabajo que describe.

Cada uno de los siguientes elementos constitutivos explica la "importancia para las partes desde el punto de vista temático" mediante la determinación de variaciones del lugar de trabajo sobre esa importancia respecto de detalles coherentes contingentes, acaecidos y vividos en el lugar de trabajo, y como el lugar de trabajo, en relación con el trabajo que describe.

(1) "Descripciones cuidadosas*" hace referencia a descripciones que se encuentran escritas precisamente en tantas palabras como hay en el lenguaje natural, que motivan por consiguiente lecturas alternas *in vivo,* como acciones instruidas, sin errores absurdos u otras incongruencias.

(2) Materias *ciertas* de la lógica: "objetos orientados"; "propiedades direccionales y orientativas de los objetos." El punto: estas materias –materias ciertas de la lógica– determinan de manera procedimental la realización y la descripción de la coherencia de las cosas ordinarias mediante detalles figurativos. En contenidos importantes desde el punto de vista procedimental, las congruencias de las cosas a través de detalles figurativos constituyen, específicamente, "equivalentes" del lugar de trabajo del argumento necesario. Al hablar de "equivalentes" del lugar de trabajo de los argumentos necesarios *no* quiero decir que sean correlatos empíricos o escénicos ni en entornos conductuales de estructuras proposicionales del argumento necesario. Lo que quiero decir es que son inevitables, irremediables, no tienen alternativa, precisamente en cualquier caso real.

(3) En varios textos, los estudios híbridos del trabajo muestran, como su área de interés distintiva respecto de acciones instruidas, lo atinente a la producción de propiedades del campo fenomenal coherentes y explicables, en relación con la apariencia real y vulgar de las cosas. Estos textos, coordinados y administrados según un orden argumental programado hermenéuticamente, brindan las particularidades de una etnografía analítica adecuada.

(4) Las congruencias de las cosas se encuentran *in situ* mediante recopilacio-

nes de propiedades del campo fenomenal situadas esencialmente[16]. Las congruencias que se exhiben allí en importantes contenidos propios del lugar de trabajo consisten en contexturas figurativas. De allí que sus congruencias, dado su carácter fáctico contingente, sean empíricas e infinitamente diversas.

(5) La característica de relevancia temática para las partes se determina ampliamente en el elemento constitutivo del Taller denominado "validez praxeológica de la acción instruida".

Mis comentarios acerca de los híbridos se refieren a sus propiedades específicas y distintivas de la etnografía analítica adecuada. Las propiedades de los híbridos se *refieren* a las capacidades. Las investigaciones se denominan estudios híbridos para remarcar que los métodos son objeto disciplinario de los híbridos, sujeto a la mayor prioridad de relevancia. Se trata de métodos dentro de las cosas más comunes de la sociedad ordinaria inmortal, acerca de ella, sobre ella y en medio de ella. Estas son las cosas más ordinarias de Durkheim relativas a la sociedad ordinaria inmortal.

(*1) Los resultados híbridos –los hallazgos de estudios híbridos del trabajo– consisten en métodos explicables. Se trata de métodos que, por su relevancia temática para las partes que integran el personal de producción de cosas, son responsables de la producción y la descripción cuidadosa* de fenómenos del orden*. Los llamaremos *métodos de los miembros.*

(*2) Métodos de los miembros hace referencia a aquello que está entre todas las cosas (es decir, me refiero a una cosa que sólo pueda encontrarse precisamente en cualquier caso real, y que no se encuentre de otra manera, y que sólo resulte atestiguable entre otras cosas); en pocas palabras, en relación con las cosas ordinarias, en cuanto a todos los aspectos de las previsiones, adecuadas empíricamente, de "cobertura descriptiva", "precisión descriptiva", "exactitud", "relevancia", "facticidades contingentes", "la situación de indagación actual", "la historia básica de un proyecto", "la prueba", las descripciones son suministradas y "legibles" de manera intercambiable como pedagogías.

El método de los miembros es tanto una descripción cuidadosa* y, como alterno inconmensurable, *y* de manera intercambiable, es situadamente tutorial[17].

[16] "Esencialmente" es una abreviatura de limitaciones del taller que son inevitables, irremediables y sin alternativa. No tiene nada que ver con disposiciones de la filosofía esencialista. "Esencialmente" y "esencial" se utilizan como abreviaturas de: inevitable e irremediable o sin alternativa; y todo intento de "escapar" emplea las mismas condiciones y prácticas que se intentaba remediar, con las cuales se demuestra que se ha logrado remediarlo.

[17] Estoy en deuda con Lucy Suchman y Randy Trigg, y sus colegas de Xeroxparc y Technology Group. El debate con ellos permitió establecer que lo "pedagógico" era inapropiado y en

Separada e intercambiablemente, es *tanto* (a) una descripción que puede leerse de manera alternativa como una acción instruida, y (b) el trabajo *in vivo* de cumplirla como instrucción, que se vuelve visible educativamente, atestiguable según instrucciones, y exhibe el fenómeno de orden*, la cosa, *como par.*

(*3) Las tareas disciplinarias de los híbridos son, según su diseño investigativo empírico, para aprender los métodos de producción y explicabilidad del orden*. Se trata de métodos *ciertos*. Al referirme a su certeza, pretendo remarcar la característica de pares que se encuentran auténticamente adaptados al objeto específico[18]; y eso debido a su precisión única.

(*4) Allí, los métodos –es decir, los pares– se encuentran auténticamente adaptados a la producción explicable de la cosa específica, como tareas propias de una disciplina y de un lugar de trabajo, a través de detalles del campo fenomenal del taller ordenado respecto de la generalidad de la cosa; y ello NO ocurre analíticamente mediante la explicación de genéricos lexicales, sino de manera contingentemente analítica[19], precisamente *en cualquier caso real.*

(*5) Los trabajos del conjunto de estudios híbridos del trabajo fueron escritos para ser leídos como descripciones e instrucciones, alternativa e indistintamente. Académicamente, un estudio puede ponerse a disposición del personal de producción del orden, como un orden descriptivo/pedagógico de argumento con incon-

qué medida. Luego de que Suchman y Trigg demostraran su artefacto, el grupo discutió su experiencia sobre el prototipo con ingenieros de Caltrans, diseñado para la administración de su "biblioteca local de documentos" para la "construcción" del Puente de la Bahía de San Francisco-Oakland. "Pedagógico" describe de manera incorrecta y confusa su experiencia al decir/mostrar/y/aprender de los ingenieros de Caltrans cómo utilizar el artefacto, haciéndolo inevitablemente mediante una "participación cooperativa". Episodios habitados "descriptivos e instruidos recíprocamente" del trabajo real.

[18] Encontramos ejemplos en los acordes de blues en piano, con sonoridad instrumental, que David Sudnow enseña a tocar a novatos en actuaciones en cócteles, luego de seis meses de entrenamiento mediante *El método Sudnow*; la cubierta de camión de piezas múltiples, reparada e inflada de manera segura según instrucciones, donde el inflado se detiene cuando se escucha [suficiente], de Melinda Baccus; la cobertura no ordenada de un auto policial en las esquinas para garantizar la llegada segura al hospital de una ambulancia que transportaba a un oficial herido, de Jay Meehan.

[19] Esta descripción responde a la *demanda* por el carácter *contingente* de las cuestiones *al* ser descriptas, cuando fueron encontradas, observables. La cosa que resulta tan resistente es el carácter contingente de la *facticidad* del trabajo que realizan, en última instancia, precisamente para que *esta* máquina termine dentro de la asignación de tiempo de ese día, ya que debe hacerlo con la documentación adecuada, con el *trabajo* debidamente documentado; es decir, se debe ofrecer una descripción para que los técnicos –no el técnico, porque se encuentra en compañía de otros– pueda lograr que se haga.

gruencias, absurdos, sin errores sofisticados o de facticidad, sin lagunas, omisiones, ocultamientos, falsificaciones o cambios de tema; pero más que nada, para la edificación de mejoramiento del trabajo que demanda el personal de producción local cuyo trabajo se describe, independientemente de si el personal puede determinar anticipadamente esas demandas como condición para realizarlas.

Por otra parte, las demandas del personal de producción son las de una cohorte poblacional endógena, evidente y atestiguablemente[20].

(*6) El orden instruido tutorialmente/descriptivo del argumento coloca en el centro de la escena cuestiones *ciertas* de la lógica en cuanto a su *relevancia temática para las partes.* Así se explica mediante el *Problema del Taller.*

Los elementos constitutivos del Problema del Taller son propios de las demandas de *métodos* laborales del personal de producción del orden[21]; primero, que se adecúen exclusivamente a los fenómenos del orden, a cosas, a la objetividad inevitable de los hechos sociales, mediante las propiedades del campo fenomenal propias del lugar de trabajo respecto de su generalidad; y en segundo lugar, que esos métodos se muestren y sean atestiguables de manera congregacional a través de detalles plasmados propios de la disciplina, propios del lugar de trabajo, para hacer y describir *cosas.*

4. ESCAPAR A LA EXPLICABILIDAD *[accountability]*

En la literatura recibída del movimiento mundial de la ciencia social, la producción de las cosas de Durkheim se vuelve explicable empíricamente, de manera adecuada y evidente, según instrucciones, mediante métodos y políticas canónicas del análisis formal. Por ello, su explicabilidad es cuidadosa, específica, reproducible y consistente. Mediante el análisis formal, su explicabilidad es demostrable a través de previsiones de cuestiones trascendentales sobre adecuación y prueba de la ciencia galileana independiente, aunque ignorante y ajena al argumento olvidado de Durkheim.

[20] Una cohorte poblacional endógena es un grupo que integra un encuentro social. Son una población debido a su carácter de personal. La situación que ellos protagonizan está allí desde antes de que lleguen y perdura aun después de que se vayan.

[21] "Personal de producción del orden" es una referencia a "cohortes poblacionales endógenas congregacionales". Las demandas de métodos laborales que realiza el personal de producción del orden son idénticas a las demandas de una cohorte poblacional endógena y se muestran mediante la identificación de "propiedades" con "población". El movimiento de la ciencia social construye "demográficamente" el resultado estudiable como una entidad sociológica.

En el movimiento mundial de la ciencia social, las cosas de Durkheim se vuelven observables según instrucciones y se plasman mediante detalles que se muestran en la *primera* de las dos caras alternas de Jano respecto de la explicabilidad, como realidad objetiva de los hechos sociales. En la etnometodología, las cosas de Durkheim son cosas del legado olvidado de Durkheim, la *segunda* de las caras alternas.

La importancia de las dos caras de Jano en la realidad objetiva de los hechos sociales es la siguiente: la literatura de las infinitas ciencias y artes analíticas de las acciones prácticas y la razón práctica, gracias a la definición procedimental analítico-formal del orden demostrado en las cosas, brinda y garantiza la existencia de una *ausencia* de cosas, observable y atestiguable según instrucciones.

La literatura del movimiento de la ciencia social contempla estas cosas a través de tecnologías del análisis formal. Prevén la existencia mundana y la existencia real de las cosas. Ello se torna explicable, de manera adecuada y evidente, mediante la gestión de las tecnologías del análisis formal.

No obstante, las cosas de Durkheim escapan de la explicabilidad de las tecnologías del análisis formal. Escapan mediante los mismos métodos que se emplean para describirlas. Ese escape se produce precisamente en cualquier caso real en el que las tecnologías del análisis formal se empleen para describir las cosas de Durkheim.

Para la etnometodología, ese escape no resulta interesante ya que es el resultado de un trabajo deficiente. Tampoco acude a la etnometodología en busca de una solución. Tampoco puede ofrecérsela[22].

El premio que se puede ganar es muy valioso. El premio no es un consuelo[23]. Y, sin lugar a dudas, no se trata de debates organizados en sedes académicas sobre consejos y críticas que intercambian actores de la ciencia enfrentados en la ciencia social. En definitiva, el premio es otra cosa completamente distinta.

El premio es este: su escape identifica un fenómeno de la sociedad ordinaria inmortal. El premio es uno solo para ambos métodos y une esos métodos, y ninguno de ellos puede tenerlo sólo para sí. Los une porque son alternos inconmensurables. Para ganar el premio, no sólo se requiere la capacidad de ambos, sino que cada uno requiere la capacidad del otro para sí mismo. Así, el fenómeno sólo se revela en las especificidades empíricas del lugar de trabajo mediante las capacidades laborales colaborativas relacionadas de ambos[24].

---

[22] Su *ausencia* observable fue explicada en discusiones con el grupo de ingeniería aeroespacial Fagerquist, Gyllstrom, Dutton, Kimber, Bellman y otros. "No hay información".

[23] Ver el trabajo sobre investigación analítica de Doug Maynard y Nora Schaeffer.

[24] Lynch and Jordan; Maynard and Schaeffer; Burns; Suchman, Trigg, and Blomberg; Meehan.

Los fenómenos sólo se revelan *in situ,* y sólo son pasibles de ser descubiertos en cada caso. Se revelan al identificar los detalles interdisciplinarios colaborativos que permiten que cada método describa y, con su uso, reconozca en la identificación [contundente] de detalles del lugar de trabajo, propios de la disciplina, el trabajo de producir cosas explicables (episodios) mediante episodios laborales de la sociedad ordinaria inmortal. *En ausencia de esa colaboración, no están disponibles.*

Casi cuatro décadas de investigaciones etnometodológicas ofrecen pruebas de que una esfera de las cosas escapa de la explicabilidad mediante los mismos métodos de la razón analítico-formal técnica que se emplean para describirlos de manera adecuada y evidente. La esfera de las cosas que escapa de la explicabilidad analítico-formal es inmensamente masiva en cuanto a sus dimensiones y alcance.

Las cosas organizacionales explicables procedimentalmente de esta esfera son inevitablemente interdisciplinarias en la infinidad de ciencias y artes analíticas diversas de las acciones prácticas y la razón práctica. La esfera incluye la ausencia transitoria de una respuesta a un saludo[25] (idiomas y lingüística aplicada), que sólo puede advertirse local y endógenamente; el trabajo nocturno del pulsar descubierto ópticamente[26] (astrofísica); las prácticas colaborativas mundanas de mostrar una orden de servicio trascendental como sucede en la línea aparente en una fila de personas[27] (ciencia de gestión); la producción de ondas de choque en embotellamientos en autopistas (ingeniería de tránsito); la evasión de la rendición [*accountability*] de costos de funcionamiento respecto de técnicas obreras en la línea de armado (ingeniería industrial aeroespacial), etcétera.

Estas son las cosas de Durkheim.

Consideremos de nuevo que su explicabilidad presenta las caras de Jano. En la erudición centenaria legada por Durkheim, las cosas son la realidad objetiva explicable de los hechos sociales, cuya producción y observabilidad según instrucciones en cualquier caso empírico se torna explicable –de manera adecuada y evidente– mediante políticas, métodos y el estatus de corpus del análisis formal y la teorización representacionista general.

---

[25] Harvey Sacks, *Lectures on Conversational Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Sacks, Schegloff y Jefferson, "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-taking in Conversation," *Language 50*, N° 4 (1974): 696-735.

[26] Harold Garfinkel, Michael Lynch y Eric Livingston, "The Work of Discovering Science Construe with Materials from the Optically Discovered Pulsar", *Philosophy of Social Sciences 11,* N° 2 (1981): 131-58.

[27] Ver la obra de Garfinkel, Livingston, Goffman y otros en materia de filas.

De manera alternativa e inconmensurable, estas son cosas de una esfera inmensamente amplia de los hechos sociales que escapó de la explicabilidad mediante el análisis formal. Se perdieron, se esfumaron y se volvieron no disponibles para el análisis formal. Pero se vuelven explicables mediante el argumento olvidado de Durkheim. Son cosas del argumento olvidado de Durkheim. De acuerdo con ese argumento olvidado, son explicables y observables según instrucciones mediante tecnología analítica alterna inconmensurable y asimétrica, y por consiguiente en detalles laborales coherentes, materiales, propios de un contenido, de las acciones instruidas.

5. LA VALIDEZ PRAXEOLÓGICA DE LA ACCIÓN INSTRUIDA

La etnometodología no niega los logros del análisis formal. Sin negar los logros del análisis formal, las investigaciones del catálogo etnometodológico de los fenómenos del orden* radicales plantean una y otra vez la pregunta empírica: ¿Qué más, además de instrucciones y acciones instruidas, ofrece, ofreció o *puede* ofrecer el análisis formal?

Las investigaciones características del catálogo de la etnometodología sobre los fenómenos del orden* radicales logrados se apoyan, especial y exclusivamente, en instrucciones y acciones instruidas. Los casos de acciones instruidas del catálogo de la etnometodología han sido descriptos mediante juegos con reglas; en un juego con reglas, la totalidad del conjunto de reglas básicas; en cualquier caso de acciones regidas por reglas, la totalidad del conjunto de reglas; el catálogo mooersiano; la organización en colas; las propiedades locales, causales, endógenas logradas de la lógica, la razón, el método, y las estructuras de mapas de sucesos; pares etnometodológicos; pares de *Lebenswelt* [mundo de la vida]; y la validez praxeológica de acciones instruidas. En el catálogo de la etnometodología, se trata de casos propedéuticos con los cuales remarcar, mediante estudios de acciones instruidas, la capacidad habitual e inmensamente prevaleciente de volver praxeológicas las explicaciones descriptivas.

En un sinfín de disciplinas, según demanden los sucesos locales, los profesionales deben leer explicaciones descriptivas alternativamente como instrucciones. Lo hacen en forma profesional, en el curso de su actuación profesional, como prácticas propias del lugar de trabajo, particularmente comunes y corrientes, y vulgarmente competentes. Están encadenadas en cuerpo y quiasmo con lugares, espacios, estructuras arquitectónicas, equipos, instrumentos y tiempos. Dentro de una disciplina, los profesionales exigen a los otros esa capacidad, precisamente en cualquier caso real de manera no exclusiva pero crucial y luego, inevitable e irre-

mediable, pasan por la evasión o la postergación. Cuando la ocasión requiere una división del trabajo, es posible que los profesionales se encuentren aunando sus esfuerzos para garantizar una lectura praxeológica de su logro recurrente, ininterrumpido y directo por parte del personal de producción local desde el punto de vista cultural y organizacional.

El catálogo de la etnometodología examina varias formas en que una explicación que puede leerse como descriptiva (digamos, esquemáticamente), por ejemplo la señalética en una autopista o anuncios en muros, o la prosa de oraciones declarativas, como una tarea inmensa y masivamente prevaleciente que puede leerse de manera alternativa para que su lectura contemple un fenómeno a través de dos segmentos constitutivos de un mismo par: (a) el primer segmento de un par que consiste en un conjunto de instrucciones; y (b) el trabajo, precisamente en cualquier caso real, de seguirlas que, de alguna manera, hace que el primer segmento se vuelva una descripción *del par*[28].

Consideremos a (b) el segundo segmento de un par. Refirámonos al par como una *acción instruida,* y llamemos "explicaciones descriptivas praxeológicas" al trabajo de leer una explicación descriptiva como elementos constitutivos relacionados de una acción instruida.

Para ambas tecnologías del análisis social –para la gestión de los métodos, las políticas y el corpus del análisis formal y los de la etnometodología– esto *de alguna manera* es la clave. Tanto el análisis formal como la etnometodología se ocupan, en sus aspectos técnicos, de la determinación empírica de la tarea de praxeologización. Ambos procuran reemplazar el *de alguna manera* con un *precisamente cómo,* observable según instrucciones.

Cada uno lo hace mediante métodos y políticas de análisis características a través de formas analíticas características.

En general, el análisis formal realiza el trabajo de determinación mediante el diseño y la gestión de formas especulativas generales. Las instrucciones < > y las instrucciones durante el uso [ ] se describen en relaciones de correspondencia representadas en forma genérica. El análisis provee descripciones empíricas de < > y [ ], mediante una u otra de estas relaciones. Con ellas, la correspondencia adecuada real del par se torna decisiva en cualquier caso empírico real dado.

[28] Remarco *el par.* Esto se opone a un uso que permitiría leer este párrafo de la siguiente manera: seguir las instrucciones, de alguna manera, las vuelve –es decir, las instrucciones individuales e individualizables– una descripción de cómo seguirlas. Cfr. Eric Livingston, *The Ethnometodological Foundations of Mathematics* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986).

La etnometodología efectúa el trabajo de determinación de otra forma. Los intereses primitivos de la etnometodología, < > y [ ] en relaciones logradas técnicamente, se describen como logros de "tareas interpretativas" tales como "etcétera" y el método documental de interpretación mediante la investigación tradicional de los hechos. Estudios posteriores analizaron las ecceidades coherentes, explicables naturalmente, logradas endógenamente y producidas localmente que componen, como acciones instruidas coherentes, los campos fenomenales de los "empleos" humanos ordinarios. Estos estudios examinaron los dos segmentos de instrucciones flexibles y su implementación *in vivo,* se distinguen uno de otro y, mediante esa distinción, se los contempla *in vivo* mediante otras relaciones que se buscan como solución, determinadas de manera tradicional, analítico-formal, relativas a la descripción adecuada, la facticidad adecuada, el cumplimiento adecuado y la totalidad precisa de instrucciones, etcétera. Desde 1972, los estudios etnometodológicos del trabajo en las profesiones y las ciencias incorporaron en estos enfoques etnometodológicos previos el postulado de que las instrucciones < > y las instrucciones durante el uso [ ] se relacionan como alternos asimétricos etnometodológicos o pares etnometodológicos, como pares de *Lebenswelt*, como la validez praxeológica de las acciones instruidas.

Es con estos intereses posteriores y con estas formas analíticas posteriores que se recopilan los temas y objetos de las acciones instruidas y pasan a concentrarse en estudios etnometodológicos que redeterminan las ciencias naturales como ciencias del descubrimiento de la acción práctica.

Las condiciones de adecuación de las investigaciones etnometodológicas se emplean en cada uno para redeterminar las formas analítico-formales, < > y [ ], y sus interrelaciones. Mediante condiciones de adecuación, se hace referencia a las preguntas que se hace en las investigaciones etnometodológicas, en cada uno de los grupos: "¿Qué hicimos? ¿Qué aprendimos?":

¿Que es otra cosa que lo que el análisis formal ofrece, ofreció, alguna vez haya ofrecido o *pueda* ofrecer?

¿Que el análisis formal reconoce como prevalecientes y disponibles, inmensa e inevitablemente, para el análisis formal detalles propios del lugar de trabajo?

¿Que el análisis formal depende de la existencia de logros analítico-formales propios del lugar de trabajo, del orgullo del valor técnico y profesional en la industria de profesionales adecuadamente observables según instrucciones de realidad y mundanas, y del estatus de corpus observable según instrucciones de sus bibliografías?

¿Que el análisis formal emplea y reconoce en todos lados sus prácticas propias del lugar de trabajo *in vivo*?

Estas prácticas que los profesionales del análisis formal simplemente conocen y reconocen precisamente en cualquier caso real son inevitables, irremediables y sin alternativa. Estas prácticas son indispensables para los profesionales y éstos las reivindican. Precisamente en cualquier caso real, las prácticas identifican el trabajo de los profesionales del análisis formal, son conocidas por los profesionales del análisis formal, y éstos las reconocen como tales.

En todos estos aspectos las prácticas resultan particularmente poco interesantes para los profesionales y son ignoradas.

Conocidas por los profesionales y reconocidas por ellos en todos estos aspectos, las prácticas son conocidas y reconocidas por ellos de manera categórica.

Los profesionales del análisis formal, muy celosos de innumerables emprendimientos que, por diversas razonas disciplinarias analítico-formales, deben hacer que las adecuaciones de sus logradas profesiones mundanas y de la realidad sean observables según instrucciones mediantes estructuras especulativas generales de la acción práctica; entonces, los profesionales no saben qué hacer con estas prácticas.

Las investigaciones de catálogo etnometodológico re-especifican las formas analítico-formales. Cada uno de estos distintos grupos de estudios lo hace de manera característica, con sus investigaciones particulares. En cada grupo de estudios, las prácticas que se determinan como compatibles con la etnometodología son conocidas y reconocidas por los profesionales del análisis formal; ellos demandan su existencia y dependen de ella; su existencia se determina y se vuelve observable según instrucciones a través de lenguajes establecidos, en relación con ellos, como prácticas competentes propias del lugar de trabajo sobre cuestiones y conversaciones laborales. Para los profesionales del análisis formal, son inevitables, irremediables, sin alternativa; identifican prácticas explicativas competentes analítico-formales mediante detalles atestiguables propios del lugar de trabajo. Y a través de detalles propios del lugar de trabajo, son particularmente ignoradas y consideradas carentes de interés.

La *etnometodología se pregunta:* ¿Qué es tan obstinada y relevantemente omnipresente en el mundo? ¿Qué es tan conocido y reconocido de manera unánime por los profesionales del análisis formal? ¿En qué lugar del mundo se lo puede encontrar? ¿Y cómo?

La cuestión es esta: en la totalidad del *corpus* analítico-formal, "Qué más" no está determinado ni resulta determinable en ningún lado. Tampoco puede encontrarse "Qué más" en relación con instrucciones y acciones instruidas en las tecnologías del análisis formal. Entonces ¿*qué es precisamente lo que* se busca? ¿Qué es lo que *precisamente* se quiere encontrar? ¿*Precisamente* dónde? ¿*Precisamente* cómo?

Las investigaciones del cátalogo de la etnometolodogía ofrecen respuestas especiales a estas preguntas. Las respuestas cubren los escenarios perspicuos seleccionados del catálogo de la etnometodología. ¿Qué *hicimos*? ¿Qué *aprendimos*? ¿Qué *podemos* hacer? ¿Qué *podemos* aprender? Las investigaciones etnometodológicas, junto con los métodos y las políticas etnometodológicas relacionadas, componen un catálogo de problemas tutoriales. Su estado epistemológico y ontológico es el de un catálogo de problemas tutoriales. Estas son las fuentes de las investigaciones etnometodológicas para responder a estos interrogantes.

6. EL PROBLEMA DEL TALLER

En sus prácticas técnicas para resolver el aforismo de Durkheim, caracteriza a la etnometodología su preocupación por el Problema del Taller. Dada su adecuación, estas prácticas se encuentran limitadas por la misma limitación básica relativa al buen trabajo que caracteriza al compromiso de la tecnología del análisis formal dentro del movimiento mundial de la ciencia social. Ambos métodos coinciden: todas las cuestiones del lugar de trabajo relativas a la prueba y adecuación descriptivas deben ser cuestiones explicables empíricamente relativas a "detalles de estructuras". En cada método, esa limitación identifica la tarea principal de la tecnología de acuerdo con sus rangos de importancia. Dicha limitación identifica los métodos, las políticas y el estatus de corpus de bibliografías propias de cada tecnología, mediante la determinación de procedimientos instruidos en base a, precisamente, cómo son realizados y, precisamente, qué se realiza en empleos propios del lugar de trabajo *in situ* durante las tareas del día.

No obstante, las soluciones del Problema del Taller frente a esta limitación son alternos específicos y distintivos a las del análisis formal (FA).

La principal política analítico-formal demanda el diseño y la gestión de estrategias de la teorización representacionista general. Las estrategias características son léxicos generales, esquemas de clasificación, esquemas de codificación, descripciones numéricas, simulaciones, juegos de simulación, tipos ideales, modelos, ideales irónicos, árboles de decisión, prototipos computacionales, y otros. Mediante el ejercicio de la jurisdicción universal sobre actividades cotidianas, las estrategias de la teorización representacionista general le dan a las actividades cotidianas un carácter tal que, en cualquier caso empírico, las presenta a través de detalles de objetos galileanos independientes[29]. Estos "detalles de estructuras" se corresponden

[29] "Detalles de estructuras" es una representación de objetos galileanos independientes, no de las cosas logradas vividas *in vivo* de la sociedad ordinaria inmortal. Los objetos galileanos

con objetos, como objetos del conocimiento trascendental con medidas del error trascendentales según instrucciones.

Las soluciones del Problema del Taller frente a la demanda disciplinaria de que las cosas ordinarias sean presentadas como "detalles de estructuras" son inconmensurablemente alternas, dado su contraste, a las soluciones analítico-formales. El Problema del Taller, en sus elementos constitutivos, no se *corresponde* con las cosas de Durkheim; presenta las cosas de Durkheim como *logros.* Sus elementos constitutivos presentan las cosas de Durkheim en las inmediateces, atestiguadas de forma directa, de las propiedades del campo fenomenal, coherentes de manera autóctona. Estas propiedades del campo fenomenal son los detalles coherentes empíricos de las cosas, propios del lugar de trabajo, respecto de su generalidad.

Su "generalidad" es una representación y una abreviatura de la gran recurrencia de las cosas –la presentación de las inmediateces coherentes y explicables, y de la producción real y mundana de detalles, respecto de su generalidad. Se trata de hechos sociales que se presentan en cuanto a su comparatibilidad, su clasificación, su similitud, su tipo y expresión, su reproducción, su uniformidad, estandarización, homogeneidad e intercambiabilidad. Su "generalidad" es una abreviatura conveniente para la explicabilidad, y producción real y mundana de los hechos sociales de Durkheim, respecto de sus detalles en estructuras.

El Problema del Taller contempla de manera distintiva fenómenos de estructura a través de presentaciones empíricas de éstos. Sus elementos constitutivos presentan estructuras, pero no emplean las políticas, los métodos y el estado de corpus de las teorías representativas generales del movimiento de la ciencia social. Sus elementos constitutivos no son teorías representativas generales de actos, dichos, o actores, acciones, actividades, mandatos, actividades, interacciones, cultura, signos, discursos, conocimiento, facultades cognitivas, actividades orientadas por metas, objetivos, conciencia, o intencionalidades de la conciencia analítico-formal.

Por el contrario, y en tanto alterno inconmensurable de las cosas que se determinan mediante las estrategias de la teorización representacionista general lexical que pueden extraerse, el Problema del Taller cobra vida a través de las especificidades representadas de los empleos/prácticas del lugar de trabajo que, en forma congregacional, conforman un lugar común.

El Problema del Taller hace sus apariciones de manera congregacional bajo las incumbencias materiales reales y mundanas, re-descubiertas a perpetuidad, de la lógica mediante la *realización y la descripción* de las congruencias de las cosas de la sociedad ordinaria inmortal. El Problema del Taller *es,* es decir, es idéntico, igual, existe como

son cosas, independientemente del trabajo que requiera lograrlas.

cuestión de la teorización empírica a través de muestras materiales de ocupación de la lógica, propias del lugar de trabajo, en la realización y la descripción, la producción y la explicación de las congruencias de las cosas de la sociedad ordinaria inmortal.

Presentamos algunas particularidades:

(1) Los elementos constitutivos del Problema del Taller son prácticas del lugar de trabajo en propiedades del campo fenomenal coherentes, congregacionalmente representado y congregacionalmente atestiguable, para la realización y la presentación de cosas explicables, precisamente en cualquier caso real, y precisamente en *este* caso real, de manera singular, precisamente aquí, precisamente con lo que se tiene a mano y precisamente con quién se tiene a mano, precisamente en el tiempo que tarda el reloj en *marcar,* se encuentran disponibles, en el cual *hacerse* el tiempo que sea necesario. Por razones de claridad, denominaremos a estas prácticas *ecceidades.*

(2) Los elementos constitutivos consisten en descripciones que constituyen, alternada e intercambiablemente, órdenes de argumento pedagógicos. Constan de acuerdos atestiguables congregacionalmente respecto de órdenes de argumento descriptivos situados que son, inevitable y simultáneamente, acciones instruidas.

(3) Las descripciones del taller son, como productos finales ampliamente habituales, escritas mediante tantas palabras de un lenguaje natural como sean necesarias para hacer *constar,* codo a codo con lecturas *in vivo* alternas circunstanciadas, acciones instruidas sin incongruencias, lagunas, exorbitancias ni errores absurdos.

(4) Las descripciones del taller conforman la validez praxeológica de las acciones instruidas. Este elemento constitutivo se debate a continuación.

(5) El Problema del Taller es la cuna de cuestiones *ciertas* de la lógica sobre métodos para hacer cosas explicables. Estas cuestiones *ciertas* son propias del lugar de trabajo, organizadas de manera evidentes y en apariencia cuestiones *ciertas,* que deben compararse respecto de su disponibilidad *cierta* con cuestiones *ciertas* de las matemáticas[30]. No quiero decir que sean cuestiones de las matemáticas. Tampoco digo que matematizándolas les aportemos esa certeza. Quiero decir que cuando se las compara con las cuestiones ciertas de las matemáticas, se constituyen en las cuestiones ciertas de la *lógica.*

Para remarcar su carácter de "logro continuo", quizás las cuestiones *ciertas* de la lógica se puedan describir de manera más precisa como las labores *ciertas* de la lógica. Consideremos dos cuestiones: "objetos orientados" y "propiedades direccionales y orientacionales de los hechos sociales". Se los ilustra en el documento: "18 Or So descriptive Characterizations of the Phenomenal Field Properties of ɬ ɜ;

[30] Por "ciertos" me refiero al concepto de certeza. No me refiero a seleccionados o indicados de manera selectiva.

Durkheim's Neglected Things of Immortal, Ordinary Society"[31].

Observamos en cada una de estas descripciones representativas analítico-formales que su reconocimiento e inteligibilidad se ubica en emprendimientos propios del lugar de trabajo organizados congregacionalmente. Así, observamos en cada uno de ellos que "tienen éxito" y son explicables "sobre la base de" su facticidad contingente. En cada uno, observamos que su reconocimiento e inteligibilidad es poco interesante ya que es familiar a uno y a todos ellos, ordinaria.

Mediante la unanimidad práctica entre las cohortes poblacionales de las partes que realizan y describen cosas, las cuestiones ciertas de la lógica son noticias conocidas de ningún lado. Hay unanimidad práctica[32] en el sentido de que resultan particularmente carentes de interés. Las cuestiones ciertas de la lógica son las cosas más ordinarias del mundo.

En la etnometodología, las mismas cuestiones son temas descubiertos. Por ello, tienen nuevos nombres. "Objetos orientados"; "propiedades orientacionales y direccionales de los hechos sociales"; "la mirada correcta sobre apariencias pasajeras anunciadas de las cosas"; "la coherencia de las contexturas figurativas de las recopilaciones infinitas de propiedades del campo fenomenal de las cosas"; "las congruencias autóctonas de las cosas"; "las demandas tácitas de las cohortes poblacionales del personal de producción en materia de idoneidad y prueba de experiencia consultiva".

La producción, la observación, la explicabilidad, la inteligibilidad y los reconocimientos constituyen, íntegra y exclusivamente, cuestiones de certeza del taller. Con suma vulgaridad en la producción, las cuestiones ciertas de la lógica son "primordiales desde el punto de vista práctico". Están, sin lugar a dudas, ausentes de las enciclopedias académico-lexicales y tienen poca relevancia como objetos de teorización académica genérica.

El Problema del Taller, descripto a través de los fundamentos analíticos de sus elementos constitutivos, conforma una de las principales incumbencias de la lógica en relación con los *métodos.* Se trata de incumbencias de la lógica respecto de similitudes empíricas materiales, propias del lugar de trabajo, respecto del argumento necesario. Me refiero a los argumentos necesarios como metáfora para remitirme a propiedades que pueden encontrarse en las especificidades reales mundanas de los *métodos*. Estas propiedades son parecidas a los equivalentes materiales, situados en el mundo real, de los argumentos necesarios.

[31] Garfinkel, manuscrito inédito.

[32] Unanimidad práctica, dentro de cohortes poblaciones y entre ellas, de las partes que realizan y describen las cosas.

Al hablar de equivalentes de los argumentos necesarios, lo que quiero decir es que son inevitables en tanto contenidos materiales significativos de coherencia laboral respecto de propiedades del campo fenomenal; no tienen solución, ni alternativas ni sustitutos. No permiten pasar, esconderse ni pedir un descanso. Impiden el uso de representaciones. No cuentan con la posibilidad de que haya indicadores que les sirvan ni indicadores que puedan interpretarse para mostrar sus contenidos.

Estas *no* son las incumbencias comunes recibídas de la lógica sobre generalidades proposicionales lexicales. Por el contrario, las incumbencias de la lógica respecto de métodos materiales son alternos inconmensurables y específicos de las incumbencias sobre generalidades proposicionales lexicales. Las incumbencias de la lógica respecto de los elementos constitutivos del Problema del Taller se refieren a facticidades contingentes, reales y mundanas, representadas según un quiasmo, congregacionalmente y propias del lugar de trabajo relativas a la realización y la descripción de las congruencias materiales de las cosas.

Estas son algunas de las principales propiedades:

(1) Los elementos constitutivos del Problema del Taller no se aprenden ni se enseñan mediante su imaginación. No se pueden imaginar. Sólo se pueden descubrir de manera empírica. Se deben contemplar desde las anotaciones de campo de los antropólogos, que regresan de trabajar en sociedades culturalmente extrañas, ya que son cuestiones que sólo pueden aprenderse desde el lugar de testigo directo.

Los elementos constitutivos del Problema del Taller son susceptibles de investigación empírica alterna, respecto de la tecnología analítico-formal. En cualquier caso real, el hecho de que esos elementos constitutivos sólo puedan ser investigados empíricamente es una limitación propia del lugar de trabajo respecto de la verdad de una cuestión.

(2) Se observan contrastes alternos e inconmensurables en las prácticas ubicuas de la tecnología del análisis formal del movimiento de la ciencia social. En la tecnología del análisis formal, lo relativo a los elementos constitutivos del Problema del Taller se trata y determina mediante representaciones lexicales de las cosas teorizadas genéricamente. Por ejemplo, esto se hace con mucha frecuencia y con orgullo profesional, mediante el diseño y la interpretación de indicadores que se consideran estructuras laborales recurrentes descriptas empíricamente. Así, los elementos constitutivos se escapan de la explicabilidad analítico-formal. Se escapan mediante los mismos métodos analítico-formales que se emplean para describirlos[33].

[33] El diseño y la interpretación de indicadores es una característica del movimiento de la ciencia social. La práctica goza de amplio reconocimiento entre sus profesionales. Puede establecerse un paralelismo con el debate evidentemente ausente del segundo segmento de

Se escapan precisamente en cualquier caso real. Se escapan de manera específica, distintiva y completa, y no pueden recuperarse.

(3) Los elementos constitutivos del Problema del Taller se determinan empíricamente, de manera adecuada y evidente, mediante un conjunto interdisciplinario de estudios híbridos del trabajo[34].

II. TRES ASESORÍAS

En los estudios etnometodológicos del trabajo, también se encuentran disponibles las asesorías que pueden emplearse como estrategias etnográficas de elaboración de detalles. En la actualidad, se encuentran en diversas listas de varios autores, en uno u otro orden del día. En los seminarios de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) se desarrollaron las asesorías para prever y exponer deliberadamente la relevancia [*relevance*] de la competencia excepcionalmente adecuada para el trabajo descripto de sus profesionales, que también son sus analistas. Esas descripciones fueron diseñadas y escritas para su lectura praxeológica (es decir, para ser *mal*interpretada) como instrucciones propias del lugar de trabajo para su observación, seguimiento, completitud, suficiencia, entrelazado de cuerpos/equipos, su elaboración evolutiva en curso, su coherencia autóctona, su crítica autónoma, mediante *detalles coherentes de estructuras, representados procedimentalmente.*

Presento tres ejemplos de estas asesorías tan específicas de la etnometodología: (1) el empleo por parte de profesionales/analistas de una "cláusula de etcétera"; (2) el empleo de la glosa interpretativa que Mannheim describe como el método documental de interpretación; y (3) el empleo de las propiedades de las expresiones indexicales.

---

los pares de *Lebenswelt* en la demostración de Galileo del movimiento real de cuerpos en caída libre.

[34] Lo que digo es que una descripción puede ser malinterpretada [*misread*]. Manny Schegloff advierte que cualquier persona que lea "malinterpretada" entenderá en una primera lectura que el término se refiere a leer de manera incorrecta. No. Al hablar de malinterpretada no quiero decir leído de forma incorrecta. Quiero decir que se lee de forma *alternada*, de manera que la lectura, la segunda lectura, si hay indicaciones disponibles para una primera lectura, luego en una segunda lectura, en una lectura alterna, las lecturas son entonces inconmensurables. No se traducen punto por punto. No obstante, funcionan juntas. Si uno puede encontrar una, siempre puede encontrar la otra. A la segunda lectura la llamo instrucción, o acción instruida. Ahora bien, quiero que comencemos con la primera y hacer lo que (la indicación) puede leerse instruidamente como un curso de acción instruido. He aquí una indicación, cuyo trabajo de seguimiento *presenta* el fenómeno del cual dicha indicación también podría ser una descripción.

(1) Se sabe hace mucho tiempo que, y precisamente cómo, una "cláusula de etcétera" puede emplearse para indicar, de acuerdo con un suceso local, la posibilidad de generalización y completitud en un conjunto de normas. También puede emplearse para indicar otras propiedades de las normas, por ejemplo, posibilidad de seguimiento, suficiencia, idealidad, adecuación fáctica, universalidad, necesidad y cualquier otra.

(2) Otra asesoría consiste en el método documental de interpretación. El lector sólo precisa recordar las irritantes tareas de leer y escribir descripciones del trabajo, cuidadosa y adecuadamente desde el punto de vista empírico. El método de interpretación documental es una glosa conveniente para el trabajo de detalles fenomenales ordenados que evolucionan de manera proactiva, retrospectivos y prospectivos, locales, de serialidad, secuencia, repetición, comparación, generalidad y otras estructuras. La glosa es conveniente y, de alguna manera, convincente. También es muy poderosa en cuanto a su cobertura; demasiado poderosa. Pasa a ser el mundo entero para los profesionales/analistas. Sus deficiencias son notorias: en cualquier caso real, no contempla discriminación alguna, y precisamente en cualquier caso real resulta absurdamente errónea.

(3) Desde el comienzo de los estudios etnometodológicos, las conocidas propiedades de las expresiones indexicales ofrecieron, y continúan ofreciendo, posibilidades menos heroicas. Las propiedades de las expresiones indexicales son atestiguables sólo de manera local y endógena. Esto es sabido por todos. Por ello, son conocidas y están disponibles para todos ya que consisten en las aptitudes vulgarmente competentes de los profesionales. Las propiedades son ubicuas. En esencia, son inevitables y no tienen solución ni alternativa. También son particularmente carentes de interés y ordinarias, y en ambos aspectos, para garantizar la coherencia de sentido, referencia y correspondencia con los objetos como fenómenos logrados; lo hacen de manera lograda a través de detalles excepcionalmente adecuados. *Se trata de detalles de estructuras excepcionalmente adecuados.* De esta forma queremos decir que estos fenómenos exhiben su producción con su personal local como trabajo corriente a través de detalles poblacionales.

Estas propiedades marcan su observabilidad como fenómenos *sine qua non* a través de los estudios etnometodológicos del trabajo. Su existencia es demostrable (su existencia es, al mismo tiempo, observable según instrucciones y reproducible según instrucciones) en todos los estudios del trabajo. Su adecuada observabilidad es propia del personal, propia del lugar de trabajo, y propia de una disciplina.

Estas propiedades de las expresiones indexicales son exclusivas de las investigaciones encarnizadas sobre la sociedad ordinaria inmortal. No se emplean co-

rrectamente como funciones cognitivas. Se utilizan erróneamente como intencionalidades trascendentalizadas de la consciencia analítica. Los fenómenos que se elucidan mediante las estrategias no pueden encontrarse ni recuperarse si las estrategias se interpretan de manera psicológica, o si las descripciones etnográficas se explican como actividades psicologizadas. Y, en cualquier caso en el que sean gestionadas como códigos previamente descriptos, el resultado puede ser una descripción etnográfica analítica perfectamente clara y lúcida, pero esa descripción habrá dejado de lado la cuestión de fondo, su probidad y el objeto de la descripción, sin ningún indicio de que exista una malinterpretación.

Las lecciones son claras: para poder perder los fenómenos que las estrategias describen, hay que destinarlas a las intencionalidades de la consciencia. Y para poder garantizar su pérdida en cualquier caso real, hay que hacerlo mediante los métodos de la teorización representativa general.

En las descripciones deliberadamente cuidadosas* de su trabajo, los profesionales/analistas de la etnometodología contemplan la presencia procedimental de expresiones indexicales en relación con personas, biografías, identidades, escenarios, equipos, vestuario, gestos, arquitectura y lenguaje, tanto técnico como vernáculo, en íntima e inevitable relación con las partes. Al prestar atención a ellos, los profesionales/analistas de exposiciones descriptivas cuidadosas* vuelven observable según instrucciones la definición excepcionalmente coherente de los detalles del trabajo, su claridad, consistencia, coherencia y las restantes propiedades observables de la lógica, el significado, la razón y el método. Sus estudios del trabajo describen, determinan, vuelven observable según instrucciones, satisfacen y son muestra del requisito de adecuación exclusiva de los métodos; de la competencia excepcionalmente adecuada de los profesionales/analistas que pueden ser tomados por serios por las empresas locales y por "nuestros talleres" de profesionales, cuyo trabajo describe el analista; de la realización continua, en curso, observable de descripciones mediante detalles empíricos de estructuras, observables según instrucciones, al mismo tiempo que se ejerce una indiferencia etnometodológica hacia las políticas, los métodos y el estatus de corpus de las investigaciones analítico-formales, dejando de lado los privilegios del analista trascendental y del observador universal, y sin expurgar cuestiones de estructura, sin por ello dejar de satisfacer a cada paso las demandas de adecuación empírica respecto de los postulados del corpus.

III. DOS TECNOLOGÍAS DE ANÁLISIS ALTERNAS Y ASIMÉTRICAS

Entonces, ¿quiere decir que la etnometodología, debido a su preocupación por el "Qué más", es crítica de las investigaciones analítico-formales? ¿Quiere decir que

la etnometodología es una más en una conocida línea de críticos académicos internos de la sociología, que agitan las aguas para poder pescar mejor? Ha habido autores de estudios etnometodológicos cuya reputación se promocionaba ofreciendo a los miembros del movimiento mundial de la ciencia social formas de mejorar su oficio. "Vuestra ciencia es disparatada. Debemos sentarnos y diagnosticar dónde se estaba cometiendo el error." No obstante, la etnometodología aún tiene que cumplir con las soluciones prometidas a los emprendimientos científicos sociales analítico-formales, sin perder sus propios fenómenos.

La etnometodología no es crítica respecto de las investigaciones analítico-formales. Pero tampoco se trata de que la etnometodología, y con ello queremos decir *A Catalog of EM Investigations,* no tenga nada que ver con una experiencia en la que se brindan soluciones, ni tenga nada que ofrecer o dar. La etnometodología *es* etnometodología aplicada. No obstante, sus maniobras para brindar soluciones son características de la experiencia etnometodológica.

Esa experiencia se ofrece para fenómenos cuya producción local endógena *se ocupa* de detalles de estructuras fenomenales ordenados. En este aspecto, la generalidad de la experiencia etnometodológica de brindar soluciones es indiferente al uso de las políticas de la teorización representativa general y los métodos del análisis constructivo para determinar la generalidad de esa experiencia. Es decir, es independiente de su uso.

Luego de ser encontrados, los hallazgos de la etnometodología se describen a través de preguntas: "¿Qué hicimos?" "¿Qué aprendimos?" Más precisamente, ¿qué aprendimos, sólo mediante actividades vividas, que podamos enseñar? Los hallazgos de la etnometodología son problemas tutoriales. Son situadamente tutoriales. Se aprendieron en un entorno en el que la enseñanza y el aprendizaje realizado en conjunto con profesionales eran atestiguables local y endógenamente por las partes y "relevantes desde el punto de vista temático para éstas"[35]. En este aspecto,

[35] El énfasis en "relevante desde el punto de vista temático para éstas" y en contraste con "relevante para las partes" se explica, según el análisis de la conversación, en discusiones posteriores sobre viajes de descubrimiento con mapas para la ocasión. El énfasis se explica también en la sección sobre estudios etnometodológicos híbridos del trabajo. Nunca terminaremos de agradecer a Florian Znaniecki (1937) por las primeras explicaciones exhaustivas acerca de esta prioridad en *Social Actions*. Estoy en deuda con James Fleming, mi mentor y amigo del Departamento de Sociología en la Universidad de Carolina del Norte, por enseñarlo insistentemente en 1939, como un eje central y reconocido de la literatura propia de la disciplina de la teorización de la ciencia social.
Sacks y Schegloff incorporaron una versión de las prioridades de relevancia para las partes como una política metodológica central para el análisis de la conversación transcripta. La frase acertada es de ellos. La explicación de la etnometodología acerca de lo "relevante para

básicamente eran inevitables y no tenían solución posible.

El hecho de que los hallazgos de la etnometodología sean tutoriales o pedagógicos indica un claro enfoque en los estudios etnometodológicos del trabajo y las ocupaciones. Sus hallazgos se encuentran en los fenómenos de dos elementos constitutivos del Problema del Taller: (1) los logros del taller y las descripciones cuidadosas* que los acompañan; y (2) la teorización del taller. Se pueden encontrar allí también y en cualquier otro lado, en descripciones cuidadosas*; en la validez praxeológica de las acciones instruidas*[36]; y en uno de los resultados característicos de la etnometodología y sus fenómenos centrales: la validez praxeológica de las acciones instruidas *es* el fenómeno; es decir, la validez praxeológica de las acciones instruidas existe como el fenómeno, es idéntica y coincidente con él. Estos resultados se reúnen en los estudios etnometodológicos del trabajo respecto de las profesiones y las ciencias.

De plano, entendemos que ninguna de las preguntas de la etnometodología se refiere a quién se encuentra a la cabeza en un concurso entre reivindicaciones contrapuestas respecto de la ciencia adecuada en las ciencias sociales. En lugar de ello, y con idéntica firmeza, las dos disciplinas, el análisis formal y la etnometodología, son inconmensurable y simultáneamente diferentes, *y* están relacionadas inevitablemente. ¿Qué tienen que ver ambas tecnologías una con la otra? Esta es la principal pregunta de la etnometodología. Esta pregunta es la clave de toda la bibliografía sobre la etnometodología.

Esta pregunta se explica en una recopilación de escritos de investigaciones analítico-formales y sus alternos etnometodológicos.

Una serie de investigaciones etnometodológicas establece y determina un territorio de nuevos fenómenos organizacionales, volviéndolo observable según instrucciones. Se trata de logros por pares: (1) literatura temática sobre teorización e investigaciones analítico-formales, (2) acompañado por sus alternos etnometodológicos. Las especificidades empíricas del conjunto son la obra de una compañía internacional de autores de libros, artículos, tesis, ensayos de maestrías, monografías y anotaciones circunstanciales.

---

las partes" se encuentra en estudios etnometodológicos híbridos sobre el trabajo y las ocupaciones. El uso de la etnometodología y el uso del análisis de la conversación se parecen uno a otro, pero tienen poco en común en cuanto a la esencia de su contenido.

[36] Por el momento, "la validez praxeológica de las acciones instruidas" debe entenderse de la siguiente manera: en el lugar de trabajo, malinterpretando una descripción como indicaciones, y el trabajo que implica cumplirlas muestra el fenómeno que describe el texto.

En los pares que componen el conjunto, los alternos de la etnometodología frente a la literatura analítico-formal constituyen alternos, no alternativas. Caso por caso, son alternos *específicos*. Los miembros de un par formulan previsiones evidentemente dispares respecto del estatus de corpus de las actividades ordinarias que describe un par. Los alternos de la etnometodología son fenómenos del orden asimétricamente alternos e inconmensurables.

Los logros de las investigaciones y la teorización analítico-formal están *siempre* acompañados de alternos etnometodológicos y van acompañados *a todos lados*. Cuando se encuentra uno de ellos en una investigación real, siempre se encuentra también al otro. Cuando el terreno está pisoteado desde el punto de vista analítico, siempre se puede encontrar su alterno etnometodológico *específico*. Cuanto más pisoteado ha sido el terreno, e independientemente de la zona en la que haya sido castigado por más tiempo, con mayor certeza podrá hallarse un alterno etnometodológico. Luego de encontrarlo, resulta más curiosa su *ausencia anterior* en la literatura de la corriente dominante dado que *su ausencia* es un *fenómeno positivo* y un *logro* de la sociedad ordinaria inmortal, en la misma medida en que lo son aquellos descriptos por las investigaciones analítico-formales[37].

Para describir la literatura analítico-formal y sus alternos etnometodológicos, me he apropiado del término *coetáneo*[38]*:* cuando surge uno, surge al mismo tiempo el otro. Lo coetáneo pone de relieve y subraya las principales preguntas de la etnometodología: ¿En qué consisten la literatura analítico-formal y sus alternos etnometodológicos en cualquier caso real? ¿*Precisamente en cualquier caso real?* Por ejemplo, ¿en qué consisten en el lugar de trabajo, como el lugar de trabajo, por primera y única vez?

Las investigaciones analítico-formales y los estudios etnometodológicos son, al mismo tiempo, inconmensurablemente diferentes *y* están relacionados específicamente. La etnometodología sabe que es así, de manera empírica y demostrable, a través de *A Catalog of EM Investigations*. La etnometodología lo sabe por instrucciones a las que el análisis formal no tiene acceso empírico y a las que NO PUEDE acceder. La etnometodología enfrenta la tarea ineludible de explicar estas reivindicaciones y demostrarlas. ¿La literatura analítico-formal y los alternos

[37] Un aspecto de su curiosa ausencia es que los alternos etnometodológicos son enterrados por el trabajo mismo que implica volverlos dominantes. Al igual que cualquier otro fenómeno del orden determinado procedimentalmente, el trabajo de volverlos dominantes se realiza sobre la base de detalles de estructuras.

[38] Douglas Maynard y Steven E. Clayman emplearon por primera vez este término para describir los alternos en "The Diversity of Ethnomethodology," *Annual Review of Sociology,* 1991.

etnometodológicos surgen juntos? ¿Están relacionados? Entonces, ¿*cómo* surgen juntos? ¿*Cómo* están relacionados?

¿Qué tienen que ver exactamente uno con el otro? Pero *no* en relación con la escritura teórica reflexiva con la que un escritor teórico, que no necesite saber de antemano ni esté limitado por aquello de lo que está hablando empíricamente, precisamente en sus detalles fenomenales ordenados *procedimentalmente*[39], pueda contar de la manera que imagine pero, sin embargo, se necesite –simplemente se necesite–, simplemente sea necesario y se encuentre disponible en una cafetería borgiana de teorías para elegir lo que sea que sume a la literatura de las controversias temáticas.

El aforismo de Durkheim se enseña a los estudiantes de posgrado a partir del primer día de estudios. "La realidad objetiva de los hechos sociales es el principio fundamental de la sociología." El aforismo es analizado con mucha seriedad en ambos programas de investigaciones y por ambas tecnologías de análisis, el análisis formal y la etnometodología. Sus aproximaciones al aforismo, no obstante, son diferentes; son inconmensurablemente distintas. Sin embargo, se encuentran relacionadas de manera intrínseca. En primer lugar –una cosa *organizacional* y un hecho social en sí mismo– son asimétricamente alternos[40].

Esto quiere decir que se puede usar la etnometodología para recuperar, mediante los detalles fenomenales ordenados, el trabajo explicable que conforma, en los lugares de trabajo, el diseño, la gestión y la realización de investigaciones mediante el empleo de prácticas analítico-formales. Se los recupera como las propiedades del campo fenomenal de las apariencias ordenadas, explicables procedimentalmente, de las investigaciones. No se lo puede hacer en sentido inverso. Es decir, no se pueden emplear los métodos analítico-formales para recuperar el trabajo y los hallazgos a los que va arribando la etnometodología. Entonces, dado que la etnometodología efectivamente retoma el aforismo de Durkheim, no sólo son alternos, sino también asimétricamente alternos. *Y el hecho de que* están asimétricamente relacionados es, en sí mismo, un hecho social.

En el movimiento mundial de la ciencia social contemporánea, la afirmación

[39] Recordemos que en la etnometodología "procedimental" quiere decir labor de un tipo metodológico encarnado determinado: en el lugar de trabajo avanzando progresiva y evolutivamente sobre el fenómeno a través del trabajo de los detalles del campo fenoménico que lo generan, observados de manera directa e inmediata, sin intermediarios.

[40] El catálogo de la etnometodología describe ésta y otras relaciones en un conjunto de "teoremas indicativos" [*rendering theorems]*. Cfr. Harold Garfinkel y D. Lawrence Wieder, "Two Inconmensurable, Asymmetrically Alternate Technologies of Social Analysis," en Graham Watson y Robert M. Seiler, eds., *Text in Context* (Newbury Park, N.J.: Sage, 1992), 175-206.

"La realidad objetiva de los hechos sociales es el principio fundamental de la sociología" se comprende desde un punto de vista procedimental, pero no de la forma en que se entiende procedimentalmente en la etnometodología. En las infinitas ciencias y artes analíticas de la acción práctica del movimiento mundial de la ciencia social, el aforismo, en cuanto a sus detalles explicados significativamente, consiste en el estatus de corpus de las investigaciones realizadas, y así se demuestra, mediante las políticas, los métodos y los resultados de la tecnología del análisis formal. Entonces, también, el aforismo se entiende de diferentes formas, en función de las necesidades y las circunstancias, como objetivo, tarea, trabajo, demanda procedimental, logro y fenómeno fundamental analítico-formal.

La etnometodología también le asigna al aforismo un marcado énfasis procedimental, pero de otra forma. Desde el punto de vista etnometodológico, el aforismo se entiende así. Desde el comienzo de sus investigaciones, la etnometodología se dedicó a los distintos escenarios de la sociedad ordinaria inmortal, cuyo personal particular coordinaba sus actividades de manera tal que presentaba *objetos* del orden* como fenómenos del orden* logrados mediante sus actividades, como escenarios del mundo real, en tiempo real[41] y, entonces, como las *cosas* organizacionales logradas más ordinarias del mundo. Todos los objetos del orden*[42] fueron con-

[41] Varios ejercicios tutoriales del catálogo etnometodológico redeterminan, de manera empírica, diversos significados de tiempo estándar y varios significados literarios determinados. La obra de Sudnow es especialmente rica en significados etnometodológicos de tiempo redeterminados.

[42] Escrito con un asterisco, orden* es un agrupador y un *proxy* de todos y cada uno de los *objetos* de la lógica, el significado, el método, la razón y el orden. Queremos que orden* se lea como una representación de cualquier *objeto* de la razón, la lógica, el significado, la prueba, la uniformidad, la generalización, la universalidad, la comparabilidad, la claridad, la consistencia, la coherencia, el conocimiento objetivo, la observación, el detalle, la estructura, y otros. Los objetos de cualquier lista de estos objetos serán suficientes.
No pensemos, sin embargo, que la etnometodología busca a estas criaturas para llegar a un acuerdo con ellas como *objetos* del orden*. En el corpus de estudios etnometodológicos, algunos de estos objetos se encuentran disponibles como fenómenos del orden* que fueron redeterminados a través de estudios realizados mediante el empleo del arte y las políticas de la etnometodología. Todos y cada uno de los objetos del orden* son candidatos para el estudio y la redeterminación de la etnometodología. Más precisamente, todos y cada uno de los objetos del orden* son candidatos, etnometodológicamente, para la pregunta: Qué más, qué otro candidato diferente, inevitable, irremediable, del que se dependa, ignore, pero identifique, existe como fenómeno del orden*, además de los que los métodos clásicos ofrecen, ofrecieron o *pueden* ofrecer.
Entenderemos cualquiera de los objetos del orden* como fenómenos producidos localmente, explicables naturalmente, buscados, encontrables, hallados, descubribles sólo en cada caso, que consisten en el "trabajo en las calles". Algunos objetos del orden* fueron redeterminados y están disponibles en el corpus de los estudios etnometodológicos. Otros objetos

siderados elegibles para la redeterminación etnometodológica como fenómenos del orden* logrados, logros habituales, vistos pero no percibídos, particularmente carentes de interés y el "trabajo en las calles", particularmente poco notable.

El carácter etnometodológico de los estudios de la etnometodología radica en que muestran los eventos sustanciales de la sociedad ordinaria inmortal a través de contenidos materiales precisamente en cualquier caso real en que los miembros con competencias comunes coordinan sus actividades para producir y demostrar, mostrar, volver observable los fenómenos explicables natural y localmente de la lógica y el orden, de causa, clasificación, temporalidad, coherencia, consistencia y análisis de detalles, de detalles de estructuras, de significado, errores, fallas, accidentes, coincidencias, facticidad, razón, verdad y métodos, respecto de los detalles ordenados plasmados y poco notables de sus vidas ordinarias en conjunto.

Cada tanto, en alguna que otra publicación, se resume su importancia para la sociología mediante una reformulación del aforismo de Durkheim. Para sus investigaciones, la etnometodología lo tomó con el significado de la realidad objetiva de los hechos sociales, en tanto que es precisamente el logro práctico, continuo, explicable naturalmente, organizado naturalmente, producido endógena y localmente de cada sociedad, y se encuentra en todos lados, siempre, solamente, exactamente y completamente como obra de los miembros, sin descanso y sin la posibilidad de evasión, de esconderse, de seguir de largo, de posponer, de compra; *por ello*, es el fenómeno fundamental de la sociología[43].

---

se encuentran disponibles en varias "capas" de candidaturas. Pero independientemente de la "capa" de candidatura con la que un objeto del orden* se presente, sólo resulta redeterminable y susceptible de examen en cada caso. Este requerimiento habita en los estudios etnometodológicos. Su omnipresencia se revela en el uso que hacemos de los distintos términos del orden* cuando decimos que debemos entenderlos de manera tendenciosa, o bien con nombres extraños para los nuevos fenómenos.

[43] Entiendo esta reformulación del aforismo de Durkheim como el eje de la etnometodología. Entiendo la reformulación y la enseño como una formulación central y característica de la etnometodología respecto de sus objetivos, tareas, programas, políticas, métodos, resultados y enseñanzas. Ha sido un tema recurrente en mis cursos y seminarios de la UCLA desde 1954, y en conferencias en diversas universidades. Es el tema explícito de varias publicaciones; por ejemplo, *Sociological Theory,* 1988; capítulo 10 de *Text in Context,* ed. Graham Watson y Robert M. Seiler (Newbury Park, Calif.: Sage, 1992). Es una cuestión temática explícita en disertaciones que presidí en la UCLA y UC-Irvine, o en las que asistí o en otros lados. Se encuentra determinada en temas y objetos a lo largo del catálogo de investigaciones etnometodológicas.

La etnometodología *asumió*[45] que el funcionamiento de la sociedad ordinaria inmortal es el origen, la fuente, el destino, el locus y el escenario de los *fenómenos* del orden*. Las consideraciones de logro del orden, independientemente de que éstas sean vernáculas o técnicas, legas o profesionales, empiezan, siguen su curso y concluyen en el corazón de ese trabajo ordinario.

La etnometodología asume que la sociedad ordinaria inmortal existe, consiste y es idéntica a los fenómenos presentados procedimentalmente correspondientes a la lógica, el significado, el método, la razón, la acción racional, la verdad, la prueba, la ciencia, las categorías básicas de Kant o de Hume, o los principios básicos de cualquier otro, lo cual es un área muy amplia, ya que las Ideas Generales del Observador Universal se emplean, a menudo, en las humanidades y ciencias sociales para establecer objetos y para justificar el conocimiento válido de cada cosa posible, en cualquier mundo posible[46].

La concepción de la etnometodología sobre la realidad objetiva de los hechos sociales es contraria a la concepción que prevalece hoy en día. La concepción etnometodológica acuerda con la insistencia olvidada de Durkheim. La principal cuestión de su legado se determina y se vuelve observable según instrucciones como la concepción etnometodológica de que la realidad objetiva de los hechos sociales es el fenómeno fundamental de la sociología. Ese fenómeno es una esfera inmensamente masiva de los fenómenos del orden social. Esa esfera constituye el fenómeno fundamental y central de la etnometodología.

El aforismo de Durkheim "La realidad objetiva de los hechos sociales es el principio fundamental de la sociología" se encuentra plasmado en investigaciones del catálogo de la etnometodología. En las investigaciones del catálogo, la realidad objetiva de los hechos sociales se vuelve observable y reproducible según instrucciones, respecto de las *cosas* organizacionales más ordinarias y habituales del mundo.

---

[45] Lo asumió más allá de la hermenéutica, más allá de la sociología interpretativa, definitivamente más allá del *Lebenswelt* de Husserl o de las cuestiones que debaten Schutz y Gurwitsch, más allá de los escritores teóricos como Parsons, Coleman, Foucault o Merleau-Ponty. Posiblemente, y prometedoramente, más que cualquiera de ellos, lo asumió más allá de la epistemología socio-empírica de Durkheim, como fue recientemente elucidado por Anne Rawls (1996).

[46] Mi alusión tiene su origen en la serie de estudios de Anne Rawls sobre Durkheim, que comienzan con su artículo "Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument", *American Journal of Sociology,* septiembre de 1996. Rawls muestra que Durkheim fue el autor original de ese precepto y de su programa de investigación. Muestra en los textos detallados de *The Elementary Forms of the Religious Life,* como el proyecto principal del libro, que este era el programa de Durkheim; que el argumento del libro continúa el programa de su corpus; que designó a la sociología como la fuente disciplinaria del programa; y que el proyecto y su legado han quedado olvidados durante más de noventa años de erudición durkheimiana.

Las diferentes aproximaciones al aforismo de Durkheim por parte de las ciencias y artes analítico-formales del movimiento mundial de la ciencia social y la etnometodología son inconmensurablemente diferentes pero, no obstante, se encuentran intrínsecamente relacionadas. En caso de que los miembros de un par sean objeto de una comparación procedimental, le presentan a la Etnometodología un problema absurdo.

El problema absurdo: el fenómeno de interés para la etnometodología NO es el hecho de que la literatura analítico-formal y sus alternos etnometodológicos conformen un conjunto ni sus propiedades. El fenómeno de interés es *éste:* el fenómeno de interés es el problema absurdo. En otras palabras, en cada caso particular, para cada par, para una obra literaria dada y su alterno, el fenómeno de interés es el dispar estatus de corpus de las respectivas bibliografías del par.

Este es un problema absurdo inicial. A partir de él, surgen nuevos problemas absurdos. Según cada caso, los pares de LITALT[47] son problemas absurdos.

Traducción: Trad. Públ. María Marta Montesano

[47] LITALT hace referencia a la literatura del análisis formal y sus alternos de la etnometodología.

Actualidad de la sociología fenomenológica: dos perspectivas

Acerca de la relación entre fenomenología y sociología

Entrevista a Dan Zahavi

Dan Zahavi (nacido en 1967 en Copenhague, Dinamarca) es Profesor de Filosofía en la Universidad de Copenhague y director del Centro para la Investigación de la Subjetividad [*Center for Subjectivity Research*] con sede en la misma universidad. Se cuenta entre los especialistas en fenomenología en general y en la obra de Edmund Husserl en particular más reconocidos de la actualidad, habiendo publicado libros como *Husserl's Phenomenology*; *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität: Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*; *Subjectivity and Selfhood*: *Investigating the First-Person Perspective* y *The Phenomenological Mind* (junto a Shaun Gallagher), entre otros. Zahavi se caracteriza por una apertura de pensamiento que lo diferencia de los típicos *Husserl scholars*, apertura que se cristaliza fundamentalmente en su intento de poner en diálogo a la filosofía fenomenológica con disciplinas empíricas tales como la psicología evolutiva, la sociología, las ciencias cognitivas y las neurociencias, así como también con otras tradiciones filosóficas como la filosofía de la mente angloamericana. Desde el comienzo de su itinerario intelectual Zahavi ha reflexionado fenomenológicamente en torno a problemas íntimamente ligados a las ciencias sociales como la intersubjetividad, la socialidad, la cognición social y la empatía. Esto lo llevó a ocuparse de la obra del fundador de la fenomenología social, Alfred Schutz, y a elaborar una postura definida en torno a las posibilidades de interacción entre sociología y fenomenología.

–Me gustaría comenzar esta entrevista con una pregunta similar a la que Ud. y Søren Overgaard plantean al comienzo de un artículo reciente titulado "Phenomenological Sociology" (Zahavi y Overgaard, 2009). ¿Cuenta la fenomenología con

recursos teóricos e ideas para aportar a la investigación en el campo de las ciencias sociales en general y de la sociología en particular?

DZ: Creo que se puede responder a esta pregunta de diferentes maneras. Todo depende del nivel de investigación elegido. Intentaré la siguiente respuesta. La fenomenología *qua* investigación filosófica aborda problemas y cuestiones que son presupuestas por las ciencias sociales. La sociología *qua* ciencia empírica tiene mucho que decir acerca de cómo la comprensión e interacción sociales son influidas por factores contextuales como el género, la clase y la afiliación étnica, pero la socialidad [*sociality*] en sí misma es dada por sentado como un hecho incontestable, y no explorada de una manera más radical. ¿Cuál es la forma más básica de la comprensión social? ¿Cuál es la relación entre experiencia, expresión y encarnación [*embodiment*]*?* ¿En qué medida es posible conocer otras mentes? ¿Cómo deberíamos concebir la relación entre el yo [*self*] y el mundo si queremos volver posible e inteligible la relación entre sujetos? ¿Qué dice el hecho de que la intersubjetividad sea posible acerca de la naturaleza de la subjetividad? Preguntas de este tipo han estado siempre en el centro de la filosofía fenomenológica.

Por cierto, el concepto de "intersubjetividad" está estrechamente vinculado con la fenomenología. El término alemán "*Intersubjektivität*" hizo su primera aparición esporádica en 1885 en una obra de Johannes Volkelt. Fue retomado por James Ward y utilizado por primera vez en inglés en 1896. Inicialmente, dicho concepto era utilizado para describir algo con validez universal, algo que era válido para todos, algo que era válido independientemente de cada sujeto. Este uso esporádico del término encontró luego su lugar en la filosofía de la ciencia. La primera discusión filosófica sistemática y extensiva de la noción de intersubjetividad puede, sin embargo, encontrarse en la obra de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología. Aunque Husserl permaneció profundamente interesado en el vínculo entre intersubjetividad y objetividad, utilizó el término en última instancia para designar una pluralidad de sujetos y la relación que existe entre ellos. Esta forma de entender el concepto, que fue luego tomada por otros fenomenólogos y que a través de la obra de Schutz encontró su lugar en la sociología y la teoría social, lo ubica cerca de términos relacionados como socialidad, cognición social [*social cognition*] y comprensión interpersonal. Dado su origen y su uso extendido en la fenomenología, sería difícil señalar una tradición filosófica que haya estado más preocupada por la cuestión de la intersubjetividad.

A partir de lo que he estado diciendo hasta aquí, debería quedar claro que estoy en desacuerdo con la posición de Habermas en torno a esta problemática. En varios escritos Habermas ha señalado que el lenguaje está en la raíz de la intersub-

jetividad y que sólo una filosofía del lenguaje puede tratar a la intersubjetividad de modo adecuado. Habermas incluso afirma que el estudio del –desde su perspectiva fallido– abordaje fenomenológico de la intersubjetividad ilustra por qué necesitamos tomar al lenguaje como nuestro punto de partida. En contraste con una teoría de la comunicación, que supone la intersubjetividad ya provista por el lenguaje, la dificultad con la fenomenología reside en que siempre procede desde la perspectiva en primera persona. Al hacer esto opera con una persistente asimetría entre el sujeto y el otro. Y en tanto esto sucede, esto es, en tanto este abordaje no puede asegurar una total reciprocidad entre los sujetos involucrados, está para Habermas condenado al fracaso.

La respuesta fenomenológica es, sin embargo, obvia. En primer lugar, los fenomenólogos insistirían en que la asimetría en cuestión pertenece a la intersubjetividad *per se*, y que sólo puede abolírsela si se adopta una distanciada y derivada visión desde ninguna parte [*view of nowhere*]. Para decirlo de otro modo, para los fenomenólogos la intersubjetividad es una relación entre sujetos, y por tanto no se trata de algo que pueda ser descripto y analizado exhaustivamente desde una perspectiva de tercera persona. En segundo lugar, en vez de señalar que la intersubjetividad puede sólo desarrollarse dentro de un marco lingüístico, los fenomenólogos no quieren de ninguna manera limitar la intersubjetividad a este plano. La comunicación lingüística y el diálogo son formas específicas, únicas y muy importantes de relación intersubjetiva, pero no son ni las únicas ni las más fundamentales. En otras palabras, sin negar el carácter eminentemente intersubjetivo del lenguaje, los fenomenólogos han logrado desenterrar formas pre o extralingüísticas de intersubjetividad. Al hacer esto, podría decirse que están más en línea con la investigación actual en psicología evolutiva que Habermas.

–Tanto en el texto mencionado como en el noveno capítulo de *Phänomenologie für Einsteiger* ("*Phänomenologie und Soziologie*") (Zahavi, 2007), usted habla de una sociología *fenomenológica*, identificando a Alfred Schutz como su padre fundador. ¿En qué se diferencia la sociología fenomenológica de otras perspectivas sociológicas? ¿Cuáles son sus características distintivas?

DZ: Schutz estaba inspirado por la sociología comprensiva de Max Weber. Sin embargo, a pesar de que Weber consideraba a la acción con sentido como el tema central de las ciencias sociales, y a pesar de que enfatizaba la importancia de una tematización explícita del sentido que el actor individual le atribuye a su propia acción, nunca examinó la constitución del sentido social como tal, y en general se mostraba desinteresado por cuestiones fundamentales de la epistemología y la teoría del sentido. Es precisamente esta laguna la que Schutz intenta colmar combi-

nando la sociología de Weber con la metodología fenomenológica de Husserl. Más específicamente, sustentado en los análisis husserlianos de la intencionalidad y el mundo de la vida, Schutz postula que el mundo social se revela y se manifiesta en varias experiencias intencionales. Su significatividad es constituida por los sujetos, y para comprenderlo y tratarlo científicamente es por tanto necesario examinar a los agentes sociales para los cuales el mismo existe como tal. Para Schutz, la investigación sobre intersubjetividad –en particular, sobre cómo un sujeto tiene acceso experiencial a otro sujeto y cómo se constituye una comunidad de "nosotros"– tiene un lugar central en la teoría sociológica. La perspectiva fenomenológica de Schutz enfatiza entonces que el objeto primario de la sociología no son las instituciones, las coyunturas del mercado, las clases sociales o las estructuras de poder, sino los *seres humanos*, esto es, los individuos que actúan y experimentan, considerando el sinnúmero de sus relaciones con otros y poniendo el foco en sus vidas subjetivas constituyentes de sentido. Junto a Husserl y a otros fenomenólogos, Schutz comprende entonces a la socialidad como intersubjetividad –esto es, como algo que está en última instancia anclado en los sujetos individuales–. Dicho de otra manera, los sociólogos fenomenológicos han argumentado consistentemente que la realidad social, incluyendo instituciones, organizaciones, agrupaciones étnicas, clases, etc., debe ser entendida como un producto de la actividad humana. La tarea sociológica es comprender el funcionamiento de estos procesos productivos o constitutivos. Ninguna teoría de la vida social cotidiana puede ser completa si no toma en consideración la contribución de las subjetividades individuales. Este es el mensaje fundamental de la sociología fenomenológica.

–En un libro reciente, *The Phenomenological Mind* (Zahavi y Gallagher, 2008), inspirados en la neurofenomenología desarrollada por Francisco Varela y Evan Thompson, usted y Shaun Gallagher remarcan las potencialidades del método fenomenológico para la investigación neurocientífica. ¿Piensa que es posible encontrar un paralelo entre el modo en que la fenomenología es aplicada a las neurociencias y la manera en la cual podría ser aplicada en la sociología?

DZ: Obviamente existen importantes disanalogías debido a que el nivel de descripción y explicación que encontramos en la sociología es muy diferente al que encontramos en las neurociencias. Sin embargo, podría afirmarse que hay lecciones que aprender de la reciente discusión acerca del *esclarecimiento mutuo* [*mutual enlightenment*] que puede darse entre la fenomenología y las ciencias empíricas.

El lema fenomenológico "a las cosas mismas" nos llama a dejar que nuestra experiencia guíe a nuestras teorías. Debemos prestar atención al modo en que experimentamos la realidad. Puede que el científico empírico no le de mucha impor-

tancia a cuestiones filosóficas profundas, pero en tanto investigador empírico presta mucha atención a fenómenos concretos y consecuentemente puede ser menos susceptible a subestimar la complejidad y variedad de los fenómenos que el clásico filósofo de salón. Para ponerlo de otra forma, la fenomenología ha estudiado tradicionalmente varios temas que están también abiertos a la investigación empírica, incluyendo formas fundamentales de la comprensión interpersonal, y si la fenomenología quiere hacerle justicia a la riqueza de esos temas sería erróneo ignorar descubrimientos empíricos relevantes. La ciencia empírica, incluida la sociología, puede brindarle a la fenomenología hallazgos concretos que ésta no puede simplemente ignorar, sino que debe poder incorporar; evidencia que puede forzarla a refinar o revisar sus propios análisis. Al mismo tiempo, la fenomenología puede no sólo contribuir con sus cuidadosas descripciones del *explanandum*, sino también cuestionar y elucidar supuestos teóricos básicos de la ciencia empírica, así como también ayudar al desarrollo de nuevos paradigmas experimentales. En suma, el punto no es meramente que la fenomenología puede probarse indispensable si queremos obtener una mejor comprensión de los presupuestos teóricos de fondo que la sociología emplea; antes bien, la idea sería que la influencia puede ir en los dos sentidos, es decir, sería también una cuestión de dejar que la fenomenología se beneficie –y sea desafiada por– los descubrimientos sociológicos. Esto último nos permitiría mejorar y refinar los hallazgos fenomenológicos clásicos.

–En *Husserl's Phenomenology* (Zahavi, 2003) y en *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität* (Zahavi, 1996), usted defiende a Husserl de las clásicas objeciones de ser un pensador ahistórico y solipsista, enfatizando el rol esencial que juegan la intersubjetividad, la cultura y la historia en su fenomenología trascendental tardía. En el contexto de esta defensa, inspirado en un señalamiento husserliano, usted afirma que la fenomenología trascendental de Husserl no debe ser entendida como una egología trascendental sino más bien como una *sociología trascendental*. ¿Podría por favor decirnos más acerca de esta idea? ¿Qué es para usted una *sociología trascendental*?

DZ: En unas lecciones dictadas en Londres en 1922, Husserl afirma que el desarrollo de la fenomenología implica necesariamente el pasaje de una fenomenología "egológica" a una fenomenología trascendental sociológica [*transcendental sociological phenomenology*] que haga referencia a la manifiesta multiplicidad de sujetos conscientes que se comunican unos con otros. Muchas veces se ha señalado que la intersubjetividad podría constituir una prueba de fuego para la fenomenología trascendental husserliana. Estoy de acuerdo pero, según creo, el modo correcto de proceder no es presuponer una concepción particular acerca de lo que es la filoso-

fía trascendental para luego probar si la misma puede o no lidiar con el problema de la intersubjetividad. Antes bien, debería hacerse justamente lo opuesto. Yo diría que el sentido genuino de la fenomenología trascendental de Husserl sólo puede ser revelado cuando se toma en cuenta su teoría de la intersubjetividad. Husserl mismo da pruebas de esto cuando, en *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1995), escribe que sus reflexiones acerca de la intersubjetividad hicieron comprensible por primera vez el "sentido completo y verdadero" de la fenomenología trascendental. Este nexo entre intersubjetividad y filosofía trascendental es en efecto confirmado una y otra vez por Husserl. Frecuentemente señala que su tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad tiene el objetivo de llevar a la completitud sus análisis constitutivos –una completitud que es lograda en el momento en que se comprende que la socialidad intersubjetiva trascendental es la base en la cual toda verdad y todo ser verdadero tienen su fuente intencional. Creo que la referencia husserliana a la sociología trascendental debe ser entendida en este sentido. La idea es básicamente que, lejos de ser meras ocurrencias positivas dentro de una realidad preestablecida, la socialidad y la comunidad están involucradas en la constitución de esa realidad. En este sentido, tienen una clara importancia trascendental.

–En los libros arriba mencionados, usted también enfatiza las diferencias que existen entre un abordaje trascendental de la intersubjetividad, como el de Husserl, y uno mundano, como el de Schutz. ¿Cuáles son para usted las diferencias fundamentales entre estos tipos de abordaje?

DZ: De acuerdo con Schutz, la intersubjetividad es un dato del mundo de la vida. Desde su perspectiva, la tarea de una fenomenología de la intersubjetividad consiste en una descripción detallada de esta manifestación mundana de la intersubjetividad. Por tanto, Schutz hace referencia explícita a una fenomenología de la actitud natural, una fenomenología que pueda arreglárselas sin la reducción trascendental y que acepte a la intersubjetividad como algo "dado" en el *Lebenswelt*. De ninguna manera quiero poner en duda que este tipo de descripción pueda ser sumamente reveladora, pero también creo que si uno acepta simplemente la predación factual de la intersubjetividad, abandona el espíritu filosófico fundamental que caracteriza a la fenomenología de Husserl. Es decir, ninguna elucidación y comprensión genuina de la intersubjetividad puede ser lograda si ésta es simplemente presupuesta, y las profundas reflexiones que encontramos en Husserl en referencia a la relación entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad no hubieran sido posibles si hubiéramos seguido sin más el modo Schutziano de plantear la cuestión.

Otro modo de expresar la misma idea es el siguiente. La investigación trascendental husserliana de la intersubjetividad busca explorar dos cuestiones diferentes.

Por un lado, está la cuestión concerniente a la intersubjetividad *constituida*. ¿Cómo es constituida la intersubjetividad, cuáles son sus precondiciones? Por otro, está la cuestión de la intersubjetividad *constituyente*. ¿Cómo participa la intersubjetividad en la constitución de la realidad y la objetividad? Creo que estas dos importantes preguntas quedarían sin responder si sólo estudiáramos la manifestación mundana de la intersubjetividad.

–Como usted sabe, Schutz considera que sólo una psicología fenomenológica, y no la fenomenología trascendental, puede servir como fundamento de la sociología (Schutz, 1981). Si no lo comprendo mal, cuando trata de mostrar cómo abordajes clásicos fenomenológicos del problema de la empatía (como los de Husserl, Edith Stein, Max Scheler y el mismo Schutz, entre otros) pueden contribuir al debate contemporáneo en torno a la cognición social (Zahavi y Gallagher, 2011; Zahavi, 2010), usted permanece, como Schutz, en la esfera mundana en tanto se interesa solamente por la cuestión de cómo las subjetividades empíricas conocen otras mentes, dejando a un lado el tratamiento del problema trascendental. ¿Cree usted, como Schutz, que sólo una psicología fenomenológica puede contribuir al estudio de la realidad social o considera que la fenomenología trascendental tiene también algo que decir al respecto?

DZ: Es cierto que en mi más recientes escritos me he estado centrando en el encuentro cara a cara y en formas concretas del encuentro interpersonal. Parte de la motivación de este foco, como usted señala, ha sido precisamente un interés por examinar si los análisis fenomenológicos clásicos pueden contribuir al (y beneficiarse del) debate actual en torno a la cognición social. Dado este foco de interés, la investigación trascendental de la intersubjetividad ha sido menos relevante. Pero esto no significa decir que la fenomenología trascendental no pueda contribuir al estudio de la realidad social ni que sólo la psicología fenomenológica pueda servir como fundamentación de la sociología. De hecho, la última afirmación me parece un tanto extraña. En tanto la fenomenología trascendental busca explorar la relación fundamental entre subjetividad, intersubjetividad y objetividad, y en tanto investiga la constitución del sentido y la validez, no veo cómo podría ser reemplazada o desplazada por la psicología fenomenológica.

–Usted es el director del Centro para la Investigación de la Subjetividad (CFS) con sede en la Universidad de Copenhague. Se trata de una institución interdisciplinaria cuyo objetivo general consiste en estudiar al yo [*self*] desde una perspectiva fenomenológica. ¿Qué rol juegan cuestiones centrales de la sociología y las ciencias sociales como la cognición social, la socialidad y la socialización dentro de la actividad investigativa del Centro?

DZ: Es cierto que el CFS se ha concentrado en los últimos años en el yo, pero desde que el Centro fue fundado en 2002, la noción de intersubjetividad ha estado en nuestra agenda de investigación. Así fue durante el primer período de cinco años, en el cual nuestra investigación se centró en la relación del sujeto con el mundo, consigo mismo y con otros. Siguió siendo así en el período 2007-2012, en el que por ejemplo exploramos la cuestión acerca de si la yoidad [*selfhood*] es necesariamente constituida intersubjetivamente, y más recientemente ha estado también en el centro de nuestra investigación debido al nuevo proyecto dedicado al estudio de la empatía [*empathy*]. Según estimo, nuestro interés en la socialidad seguirá incrementándose en los próximos años.

Entrevista y traducción del inglés de Alexis Emanuel Gros

BIBLIOGRAFÍA

Husserl, Edmund (1995). *Cartesianische Meditationen*. Hamburg, Felix Meiner.

Schutz, Alfred (2009). Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husse. En Schutz, A. *Alfred Schutz Werkausgabe Band III.1. Philosophisch- phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Sebald, G. *et al.* (eds.). Konstanz, UVK.

Schutz, Alfred (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Zahavi, Dan (2010). "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz". En *Inquiry*. *vol. 53*, Nº. 3.

Zahavi, Dan (2007). *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn, Wilhelm Fink.

Zahavi, Dan (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press.

Zahavi, Dan (1996). *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht, Kluwer.

Zahavi, Dan y Gallagher, Shaun (2008). *The Phenomenological Mind*. New York, Routledge.

Zahavi, Dan y Overgaard, Søren (2009). "Phenomenological Sociology: The Subjectivity of Everyday Life". En M. Hviid Jacobsen (ed.), *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. London, Palgrave Macmillan.

Acerca del vínculo entre fenomenología y sociología

Entrevista a Jochen Dreher

Jochen Dreher es Doctor en Sociología por la Universidad de Constanza, Alemania, y se desempeña como director del *Archivo de Ciencias Sociales Constanza en Memoria de Alfred Schutz* [*Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz. Alfred-Schutz-Gedächtnis-Archiv*] con sede en la misma universidad. Se cuenta entre los especialistas en la obra de Alfred Schutz más reconocidos de Alemania, habiendo participado junto a expertos de la talla de Michael Barber en la edición alemana de las obras completas del autor. En los últimos años ha editado múltiples libros destinados a la difusión del paradigma fenomenológico dentro de las ciencias sociales. Entre ellos se destacan *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution* y *Phänomenologie und Soziologie*; *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen* (junto a Peter Stegmaier); y *Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (junto Jürgen Raab y otros).

–En la compilación que se publicó recientemente en Alemania bajo el título *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, usted propone un novedoso paradigma de investigación en ciencias sociales denominado fenomenología aplicada [*angewandte Phänomenologie*]. Para decirlo en pocas palabras, el mismo apunta a investigar fenomenológicamente la constitución [*Konstitution*] en la conciencia subjetiva de fenómenos sociales fundamentales como el poder, la desigualdad y la amistad, entre otros (Dreher, 2012e). ¿Cuáles son, desde su perspectiva, las contribuciones al conocimiento de la realidad social que ofrece este nuevo paradigma?

JD: La denominada "fenomenología aplicada" apunta a utilizar la perspectiva fenomenológica y también el método fenomenológico para el análisis teórico de fenómenos sociales como el poder, la desigualdad social, la diferencia cultural, la amistad, el amor, etc. Desde esta postura, la perspectiva de las ciencias sociales, que se ocupa de la "construcción [*Konstruktion*]" de dichos fenómenos sociales, debe ser completada mediante la posición gnoseológica de la fenomenología. Debe mencionarse que, siguiendo a Thomas Luckmann, parto del supuesto de que las ciencias sociales y la fenomenología deben ser comprendidas como dos disciplinas distintas con métodos muy diferentes. Las ciencias sociales analizan manifestaciones socio-históricas concretas de fenómenos sociales, como por ejemplo la ma-

nera en que se *construyó* la amistad en el siglo XVIII partiendo del romanticismo alemán o el modo en que la misma es *construida* en la actualidad. También, en términos de una comparación cultural, pueden contrastarse por ejemplo las representaciones de la amistad en Estados Unidos con las preponderantes en Alemania o en otros países. Desde la perspectiva fenomenológica, en contraste, se describe la *constitución* de la forma de relación social "amistad" desde una perspectiva egológica en tanto se identifican los procesos de conciencia que en ella tienen lugar. Fenomenológicamente se investiga el fundamento gnoseológico de la formación del fenómeno social de la amistad, analizándose las operaciones específicas de la conciencia subjetiva que están involucradas en su constitución. Por ejemplo, en el caso de la amistad puede demostrarse que en su constitución participan siempre procesos subjetivos de simbolización que –para expresarlo fenomenológicamente– remiten a operaciones apresentativas [*Appräsentationsleistungen*] de la conciencia. Quiero proponer entonces un procedimiento metodológico que, en los términos de una fenomenología aplicada, *contraste* y/o *compare* en una "acción paralela [*Parallelaktion*]" los hallazgos de las ciencias sociales (por ejemplo, sobre la construcción social de la amistad) con los de la fenomenología (por ejemplo, acerca de la constitución en la conciencia del fenómeno "amistad"). En suma, se parte de la idea de que la fenomenología tiene una relevancia especial para el análisis de la realidad social y, en este sentido, como argumenta Luckmann, la misma debe entenderse como una "protosociología [*Protosoziologie*]". Mediante la descripción fenomenológica o protosociológica de los principios de constitución en la conciencia subjetiva de los respectivos fenómenos sociales, puede adquirirse una base decisiva para el análisis comparado en ciencias sociales. Es decir, en tanto descubrimos que en la constitución de la amistad siempre participan procesos de simbolización, podemos comparar este hallazgo con aquello que descubre la investigación social empírica sobre amistades socio-históricas concretas.

–En su artículo "Investigating Friendship: A Prospective Dispute between Protosociology and Phenomenological Sociology", Ud. da cuenta del modo heterogéneo en que ha sido recibído el pensamiento de Alfred Schutz en Estados Unidos y en Alemania. En el campo académico norteamericano se ha consolidado, de la mano de George Psathas, una posición teórico-metodológica denominada sociología fenomenológica [*phenomenological sociology*], mientras que en Alemania es hegemónica la protosociología [*Protosoziologie*] desarrollada por Thomas Luckmann (Dreher, 2012b). De la lectura de sus escritos se desprende que Ud. adscribe a esta segun-

da posición (Dreher, 2012b; 2012c; 2012e; 2009; 2008; 2007). ¿Podría explicitar las diferencias centrales que existen entre estas dos perspectivas teórico-metodológicas y exponer las razones que lo llevan a optar por la protosociología luckmanniana?

JD: Mis investigaciones arrojaron el resultado de que existen esas dos posiciones diferentes: la "sociología fenomenológica", que se desarrolló fundamentalmente en el contexto norteamericano, y la "protosociología", que surgió en el campo académico germanófono. Debe remarcarse que estas orientaciones tan divergentes se apoyan en Schutz, esto es, reciben su teoría del mundo de la vida [*Lebenswelt*] y sus investigaciones fenomenológicas de modos muy diferentes. El término "sociología fenomenológica" fue acuñado por George Psathas, inspirado fundamentalmente en las reflexiones de Harold Garfinkel. Esta tradición de investigación norteamericana parte del supuesto de que el mundo de la vida del actor individual siempre se origina en un contexto de interacción [*Interaktionszusammenhang*], por lo que centra el foco de sus indagaciones en el análisis de las interacciones. Lo "fenomenológico" de esta sociología consiste en una actitud específica que es llamada por Garfinkel el método de la "actitud etnometodológica o reducción". No existe referencia alguna a los procesos subjetivos en esta perspectiva. En esto contrasta con la protosociología, que trabaja en una acción paralela junto a la sociología; ya mencioné esto más arriba. De acuerdo con Luckmann, una "sociología fenomenológica" es imposible. Esta denominación es un oxímoron, ya que se trata de dos disciplinas diferentes con objetivo y métodos divergentes. Yo prefiero esta segunda orientación, ya que creo que puede utilizarse el instrumental teórico husserliano para el análisis de fenómenos sociales o culturales no sólo en los términos de una filosofía de la conciencia sino también, y sobre todo, en el sentido de una fenomenología genética. Fenomenológicamente se describen los fundamentos gnoseológicos de la constitución de la realidad social. Esto es algo muy diferente a la reconstrucción de *construcciones* socio-históricas concretas que es relevante para las ciencias sociales.

–Como es sabido, Schutz practica una fenomenología constitutiva de la actitud natural [*konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*] partiendo del supuesto de que sólo una fenomenología de este tipo, y no la fenomenología trascendental [*transzendentale Phänomenologie*] husserliana, puede servir como fundamento de la sociología (Schutz, 1981: 55-56; Schutz, 1962: 145). ¿Coincide Ud. con Schutz o considera que la fenomenología trascendental también tiene algo que decir en lo que respecta al estudio del mundo social?

JD: Coincido fundamentalmente con la idea schützіana de que, cuando se investiga el terreno de la "socialidad mundana [*mundane Sozialität*]", se argumenta desde la perspectiva de la "psicología fenomenológica" entendida como "fenomenología constitutiva de la actitud natural". También considero que en el análisis de fenómenos sociales (como el que es buscado por la fenomenología aplicada) no es relevante el retorno a la subjetividad trascendental. Desde esta perspectiva, una reducción fenomenológico-mundana [*mundanphänomenologisch*] es suficiente cuando se quiere estudiar fenomenológicamente el mundo social. Los hallazgos fenomenológico-trascendentales no serían relevantes cuando se estudia la constitución de los fenómenos sociales, los cuales se constituyen intersubjetivamente. Esto no significa, sin embargo, que se pongan en duda las reflexiones trascendentales, o que las mismas no sean tomadas en cuenta. Cuando se pone el foco en mundos sociales y culturales, no se precisa una fenomenología trascendental; en contraste, sí puede analizarse la lógica formal desde esta última.

–Un aspecto innovador de sus recientes trabajos sobre poder y desigualdad es que, en ellos, se combinan elementos teóricos fenomenológicos de Schutz y Luckmann con desarrollos provenientes de la antropología filosófica moderna representada por autores como Helmuth Plessner y Heinrich Popitz, entre otros (Dreher, 2012d; 2011). Sin dudas, esta articulación no sería posible si no existieran afinidades entre ambas escuelas de pensamiento. ¿Cuáles cree que son estas afinidades o compatibilidades?

JD: Tanto la fenomenología de Alfred Schutz y Thomas Luckmann como la antropología filosófica de Helmuth Plessner (Heinrich Popitz adapta la antropología filosófica para el esbozo de una teoría sociológica general) son orientaciones teóricas que pueden ser utilizadas perfectamente para la investigación en teoría sociológica básica. Por ello, siguiendo a Berger y Luckmann, intento vincularlas. Ambas posiciones ofrecen perspectivas que son compatibles con el individualismo metodológico de Max Weber, es decir, que son apropiadas para la fundamentación de una sociología que comprende a la acción individual como central para el pensamiento sobre la sociedad. La perspectiva fenomenológica se concentra en las operaciones de la conciencia del individuo y puede describir la temporalidad, la corporalidad, el conocimiento, la relevancia, etc. La antropología filosófica, por su parte, está capacitada para mostrar la autoreflexividad del sistema de vida humana que resulta de la "posicionalidad excéntrica [*exzentrische Positionalität*]" del ser humano. Así puede explicarse la capacidad reflexiva especial del ser humano y también

el imperativo a la expresividad [*Zwang zur Expressivität*] como fundamento de la comunicación y la socialidad en general. Yo personalmente intento utilizar ambas perspectivas para el desarrollo de una teoría del símbolo que localice fenomenológicamente capacidades de simbolización en la conciencia subjetiva del individuo. Esta reflexión debe ser combinada con hallazgos de la antropología filosófica acerca del imperativo a la expresión como parte de una expresividad simbólica fundamental que, por ejemplo, hace posible las experiencias religiosas o estéticas.

–En el marco de su proyecto de desarrollar una fenomenología aplicada, Ud. se ha dedicado a estudiar en profundidad la constitución del fenómeno de la amistad. En términos generales, Ud. señala que la amistad es un fenómeno que se constituye simbólicamente, ya que trasciende al mundo de la vida cotidiana [*Alltagswelt*] (Dreher, 2012b; 2012c; 2009; 2008). ¿Podría decirnos más acerca de esta idea?

JD: Como ya mencioné, partiendo de un análisis fenomenológico (o protosociológico) del "fenómeno de la amistad", puede mostrarse que esta forma de relación social sólo puede tener lugar a través de la *simbolización*. Esta relación especial de compañerismo, que existe en una multiplicidad de culturas y épocas históricas en diferentes manifestaciones, tiene propiedades y funciones muy específicas. Se trata de una relación personal, voluntaria y normalmente duradera entre dos o más personas, que está afianzada emocionalmente y que en general existe sin una relación sexual y sin control social. Las amistades son relaciones que se establecen independientemente de los lazos familiares y que por tanto portan un escaso carácter orgánico. Pueden funcionar abarcando diferentes sexos (esto en general no sucede), generaciones y culturas. Me he preguntado de qué modo surge un vínculo social tan afianzado y particular entre individuos, y argumento, siguiendo a Schutz, que los amigos deben compartir una idea extracotidiana de esta amistad tan especial que, por ejemplo, resulta de experiencias conjuntas muy decisivas y de importancia existencial. Aquí pueden mencionarse múltiples experiencias constitutivas como las crisis que se superaron conjuntamente, los éxitos deportivos que se alcanzaron en equipo, etc. A la idea específica de esta amistad única se le adjudica un contenido de sentido, por ejemplo en tanto se narran ritualmente una y otra vez las experiencias constitutivas de la amistad. La idea de la amistad única supera entonces la cotidianeidad de los amigos y es sostenida a lo largo del tiempo a través de la simbolización. Los símbolos son signos polisémicos que son utilizados en la comunicación cotidiana, pero que evocan representaciones extracotidianas –religiosas, estéticas o concernientes a la idea de la amistad–. El

carácter único de la amistad, la simpatía y la intimidad específica entre los amigos, es generado a través de la comunicación simbólica –por ejemplo, a través de la narración ritual de la vivencia del encuentro–. También los regalos que los amigos se hacen entre sí son ejemplos simples de símbolos que mantienen la relación de compañerismo. Esta forma especial de relación, que existe independientemente de relaciones familiares y que es voluntariamente elegida, sólo puede establecerse con ayuda de la simbolización.

–Ud. es el director del *Alfred-Schutz-Gedächtnis-Archiv* [*Archivo en Memoria de Alfred Schutz*] en la Universidad de Constanza, Alemania. ¿Podría comentarnos qué tipo de investigaciones y trabajos relacionados con la difusión del pensamiento schutziano están realizando Ud. y su equipo en la actualidad?

JD: El nombre del archivo es Archivo de Ciencias Sociales de Constanza [*Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz*]; *Alfred-Schutz-Gedächtnis-Archiv* es su subtítulo. No sólo contamos con las obras no publicadas de Schutz (en forma de copia), sino también con una multiplicidad de materiales valiosos de autores tales como Max Weber, Karl Mannheim, George Herbert Mead (sus escritos no publicados en microfilm), Helmuth Plessner, Thomas Luckmann, Josef Schumpeter, Heinrich Popitz y muchos otros. En lo que respecta a la edición de Schutz y a los trabajos de investigación, hemos participado en la edicion de varios tomos de la *Alfred Schutz Werkausgabe* (la edición alemana de las obras completas de Schutz). Organizamos muchas jornadas sobre el paradigma schutziano, por ejemplo sobre temas como "construcciones de identidad en sociedades plurales", "fenomenología, ciencias sociales y arte" y "fenomenología aplicada". También surgieron muchas publicaciones ligadas a la investigación sobre Schutz. En el año 2012 se fundó, especialmente por iniciativa del Archivo, el *International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science*, cuya reunión inaugural tuvo lugar en la *New School for Social Research*, la universidad en la que Schutz enseñó.

Entrevista y traducción del alemán de Alexis Emanuel Gros

BIBLIOGRAFÍA

Dreher, Jochen (2012a). "Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann". En Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (comps.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*. México, Fondo de la Cultura Económica, pp. 96-133.

Dreher, Jochen (2012b). "Investigating Friendship: A Prospective Dispute between Protosociology and Phenomenological Sociology". Hisashi Nasu y Frances Chaput Waksler

(comps.), *Interaction and Everyday Life. Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of Georg Psathas*. Plymouth, Lexington Books, pp. 153-169.

Dreher, Jochen (2012c). "Superando la trascendencia del mundo intersubjetivo: reflexiones fenomenológicas sobre la amistad". En Carlos Belvedere (comp.), *La constitución de lo social. Aportes para el diálogo entre sociología y fenomenología*. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 73-99.

Dreher, Jochen (2012d). "Zur lebensweltlichen Konstitution sozialer Ungleichheiten und symbolischer Machthierarchien". En Jochen Dreher (comp), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden, VS, pp. 125-145.

Dreher, Jochen (2012e). "Zur Konzeption einer angewandten Phänomenologie. Einleitung des Herausgebers". En Jochen Dreher (comp), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden, VS, pp. 7-25.

Dreher, Jochen (2011). "Fenomenologia do Poder". En *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Dossier: *Subjetividade e mundo da vida*. Porto Alegre, Vol. 11, Nº 3, pp. 474-490.

Dreher, Jochen (2009). "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship". *Human Studies* 32, Nº 4, pp. 401-417.

Dreher, Jochen (2008). "Protosoziologie der Freundschaft. Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung". En Jochen Dreher *et al.* (comps), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden, VS, pp. 295-306.

Dreher, Jochen (2007). "Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Sozialtheoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung - Einleitung". En Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, Jochen Dreher (comp.). Konstanz, UVK, pp. 7-25.

Schutz, Alfred (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Schutz, Alfred (1962). "Husserl's Importance for the Social Sciences". En Alfred Schutz, *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, Maurice Natanson (comp.). The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 140-150.

Movimientos estudiantiles en América Latina

Las relaciones entre juventudes y políticas en la América Latina contemporánea: una aproximación desde los movimientos estudiantiles

Pablo Vommaro[*]

INTRODUCCIÓN

En las primeras décadas del siglo XXI se han producido en diversas regiones del mundo (África del Norte, América Latina, Europa, América del Norte) procesos de movilización social que tienen a los jóvenes como sus principales protagonistas. Los movimientos de carácter más sociopolítico como los de la denominada "primavera árabe", que contribuyeron a la caída de distintos gobiernos en África del Norte, los múltiples colectivos que se agrupan bajo la denominación de "indignados" en Europa (sobre todo en España) y América del Norte, y las organizaciones estudiantiles que luchan por la democratización y la mejora de la calidad de una educación mercantilizada y degradada en América Latina (Chile, Colombia, México), América del Norte y algunos países de Europa, han sido los más visibles

[*] Pablo A. Vommaro. Posdoctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Universidad Católica de São Paulo, Universidad de Manizales, CINDE y CLACSO). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET. Profesor de Historia (UBA). Investigador del Programa de Historia Oral (FFyL-UBA) y del Grupo de Estudios sobre la Protesta Social y la Acción Colectiva (GEPSAC, IIGG-UBA). Co-coordinador del Equipo de Estudios de Políticas y Juventudes (EPoJu, IIGG-UBA) y Co-Director del Proyecto "Reconstruyendo Historias: La recuperación de las voces y la memoria de los militantes del MTD Lanús. Un trabajo de la Universidad con las organizaciones sociales del Conurbano bonaerense" (Programa UBANEX, UBA). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) en los Departamentos de Ciencias de la Educación e Historia. Co-coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO sobre "Juventud y prácticas políticas en América Latina". Autor de artículos en revistas nacionales e internacionales, de capítulos de libros y de libros acerca de las problemáticas de las organizaciones sociales en la Argentina, las formas de participación política, social y cultural de jóvenes, la Historia Oral y la historia argentina y latinoamericana reciente. Mail: pvommaro@gmail.com.

en este aspecto, pero no son los únicos.

Existen también colectivos de indígenas, de trabajadores, de minorías sexuales, de migrantes, de campesinos, centros culturales, entre muchos otros, que son activos protagonistas de los conflictos y movilizaciones en sus territorios de acción específicos. Los jóvenes de los sectores populares y las periferias de muchas grandes ciudades también han construido colectivos y asociaciones que expresan sus formas singulares de participación y compromiso con lo público y con la transformación de la realidad en la que viven. En muchas de estas organizaciones las disputas territoriales constituyen su principal modalidad de acción (Vommaro, 2013).

La capacidad organizativa y el renovado interés de muchos jóvenes de la región en la participación política y el compromiso con las cuestiones públicas configuran lo que Rodríguez denomina "nuevos movimientos juveniles latinoamericanos", con características más propositivas que reactivas (Rodríguez, 2012).

Siguiendo a este autor, esta nueva oleada de movimientos juveniles se presenta al menos de dos maneras. Por un lado están los colectivos que buscan formas de participación alternativas a los canales clásicos e instituyen otro tipo de prácticas expresadas a través de otros espacios que se alejan relativamente de las vías institucionales conocidas de la política e ingresan en la vida cotidiana. Son movimientos que construyen desde la autonomía y formas de organización que discuten las jerarquías y verticalismo y que no se sienten interpelados por el sistema político y los instrumentos de la democracia representativa (sobre todo la delegación a través del sufragio).

Por otro lado, existen organizaciones que se constituyen desde o en diálogo fluido con el Estado y que encuentran en las políticas públicas de ciertos gobiernos latinoamericanos (que denominan progresistas o populares) espacios fértiles de acción y desarrollo de sus propuestas. Son grupos que en algunos casos están vinculados a juventudes partidarias y que en todos los casos se presentan como base de apoyo de los gobiernos en cuyas políticas o instituciones participan.

En algunos países conviven ambos tipos de movimientos juveniles y en otros alguna de las dos modalidades prevalece sobre la otra. De todos modos, más allá de estas singularidades, es una realidad cada vez más evidente que las diversas grupalidades juveniles se constituyeron en un sujeto fundamental para comprender las dinámicas sociales, políticas y culturales en América Latina y han superado los límites sectoriales o generacionales para convertirse en expresión de conflictos más generales.

En este artículo abordaremos especialmente algunas de las experiencias más significativas que se desplegaron en diversos países de América Latina, enfocados en las organizaciones que protagonizaron las movilizaciones estudiantiles en los últimos años.

MOVILIZACIONES ESTUDIANTILES: EL RETORNO DEL ACTOR

Dentro de los procesos de movilización y organización juvenil que se desplegaron en la América Latina reciente, los colectivos estudiantiles han ocupado un lugar destacado.

Este hecho produjo un regreso de los estudios acerca de los movimientos estudiantiles secundario y universitario, que eran considerados fenómenos del pasado y habían perdido importancia frente a formas supuestamente novedosas de expresión juvenil ligadas a lo cultural, lo estético, experiencias territoriales o políticas alternativas.

En efecto, la vida en la Universidad y la constitución del movimiento estudiantil han sido puntos de partida obligados para los estudios sobre jóvenes, juventudes y sus relaciones con la política. En América Latina esto cobró una significación especial a partir del movimiento conocido como Reforma Universitaria, iniciado en Córdoba (Argentina) en 1918. La Reforma se extendió rápidamente a otras regiones de la Argentina y a otros países de América Latina, teniendo efectos políticos que excedieron ampliamente al movimiento estudiantil en países como Perú, Chile, México y Cuba (Tünnermann Bernheim, 2008)[1].

En los movilizados años sesenta y setenta del siglo XX, hablar de juventudes y políticas era hablar de movimiento estudiantil, sobre todo universitario. Más aún, las obras académicas y los discursos públicos producidos en ese momento en general no se refieren al sujeto juvenil como un actor social de relevancia. Más bien los jóvenes aparecen solapados detrás de otras filiaciones que se consideraban más importantes y explicativas como la clase social o la condición de estudiante. También se vislumbran tras algunas producciones o discursos culturales como el rock, movimientos como los hippies, ciertas vanguardias artísticas; o asociados a la militancia política, en general partidaria, y también dentro de los grupos armados o guerrillas. Si bien estos espacios estaban mayoritariamente conformados por jóvenes, lo juvenil no es problematizado como tal y la identificación estudiantil prevalece (Bonvillani, Palermo, Vázquez y Vommaro, 2010).

No obstante, en los últimos años los trabajos sobre el movimiento estudiantil

[1] Es en esta época cuando se producen los primeros textos que abordan la juventud en tanto sujeto social y político desde la noción de generación, que será retomada en los últimos años. Para ampliar esto ver, por ejemplo, a Mannheim (1993 [1928]) y Ortega y Gasset (1996 [1928]). También en la década de 1920 se producen textos de autores como José Carlos Mariátegui (en Perú) y Julio Antonio Mella (Cuba), ambos influidos por el movimiento reformista de 1918.

actual han sido poco frecuentes[2]; como si lo que sucediera en la Universidad no fuera central para comprender las realidades de las prácticas y producciones políticas juveniles en la actualidad. Como dijimos, esto se ha ido transformando y hoy encontramos muchas y buenas investigaciones sobre los movimientos estudiantiles secundarios y universitarios en la Argentina y en América Latina[3].

Un recorrido panorámico por las principales experiencias de politización[4] estudiantil que se despliegan en América Latina en la actualidad nos muestra que se trata de organizaciones que producen movilizaciones que expresan posibilidades políticas de establecimiento de relaciones intergeneracionales, a la vez que tienden puentes entre las movilizaciones de los jóvenes y las de otros movimientos y expresiones sociales colectivas más o menos organizadas. Así, vemos como estas movilizaciones superan ampliamente los límites sectoriales (y aun los generacionales) para convertirse en procesos que dinamizan diversas luchas sociales más amplias y expresan impugnaciones al sistema dominante que exceden las cuestiones educativas.

Estas experiencias de politización y radicalización juveniles, que desbordan los reclamos sectoriales, pueden ser analizadas también desde los planteos de Badiou (2000) quien sostiene que no se puede "llamar movimiento a aquello que es una simple defensa de un interés", "no hay movimiento si solo se trata de una reivindicación particular o interesada". Y agrega que en un movimiento "siempre hay demandas, hay reivindicaciones, hay pedidos", pero el movimiento es "mucho más que esos pedidos, que esas demandas" (Badiou, 2000: 27). En esta clave, un movimiento social se constituye como tal cuando es capaz de superar la dimensión sectorial y particular y expresar aspiraciones políticas más generales, que interpelan lo común.

Como veremos en las páginas que siguen, las organizaciones estudiantiles que lideran las movilizaciones en la América Latina actual pueden incluirse dentro de

[2] Al menos para el caso argentino, sí existen trabajos acerca de la dinámica del movimiento estudiantil tanto universitario (cfr. trabajos de Pablo Bonavena, Mariano Millán, Juan Califa, Ana M. Barletta y otros), como secundario (cfr. trabajos de Valeria Manzano) en la historia, centrados sobre todo en los años sesenta y setenta del siglo XX.

[3] Entre muchos otros trabajos interesantes sobre el movimiento estudiantil en la actualidad, podemos destacar los de Galindo y Acosta (2011) sobre el movimiento universitario en Colombia; Oscar Aguilera (2011 y 2012) y Raúl Zarzuri (2011) sobre las movilizaciones secundarias y universitarias en Chile; Nuñez (2011), Enrique (2010), Larrondo (2012), Carli (2012) y Fernández Plastino (2010), para el caso argentino.

[4] Por politización entendemos el proceso por el cual las dimensiones personales, subjetivas y cotidianas de la vida individual y social devienen políticas, se vuelven parte del espacio público y de las cuestiones comunes. Es decir, un proceso en el que ciertas prácticas devienen políticas al expresar antagonismos sociales situados en una coyuntura socio-histórico-cultural singular (Vommaro, 2010).

este último tipo de colectivos y pueden interpretarse como expresión visible y radical de las transformaciones que la región necesita.

COLOMBIA: LA EXPERIENCIA DE LA MANE

La Mesa Amplia Nacional Estudiantil (MANE) nació a mediados de 2011 con la convocatoria a un paro nacional estudiantil en rechazo a la política educativa llevada adelante por el gobierno colombiano. El hecho que detonó el conflicto fue el intento de reforma de la denominada Ley 30, que rige la Educación Superior de Colombia desde 1992. Los cambios que se pretendían hacer en la legislación buscaban profundizar la privatización y mercantilización de la Educación Superior en ese país.

Pronto la MANE logró organizar a la gran mayoría de los estudiantes universitarios de Colombia y frenó la reforma legislativa. Según palabras de algunos de sus miembros, desde ese gran paro estudiantil de 2011, la MANE "emprende un movimiento por construir un modelo alternativo de educación superior, donde el criterio no sea la capacidad de pago de los colombianos sino la universalidad, calidad y gratuidad en la educación superior" (tomado del Facebook de la MANE).

De esta manera, esta organización estudiantil se expandió por la mayoría de las universidades constituyendo mesas locales por casa de estudios y estableció vínculos con organizaciones de profesores, trabajadores y otros sectores sociales. La gran masividad, la repercusión y el consenso social que lograron las movilizaciones de la MANE obligaron al gobierno a retirar el proyecto de reforma de la Ley 30 del Parlamento, a reconocerlos como interlocutores válidos y legítimos y a convocarlos al diálogo para trabajar en otra reforma educativa que considerase las propuestas estudiantiles. A raíz de las posiciones críticas frente al sistema político-partidario de Colombia que sostiene esta Mesa, participar de los debates convocados por el gobierno produjo una gran discusión en la organización. La posición que prevaleció, no sin tensiones y contradicciones, fue la que aceptó participar de las interlocuciones desde una posición de diálogo directo, sin mediaciones.

Las líneas de trabajo que desplegó la MANE se orientaron en dos sentidos principales, que surgen tanto de una metodología pensada para lograr el éxito de los objetivos de mejora y desmercantilización de la Educación Superior que la organización se propone, como de la intención de construir un consenso social amplio que fortalezca al movimiento y a la vez lo resguarde de la fuerte represión estatal y paraestatal que se vive en Colombia desde hace años.

En cuanto a la elaboración de una propuesta alternativa para la Educación Superior colombiana, el movimiento sostiene la necesidad de "construir una educación como un derecho fundamental y no como una mercancía" y de lograr "una

Ley alternativa de Educación Superior que debe ser democrática y cualificada, además de concertada con todos los sectores democráticos del país" (http://manecolombia.blogspot.com.ar).

Estas posiciones fueron llevadas a la primera reunión de interlocución con el gobierno colombiano que se realizó en mayo de 2012 y a la que concurrieron la Ministra de Educación, María Fernanda Campo y el Viceministro de Educación Superior, Javier Botero. Por el lado de la MANE participó la comisión de Voceros Nacionales, que recibió mandato del plenario de la Mesa que se había realizado en diciembre de 2011. Es importante señalar que las modalidades con las que se organiza este movimiento están vinculadas al ejercicio de la democracia directa (basada en la participación por sobre la delegación, siendo las asambleas los espacios de decisión más importantes), y a la discusión de las jerarquías y verticalismos (con delegados o voceros rotativos, que se presentan como portavoces y no como dirigentes). Asimismo, las movilizaciones se basan en la acción directa e incluyen una dimensión artística y estética que muchas veces configura las prácticas que se despliegan en los espacios públicos que se apropian o se producen colectivamente.

Según la propia MANE, la metodología con la cual viene trabajando en la elaboración de una nueva Ley de Educación Superior, alternativa tanto a la Ley 30 vigente como a la reforma que pretendía imponer el gobierno, se propone como democrática y participativa. Destacamos aquí dos rasgos de esta metodología de trabajo. Por un lado, la propuesta de un diálogo directo y sin mediaciones con las instancias estatales que tengan poder de decisión. Esto replantea las prácticas de la política clásica basada en la representación y en la delegación de las negociaciones en mediadores entre el Estado y el movimiento. Por otra parte, la MANE convocó a diversos sectores sociales para que sean parte de las discusiones y las propuestas resultantes.

Así, la Mesa estableció lazos de articulación con otras organizaciones como la Federación Nacional de Profesores Universitarios (FENALPROU), la Asociación Sindical de Profesores Universitarios (ASPU), el Congreso de los Pueblos, la Minga de Resistencia Social y Comunitaria, la Marcha Patriótica, el Polo Democrático Alternativo, el Sindicato de Trabajadores de Universidades Nacionales (SINTRAUNAL), el Sindicato de Trabajadores de las Universidades de Colombia (SINTRAUNICOL), la Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN) y otros representantes estudiantiles de Instituciones de Educación Superior de Colombia (http://manecolombia.blogspot.com.ar). Si repasamos las organizaciones mencionadas, encontramos tanto sindicatos como movimientos comunitarios, barriales y territoriales, además de agrupamientos políticos con orientaciones de izquierda. Este amplio espectro de grupos y sectores con los que la MANE tiene

vínculos profundiza las repercusiones de sus acciones y propuestas, que exceden el ámbito educativo para constituirse en un polo de crítica integral más general al sistema dominante. Desde ya, este lugar de protagonismo social que fue ganando la MANE generó que la represión estatal cayera sobre muchos de sus miembros. La represión continúa y fue tal que incluyó la ocupación militar de la Universidad de Antioquia (Medellín), una de las principales universidades públicas de Colombia.

Los consensos logrados y la superación de las demandas sectoriales pueden verse en las principales propuestas que la MANE expresa de esta manera: "construir una educación como derecho alejada del ánimo de lucro, con financiación estatal adecuada y que avance hacia la gratuidad, que sea respetuosa de la autonomía universitaria, las libertades democráticas y los derechos humanos (…) cumplir las garantías políticas y académicas para el desarrollo de la movilización y la construcción programática desde el movimiento estudiantil, entre ellas la urgencia de sanear el déficit del sistema de universidades públicas así como el indispensable retiro de la fuerza pública de los campus universitarios (…) exigir que el gobierno nacional no lleve a cabo una reforma a la Educación Superior en Colombia hasta tanto no se hayan agotado los tiempos definidos en la metodología de la MANE y respaldados por los sectores con los que trabajamos" (http://manecolombia.blogspot.com.ar). Asimismo, en su primer Programa mínimo aprobado en agosto de 2011, la Mesa se pronuncia por "la solución política y dialogada al conflicto armado interno que vive el país" (http://manecolombia.blogspot.com.ar).

Además de recuperar experiencias y tradiciones nacionales, la MANE alude expresamente al caso chileno para sustentar su acción. Esto se produce en al menos dos sentidos. Por un lado, por las grandes similitudes que presentan Colombia y Chile en cuanto a sus políticas económicas, sus sistemas educativos, el seguimiento de los planes de organismos financieros internacionales y de la OCDE y sus relaciones con Estados Unidos, entre otros puntos. De hecho, el gobierno colombiano reconoció que las reformas que impulsaba de la Ley 30 estaban inspiradas en el sistema universitario chileno, que ya había demostrado su agotamiento a escala nacional.

Por otro lado, porque la experiencia de las movilizaciones que al menos desde 2006 protagonizan los estudiantes secundarios y universitarios de Chile sirvió como motor de las luchas en Colombia. Estas relaciones se plasmaron, entre otras cosas, en encuentros que se realizaron a escala regional y continental en el que confluyeron estudiantes colombianos, chilenos y mexicanos, entre otros.

En marzo de 2013 las acciones de la MANE continúan expresando una gran adhesión popular con propuestas que exceden las cuestiones sectoriales y se ocupan del proceso de paz iniciado en Colombia, por ejemplo. A la vez, discuten los

fundamentos mercantiles y elitistas que sostienen las reformas que el gobierno busca imponer. La consigna principal elaborada para encabezar las movilizaciones del 20 y 21 de marzo expresó: "Porque gratuidad con calidad sí es posible".

CHILE: LA LARGA MARCHA DE LOS PINGÜINOS

Entre 2006 y 2012 se produjeron en Chile diversas movilizaciones protagonizadas por organizaciones estudiantiles secundarias y universitarias que tuvieron gran impacto social y político, con efectos que excedieron las cuestiones sectoriales. Además de resignificar el espacio público con acciones callejeras y ocupaciones de escuelas (liceos y universidades), las movilizaciones estudiantiles conmocionaron el clima social y político de una sociedad que muchos autores caracterizaban como adormecida por el proceso de transición democrática, desmovilizada y apática, en la cual los jóvenes estaban descomprometidos y desinteresados por las cuestiones comunes (Aguilera, 2012).

Las movilizaciones estudiantiles comenzaron a mediados de 2006 encabezadas por los estudiantes secundarios –denominados *pingüinos* por su uniforme escolar– y tuvieron un nuevo pico en 2011 y 2012, esta vez motorizadas por los universitarios. En estos seis años, las movilizaciones –no exentas de fluctuaciones– se extendieron a otros sectores sociales como los trabajadores (sobre todo los precarios y subcontratados), asociaciones de usuarios, organizaciones vinculadas a las problemática de la vivienda (pobladores, deudores hipotecarios), grupos de minorías sexuales, agrupaciones ambientalistas y de defensa de los recursos naturales, y las ya movilizadas comunidades mapuches del sur del país. Esta confluencia de diversos grupos movilizados concentrados en pocos años y con acciones callejeras visibles puede ser analizada como la constitución de un ciclo de protesta (Tarrow, 1997) que conmocionó muchas de las bases que la sociedad chilena parecía haber consensuado en la transición democrática, abrió oportunidades políticas disruptivas y obligó a buscar soluciones alternativas.

Las principales motivaciones manifiestas de las movilizaciones estudiantiles secundaria y universitaria en Chile estuvieron vinculadas con el denominado fin del lucro en la educación (una crítica a la excesiva mercantilización educativa y a la visión de la educación como un negocio movido por la obtención de ganancia), a la reversión de la municipalización de las escuelas iniciada durante la dictadura de Pinochet, al aumento del presupuesto educativo sobre todo para las universidades, a la democratización del gobierno de las universidades incorporando la representación estudiantil con voz y voto, y a la mejora de la calidad de la educación

que reciben todos los sectores sociales. Sin embargo, como dijimos, y coincidiendo con Aguilera (2012), las movilizaciones estudiantiles excedieron ampliamente la dimensión educativa para convertirse en acontecimientos sociales, políticos y culturales que impactaron en la sociedad chilena en su conjunto y constituyeron "nuevos repertorios" de acción colectiva (Aguilera, 2012: 105)[5] caracterizados por al menos tres elementos. En primer lugar, una "localización y singularidad" de los espacios de conflicto y sus objetivos que puede explicar la multiplicación del movimiento y la consolidación de la organización sin apelar a imágenes de fragmentación y atomización que a veces dificultan la comprensión. Un segundo aspecto consiste en la "diversificación e innovación situada de las estrategias de movilización", que se relaciona con las dimensiones expresivas y estéticas de las acciones expresadas tanto en las prácticas que pueden caracterizarse como carnavalescas o festivas, como en las formas singulares que adoptan las tomas de escuelas en tanto espacios públicos que se reconfiguran con la ocupación colectiva. Un tercer punto aparece en Aguilera (2012: 105) mencionado como "multirrelaciones en el origen del conflicto" y podemos vincularlo a las formas de relación entre la esfera estatal-institucional y el movimiento caracterizadas por una interlocución directa, con pocas o sin mediaciones, y en la cual muchas veces lo fundamental es más la construcción del diálogo con el Estado que el logro inmediato de los objetivos propuestos por los estudiantes.

Siguiendo al mismo autor, el "nuevo repertorio" así caracterizado constituye un movimiento "rizomático y molecular" capaz de diversificar espacios, multiplicar conflictos e interpelar a sujetos múltiples (Aguilera, 2012: 105). Si bien el objetivo inmediato del movimiento que surgió en 2006 era lograr la discusión de una nueva Ley Orgánica Constitucional de Educación (LOCE)[6], la dinámica que cobraron las acciones desplegadas amplió rápidamente los horizontes iniciando un ciclo de movilizaciones aún abierto.

En cuanto a las modalidades organizativas, el movimiento estudiantil chileno produjo formas similares a las explicadas en el caso colombiano. Las diferentes organizaciones por liceos se nuclearon en la Asamblea Nacional de Estudiantes, órgano máximo de deliberación y toma de decisiones. En esta forma de democracia directa existían también *voceros* del movimiento que tenían carácter revocable

[5] Aguilera toma la noción de "repertorio" de Tilly (2002).

[6] La LOCE vigente en Chile en 2006 era la sancionada por Pinochet unos días antes de dejar el gobierno. En 2009 esta ley fue reemplazada por la actual Ley General de Educación que no trajo cambios significativos respecto a la norma pinochetista y no recogió las principales demandas estudiantiles.

y rotativo y que debían consultar con la Asamblea cada una de las decisiones referentes al conflicto y a los pasos en la negociación con el gobierno. Esto último desconcertaba muchas veces a los negociadores estatales que se encontraban con la dificultad de identificar un interlocutor único y permanente, lo cual daba a veces una imagen caótica y desorganizada al movimiento.

Con el resurgimiento del movimiento estudiantil secundario en 2011 se creó la Coordinadora Nacional de Estudiantes Secundarios (CONES), que agrupa a las principales organizaciones estudiantiles por liceos. En cuanto a los estudiantes universitarios, las movilizaciones estuvieron impulsadas por la Confederación de Estudiantes de Chile (CONFECH), que nació a comienzos de los 2000 y agrupa a los estudiantes de las principales universidades chilenas, organizados en federaciones por universidad, sean públicas o privadas.

Antes de pasar al caso mexicano, nos interesa destacar tres elementos que aparecen en distintos estudios sobre las movilizaciones estudiantiles chilenas (por ejemplo, Aguilera 2011 y 2012; Grez Toso, 2012) y que pudimos comprobar en el relevamiento que realizamos. Por un lado, las múltiples relaciones entre los procesos de politización estudiantil y las dimensiones éticas de las movilizaciones, expresadas en las experiencias de las luchas por el medio ambiente, los recursos naturales, la educación pública para todos y la diversidad sexual, entre otros puntos. Por otro, el despliegue de la política en el espacio cotidiano, basada en relaciones de reciprocidad, cooperación, afecto y amistad. Es esta politización de lo cotidiano lo que permite la multiplicación y consolidación del movimiento. En tercer lugar, un proceso de "reencantamiento con lo público" (Aguilera, 2011: 23) que expresa otras formas de compromiso político que constituyen modos alternativos de construcción de lo común y reconfiguran lo público en clave comunitaria, no restringiéndolo sólo a lo estatal.

MÉXICO: UNOS, DOS, TRES, CIENTO TREINTA Y DOS…

Cuando en mayo de 2012 Enrique Peña Nieto y un grupo de políticos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) rechazó la protesta que un grupo de estudiantes de la Universidad Iberoamericana había realizado durante su visita a esa institución acusándolos de no ser estudiantes o de estar manipulados, seguramente no imaginaron que estarían ante el nacimiento del movimiento que se conocería como #YoSoy132. En efecto, esta organización surgió a partir de la declaración de 131 estudiantes de la Universidad Iberoamericana (en México DF) que filmaron un video mostrando sus credenciales universitarias para comprobar que no eran sólo un puñado, que eran estudiantes que habían protagonizado una protesta genuina

en plena campaña electoral previa a las elecciones presidenciales y que no estaban manipulados. El video de los 131 estudiantes de la *Ibero* fue subido a *YouTube* y alcanzó decenas de miles de reproducciones en pocas horas. De esta manera, los estudiantes que buscaban solidarizarse con los 131 que habían sido acusados por protestar contra Peña Nieto comenzaron a difundir la frase "yo soy el 132". La gran expansión que tuvo este movimiento a través de las redes sociales, especialmente en *twitter*, llevó a la adopción del símbolo que se usa para identificar las últimas tendencias allí como su emblema.

De esta manera, vemos cómo si bien #YoSoy132 es un movimiento compuesto en su mayor parte por estudiantes –y que surge como una iniciativa estudiantil–, no se propone como enfocado sólo en las cuestiones educativas sino que busca cambios en temas más amplios como los medios de comunicación y el sistema político. Podemos decir que de los tres casos analizados es el movimiento que mayor amplitud social adquiere desde sus orígenes y que más rápidamente excede la dimensión estudiantil para expandirse a otros ámbitos.

Si bien México es un país en el cual el movimiento estudiantil tiene una gran tradición de luchas y movilizaciones[7], #YoSoy132 aparece más como un movimiento ciudadano encabezado por estudiantes que como uno específicamente estudiantil. Los ocho principios generales que lo guían permiten dar cuenta de esto. Según sus propias declaraciones, #YoSoy132 se define como un movimiento: apartidista (sin vínculo orgánico con partidos políticos), pacifista (sus manifestaciones, protestas o acciones rechazan cualquier tipo de violencia como recurso para alcanzar sus objetivos[8]), incluyente y plural (busca la inclusión de todas las personas que coincidan con sus planteos, aunque sean miembros de otra organización, siempre respetando la diversidad y la autonomía), político y social (encaran acciones vinculadas con los asuntos políticos y públicos de México), autónomo y responsable (busca la autonomía a través de las comisiones y comités que integran #YoSoy132, respetando las decisiones que éstas toman a través del diálogo, como parte de la expresión libre y democrática de cada una de ellas), que respeta la libertad de expresión (busca la circulación horizontal y transparente de la información), comprometido en la construcción del país y la transformación

[7] Las experiencias que conforman la tradición del movimiento estudiantil universitario mexicano pueden remitirse por ejemplo, a los acontecimientos de Tlatelolco en 1968 (una movilización estudiantil en México DF, en un marco de luchas populares más amplias, que fue reprimida con un saldo de centenas de muertos) y, más recientemente, a las luchas de los estudiantes de la UNAM (y de otras universidades) en 1999 y 2000 contra las políticas neoliberales.

[8] Esto los acerca a la experiencia colombiana pero los distingue del caso chileno, ya que el movimiento estudiantil allí no rechaza la apelación a la violencia como forma de lucha.

de su sociedad (participando activamente a favor de la sociedad y de la vida pública), que rechaza la falsa democracia y las imposiciones (busca contrarrestar las acciones políticas que corrompen la democracia y la ciudadanía). (http://www.yosoy132media.org/quienes-somos/).

A partir de estos principios, #YoSoy132 se plantea articulaciones con distintos sectores organizados de la sociedad mexicana para "construir lazos de solidaridad y respeto con la ciudadanía a través de los cuales sea posible articular un plan de acción para la transformación" (http://www.yosoy132media.org/quienes-somos/). Esta impronta ciudadana, plural, diversa y amplia generó una forma de organización descentralizada y fuertemente reticular. En efecto, el movimiento está confirmado por diversos comités y nodos que funcionan con autonomía relativa entre sí. Existen las asambleas generales de #YoSoy132, pero la composición de los distintos comités es dinámica y flexible. Asimismo, los voceros del movimiento son rotativos y tienen sólo el lugar de portavoces o referentes circunstanciales para los medios de comunicación.

Como dijimos, la problemática de los medios es fundamental para esta organización en varios sentidos. Por un lado, la búsqueda de la democratización de los medios de comunicación y la denuncia de las situaciones de concentración, censura y manipulación mediática son centrales desde el origen del movimiento. Por otro, el movimiento originó el grupo #Yosoy132media que, inicialmente ocupado de las cuestiones de relaciones con los medios masivos de comunicación, se constituyó en uno de los nodos más importantes, visibles y activos. En tercer lugar, las redes sociales desempeñan un lugar de fundamental importancia en el movimiento, tanto en la visibilidad externa como en las comunicaciones e intercambios entre los integrantes de la organización.

Si bien los resultados de las elecciones presidenciales de julio de 2012 no expresaron a primera vista un triunfo de los planteos de #Yosoy132, su legitimidad social se mantiene y sus acciones continúan, excediendo los espacios estudiantiles y generando amplios consensos y adhesiones, particularmente marcadas entre otras organizaciones juveniles que despliegan trabajos a nivel cultural, artístico, expresivo y territorial.

COMENTARIOS FINALES

Con sus singularidades, las tres experiencias que describimos tienen rasgos comunes que coinciden con algunas de las principales características de otras organizaciones juveniles y sus formas de participación política en la América Latina actual[9]. Entre los principales destacamos:

– la construcción de vínculos con el Estado basados en una interlocución directa, sin mediaciones. El diálogo entre los voceros de los movimientos y el Estado se plantea de manera directa, sin la intermediación de partidos políticos, sindicatos y también sin la designación de representantes permanentes. Esta relación distinta que se busca constituir expresa otra forma de entender y practicar la política, en la cual las modalidades organizativas y la construcción de lazos sociales son tan importantes como el logro de objetivos inmediatos y la exhibición de logros absolutos. Asimismo, se plantea una relación simétrica, pero no especular, y se busca llevar al Estado al terreno del movimiento más que adaptar a la organización a las modalidades de negociación impuestas por las instituciones existentes. Las formas de democracia directa –que estimula la participación más que la delegación o representación– que los movimientos despliegan se vinculan con estos modos de vínculo.

– estos movimientos se enmarcan en el proceso de paulatina ampliación de derechos y de creciente consideración de las diversidades sociales que se produjo en América Latina en los últimos años y que involucró especialmente a los jóvenes, que muchas veces fueron los principales beneficiarios de estos nuevos derechos, y también los principales luchadores para lograrlos. La denominada tercera generación de Derechos Humanos se profundizó y amplió en la región incorporando derechos de diversas minorías (étnicas y sexuales entre las principales) e introduciendo nociones como "buen vivir", soberanía alimentaria y los derechos de la tierra en materia de extractivismo y explotación de los recursos naturales. Así, tanto las cuestiones vinculadas a grandes colectivos sociales ex-

[9] Nos referimos a las organizaciones con las cuales trabajamos en los últimos años. Sobre todo en la investigación que fue parte de la Tesis doctoral del autor acerca de algunos colectivos juveniles urbanos de la zona sur del Gran Buenos Aires, en especial grupos juveniles vinculados a los Movimientos de Trabajadores Desocupados de esa zona y a experiencias de tomas de tierras y asentamientos urbanos. También trabajamos con otros colectivos juveniles más vinculados a temáticas culturales, como centros culturales barriales, murgas, bachilleratos populares y otras experiencias educativas alternativas. Para ampliar, ver Vommaro (2009) y Vommaro (2010).

cluidos durante años, como las relacionadas con el medio ambiente y la tierra, se convirtieron en objeto de derecho y políticas públicas. La nueva agenda de derechos que se conformó en la región se nutrió también de las recientes discusiones acerca del derecho a la educación, especialmente en lo referido a la educación superior. Así, las movilizaciones de estudiantes secundarios y universitarios en los países seleccionados (y en menor medida en Brasil y Argentina) pusieron en evidencia las crecientes limitaciones y los urgentes cambios que requieren los sistemas educativos en América Latina. Esta situación se torna aún más significativa si coincidimos con Tapia en que "el derecho a estudiar ha generado y genera capacidades que producen, históricamente, una ampliación de los derechos por la vía del desarrollo de conocimientos y de capacidades, que permiten ir modificando formas más estrechas de pensar los derechos de la igualdad, también capacidades para pensar las instituciones necesarias, las políticas y los modos de generar los recursos y producir los bienes públicos" (Tapia, 2012). Entonces, ampliación de derechos empujada por los movimientos, asunción de las diversidades como constitutivas de las juventudes contemporáneas y una política que se torna también ética conforman una trama que configura muchos de los rasgos de las organizaciones que estudiamos.

– las formas de expresión pública de las movilizaciones sociales en América Latina experimentaron diversas transformaciones desde mediados de la década del noventa. Entre los jóvenes estos cambios se expresaron en el crecimiento de otros modos de escenificar la presencia colectiva en el espacio público, sobre todo a través de la acción directa (expresada por ejemplo en la toma de un liceo o una universidad, y también en los *escraches* a políticos o instituciones). Estas formas de acción directa están ligadas a las modalidades de democracia directa que caracterizan la disposición interna de las organizaciones e instituyeron una forma política que hemos denominado en otros trabajos "política con el cuerpo" o "política de cuerpo presente" (Vommaro, 2010). Entre otras cosas, esta modalidad fue una expresión del carácter indelegable que adquirió la política. Es decir, del cuestionamiento a la posibilidad de delegar la representación del propio cuerpo y la propia voz. Así, la acción directa y la política con el cuerpo se volvieron fundamentales ya que no sólo permitieron enunciar necesidades o aspiraciones, sino que también, a la vez, instituyeron formas de visibilidad social y de creación de valores y símbolos colectivos. Por eso, no sólo fue relevante la visibilización de los cuerpos sino además, y fundamentalmente, el proceso que podemos denominar "carnavalización de la protesta, la dramatización de los referentes identitarios, la imaginación para captar la atención de los medios de comunicación, trastoca las

relaciones en el espacio público y señala la transformación en los modos de hacer política" (Reguillo 2000:148). Se constituye entonces una estética singular creada en torno a las acciones colectivas juveniles en la que lo político y lo artístico-cultural se encuentran inevitablemente articulados. A partir de lo dicho podemos pensar que las acciones directas que caracterizaron los movimientos juveniles que estudiamos implicaron también un proceso de apropiación, uso y producción del espacio público, instituyendo los espacios públicos no estatales –comunitarios– y expresando los desafíos a las formas establecidas que encarnaron estas organizaciones junto a otros sectores sociales.

– las nuevas formas y tecnologías de la comunicación y la información –en particular las redes sociales– no son sólo un canal fundamental de expresión y visibilidad de los movimientos, sino que constituyen un componente relevante para comprender la constitución y consolidación de estas organizaciones. Así, estas redes se convierten en un territorio de acción política similar a otros, en los que por un lado, se produce una disputa por su control; y por otro se despliegan formas de comunicación interna y de acercamiento de nuevos miembros y adherentes.

– un último punto que nos interesa señalar en este artículo se vincula con el reciente proceso por el cual la juventud se convierte en una causa pública que produce adhesiones y movilización política. Esta cuestión fue abordada por Vázquez (2012) y nos parece sumamente estimulante para estudiar los movimientos con los que aquí trabajamos. En muchas experiencias, esto se complementa con una apelación a lo juvenil que es utilizada para connotar novedad, es decir, como símbolo de una forma de la política que se reconoce como novedosa. De esta manera, muchos conflictos políticos aparecen expresados en clave de disputa generacional, contraponiendo a los jóvenes militantes con las estructuras políticas definidas como tradicionales, muchas veces identificadas con los partidos políticos o las instituciones estatales. Ser joven se convierte así en un valor político que simboliza una tensión –a veces opuesta o contradictoria– con las anteriores formas de hacer política que se consideran agotadas o impotentes en la coyuntura en la cual el movimiento despliega su acción (Vázquez y Vommaro, 2012).

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera, Oscar (2012). "Repertorios y ciclos de movilización juvenil en Chile (2000-2012). En *Utopía y praxis latinoamericana*, Año 17, N° 57, abril-junio de 2012. Maracaibo, Venezuela, pp. 101-108.

Aguilera, Oscar (2011). "Acontecimiento y acción colectiva juvenil. El antes, durante y después de la rebelión de los estudiantes chilenos en el 2006". En *Propuesta Educativa* N° 35,

Año 20, Vol. 1, junio 2011, pp. 11 a 26.

Badiou, Alain (2000). *Movimiento social y representación política*. Buenos Aires, Instituto de Estudios y Formación de la CTA.

Carli, Sandra (2012). *El estudiante universitario.* Buenos Aires, Siglo XXI.

Cubides, Juliana; Galindo, Liliana y Acosta, Fabián (2011). *Sentidos y prácticas políticas en el mundo juvenil universitario*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Enrique, Iara (2010). "Movilización estudiantil en la Ciudad de Buenos Aires: aportes para el análisis". En *Boletín de Antropología y Educación*, Nº 01. Diciembre 2010, Buenos Aires, pp. 5-10.

Escudero, R. (1978). "El movimiento estudiantil: pasado y presente", en *Cuadernos Políticos*, N°17, México, D.F., Ed. Era, julio-septiembre de 1978, pp. 36-43.

Fernández Plastino, Alejandro (2010). "Movimiento estudiantil: de la política a lo político; de las organizaciones a la multitud". En *Primeras Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea*, Buenos Aires.

Grez Toso, S. (2012). "Chile 2012: el movimiento estudiantil en la encrucijada", en *Le Monde Diplomatique*, enero-febrero de 2012, Chile.

Larrondo, Marina (2012). "¿Nuevos alumnos? La construcción de la identidad escolar en nuevos dispositivos de educación media. Un estudio de casos en contextos de pobreza de la Ciudad de Buenos Aires". En Revista *Pensamiento educativo*, Volumen 49, Número 2, Santiago de Chile, pp. 18-31.

Mannheim, K. (1993 [1928]). "El problema de las generaciones", en *Revista Española de investigación sociológica*. Nº 62, pp. 193-242.

Manzano, Valeria (2011). "Cultura, política y movimiento estudiantil secundario en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX". En *Propuesta Educativa* N° 35, Año 20, Vol. 1, junio 2011, pp. 41-52.

Nuñez, Pedro (2011). "La política en escena: cuerpos juveniles, mediaciones institucionales y sensaciones de justicia en la escuela secundaria argentina". En *Contemporánea*, N° 2, julio-diciembre 2011, pp. 183-205.

Ortega y Gasset, Juan (1996 [1928]). "Juventud, Cuerpo", *Meditaciones de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1916-1928*. México, FCE, pp. 207-228.

Rodríguez, Ernesto (2012). *Movimientos juveniles en América Latina: entre la tradición y la innovación*. Montevideo, CELAJU–UNESCO.

Sader, E., Aboites, H. y Gentili, P. (2008). *La Reforma Universitaria. Desafíos y perspectivas noventa años después.* Buenos Aires, CLACSO.

Tapia, Luis (2012). "Universidad pública, posgrado y renovación del Conocimiento y las sociedades", en Gentili, P. y Saforcada, F. (Coord). *Ciencias Sociales, producción de conocimiento y formación de posgrado. Debates y perspectivas críticas*. Buenos Aires, CLACSO.

Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento*. Madrid, Alianza.

Tilly, Charles (1990). "Modelos y realidades de la acción colectiva popular", en *Revista Zona Abierta*, Nº 54/55, Madrid, pp. 167-195.

Tünnermann Bernheim, Carlos (2008). *Noventa años de la Reforma Universitaria de Córdoba (1918-2008)*. Buenos Aires, CLACSO.

Vázquez, Melina (2012). "La juventud como causa militante: algunas ideas sobre el activismo político durante el kirchnerismo". En *Grassroots*. Volumen 1, N° 2, diciembre de 2012, pp. 32-36.

Vázquez, Melina y Vommaro, Pablo (2012). "*La fuerza de los jóvenes*: aproximaciones a la militancia kirchnerista desde La Cámpora", en Pérez, G. y Natalucci, A. (eds.). *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires, Trilce, pp. 149-174.

Virno, Paolo (2003). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Vommaro, Pablo (2009). "Las organizaciones sociales urbanas de base territorial y comunitaria y el protagonismo juvenil: dos experiencias en Quilmes 1981-2004". En revista *Periferias*, Año 12, Nº 17, 1º semestre de 2009, pp. 173-190.

Vommaro, Pablo (2010). "Política, territorio y comunidad: las organizaciones sociales urbanas en la zona sur del Gran Buenos Aires (1970-2000)". Tesis doctoral defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Director: Federico Schuster. Co-director: Pablo Pozzi. *Mimeo*.

Vommaro, Pablo (2011). "Las formas de participación política de los jóvenes en las organizaciones sociales urbanas: un acercamiento teórico-conceptual a las juventudes entendidas como generación". En Zarzuri, R. (comp.). *Jóvenes, participación y construcción de nuevas ciudadanías*. Santiago de Chile, Ed. CESC.

Vommaro, Pablo (2013). "Juventud y política". En AAVV. *Diccionario Internacional de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social*. Tirant Lo Blanch y LTr. España y Brasil. En prensa.

Zarzuri, Raúl (2011). *Jóvenes, participación y construcción de nuevas ciudadanías*. Santiago de Chile, Ed. CESC.

SITIOS WEB CONSULTADOS

http://es-es.facebook.com/pages/Mesa-Amplia-Nacional-Estudiantil-MANE-Colombia. Visitado el 15 de marzo de 2013.

http://manecolombia.blogspot.com.ar/2012/05/avanza-propuesta-alternativa-de-la-mane.html. Visitado el 12 y 15 de marzo de 2013.

http://www.manecolombia.co/index.php/que-es-la-mane/plenarios/programa-minimo-del-movimiento.html. Visitado el 12 y 15 de marzo de 2013.

http://coneschile.blogspot.com.ar/. Visitado el 11 de marzo de 2013.

http://movimientoestudianteschile.blogspot.com.ar/. Visitado el 11 de marzo de 2013.

http://yosoy132.mx/. Visitado el 12 de marzo de 2013.

http://www.yosoy132media.org/. Visitado el 12 y 14 de marzo de 2013.

La estructura que resiste al acontecimiento: Enrique Peña Nieto ante los estudiantes del 132

David Pavón-Cuéllar[*]

LOS HECHOS

El 11 de mayo 2012 Enrique Peña Nieto, entonces candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la Presidencia de México, presenta su propuesta política en la Universidad Iberoamericana, institución privada que los jesuitas dirigen en la Ciudad de México y en la que estudian hijos de la élite política y económica del país. Al final de su intervención, el candidato es increpado por los estudiantes, quienes le reprochan principalmente los actos represivos de los que su partido y él mismo han sido responsables en el pasado. Los indignados gestos y clamores de los estudiantes atemorizan a Peña Nieto y lo hacen huir y esconderse en los sanitarios.

Al día siguiente de lo ocurrido en la Universidad Iberoamericana, el 12 de mayo, el PRI minimiza los hechos y asegura que los inconformes eran miembros de otros partidos políticos y no alumnos de la universidad. Ciento treinta y un estudiantes replican mediante un video que lanzan en Internet, el 14 de mayo, en el que mencionan su nombre y número de estudiante, además de mostrar su credencial para comprobar que sí están inscritos en la universidad jesuita. En la introducción del video, los jóvenes se dirigen a las autoridades del PRI y a los "medios de comunicación de dudosa neutralidad" para "desmentirlos" y demostrar que son "estudiantes de la Ibero, no acarreados, no porros", y que nadie los "entrenó para nada".

[*] Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). Autor de los libros *Marxisme lacanien* (París, Psychophores, 2009) y *From the Conscious Interior to the Exterior Unconscious: Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology* (Londres, Karnac, 2010).

El video lanzado por los alumnos de la Universidad Iberoamericana se difunde con rapidez y centenares de estudiantes de otras universidades públicas y privadas exteriorizan inmediatamente su apoyo a través de las redes sociales en Internet. Es en este momento, en las muestras de adhesión al movimiento, que surge la etiqueta "#YoSoy132" para identificar a quienes se han sumado a los 131 estudiantes de la Universidad Iberoamericana. El 132 no tarda en convertirse, al cabo de una semana, en decenas de miles de jóvenes y adultos que manifiestan en todo el país contra la candidatura de Enrique Peña Nieto y contra la manera en que es favorecida por el sesgo informativo de los medios masivos de comunicación. Es así como surge lo que actualmente se conoce como el movimiento 132.

LO SORPRESIVO, LO INESPERADO, LO IMPOSIBLE

El surgimiento del 132 fue una verdadera sorpresa. Nadie se lo esperaba. Cuando revisamos los diarios mexicanos de los meses previos a mayo de 2012 no encontramos nada que nos haga pensar en una predicción o pronóstico de este movimiento estudiantil. No hay ni siquiera un ligero presentimiento de su posibilidad. Tal posibilidad, por el contrario, parecía estar excluida en una representación de los jóvenes como el grupo más apático, el menos politizado, el que presentaba el mayor abstencionismo electoral en México.

La nueva juventud mexicana era descrita una y otra vez como la generación de los "ninis" ("ni estudio ni trabajo"), de los pandilleros, de los sicarios del crimen organizado y de quienes habían perdido tanto la confianza y el interés en la política institucional como el compromiso y la capacidad de lucha fuera de los cauces convencionales de las instituciones. La nueva generación era la de los violentos y los apolíticos, los escépticos y los cínicos, y nada podía esperarse de ella. No podía esperarse, en particular, ninguna intervención política o social que fuera tan radical, fecunda y transformadora, como lo ha sido la del 132. Es también por esto que el 132 ha sido algo inesperado.

Y sin embargo, por más inesperado que haya sido, el 132 es precisamente lo que millones de mexicanos estábamos esperando. Lo que "esperábamos de la historia", como Lacan (1970) lo confesó en otro contexto, era paradójicamente lo que no esperábamos, lo imprevisto, "la sorpresa" (Lacan, 1970: 199). Lo mismo que una mujer que sólo se deja seducir por quien sabe sorprenderla, nosotros queríamos y necesitábamos una sorpresa que fuera capaz de cambiar todo aquello que nos había sumido en la desesperanza.

Esperábamos un acontecimiento inesperado que fuera mejor que todo lo que

podíamos esperar ante un horizonte oscuro y siniestro de indiferencia generalizada, omnipotencia ideológica de los grandes monopolios mediáticos, resignación ante la vulnerabilidad y corruptibilidad esencial de nuestra democracia, discusiones políticas limitadas a la cuestión de la guerra sangrienta contra el crimen organizado e inminente derrota electoral de las fuerzas progresistas del país. En este angosto margen de maniobra, no había evidentemente ningún lugar para la movilización de un grupo multitudinario de estudiantes, como el 132, que saliera súbitamente de la indiferencia, cuestionara la influencia de los medios masivos de información, exigiera una auténtica democratización del país, no circunscribiera su interés a la guerra del narco e interviniera disruptivamente en el desarrollo de las elecciones.

La movilización estudiantil ha debido hacerse un lugar en un escenario en el que no había ningún lugar para ella. En un México en el que literalmente *no cabía* el 132, éste ha debido abrirse paso y así crear las condiciones de su posibilidad. Es claro entonces que las condiciones han debido ser creadas al mismo tiempo que el movimiento, con él y no sólo por él, a través de él y no sólo gracias a él.

El movimiento sólo se ha hecho posible al ocurrir. De no haberse materializado en el momento mismo en el que se fraguaba, el proyecto de movilización del 132 habría sido inicialmente descartado como algo imposible. Podemos incluso decir que la movilización habría sido efectivamente imposible si no hubiera sido efectivamente real. Su realización, que nos muestra un verdadero salto acrobático de lo imposible a lo real, corresponde así a lo que Alain Badiou ha concebido como "acontecimiento", como "transfiguración existencial" que "hace existir" lo que *sencillamente no podía existir* (Badiou, 2001: 163-173), como "creación de una posibilidad" y no sólo "creación de una realidad" (Badiou y Tarby, 2010: 19-21).

DESVIACIÓN, EXCEPCIÓN, LIBERACIÓN

La creación de una posibilidad implica necesariamente, como el mismo Badiou (1988) lo ha señalado, "lo anormal, lo antinatural, y por lo tanto la historia, en tanto que omnipresencia de la singularidad" (p. 194). Pensemos, por ejemplo, en toda la singularidad, anormalidad y antinaturalidad que hay en el hecho de que el 132 haya surgido, no sólo en una coyuntura tan aparentemente desfavorable, sino en donde surgió y no en otro contexto, no en una universidad pública, sino en una universidad privada, en una institución religiosa elitista y conservadora, en un ambiente sin tradición de protesta y acción colectiva, entre quienes tenían aparentemente menos razones para temer la victoria de Peña Nieto, entre los directa o indirectamente favorecidos por setenta años de un régimen priista que estableció y preservó las

estructuras de explotación económica, discriminación racial, manipulación ideológica y opresión-represión política en las que suelen reposar las fortunas, los privilegios y los poderes de las familias cuyos hijos estudian en la Universidad Iberoamericana. Aun si examináramos detenidamente las historias particulares de las diferentes familias, algunas de ellas de clase media y tradicionalmente hostiles al PRI, no pienso que descubriríamos en ellas algo que faltara en las familias de quienes estudian en universidades públicas y que bastara para que el comportamiento de sus hijos nos pareciera comprensible y previsible, normal y natural. Por el contrario, hay algo profundamente anormal y antinatural en la circunstancia de que sean estos hijos mimados, estos jóvenes malcriados por el sistema, los que se hayan sublevado contra el sistema y hayan encendido la mecha del 132.

Me atrevo a decir que la mecha del 132 *no debía ser* encendida por quienes la encendieron. Esos alumnos de la Universidad Iberoamericana, con su prometedor futuro por delante, no estaban predestinados a hacer lo que hicieron. Y sin embargo, lo hicieron, y al hacerlo, se desviaron provisional o definitivamente de todo aquello en lo que habrían podido triunfar dentro de un régimen priista. Se desviaron de lo que les deparaba el destino, de lo que debían llegar a ser, de lo que justificaba el pago de las altas colegiaturas de la Universidad Iberoamericana. En cierto sentido, se descarriaron, se descaminaron, se extraviaron. Abandonaron su camino recto, su itinerario normal y natural hacia el éxito, su trayectoria necesaria y aparentemente inevitable en la sociedad mexicana. Procedieron así como aquellos átomos de Epicuro que tanto le interesaban al más joven Marx y al más viejo Althusser, aquellas partículas que dejan de comportarse natural y normalmente como las de Demócrito, aquellos elementos cuyo *clinamen*, "desviación" o "declinación con respecto a la línea recta", desafía la normalidad, la naturalidad, la necesidad o el destino, y así "rompe con los *fati foedera*", con los "lazos de la fatalidad" (Marx, 1841: 30-36), y hace que "se reconozca la existencia de la libertad humana en el mundo mismo de la necesidad" (Althusser, 1988: 33).

En el sistema simbólico, económico e ideológico por el que se rige la sociedad mexicana, el surgimiento del 132 es una excepción a la necesidad que nos hace reconocer la existencia de la libertad. Este reconocimiento es la única respuesta digna de la liberación de los estudiantes. Mientras ellos tienen el valor de liberarse, nosotros, los profesores, les debemos al menos un franco reconocimiento de su libertad y una mesura circunspecta y respetuosa en cualquier tentativa de explicación de su movimiento. La explicación tendrá que detenerse púdicamente ante lo inexplicable, y no deberá obstinarse en explicarlo, pues hacerlo sería ultrajarlo, deshonrarlo, *violarlo*, y no sólo rebajarlo y banalizarlo.

EXPLICACIÓN

Nuestra mesura en la explicación del 132 no impide que incursionemos en lo que podamos explicar, no sólo en lo que ya nos explican los propios estudiantes al explicarse a sí mismos con innegable cordura y sagacidad, sino también en todo lo demás que aún pasa desapercibído y que pudo haber contribuido a la irrupción de lo inexplicable. De hecho, como es lógico, tan sólo alcanzaremos a discernir lo verdaderamente inexplicable al circunscribirlo de la manera más precisa, y esto nos exige un trabajo explicativo atento y concienzudo que no pretendemos llevar a cabo en el presente escrito. Lo más que podemos hacer es ahondar en la causalidad inmediata que se asocia explícitamente a todo lo que representa Peña Nieto ante los estudiantes del 132 y ante amplios sectores de la sociedad.

Ante millones de mexicanos, Peña Nieto es la mejor personificación de un partido, el PRI, que gobernó México durante más de setenta años y que sintetiza todas las expresiones características de una estructura contra la que se han sublevado el 132 y otros movimientos en el pasado: autoritarismo y despotismo, imposición e impunidad, caudillaje y opresión, vocación dictatorial tras la simulación democrática, institucionalización de la compra de votos y del fraude electoral, mentira y demagogia como único ideario auténtico de partido, venta y saqueo de los bienes de la nación, capitalismo salvaje y privatización universal como forma de lucro de políticos y funcionarios, corrupción generalizada y enriquecimiento ilícito en todas sus formas, complicidad profunda y permanente del partido con el narcotráfico y con los demás sectores del crimen organizado, legitimación de la ilegalidad y criminalización de la inconformidad, completa subordinación del gobierno a los intereses de los dueños del dinero, connivencia con el pillaje y el despojo sistemático de los campesinos y de los obreros, discriminación y segregación de los pueblos indios, patrioterismo acomplejado y esencialmente racista, supresión de las conquistas sociales de la revolución mexicana, control y manipulación de los medios masivos de comunicación, censura sistemática de la prensa y de los intelectuales, acallamiento violento de periodistas veraces y luchadores sociales consecuentes, violación abierta y cotidiana de los derechos humanos, represión comparable a la de las más sangrientas dictaduras latinoamericanas, centenares de policías y militares dedicados exclusivamente a la tortura y la desaparición de los opositores al gobierno, violación sexual como estrategia represiva contra las mujeres políticamente insumisas, miles de asesinatos políticos documentados y jamás castigados, incesantes masacres de indígenas, campesinos, trabajadores y estudiantes, como en Chilpancingo (1960), Iguala (1962), Morelia (1963 y 1966), Puebla (1964), Ato-

yac (1967), Acapulco (1967), Tlatelolco (1968), la estación Normal del metro de la Ciudad de México (1971), Nepantla (1974), etc., pero también, años después, en Aguas Blancas (1995), Acteal (1997), El Charco (1998), El Bosque (1998)… Para millones de mexicanos, todo esto es el PRI. Todo esto es lo que no se olvida ni se perdona. Todo esto es lo que todavía puede indignar y atemorizar a los estudiantes del 132. Para ellos, todo esto es lo primero que explica su movilización. Todo esto es la estructura que les está sonriendo en la cara bonita de aquel Peña Nieto contra el que se han movilizado.

El mismo Peña Nieto debió admitir su responsabilidad en los actos represivos de San Salvador Atenco, en los que elementos policiacos asesinaron a dos hombres, violaron a 26 mujeres y torturaron a decenas de militantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en 2006. Fue precisamente al justificar estos hechos, diciendo que tomó "la decisión de emplear el uso de la fuerza pública para restablecer el orden y la paz", que el entonces candidato presidencial priista provocó la irritación de los estudiantes de la Universidad Iberoamericana y así abonó el terreno en el que habría de brotar el 132. No debe sorprendernos, por lo tanto, que los portavoces del movimiento estudiantil insistan una y otra vez en la responsabilidad de Peña Nieto en los actos represivos de Atenco. Esta responsabilidad no sólo justifica el surgimiento del movimiento, sino que también constituye una de las principales evidencias que respaldan la identificación del responsable con todo aquello que representa para los estudiantes.

Para los movilizados en el 132, Atenco demuestra que Peña Nieto encarna realmente lo que representa simbólicamente, a saber, el autoritarismo, la represión, la vocación dictatorial tras la simulación democrática. Esto último también se habría confirmado, a los ojos de los mismos estudiantes, en los recientes comicios, en sus múltiples irregularidades, en lo que muchos consideran un gigantesco fraude electoral aunado a sondeos adulterados, noticieros engañosos, sufragios corporativos y reparto masivo de despensas y monederos electrónicos para comprar cinco millones de votos, los cuales, por sí solos, habrían sido suficientes para asegurar el triunfo de la candidatura presidencial del PRI. Al comprar la silla presidencial, al hacer lo que todos esperaban que se hiciera y lo que siempre se ha hecho, el mismo Peña Nieto habría conseguido reafirmar lo que "representa" y habría explicado así retroactivamente o *après coup*, en una "retro-eficiencia de la repetición", una movilización estudiantil a la que habría suministrado su "objeto" (Lacan, 1969; 394). Digamos que los jóvenes se habrán movilizado contra lo que efectivamente ha ocurrido. Tan sólo a la luz de lo ocurrido podemos explicar lo explicable en el surgimiento del 132.

Pero además del proceso electoral, hay otros hechos nuevos que también podrían explicar retroactivamente el surgimiento del 132 y ante los que habrá que mantenerse alerta en lo sucesivo. Estoy pensando no sólo en la campaña de desprestigio contra el movimiento en unos imperios mediáticos totalmente subordinados a los intereses del PRI, sino también y especialmente en una estrategia de represión que ya está empezando a esbozarse de manera preocupante y que habrá confirmado algunos de los peores temores que explican el surgimiento del 132. Atreviéndose a luchar contra lo que temen, los estudiantes movilizados podrían convertirse en las últimas víctimas de una larga serie sangrienta que atraviesa las últimas décadas.

ABISMO, ENCUENTRO, COLISIÓN Y REPULSIÓN

Los estudiantes descarriados pueden caer en el abismo. Después de todo, como protagonistas de un acontecimiento histórico, se encuentran "al borde del vacío" (Badiou, 1988: 195). Al apartarse del camino que les estaba predestinado, han entrado al peligroso terreno de lo imprevisible, de lo sorpresivo, de lo histórico. Su trayectoria ya no describe aquella línea recta que siguen los átomos de Demócrito y que siempre conduce a un destino determinable y reconocible, seguro y archiconocido. Este destino ya no es el de los involucrados en el 132, los cuales, como en la célebre metáfora de Althusser (1986), desconocen el destino del tren en el que se han subido y se nos presentan entonces como "autodidactas" en el sentido más radical del término (Althusser, 1986: 186).

Los jóvenes del 132 son radicalmente autodidactas porque nadie ha recorrido la ruta por la que están avanzando. Nosotros, sus profesores, no sabemos ni por dónde van ni hacia dónde se dirigen. En realidad, para ser francos, ni siquiera sabemos exactamente de dónde vienen. Ignoramos todo sobre estos jóvenes porque no los hemos guiado ni acompañado ni mucho menos dirigido. Tan sólo se nos ha informado que todo empezó por una "rebelión" de "jóvenes" de la "clase dirigente", pero esto no quiere decir desde luego que los rebeldes pasaran "de la dirección de los 'viejos' de una clase a la dirección por los 'viejos' de otra clase" (Gramsci, 1931: 274). No hay ningún indicio de que "se mantenga la subordinación real de los 'jóvenes' a los 'viejos' como generación" (*idem*: 274-275). Es verdad que los detractores del 132 no dejan de insistir en la supuesta subordinación del movimiento al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y a su candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador, pero esto no es más que una estrategia político-mediática en la que se reduce la *simpatía de muchos* a la *subordinación de todos* con el propó-

sito de comprender lo incomprensible, trivializar el acontecimiento, someterlo a la estructura, reducirlo al funcionamiento del sistema y así deslegitimar y desprestigiar al movimiento.

Basta comparar los mensajes del 132 con los discursos de López Obrador para ver abrirse un abismo insondable entre unos y otros, apreciar la novedad histórica del movimiento estudiantil y reconocer que ha trascendido y desbordado todo lo que nuestra izquierda tradicional podía ofrecerle. Son ahora los viejos los que deberían seguir a los jóvenes. Son los estudiantes quienes deben dirigirnos a nosotros, sus profesores, y no lo contrario. Si nosotros pretendiéramos erigirnos en sus guías, existiría el riesgo de que los hiciéramos regresar a nuestros caminos trillados, a nuestros atiborrados callejones sin salida, que son precisamente las vías que nuestros estudiantes han sabido abandonar desde un principio.

La desviación es también abandono de las avenidas y los embotellamientos de la vieja izquierda, pero esto no implica necesariamente la soledad y el retraimiento de los desviados. Por el contrario, su desviación, como la de los átomos de Epicuro, ha permitido que dejemos de andar solos y de avanzar paralelamente, unos junto a otros por un mismo camino, sin mirarnos, como desfile de soldados o de zombis, como disciplinado ejército de votantes o de consumidores, como esa masa esencialmente atomizada que decide las mayores ventas y los triunfos electorales, pero que no es ni el único ni el principal sujeto de las movilizaciones sociales (Kornhauser, 1959). El 132 ha trascendido la atomización de la izquierda mexicana al tropezarse con los demás átomos, con otros sujetos, y al interactuar y lidiar con ellos, al invadir su espacio y sacarlos de su aislamiento, al atorarse y engarzarse con ellos, al confrontarlos y caer en sus brazos, al coincidir verdaderamente con las demás trayectorias y tener así "buenos encuentros" (Althusser, 1986: 186).

Para que hubiera *buenos encuentros*, había que desviarse de la propia trayectoria y cruzarse con las demás. Es así como los estudiantes de la Universidad Iberoamericana y de otras instituciones privadas han podido encontrarse con *los otros*, los marcianos de las universidades públicas, y luego, todos juntos, como 132, han podido coincidir con sectores con los que normalmente no habrían tenido ningún contacto, como es el caso de los comuneros indígenas de Cherán o los jóvenes comunistas chilenos. Descubrimos aquí unos encuentros inéditos y seguramente fecundos cuyos efectos pueden ser decisivos en la historia de la nueva izquierda latinoamericana. Independientemente de lo que no hay manera de prever, muchos tenemos la convicción de que esta izquierda, como cualquier otra, sólo podrá mantener sus bríos a través de la continua fertilización mutua entre grupos que se encuentran al desviarse de sus trayectorias.

La desviación permite ciertamente los buenos encuentros, pero no hay que olvidar que también provoca los malos encuentros, *los encontronazos*, las colisiones entre las trayectorias y la resultante "repulsión" en la que Marx descubría "la forma primera de la autoconciencia" (Marx, 1841: 35). No podemos negar que la nueva generación está cobrando conciencia de su propia trascendencia histórica en su íntima repulsión con respecto a todo aquello perecedero, caduco y rancio que Peña Nieto personifica para ellos. El primer acto de esta repulsión tuvo lugar en la Universidad Iberoamericana. Los siguientes actos están ocurriendo en las calles, en las plazas públicas, en las cárceles, en cada salón de clase de cada universidad mexicana, pero también en los periódicos y especialmente en las redes sociales de Internet.

LO NUEVO Y LO VIEJO

En todos los espacios reales y virtuales en los que se despliega la sociedad mexicana presenciamos batallas campales en las que prosigue una guerra civil que dura desde hace varias décadas y en la que siguen oponiéndose los opresores y los oprimidos, el pasado al que se aferran los primeros y un futuro incierto por el que luchan los segundos. Es aquí, en este conflicto, en donde aparentemente, a primera vista, domina la continuidad y todo sigue igual. Ahora bien, cuando miramos de cerca el conflicto, nos percatamos de que nada parece haber cambiado porque los opresores no han cambiado, porque son los mismos de siempre y actúan como siempre han actuado. Pero también podemos darnos cuenta de que esto no ocurre con los oprimidos. Ellos sí que han cambiado, así como también ha cambiado su retórica, su estrategia y el futuro por el que luchan.

La expropiación de los medios de producción ha cedido su lugar a la democratización de los medios de comunicación. El hackeo de sitios oficiales ha suplantado al asalto de cuarteles militares. El combate contra el latifundio se ha tornado lucha contra el monopolio. El compañero es el nuevo camarada. El pasamontañas se ha convertido en máscara de Guy Fawkes. Éstas son tan sólo algunas de las innumerables diferencias que apreciamos entre el 132, el EZLN, los grupos estudiantiles de los sesenta y setenta, las viejas guerrillas y tantos otros movimientos que han luchado contra el priismo.

Nada más cambiante que los movimientos opositores de la izquierda mexicana. Éstos no han dejado nunca de innovar, transformarse y desviarse de los caminos trillados. En cambio, al menos desde 1950, el PRI no se desvía de su camino, pronuncia una y otra vez los mismos discursos, cae una y otra vez en los mismos vicios, en la misma corrupción, en la misma opresión y represión. Quizá esta iden-

tidad inmutable de aquello contra lo que se lucha sea el único denominador común de todos los movimientos a los que nos hemos referido. Así como un sector identificado como enemigo puede ser el fundamento de un "vínculo hegemónico" entre "particularidades" conectadas en una "red de equivalencias", así también podemos conjeturar la existencia de una *identidad transgeneracional* entre diversos movimientos unidos por la equivalencia entre sus diferencias con respecto al "elemento excluido", en este caso aquello que representa el PRI, en relación con lo cual "todos las diferencias son equivalentes entre sí, equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida" (Laclau, 2005: 93-109). Este rechazo común a lo personificado por alguien como Peña Nieto permite la confluencia entre el 132 y otras olas de movilización que se levantaron en el pasado, algunas de ellas ya desaparecidas, pero también otras que aún subsisten e insisten. Lo que las une, al menos por ahora, es esa Peña que ha resistido a los más diferentes embates y que nuevamente vuelve a emerger sobre las agitadas aguas de la historia mexicana.

Por más que las olas no dejen de cambiar y sepan siempre sorprendernos, el peñasco permanece impasible, impávido, como si las olas no lo estuvieran golpeando, erosionando, acabando, y como si el triunfo del agua sobre la piedra no fuera el único desenlace posible de esta historia. Es verdad que el desenlace tarda mucho en llegar. Y todos nos preguntamos qué habrá en el maldito peñasco, de qué estará hecho, cuál será su estructura interna que parece eterna, impermeable al tiempo, resistente a cualquier acontecimiento. Mientras nuestros estudiantes intentan vencer la resistencia de la estructura, quizá nosotros debamos pensar un poco más en lo que aquí está ocurriendo. Tal vez convenga que volvamos a tomar en serio esta clase de fenómenos y reanudemos así aquel debate que ni siquiera tuvo necesidad de cerrarse para truncar prematuramente la tradición estructuralista francesa.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1986). "Du matérialisme aléatoire". En revista *Multitudes* 2, 2005, 179-194. Disponible en : http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-2.htm.

-------- (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*. México, Siglo XXI.

Badiou, Alain (1988). *L'être et l'événement,* Paris, Seuil

------- (2001). "La commune de Paris: une déclaration politique sur la politique". *L'hypothèse communiste* (pp. 135-177). Paris, Lignes.

------- y Tarby, Fabien (2010). *La philosophie et l'événement*. Paris, Germina.

Gramsci, Antonio (2010 [1931]). "La cuestión de los jóvenes". En *Antología* (pp. 274-275). México, Siglo XXI.

Lacan, Jacques (2006 [1969]). "L'ignominie ravissante de l'hommelle (sesión del 25 de junio 1969)". En *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre* (pp. 393-406). Paris, Seuil.

------- (1970). "Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject". En R. Macksey et E. Donato (dirs.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man : The Structuralist Controversy* (pp. 186-200). Baltimore, Johns Hopkins Press.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Kornhauser, William (1969 [1959]). *Aspectos políticos de la sociedad de masas.* Buenos Aires, Amorrortu.

Marx, Karl (1982 [1841]). "Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza". En *Escritos de juventud* (pp. 15-70). México, Fondo de Cultura Económica.

Investigaciones

El concepto moderno de comunidad

Daniel Alvaro[*]

En este artículo nos proponemos distinguir a grandes rasgos, *por un lado*, la idea general de comunidad que atraviesa las épocas desde la Antigüedad y que podemos considerar como una de las ideas rectoras de la cultura y la civilización occidentales y, *por otro lado*, el concepto moderno de comunidad, asociado como está a un momento delimitable de la historia intelectual, a ciertos textos paradigmáticos que reenvían de inmediato a nombres propios bien conocidos tanto dentro como fuera del campo sociológico, y a una diversidad de idiomas y escrituras singulares.

Tal como llega hasta nosotros, el concepto de comunidad es indisociable del campo de producción teórica en el que fue concebido inicialmente y donde adquirió el sentido corriente que se le suele atribuir en la actualidad. Se trata de un concepto que nace en la modernidad y como si dijéramos con ella, llegando a formar parte de sus múltiples derivas y sus infinitos pliegues, de sus cambios y transformaciones, de sus numerosos comienzos y sus supuestos fines.

Con todo, el pensamiento de la comunidad, en el sentido amplio y general de la palabra, tiene raíces más profundas y remotas en el tiempo. De hecho, el historiador de las ideas tiende a situar sus orígenes en la antigua Grecia. Platón y Aristóteles utilizan el término *koinonía* (de *koinos*: lo que es común a varios)

* Daniel Alvaro es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad Paris 8. Tiene una beca postdoctoral del CONICET y es profesor de la materia "Teoría Estética y Teoría Política", perteneciente a la carrera de Sociología de la UBA. Asimismo, desarrolla actividades docentes y dicta cursos de perfeccionamiento en otras universidades argentinas. Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras. Recientemente se han publicado algunas traducciones de su autoría. Contacto: danielalvaro@gmail.com.

—con frecuencia traducido al castellano por "comunidad", y menos frecuentemente por "sociedad", "asociación", "colectividad", etc.— para designar la socialidad del hombre; entendiendo por esta última tanto la socialidad natural, el hecho de que el hombre, según la célebre definición aristotélica, es por naturaleza un "animal político" o "social"(*zôon politikón*)[1], como la socialidad motivada por intereses o basada en alguna forma de acuerdo. Más concretamente, los griegos hablaban de *koinonía* para referirse a las distintas formas de vida en común que tenían lugar ya sea en la esfera pública de la ciudad (*pólis*), esencialmente política, ya sea en la esfera privada o doméstica de la casa (*oîkos*), por definición no-política. De acuerdo a la clasificación propuesta al comienzo de la *Política*, cabe distinguir tres grandes formas de vida en común: la *casa*, la *aldea*, y la *ciudad* (*ibíd.*: 1252a, 25 y ss.). A pesar de su muy diferente composición, naturaleza y finalidad, se trata de tres casos ejemplares de *koinonía*. Por ésta se entiende, en su definición más abstracta, "una pluralidad de partes diferenciadas y organizadas según un cierto orden y una cierta jerarquía" (Vergnières, 1995: 157). Asimismo, vale señalar que desde esta perspectiva todas las comunidades son consideradas "partes" de ese "todo" orgánico que es la *pólis*, también llamada "comunidad política" (*koinonía politiké*), incluida esa especie paradigmática de comunidad que recibe el nombre de amistad (*philía*). En los últimos libros de la *Ética Nicomáquea* y de la *Ética Eudemia*, donde justamente se introducen algunas de las temáticas que luego serán retomadas y desarrolladas en la *Política*, Aristóteles se ocupa de la amistad o, según una comprensión más amplía de la *philía*, de la relación afectiva entre los hombres, la cual bajo determinadas condiciones funciona como modelo ético de la comunidad política.

Convertida en fundamento de la cosmovisión clásica de la filosofía política, la ciencia aristotélica de la acción y la convivencia humanas, así como el resto de su doctrina, tuvo una recepción interrumpida y fragmentaria a lo largo de la historia. Fue prácticamente olvidada ya en la misma Antigüedad, casi desconocida durante un largo período del Medioevo dominado por el platonismo, y recién redescubierta por los filósofos escolásticos en el siglo XIII. Desde entonces y hasta el momento en que empieza a consolidarse el discurso del derecho natural moderno, sus escritos fueron objeto de numerosos comentarios y arduos debates teológico-políticos. Durante este período, los principios de la filosofía de Aristóteles empiezan a ser revisados, y en ocasiones cuestionados, tanto por los pensadores iusnaturalistas de

[1] Como Aristóteles indica expresamente en la *Política*, el hombre no es el único animal gregario, las abejas, según el conocido ejemplo que allí leemos, también lo son (2005: 1253a). No obstante, la especie humana es la única dotada de "palabra" (*lógos*), y en consecuencia, la única que está en condiciones de alcanzar una vida *política* en sentido estricto, esto es, una vida orientada a la acción virtuosa, entendida como la forma más elevada de vida en común.

la teología cristiana como por los representantes de la nueva ciencia renacentista, dando lugar a distintas líneas de recepción. Como hace notar Axel Honneth, a pesar de las claras diferencias entre las distintas recepciones de Aristóteles en aquel momento, "el núcleo de su propuesta conceptual permanece sustancialmente intacta: la *koinonía* sigue siendo el sinónimo aplicable a las expresiones latinas *societas* o *communitas*, en cuanto síntesis de todas las formas de una agrupación social donde los hombres se reúnan para la persecución conjunta de sus intereses o en aras de un vínculo emocional" (1999: 7). En efecto, las primeras versiones latinas de la *Política* tradujeron la *koinonía* griega tanto por *societas* como por *communitas* (aunque también por *communicatio*, *communio* y *coetus*), expresiones que a pesar de connotar valores heterogéneos muy a menudo fueron usadas como equivalentes, tal como ya lo había hecho Cicerón en algunos de sus tratados más conocidos (Riedel, 2004: 807).

Tampoco en los pensadores de la Edad de la Razón ni en aquellos del Iluminismo encontramos una diferenciación precisa y sistemática entre los términos en cuestión. Hobbes y Locke utilizan las palabras *community* y *society* prácticamente como sinónimos (Pasquino, 1996: 101), mientras que Rousseau hace lo propio con las voces francesas *communauté* y *société*. En realidad, la diferencia conceptual entre *comunidad* y *sociedad* es mucho más reciente de lo que se cree habitualmente. Digamos de momento, y a título indicativo, que es el resultado de un sinuoso proceso teórico-práctico, con epicentro en Alemania, que se extendió aproximadamente desde principios del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Se trata de una de las grandes escenas de la vida intelectual europea y una que aquí nos interesa especialmente puesto que en ella han de buscarse los elementos constitutivos del concepto moderno de comunidad.

En todo caso, es importante tener en cuenta que los postulados elementales del derecho natural moderno fueron concebidos en franco antagonismo con los presupuestos del derecho representado por el pensamiento político y metafísico de los antiguos griegos. La idea rectora de la visión helénica afirma la existencia de una ley natural, de un orden universal o de un *cosmos* (palabra con la que los griegos designaban "el recto orden del Estado y de toda comunidad" (Jaeger, 2004: 113)) en el cual confluyen armónica y proporcionalmente el "todo" y las "partes", el "compuesto" y los "elementos simples". Si bien cronológicamente el individuo es anterior a la ciudad, desde un punto de vista ontológico, la comunidad política "es por naturaleza anterior al individuo", y esto en la justa medida en que "el todo es necesariamente anterior a las partes" que lo componen (Aristóteles, 2005: 1253a, 20-25). La prioridad ontológica de la comunidad respecto al individuo es un principio

fundamental en Aristóteles. Principio que será refutado por los autores contractualistas al punto de invertir el argumento y la propia lógica en la cual éste se enmarca.

Desde Hobbes, al menos, la filosofía política parte del individuo y de su ser perfectamente individual. El individuo en tanto sujeto, o si se prefiere, el individuo-sujeto, se transforma entonces en el origen indescomponible y en el fundamento último de la ontología política de la modernidad. La comunidad política, cuando la hay, es exclusivamente el resultado de un acto racional y voluntario, de un pacto o de un contrato entre los individuos congregados para tal fin. La comunidad deviene, en consecuencia, un ser artificial. Propiamente hablando, es ese "hombre artificial" instituido por el hombre "natural" para su propia "protección y defensa", "en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero", al que Hobbes llama "*república* [*Commonwealth*] o *Estado* (en latín *civitas*)" (1998a, 1998b: 3). En este nuevo y revolucionario contexto, lo único verdaderamente natural u originario es el derecho que tiene cada individuo a servirse de los medios que juzgue necesarios para garantizar la conservación de su propia vida. Así, la vida política colectivamente entendida pasó de ser el punto de partida natural, donde existía coincidencia perfecta entre naturaleza e historia, a ser un punto de llegada, un producto artificial y mecánico donde la historia aparece necesariamente escindida de la naturaleza. Lo cual provocó un giro espectacular en el modo de entender la comunidad y la participación de los hombres en ella.

En Hobbes, como en la mayoría de los filósofos contractualistas que lo sucedieron, la comunidad política aparece directamente identificada con la figura del Estado, en el sentido moderno del término. Un hecho que llama la atención cuando se lee a Hobbes es la ausencia de toda comunidad que no sea aquella representada por el Estado racional. Esto es, la ausencia de toda comunidad que no sea el resultado de un acuerdo recíproco entre los individuos con vistas a conformar un orden político. Más tarde con Locke, y también con Rousseau, se instaura la idea de una comunidad pre-política, inconcebible en el estado de naturaleza de inspiración hobbesiana. Sin embargo, no conviene sobredimensionar este aspecto de sus respectivas teorías, pues el estado de naturaleza que se representan Locke y Rousseau sigue siendo un estado regido por la ley natural de la razón, ley de la que cada individuo se siente legítimamente su ejecutor, la misma que lo convierte en su propio juez y, por lo tanto, en la única autoridad existente.

Tal como señala Robert Nisbet, "pocas comunidades tradicionales sobrevivieron al examen de los filósofos de la ley natural de los siglos XVII y XVIII" (2003: 73). La "familia" y la "Iglesia" por lo general eran aceptadas, pero no sin reservas. Y aun "cuando nos volvemos hacia otras asociaciones, vemos que tampoco con ellas

hubo merced. Los gremios, la corporación, el monasterio, la comuna, el parentesco, la comunidad aldeana: todas fueron carentes de fundamento en la ley natural" (*ibíd.*). Para los pensadores ilustrados sólo el hombre tenía fundamento y sólo él era, en tanto hombre racional, fundamento de las asociaciones resultantes de las relaciones con otros hombres. Se entiende entonces que el cuestionamiento de los *philosophes* al comunalismo vinculado a la Edad Media estuviera motivado en buena medida por el trasfondo supuestamente irracional en el que aquel aparece inserto. Habrá que esperar hasta comienzos del siglo XIX para advertir los primeros signos de un movimiento contrario al racionalismo hasta entonces imperante. En este sentido, no debe sorprender que el símbolo de la reacción ante los primeros efectos del individualismo calculador y simetrizante —efectos que en general eran percibídos como peligrosamente *disociantes*, *disgregantes* o *disolventes*, para servirnos de las metáforas más empleadas— haya sido la "comunidad". Durante todo el siglo XIX, y en especial a partir de su segunda mitad, se asiste en distintos planos del conocimiento a lo que muy significativamente se dio en llamar *el redescubrimiento de la comunidad*. En el plano de la filosofía política, este redescubrimiento fue ante todo el de Hegel.

Sin duda, ya antes de Hegel, Fichte y otros autores eminentes del romanticismo político alemán habían recurrido a la idea de comunidad en un sentido muy distinto al que había tenido entre los filósofos racionalistas. Pero sólo con Hegel, y más concretamente con la publicación de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821), la comunidad vuelve a ser plenamente descubierta. Al igual que la mayoría de los teóricos del contrato social, Hegel identifica la comunidad con la figura del Estado. Salvo que aquí, lejos de ser el producto de un contrato entre los individuos, el Estado es una "unidad substancial" ontológicamente anterior a las partes y, a un mismo tiempo, "absoluto e inmóvil fin último" (Hegel, 1979, 2004: § 258, 227), tal como sucedía en la doctrina aristotélica. El Estado hegeliano es el ideal realizado de una "comunidad ética" (*sittlichen Gemeinwesen*) donde el ámbito de la *particularidad*, de los intereses particulares y de las diferencias individuales, se amalgama convenientemente con el ámbito de la *universalidad*, del interés general o común. Asimismo, recordemos que es en y a través de esta "comunidad ética" que aparecen integrados la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*, vale decir, los tres "momentos" sucesivos de un proceso dialéctico cuya culminación debe leerse como indicador de progreso y, en última instancia, como resultado histórico. Tal como se ha dicho a menudo, con esta obra Hegel intentó sintetizar los aportes de tradiciones muy diversas entre sí en un sistema único y siguiendo una lógica propia, convirtiéndose así, de manera involuntaria, en uno de los primeros y más importantes represen-

tantes de las ciencias sociales en Alemania.

Ahora bien, desde el momento en que fue contrastado con la realidad social de su tiempo, el sistema construido por Hegel en los *Principios…* dejó traslucir un sinnúmero de problemas aparentemente irresolubles. Tal como se encargaría de poner en evidencia el joven Marx, en consonancia con algunos otros herederos críticos de la filosofía hegeliana, el primero de estos problemas y aquel del cual dependen todos los demás es que la filosofía especulativa del derecho y del Estado empieza por hacer abstracción del "*hombre real*" (Marx, 1982: 497 y *passim*). El Estado-comunidad de Hegel, alejado como está del "*hombre real*", y por consiguiente de la "verdadera realidad", se revela a través de la crítica emprendida por Marx una "*ideación* abstracta", un *más allá* del *más acá*, como tal impotente para dar cuenta del enorme cambio social que se vivía en Europa como consecuencia de las revoluciones económicas y políticas que signaron el así llamado *pasaje* de una forma de vida "tradicional" a una "moderna". A medida que avanza el proceso de racionalización capitalista en paralelo a la formación de los Estados nacionales y se modifica para siempre la forma de vida de poblaciones enteras, surge la necesidad teórica y práctica de dar respuestas concretas al impacto social producido por estos movimientos. A esta doble necesidad responden los nuevos análisis del cambio social mediante la construcción de un paradigma que se propone explicar las causas y consecuencias del mentado pasaje desde el orden social tradicional, muy comúnmente caracterizado como irracional y colectivista, al orden social moderno, previsiblemente racional e individualista.

Llegamos así a un punto de inflexión. Es el punto en el que la comunidad es redescubierta por las nuevas ciencias sociales. Más que aceptar o rechazar una idea del pensamiento político y metafísico clásico, como se había hecho efectivamente desde la Antigüedad hasta la entrada definitiva en la primera Modernidad, las teorías sociológicas emergentes redefinen la idea de comunidad y hacen de ella uno de sus conceptos fundamentales.

Es un hecho que no necesita confirmación, pues, que de Platón a Hegel y más allá, pasando por tantos otros nombres y por tantas herencias que aquí se quedan forzosamente sin lugar, la historia del pensamiento occidental se ha representado una enorme variedad de motivos de la comunidad. La brevísima genealogía que acabamos de delinear no tiene más pretensión que la de ampliar al máximo los márgenes de un contexto que, ya sea por inercia, ya sea por comodidad, o quizás en razón de un interés estratégico, cuando se trata de pensar el problema de la comunidad en la teoría social se lo muestra bastante más acotado de lo que en realidad es. Sin poder dar cuenta acabadamente de este amplio contexto histórico-

conceptual, nos contentamos aquí con ofrecer un bosquejo del mismo, a modo de introducción y con el simple propósito de advertir su necesidad.

Y es que para interrogar la problemática de la comunidad en la teoría social en general y en la teoría sociológica en particular, es preciso distinguir desde el comienzo entre, *por un lado*, la idea general de comunidad que atraviesa las épocas desde la Antigüedad y que podemos considerar como una de las ideas rectoras de la cultura y la civilización occidentales y, *por otro lado*, el concepto moderno de comunidad, asociado como está a un momento delimitable de la historia intelectual, a ciertos textos paradigmáticos que reenvían de inmediato a nombres propios bien conocidos tanto dentro como fuera del campo sociológico, y a una diversidad de idiomas y escrituras singulares. Para delimitar el lugar que ocupa y especificar la naturaleza de esta problemática, es preciso distinguir una cosa de la otra, sin dejar de reconocer las semejanzas que subsisten entre ellas a modos de continuidades. Pues en rigor de verdad, el concepto moderno de comunidad comparte algunos de los presupuestos fundamentales que rigen a la idea general. De ahí que un contexto ampliado de la cuestión no pueda resultar más que beneficioso para cualquier investigación que tome en cuenta las implicaciones teóricas y prácticas que entran en juego de la mano de esta conceptualización.

Según Manfred Riedel, destacado filósofo contemporáneo y autor de estudios ya clásicos de historia conceptual, los vocablos *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) fueron empleados como sinónimos aproximadamente desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Ambos términos eran utilizados indistintamente para designar tanto una unión entre personas por medio del discurso y de la acción, como una institución social, política o religiosa determinada. Aun si sus respectivas etimologías revelan diferencias reconocibles en el uso que se hacía de los mismos, durante el período aludido *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* poseen un significado semejante (Riedel, 2004: 801-802).

Entre los especialistas existe consenso en ubicar la génesis de la diferencia conceptual entre comunidad y sociedad a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en el momento en que comienza a desarrollarse el romanticismo político y social. Varios autores han llamado la atención sobre la importancia que tuvo sobre esta primera diferenciación la traducción al alemán de *Reflections on the Revolution in France* (1790) de Edmund Burke. La obra fue traducida en 1793 por Friedrich Gentz, acérrimo defensor de la contrarrevolución y del movimiento político conservador que sirvió de inspiración al por entonces incipiente movimiento romántico. En su versión, Gentz utiliza alternativamente los términos *Verbindung* (unión, asociación) y *Gemeinschaft* para traducir el inglés "partnership", término que en el

libro designa la relación armoniosa y sentimental entre las generaciones por oposición a la relación contractual abstracta. El rechazo de Burke a las teorías contractualistas que sitúan al individuo en el centro de la escena histórica, y en especial su rechazo a la teoría del contrato social de Rousseau, se basa en una concepción de la historia donde el principal sujeto es el colectivo generacional que se reafirma a sí mismo a través de su duración en el tiempo. Según escribe Carl Schmitt en un texto notable sobre la ideología política del movimiento romántico en Alemania, "Burke destaca, en giros más bien generales y muchas veces fuertemente retóricos y emotivos, el crecimiento de la comunidad nacional que se extiende a lo largo de las generaciones" (2005: 176).

La recepción de *Reflections…* fue central en la conformación del ideario político y del lenguaje conceptual de los románticos de principios de siglo XIX. Recordemos que en aquel tiempo aún primaba de manera indiscutida la concepción del derecho natural racionalista, asociada en Alemania principalmente a los nombres de Kant y Fichte. Con el cambio de siglo, las opiniones políticas de Fichte, del mismo modo que las de Hegel, no tardaron en acercarse a las opiniones de la corriente romántica. Tanto en los escritos de este último como en los de Schleiermacher, F. Schlegel, Novalis y Schelling, se pone en evidencia un cambio radical respecto de la perspectiva del derecho y del Estado hasta entonces dominante. A diferencia de Kant y del joven Fichte, para quienes el derecho y el Estado se explican íntegramente desde el punto de vista del individuo racional y calculador, los románticos adoptan el punto de vista contrario. En este sentido, el romanticismo es fundamentalmente holista. Para estos autores, al igual que para Aristóteles y para toda la tradición clásica de la filosofía política, "el todo es mayor que la suma de las partes". La vida en común deja de ser el resultado de la interacción entre individuos libres para convertirse en el presupuesto sustancial de toda vida individual. Hecho que conduce tanto a la hipóstasis de la individualidad bajo la forma de la "personalidad" (*Persönlichkeit*), como a la hipóstasis de la socialidad bajo la forma de la "comunidad" (*Gemeinschaft*).

En el imaginario romántico, la sustancialización de la individualidad y de la socialidad va acompañada de una fuerte dosis de emotividad. A los ojos de Schmitt es F. Schlegel quien explica "lo esencial del romanticismo" al afirmar que "los sentimientos de amor y fidelidad […] debían ser el soporte más firme de la vida pública" (*ibíd.*: 179). Nada más lejos de esta afirmación que la concepción mecánica del mundo bajo la cual se habían desarrollado las teorías políticas desde Hobbes en adelante. Si bien las ideas de "organización" y de "organismo" aplicadas al Estado ya se pueden rastrear en Kant y en Fichte (Ferraresi, 1999), la concepción orgánica

del Estado recién la encontramos expuesta en los textos tempranos de Hegel. El Estado orgánico postulado por Hegel es conservador en lo político (monárquico) y tradicional en lo económico-social (estamental, feudal). Aunque quizás su rasgo esencial, aquel que comparte con la mayoría de las teorías estatales surgidas del romanticismo, es que se trata de un Estado cuyo fundamento último es la emotividad. La idea del Estado orgánico surge como reacción y alternativa al Estado mecánico cuyo modelo había sido teorizado por las doctrinas iusnaturalistas durante los siglos anteriores. Con todo, hay que tener en cuenta que esta forma de concebir el Estado y la vida pública en general forma parte de una amplia visión del mundo que excede por mucho el campo estrictamente político. A partir de entonces, y por largo tiempo, la oposición entre lo orgánico y lo mecánico, y correlativamente la oposición entre comunidad y sociedad, tendrán un papel determinante en todos los campos de la existencia.

La obra del teórico Adam Müller, a quien se considera el portavoz más genuino del romanticismo político alemán, es muy instructiva en este sentido. En sus "Die Elemente der Staatskunst" (1809), afirma que el Estado no es "mera manufactura", "instituto asegurador o sociedad mercantilista", sino "sublime comunidad de una larga línea de antepasados, de los ahora vivos y de los linajes que vendrán, todos los cuales conforman una gran asociación íntima de vida y de muerte […] comunidad que se presenta ante la vista y los sentidos en lenguaje comunitario, en costumbres y leyes comunitarias, en miles de instituciones beneficiosas" (Cit. en Riedel, 2004: 829).

Este fragmento es de la mayor importancia dado que en él ya es posible adivinar los rasgos generales de la futura oposición entre comunidad y sociedad. Si bien esta oposición no será formalizada como tal sino muchos años más tarde, hay aquí un primer conjunto de indicios acerca de la dirección que seguirá la idea de comunidad. En los discursos de Müller, Gentz, Kleist y F. Schlegel, más allá de las importantes diferencias que guardan entre sí, la comunidad tiene valor absoluto. En el contexto de la Restauración, *Gemeinschaft* es sinónimo de totalidad trascendente, de exaltada unidad *política* y *espiritual* entre las personas —la primera realizada en el Estado monárquico y la segunda en la Iglesia católica—. Significativamente, el acento patético y grave de los discursos románticos sobre la comunidad no estará del todo ausente en las aproximaciones sociológicas clásicas a esta cuestión. Hasta un cierto punto no siempre determinable, aunque en períodos delimitables de sus respectivas producciones teóricas, la mayoría de los padres fundadores de la sociología repiten cada uno a su manera gestos característicos de la visión del mundo romántica en el sentido amplio de la misma, es decir, en el sentido de una

cosmovisión que como es sabido no fue exclusivamente política, ni se restringió por lo demás a la cultura germánica.

En lo que suele ser considerada la versión madura y definitiva de la filosofía política de Hegel, aquella que se desprende de los *Principios…*, hay que ver a la vez una afirmación de ciertos elementos del romanticismo político como un viraje radical respecto de esta primera orientación teórica que al menos durante algún tiempo también fue la suya. En relación al problema que tratamos aquí, la primera diferencia que salta a la vista entre Hegel y sus contemporáneos es que aquel opera una serie de distinciones terminológicas y conceptuales hasta entonces inexistentes. Ya en la sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) dedicada al "espíritu objetivo", Hegel había definido los tres momentos de la dialéctica de la eticidad: la familia, la sociedad civil (o burguesa: *bürgerliche Gesellschaft*), y el Estado. Si se toma cada uno de estos momentos por separado, y en particular si se analiza la caracterización que hace de la familia y del Estado, se pueden reconocer rasgos prototípicos de la concepción romántica. Pero, precisamente, lo que en este punto separa a Hegel de los románticos es que aquel comprendió la necesidad de distinguir con precisión estas tres instancias. Tal vez el cambio más importante que supone el planteo hegeliano respecto del romanticismo, y en general respecto de toda la filosofía política que lo precede, es que formula un concepto no directamente político de "sociedad civil". Ésta, no sólo es "la diferencia que aparece entre la familia y el Estado", como se puede leer en el *Agregado* al § 182 de los *Principios…*, sino que es el propio "estadio de la *diferencia*" (§ 181). Entre la familia y el Estado, y distinta de ambos, la *bürgerliche Gesellschaft* comprende "un sistema de dependencia multilateral" (§ 183) entre personas particulares que entablan entre sí relaciones económicas, culturales y jurídicas.

De esta forma, Hegel rechazaba la oposición característica del derecho natural entre el "estado de naturaleza" pre-político y la "sociedad civil" propiamente política, deudora a su vez de la clásica dicotomía griega entre *oîkos* y *pólis*, y en el mismo acto daba lugar a una nueva oposición en torno a la cual se construirían los objetos de las todavía nonatas ciencias sociales: la oposición entre sociedad y Estado, o bien, dicho más abstracta y genéricamente, la oposición entre lo social y lo político. Por primera vez, en efecto, se pensaba lo social como una dimensión relativamente independiente de la dimensión política (Colliot-Thélène y Kervégan, 2002).

La *bürgerliche Gesellschaft* es una sociedad donde cada individuo, cada "ciudadano (como 'bourgeois')", persigue fines egoístas, donde "cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él", nada salvo "medios para el fin de un individuo particular". Hegel reinterpreta a los economistas clásicos afirmando que

la *particularidad* está limitada por la *universalidad* en la medida en que la satisfacción de las necesidades de cada uno depende de la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Reinterpretación que, es justo recordarlo, no le impidió hacer un diagnóstico crítico de las consecuencias contradictorias en las que desemboca el funcionamiento "sin trabas" de la *bürgerliche Gesellschaft*: por un lado, "*el progreso de la población* y de la *industria*", "la *universalización* de la conexión entre los hombres" y la consecuente "*acumulación de riquezas*"; y por otro, "la *singularización* y *limitación* del trabajo particular, y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo" (§ 243). Fuertemente determinados por este contexto, los términos "sociedad" y "comunidad" dejan de corresponderse como lo hacían hasta entonces. Sólo al Estado, entendido aún a la manera de los primeros románticos como unidad sustancial donde se enlaza lo particular y lo universal, le cabe —en jerga hegeliana— el nombre de "comunidad" o "totalidad ética".

A partir de 1830 la distinción entre *bürgerliche Gesellschaft* y Estado fue retomada y profundizada por una serie de autores que, asumiendo la herencia teórica de Hegel, como hizo Lorenz von Stein, o bien criticándola, como le sucedió a Robert Mohl, compartieron el hecho de ser los representantes de una fracción de la burguesía deseosa de ampliar sus derechos políticos y, a un mismo tiempo, los primeros en hacer sentir la necesidad de una "ciencia de la sociedad" (Lorenz von Stein) autónoma e independiente. Pero fue sobre todo a partir de la revolución de 1848 que los fenómenos sociales y políticos característicos del mundo moderno comienzan a ser identificados y discutidos por los teóricos alemanes. Por esos años empieza a hablarse de "Estado de derecho", "Estado social", "movimientos sociales", etc. Huelga decir que otro de los pensadores que por la misma época se sirvió de la distinción legada por Hegel fue Marx. En su caso, para construir los fundamentos de una teoría que por su radicalidad fue cuidadosamente mantenida a distancia de los programas académicos. No obstante esto, hoy sabemos con certeza que el discurso de Marx jugó un papel decisivo en el proceso por el cual se estableció el significado de algunos conceptos claves de la teoría social, entre ellos el de comunidad.

Marx desanda el camino emprendido por Hegel. En aquel, la idea de comunidad se disocia explícitamente de la idea de Estado. Desde sus textos de juventud, el Estado moderno se describe como un producto de la organización material de la sociedad civil o burguesa. En uno de estos textos, el Estado es caracterizado como "una comunidad puramente ilusoria" (*eine ganz illusorische Gemeinschaft*), esto es, como una falsa universalidad tras la cual se encubren los intereses particulares de la clase dominante y, en consecuencia, como una traba para la clase dominada

(Marx y Engels, 1969, 1985: 87). El Estado sería, entonces, una mera apariencia de la verdadera comunidad, de la verdadera universalidad. Para el joven Marx, la comunidad *verdadera* o *real* es la comunidad *humana*, aquella donde cada hombre se reconoce a sí mismo y a los otros hombres en cuanto hombres, y donde todos asumen el control de sus propias condiciones de existencia[2].

Ahora bien, Marx no maneja una única noción de comunidad sino varias. En su obra, los usos y significados de la palabra "comunidad" (con la que se suelen traducir los términos *Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*, *Gemeinschaftlichkeit*, etc.) cambian sensiblemente a lo largo del tiempo. Sin poder entrar aquí en una caracterización pormenorizada, diremos al menos lo que desde nuestro punto de vista es esencial a todos ellas. Para empezar, si la comunidad humana es incompatible con la comunidad política (o el Estado), se debe a que esta última reproduce formalmente el carácter inhumano de la sociedad capitalista. En términos generales, para Marx, la figura de la *comunidad* está ligada al pasado y al futuro de la *sociedad* actual. La comunidad primitiva u originaria prefigura desde un punto de vista material y espiritual la comunidad comunista del porvenir. En todos los casos, la comunidad se presenta como la imagen invertida del presente social, de la sociedad del presente.

Si bien Marx nunca proporcionó una definición formal de comunidad, es en su obra más que en cualquier otra de la misma época donde hay que buscar el antecedente más directo de la oposición conceptual sobre la cual se erigió el edificio del pensamiento social y sociológico en Alemania desde fines del siglo XIX. Nos referimos, evidentemente, al célebre teorema propuesto por Ferdinand Tönnies en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Allí, por primera vez, se ofrecía una definición de los términos *comunidad* y *sociedad* basada en una "concepción científica". El planteo resultaba novedoso en la medida en que reivindicaba la necesidad de pensar estos conceptos en "sentido *sociológico*" antes que en sentido filosófico o biológico, tal como era habitual entre los románticos de la época. La tesis central de Tönnies aparece claramente formulada desde las primeras páginas de su libro: "Toda vida en común (*Zusammenleben*), íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad. La sociedad es lo público, el mundo. Uno se encuentra en comunidad con los suyos desde el nacimiento, con todos los bienes y males a ello anexos. Se entra en sociedad como en lo extraño. […] Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre. […] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba

[2] Sobre esta noción de comunidad y su articulación necesaria con otras nociones capitales del discurso marxiano, véase nuestro artículo (en prensa).

ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico" (2005, 1947: 19-21, traducción ligeramente modificada).

No es cuestión de analizar aquí los diferentes y polémicos significados que admiten estos términos en el discurso de Tönnies. Se trata, simplemente, de subrayar la importancia de esta primera definición con aspiraciones científicas —y más en concreto sociológicas— de dos conceptos que desde aquel momento se encuentran estrechamente ligados entre sí. Durante mucho tiempo la obra de Tönnies permaneció ignorada o, en el mejor de los casos, evocada al pasar como una escena prehistórica de la sociología. Con su resurgimiento, desde hace al menos tres décadas, empezamos a tener una idea más clara de la enorme relevancia que tuvo para toda una generación de autores vinculados al nacimiento y desarrollo de esta ciencia. Entre ellos el propio Max Weber, quien a pesar de las diferencias teóricas y metodológicas que lo separan de Tönnies, reconoce abiertamente el parentesco de sus propios conceptos de comunización (*Vergemeinschaftung*) y socialización (*Vergesellschaftung*) con los de su viejo colega (Weber, 1992: 33 y ss.).

Como hemos dicho, el concepto moderno de comunidad surge con las nuevas ciencias sociales, es decir, simultáneamente a su propio surgimiento como ciencias. En adelante y durante largo tiempo, aquel mantuvo su estatuto de "concepto fundamental" (o "capital", como también se lo llamó), en especial pero no exclusivamente en el ámbito de la sociología alemana. Ahora bien, contrariamente a lo que se puede creer, este acontecimiento no sólo tiene relevancia histórica. Hay numerosas razones para volver sobre esta vieja cuestión. Razones de actualidad, precisamente. Pues lo que hoy en día una gran variedad de discursos académicos y políticos entienden por "comunidad" —de manera abrumadora y muchas veces sin siquiera sospecharlo— mantiene una relación directa con el significado y el valor que esta palabra supo asumir en los discursos fundacionales de la moderna teoría social.

Se dirá que jamás en la historia, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, hubo una única significación para la comunidad. Convenimos en ello y no es nuestra intención afirmar nada distinto. De hecho, el breve recorrido expuesto hasta aquí no hace más que confirmar esta premisa. Lo que afirmamos y hemos intentado demostrar en otro lugar (Alvaro, 2011) es que la categoría moderna de comunidad, por ambigua y polisémica que sea, remite a una configuración histórica, teórica y léxica determinable. Creemos que el rasgo distintivo de esta configuración —aquel que opera implícitamente en Marx, luego explícitamente en Tönnies, y desde entonces de forma más o menos expresa en una pléyade de autores— es la inseparabilidad de la comunidad y la sociedad. Estos conceptos son inseparables al punto que uno resulta incomprensible sin el otro. Forman, pues, una oposición

binaria: la comunidad se determina por oposición a la sociedad, y recíprocamente. Como sucede con todo binarismo conceptual, y más ampliamente con toda oposición metafísica, es forzoso reconocer una jerarquía entre los términos. En los discursos de la época, casi sin excepción, la *comunidad* detenta un marcado privilegio sobre la *sociedad*: un privilegio idéntico al que goza desde siempre lo *natural* sobre lo *artificial*, lo *originario* sobre lo *derivado*, lo *auténtico* sobre lo *inauténtico*. En todas estas oposiciones aquello que decide la primacía de un término sobre el otro es su proximidad esencial a la *verdad*. Precisamente, la comunidad viene a ocupar ese lugar. Comunidad es el nombre de la forma de vida en común llamada "verdadera" por oposición a aquella que no lo es. Dicho de otro modo, el concepto moderno de comunidad se presenta como el modelo presuntamente verdadero de la socialidad en general.

A esta primacía a la vez lógica y axiológica de la comunidad sobre la sociedad la llamamos *comunocentrismo*. La imposición de la "comunidad" y la simultánea subordinación de la "sociedad" son movimientos discursivos a tener en cuenta en el desciframiento del significado y el valor de estos conceptos. Dejar de lado estos movimientos, como sucede por regla general cada vez que se aborda esta cuestión, equivale a dejar todo en el mismo lugar, tal y como se lo encontró. De ahí que la pregunta por la noción de comunidad, por su historia en sentido amplio, y por el lugar que ocupa en las intervenciones contemporáneas quizás no sea del todo ociosa. Si bien la metafísica comunocéntrica tuvo su auge en un tiempo y en un contexto determinados, no habría que apresurarse a ver en ella una matriz de pensamiento totalmente clausurada. Más justo sería decir que el privilegio acordado a la comunidad es un gesto característico de un momento de la historia intelectual europea, y alemana en particular, durante el cual se asiste a la irrupción de la moderna teoría social, pero cuyos efectos perduran impensados en el presente.

En la actualidad, allí donde todavía encuentra lugar, la diferenciación entre comunidad y sociedad continúa obrando en el mismo sentido en que lo viene haciendo desde hace tiempo: lo comunitario se presupone diferente y a su vez definitivamente preferible a lo societario. Hoy, como ayer, se invoca a la comunidad cuando se percibe que la sociedad en la que se vive no va bien, cuando el presente social se experimenta como exceso de disociación o como carencia de asociación. En ambos casos se acusa la falta de comunidad. Cada vez que esto ocurre, *lo común* de la comunidad es invocado, reclamado, exigido. Armados de buena voluntad y siempre con las mejores intenciones, referentes académicos y políticos de las ideologías más diversas apelan a la comunidad, la nombran y la prometen. La palabra actúa en sí misma como promesa: promesa de algo bueno, de algo mejor. Bauman

describe la situación del siguiente modo: "Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una 'sensación'. La palabra 'comunidad' es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual sea el significado de 'comunidad', está bien 'tener una comunidad', 'estar en comunidad'" (2003: 7). La calidez, la seguridad, la confianza, la convivialidad y el reconocimiento mutuo son algunas de las buenas sensaciones que transmite la comunidad. Sensaciones que, se habrá entendido, están directamente relacionadas con el histórico privilegio cedido a este concepto. Al menos en este sentido, se puede decir que hoy en día no ocurre nada distinto de lo que ocurría en tiempos de Marx o incluso desde antes: la comunidad sigue siendo "la imagen de la buena sociedad" (Robert Nisbet). Pero por otra parte, no se puede desconocer que en las últimas décadas la cuestión de la comunidad ha sido objeto de numerosos análisis críticos, provenientes de diferentes campos del conocimiento. En mayor o menor medida, los debates contemporáneos en torno a la comunidad han puesto en evidencia la necesidad de interrogar o poner en cuestión un concepto de apariencia incuestionable[3]. Sin embargo, resulta cuanto menos llamativo que la inmensa mayoría de estos análisis no haya tomado en cuenta los aportes específicos de la tradición de pensamiento comunitario que se inaugura con el surgimiento de las ciencias sociales.

Desde luego, el concepto moderno de comunidad no se agota en esta vasta tradición, pero tampoco se explica sin ella. Como tampoco se explica sin el horizonte histórico y conceptual que lo precede, determinándolo, y en el cual necesariamente se inscribe. Para comprender la actualidad de la comunidad, haría falta, mínimamente, reconstruir el camino que ha seguido esta categoría desde inicios del siglo XIX, es decir, desde el momento en que empieza a perder su relación de sinonimia con otras categorías que también designan la vida social, hasta convertirse en el prototipo ejemplar de toda vida en común. Se entiende que este no sería más que el primer paso de una larga serie. Pero sería un paso importante para empezar a orientarse en unos debates y en una situación, a la vez teórica y práctica, donde el pensamiento social no puede ser más que una parte interesada.

BIBLIOGRAFÍA

Alvaro, Daniel (en prensa). "Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx". En Pablo de Marinis (comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo.

[3] Para una mirada panorámica sobre estos debates, véanse los respectivos apartados que les dedican Rosa *et al.* (2010), Delanty (2003), y Fistetti (2004).

—— (2011). *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.

Aristóteles (2005). *Política*, introd., trad. y notas M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo. Buenos Aires, Losada.

Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* [2001], trad. J. Alborés. Buenos Aires, FCE.

Colliot-Thélène, Catherine y Kervegan, Jean-François (2002). "Présentation. De la 'société-civile' à la 'sociologie'", en C. Colliot-Thélène y J.-F. Kervégan (eds.), *De la société à la sociologie*. Paris, ENS Éditions, pp. 9-29.

Delanty, Gerard (2003). *Community. Key Ideas.* New York, Routledge.

Ferraresi, Furio (1999). "Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek". En *Filosofia politica*, XIII, n. 1, pp. 39-68.

Fisteti, Francesco (2004). *Comunidad. Léxico de política* [2003], trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión.

Hegel, G. W. F. (1979). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*[1821], *Werke*, Band 7. Frankfurt a. M, Suhrkamp.

—— (2004). *Principios de la filosofía del derecho* [1821], trad. J. L. Vermal. Buenos Aires, Sudamericana.

Hobbes, Thomas (1998a). *Leviathan*, edición al cuidado de J. C. A. Gaskin. Oxford, Oxford UniversityPress.

—— (1998b). *Leviatán*, trad. M. Sánchez Sarto. México, FCE.

Honneth, Axel (1999). "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", trad. R. R. Aramayo y J. C. Velasco, ISEGORÍA/20, pp. 5-15.

Jaeger, Werner (2004). *Paideia: los ideales de la cultura griega* [1933-1957], trad. J. Xirau y W. Roces. México, FCE.

Marx, Karl (1982). "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción" [1844]. En Karl Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces. México, FCE, pp. 491-502.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1969). *Die Deutsche Ideologie*[1932], en *Marx-Engels Werke*Bd. 3.Berlin/DDR, DietzVerlag.

—— (1985). *La ideología alemana* [1932], trad. W. Roces. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.

Nisbet, Robert (2003). *La formación del pensamiento sociológico* [1966], Vol. 1, trad. E. Molina de Vedia. Buenos Aires, Amorrortu.

Pasquino, Pasquale (1996). "Communauté et société". En P. Raynaud y S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique.* Paris, PUF, pp. 101-103.

Rosa, Hartmut *et al.* (2010). *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung.* Hamburg, Junius.

Riedel, Manfred (2004). "Gesellschaft, Gemeinschaft". En O. Brunner, W. Conzen y R. Kosseleck (eds.), *Geschichtichle Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*[1975], Band 2 E – G. Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 801-862.

Schmitt, Carl (2005). *Romanticismo político* [1919], trad. L. A. Rossi y S. Schwarzböck, revisión J. E. Dotti. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad* [1887-1935], trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada.

—— (2005).*Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*[1887-1935].

Darmstadt, Wissenschaftliche Buch gesellschaft.

Vergnières, Solange (1995). *Éthique et politique chez Aristote*. Paris, PUF.

Weber, Max (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1921-1922], trad. J. Medina Echevarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora. México, FCE.

Vanguardia, comunicación y populismo: itinerario intelectual de Aníbal Ford

(notas para una historia de la comunicología argentina)

Mariano Zarowsky[*]

INTRODUCCIÓN

Tanto la historia reciente como los balances de la investigación en comunicación en la Argentina reconocen en los itinerarios de Jorge Rivera, Eduardo Romano y Aníbal Ford una inflexión —por cierto fundante— en los modos de abordar los medios de masas y la cultura popular en el país. La "invención" de los estudios sobre cultura popular hacia fines de los años sesenta y principios de los setenta, una suerte de versión criolla de los *Cultural Studies* (Alabarces, 2006, Romano, 2012), estaría fuertemente asociada a los intereses que desplegó este grupo en torno al folletín y la gauchesca, el periodismo, las letras de tango, el cine nacional, el melodrama, la radio y la televisión, los saberes populares y sus intérpretes. Este "contingente de intelectuales populistas" —al decir de Beatriz Sarlo— practicó "una lectura peronista de la cultura popular" y reivindicó objetos que entonces parecían monopolizados por el análisis semiológico y la estética pop. Visualizó en su emergencia histórica los fundamentos y posibilidades de una cultura "popular-nacional" que las elites tanto como la izquierda habrían pasado por alto (Sarlo, 2007 [2001]: 135-6).

[*] Mariano Zarowsky es Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Actualmente es becario de posdoctorado por el CONICET y docente de Teorías de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Es autor de diversos trabajos sobre la historia intelectual de los estudios en comunicación en América Latina, entre otros, *Del laboratorio chileno a la comunicación-mundo. Un itinerario intelectual de Armand Mattelart* (Biblos, 2013). Mail: marianozarowsky@yahoo.com.ar.

No es exagerado afirmar que este modo de ver las cosas —si se me permite aquí pasar por alto los matices— debe en parte a sus propios protagonistas (Ford, Rivera, Romano, 1985; Ford, 1987; Rivera, 1987) los supuestos desde los cuales se construyó de manera retrospectiva —y por ende selectiva— esta tradición intelectual. Pues, como toda *tradición selectiva*, desde mediados de los años ochenta esta vertiente enfatizó algunos aspectos de su propia trayectoria, estableció genealogías y cierta homogeneidad en un proceso que reconocía heterogeneidad y discontinuidades y, de este modo, contribuyó a establecer las bases de su propio mito fundacional. En rigor, estaba proponiendo una historia de los estudios en comunicación en la Argentina que al mismo tiempo era un modo de leer las relaciones entre intelectuales, cultura y política en los años sesenta y setenta. Esta *apuesta* intelectual se sitúa en el marco de ciertas condiciones de emergencia que la explican y que contribuyen a determinar precisamente su carácter performativo: un contexto político preciso y un campo disciplinar que, hacia mediados de los años ochenta, se hallaba por entonces en proceso de consolidación e institucionalización académica.

Reconstruir el itinerario intelectual de Aníbal Ford —sobre el que aquí ensayaremos algunas notas iniciales y parciales— puede ser productivo para problematizar esta historia de los estudios en comunicación en la Argentina. Se trata, en rigor, de poner de relieve la diversidad de espacios institucionales, tradiciones intelectuales y formaciones culturales —entre la modernización cultural y la actualización teórica; entre el peronismo y la vanguardia— desde las que se configuró, en evidente relación con la interpelación y la práctica política, una de las aproximaciones más significativas en influyentes en la historia de los estudios en comunicación y cultura en la Argentina. Así, desde una dimensión reflexivo-epistemológica, indagar en torno a su figura puede ser útil para problematizar el modo en que el trabajo del pensamiento se produjo en el seno de experiencias históricas, pero también la heterogeneidad de *prácticas sociales* (la crítica literaria, la narrativa, el periodismo cultural, la docencia, la actividad editorial, la militancia política) donde se elaboró cierto saber sobre lo social en los años sesenta y setenta.[1] Desde una dimensión histórico-social, el estudio de la emergencia de los estudios en comunicación y cultura en la Argentina —al que el itinerario de Aníbal Ford está estrechamente ligado— se revela entonces un espacio productivo para leer algunas de las tensiones político-culturales del período, o, en otras palabras, los modos en que las ideas e intervenciones intelectuales participaron de la producción de lo social.

[1] Sobre el itinerario de Aníbal Ford y su "trabajo plural sobre la literatura" en el "cruce de prácticas y discursos", ver, además de los trabajos citados, Vázquez Villanueva (2004).

ENTRE LA MODERNIZACIÓN CULTURAL Y LA VANGUARDIA

"La narrativa argentina está por sufrir una renovación sin precedentes a manos de autores cuya edad oscila alrededor de los veinticinco años y que todavía no han publicado un libro", escribe Rodolfo Walsh en "Una literatura de la incomodidad", un artículo breve publicado diciembre de 1967 en el semanario *Primera Plana* (Walsh, 2004 [1967]: 248). La provocación vanguardista como operación de visibilización era flagrante: los jóvenes que no habían publicado *todavía* ningún libro y que —anticipaba Walsh performativamente— estaban por renovar la literatura eran Ricardo Piglia (*La invasión*), Germán García (*Nanina),* Ricardo Frete (*Villa Feder*) y Aníbal Ford (*Sumbosa*). Para Walsh (quien tenía acceso a los manuscritos pues trabajaba como asesor de la editorial de Jorge Álvarez), la "actitud" de este "movimiento" (escribir esto en *Primera Plana* tal vez contribuía antes a crearlo que a describirlo) que encarnaban estos autores era la "rebelión": los animaba un "ímpetu subversivo"; se manejaban —escribía Walsh— "sin el sacro respeto creado en torno a lo literario", puesto que se rebelaban, continuaba, contra los padres, "que es el país, que es la 'realidad'" (p. 249). Walsh se refería sobre todo a los modos consagrados de la literatura y sus instituciones legítimas: entre ellos Aníbal Ford atacaba las estructuras narrativas lógicas y desembocaba en la "antihistoria, el anticuento", esto es, "en una condena global de nuestra literatura 'arquetípica', la literatura de *Sur,* cuya última rama es un admirado Cortázar" (p. 248).

Por entonces Ford tenía 33 años, era graduado en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1961), había trabajado como colaborador de Boris Spivacow en EUDEBA y lo hacía por entonces en el Centro Editor de América Latina (CEAL): todos espacios claves del circuito modernizador de la década (Sarlo, 2007 [2001]). Si bien Walsh observaba que el "vuelco a la narrativa" del "profesor Ford" "invertía el camino habitual", lo cierto es que poco tiempo después Aníbal Ford escribiría una serie de trabajos críticos. Estos se pueden leer (por sus tópicos y lugares de publicación) como parte del proceso de "actualización teórica" de la crítica argentina, esto es, de la emergencia de un nuevo modo de hacer crítica literaria que "irrumpió" en la Argentina de la mano del herramental conceptual —si se me permite la simplificación— de las ciencias sociales y del lenguaje, de la semiología y el marxismo (Cella, 1999; Cousido, 2008). No casualmente estos textos críticos de Ford tenían a la figura de Walsh como objeto. Nos referimos a "El vandorismo" (1969), publicado en el primer número de la revista *Los Libros,* en julio de 1969 (sobre *Quién Mató a Rosendo*) y a "Walsh: la reconstrucción de los hechos" (1987 [1972]) que, si bien fue terminado en septiembre

de 1969, fue publicado en 1972 por Jorge Lafforgue en el volumen *Nueva novela latinoamericana 2,* junto a trabajos de Noé Jitrik, Beatriz Sarlo y Ricardo Piglia, entre otros. En este último trabajo Ford proponía un recorrido global por la obra de Walsh, poniendo de relieve lo que entendía era su desplazamiento desde una literatura "borgeana" —basada en el artificio, los arquetipos, las convenciones del policial— a una literatura que, a través de la experimentación con nuevas formas —la crónica, la autobiografía, el testimonio— "se destruye, pierde límites, se abre hacia el intento de un discurso no específico" (p. 178) donde la "realidad" pasa a ser la "argumentadora" (p. 155). Ford leía entonces en Walsh una "desacralización del hecho literario en todos sus planos" (p. 189), puesto que sus límites, el de su *especificidad*, eran cuestionados. Subyacía una concepción de la literatura "como algo que se hace *en* la historia y no *fuera* o *sobre* ella" (p. 189). Ford —devolvía su gesto en *Primera Plana*— leía en el tipo de realismo que practicaba Walsh un rasgo propio de la intención vanguardista: fundir la escritura y la vida, la palabra y la acción, la literatura y la política. Se trataba —concluía— de una "una búsqueda inevitablemente unida al proceso de liberación".

El alcance de estos planteos serían amplificados en un texto prácticamente contemporáneo, "Literatura, crónica, periodismo", que fue publicado por Ford en 1971 en la colección *Capítulo Universal* (serie "Literatura contemporánea") del Centro Editor de América Latina (1985 [1971]). Allí Ford inscribía su posición en una mirada teórica más amplia, donde revisaba el hecho literario, su "desacralización", desde un abordaje histórico del hecho cultural (en oposición a las perspectivas que lo abordaban como una instancia autónoma), más precisamente, del modo en que la literatura, el periodismo y las ciencias sociales habían intercambiado formas y contenidos y se habían transformado mutuamente en relación con desarrollos técnicos y procesos económicos y sociales más amplios. La "crisis de la ficción" y la "reestructuración de la narración" formaban parte de un proceso complejo de reorganización cultural, y eran leídas por Ford como la "búsqueda de nuevos acercamientos entre saber y experiencia, entre palabra y acto, entre texto y realidad" (p. 220): John Dos Passos, Norman Mailer y Rodolfo Walsh con sus reportajes, técnicas de documentación directas e indirectas y sus crónicas, desarrollaban nuevas formas de rescate y análisis de la realidad, nuevas formas de información sobre ella; formas de comunicación con el público "destinadas a transformar los esquemas de la vieja cultura" (p. 243). En fin, frente "a la cultura como saber constituido —concluía Ford—, frente a la cultura 'separada', frente a los contenidos imaginarios, se trata de identificar cultura y experiencia" (p. 248).

En este programa se puede leer entonces un particular intento de redefinición

del realismo, una propuesta de experimentación con las formas literarias a partir de nuevos elementos técnicos y procedimientos originados en otros ámbitos de la producción cultural y, sobre todo, un impulso para vincular estrechamente la literatura y la vida. La referencia a la existencia de una "cultura separada" y a sus contenidos imaginarios no sólo hacía entonces alusión a las concepciones que podían atribuírsele a la revista *Sur* y a lo que había llamado el "borgismo" literario, sino que aludían directamente a uno de los fundamentos de la moderna cultura de masas sobre los que Ford reflexionaba en la línea de Jaime Rest: la transformación cultural que suponía la extensión de los medios de comunicación no podía ser ajena a la reflexión de la crítica.[2] En esta encrucijada problemática puede leerse "Notas sobre dependencia y cultura de masas", un artículo que Aníbal Ford había escrito en 1968 junto a Jorge Rivera para ser publicado en el —finalmente fallido— número tres de la revista *Problemas del Tercer Mundo* y que permaneció inédito hasta el año 2004 (Ford, Rivera, 2004 [1968]). El texto es relevante porque, en primer lugar, nos remite a la existencia de una zona de intercambio e influencia intelectual, y a la vinculación (en un sentido muy amplio, pues no era orgánico a la revista y menos al Movimiento de Liberación Nacional, de quien ésta dependía) de Aníbal Ford con un espacio de sociabilidad que incorporaba las diversas orientaciones que componían la llamada "nueva izquierda".[3] En segundo lugar, porque deja testimonio del modo en que sus autores trabajaban por entonces desde una serie de tópicos bastante extendidos en el espectro del pensamiento de izquierda (tópicos que evidentemente serían revisados a partir de su devenir *populista*): las nociones de *monopolismo*, *neocolonialismo*, *dependencia* que tomaban de un referente teórico del trotskismo como Ernest Mandel (citaban su *Introducción a la teoría económica marxista,* Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1968) servían para explicar la "alienación" y la "estructura industrial de la cultura de masas" que los países dependientes replicaban de las metrópolis y

[2] No podemos extendernos aquí en dar cuenta de las influencias en Ford —que él mismo reconocería años más tarde— de los trabajos de Jaime Rest. Ford le había editado en el CEAL *Literatura y cultura de masas,* en 1967. Es interesante también poner en serie esta lectura de Ford con los interrogantes que el propio Walsh se formulaba en marzo de 1970 en diálogo con Ricardo Piglia —publicado en 1973— en torno a la posibilidad de escribir una novela y al componente histórico-ideológico de las formas literarias (Walsh, 1996 [1973]).

[3] *Problemas del Tercer Mundo* fue una revista de la que salieron sólo dos números, en 1968. Estaba orientada por Ismael Viñas, por entonces referente del MLN. Colaboraban en ella, entre otros, David e Ismael Viñas, Roberto Cossa, Ricardo Piglia, Andrés Rivera, Jorge Rivera, León Rozitchner, Rodolfo Walsh y Francisco Urondo (Ford, 2004: 171; Jozami, 2004). El artículo finalmente no se publicó pues la revista se disolvió debido a la crisis interna del MLN.

que aseguraba la reproducción de su lugar dependiente; la noción de "estructura industrial de la cultura de masas" era trabajada desde otro autor marxista —leído del francés—: Hans Magnus Enzensberger (*Culture ou mise en condiction*, Paris, Juliard, 1965). Digámoslo sin rodeos: no sólo es difícil encontrar en este texto alusiones o referencias explícitas a "pensadores nacionales" como Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui o Fermín Chávez; también la caracterización de la "producción nacional de cultura de masas" que hacían aquí Rivera y Ford difería notablemente de la que harían poco tiempo después. Escribían que inclusive en sus momentos de máxima expansión —esto es, durante el peronismo— "los contenidos efectivamente nacional-populares de la cultura de masas fabricada entre nosotros dejaron bastante que desear, si no nos inducen a confusión *cierto populismo retórico* y alguna *vaga reivindicación nacionalista* perceptibles en la radio, el cine y las revistas de época" (p. 190. *El subrayado es mío*). En fin, Ford y Rivera reivindicaban una "cultura al servicio del hombre" que admitía "un solo camino y una única estrategia: *el camino y la estrategia revolucionaria*" (p. 193).

DE LAS CLASES A *CRISIS*: LA VANGUARDIA CULTURAL DEL POPULISMO

La fecha de escritura de este último artículo nos permite situarnos en un arco temporal que va desde la radicalización que sigue al Cordobazo, la consolidación del ascenso de la nueva izquierda, las expectativas generadas por el fin de la proscripción del peronismo y, finalmente, el triunfo de Héctor Cámpora, en marzo de 1973: se asistía en el lapso de pocos años a una aceleración del tiempo político que explica en parte los vertiginosos pasajes y las continuas y cambiantes redefiniciones que se producían en el mundo intelectual. En el itinerario de Aníbal Ford podemos leer esta aceleración en la *diferencia* que separa el artículo escrito con Rivera y su respuesta a la encuesta a escritores y críticos que la revista *Los Libros* publicó en septiembre de 1972 (*Los Libros,* Nº 28, "Hacia la crítica") y, sobre todo, en la diferencia entre ésta y la respuesta que el mismo Ford ofreció a una encuesta del mismo tenor que Jorge Lafforgue publicó en la *Revista latinoamericana* (Nº 2, "Literatura y crítica: una encrucijada, una encuesta (primera parte)", en junio de 1973. En este hiato se pueden leer ciertos desplazamientos epistémicos de Ford (un pasaje de la crítica literaria a la crítica político-cultural) y un cambio en su posición de enunciación; o de otro modo, una inflexión en su programa de intervención intelectual. Veamos.

En la respuesta a *Los Libros* Ford se ubicaba claramente en el campo de la crítica literaria, que definía por su capacidad de poner en relación el "sistema" de la literatura con otros "sistemas":

> El encierro en un código propio es parte de una zona o de un momento de la investigación literaria (…). Y es que la crítica se define básicamente no a partir de la descripción de estructuras, sino del estudio de la interrelación entre el sistema de la literatura y los otros sistemas, en un contexto histórico concreto que no abarca sólo la obra sino también su producción y su consumo (2004 [1972]: 162).

Como se puede leer, la definición trabajaba con cierta terminología ("código", "sistema", "estructura") propia de la "actualización teórica" que promovía la *crítica literaria* argentina de la época, en buena medida en revistas como *Los libros* (Cousido, 2008) y que —sin hacer de ello un programa en sí mismo— Ford ponía en juego en los análisis que hemos revisado. En su respuesta a la encuesta de la *Revista Latinoamericana* (Nº 2, 1973), poco tiempo después, sin embargo, se puede leer una inflexión: se definía *la crítica de la cultura* como objeto y la *política cultural* como campo de intervención intelectual. Ford refería aquí a los cambios que se habían producido en los últimos años en la crítica argentina (en su concepción de la cultura, de los procesos ideológicos, de las relaciones entre "infraestructura y superestructura") a partir de una serie de procesos políticos, económicos y sociales. Entre ellos, el "desarrollo *de un pensamiento revolucionario nacional*" a la sombra de "síntesis precursoras" como la de "Hernández Arregui y de los que lo siguieron y precedieron; las lecturas críticas y no dependientes de pensadores tan diferentes como Gramsci, Fanon, Althusser, etc." (Ford, 2004 [1973]: 167).

Subrayamos la heterodoxa combinatoria de autores y tradiciones que se reconocían como antecedentes no porque hacerlo suponga señalar una novedad respecto a las configuraciones ideológicas y teóricas del pensamiento de la izquierda peronista o la nueva izquierda en los años sesenta y setenta, sino porque algunas de ellas serán disimuladas en los balances que el propio Aníbal Ford ofrecerá en los años posteriores respecto a su propio itinerario intelectual. Balances que, por cierto, contribuirán a la configuración de una *tradición populista* como núcleo fundante de los estudios en comunicación en la Argentina. Pero no nos adelantemos. Atendamos ahora la posición respecto a la *función* de la crítica, que Ford definía aquí como un "trabajo de afirmación de la conciencia nacional y popular".[4] Esta afirmación debía surgir de una doble tarea: por un lado, del "ataque a la cultura dominante" (p.168); por otro lado —escribía Ford—, de la "afirmación y exploración" de los procesos que se le

[4] Otro de los elementos destacables de la respuesta de Ford a la encuesta de la *Revista Latinoamericana* es sin duda la formulación de una problemática de análisis en la que se pueden reconocer, a partir de la ampliación de los conceptos de cultura y de literatura, ciertos signos del proceso de emergencia de la problemática comunicacional en la Argentina. Ver especialmente Ford (2004 [1973]: 168).

oponen, "esas formas culturales que a pesar de estar sometidas a la expropiación, a la recuperación desdialectizadora, a la represión fueron o van formando, junto a las otras luchas, una conciencia nacional y popular" (p. 168). La emergencia de la noción de "cultura popular", entonces, obedecía a una intencionalidad teórica precisa, que se explicita cuando Ford escribía que ésta tenía el mérito de "introducir la lucha de clases en el territorio de la cultura" (p. 168). Podemos situarla entonces en el incipiente —y por cierto breve— debate sobre política cultural que acompañó el ascenso al gobierno del peronismo a partir de las elecciones de marzo de 1973. La pregunta era entonces: ¿cómo surge y se elabora una cultura popular? ¿Desde qué materiales y condiciones? Y especialmente: ¿es necesario esperar al cambio revolucionario para la emergencia de una cultura popular? Este horizonte de debate y expectativas se deja leer en las palabras de Ford, cuando escribía que no sólo el "concepto burgués de cultura" negaba la existencia de una cultura popular, sino también las "desviaciones ultraizquierdistas" que suponían "que la cultura dominante lo inunda todo". Estas terminaban reconociendo "como único centro impugnador de la cultura dominante a la subversión directa o a la ortodoxia" (p. 169). Como se puede ver, los contornos teórico-políticos del debate definían una problemática precisa: no se trataba aquí de reconocer las capacidades de resemantización de las audiencias o los cruces y préstamos recíprocos entre lo popular y lo masivo como modo de complejizar el conocimiento de las culturas mediatizadas; se trataba, antes bien, de pensar los fundamentos teóricos y el carácter que debía adoptar una política cultural en un proceso de radicalización y transformación política. O, de un modo más clásico: de la relación entre la vanguardia y las masas. En este sentido pueden leerse las referencias de Ford a las "desviaciones ultraizquierdistas" que le otorgaban a las clases populares —escribía— un "rol pasivo, no creador, carente de iniciativa histórica" y que las reducían "al espontaneísmo" (p. 169). La jerga utilizada no da lugar a dudas y deja entrever un debate con las tradiciones que directa o indirectamente se reconocían en el leninismo. Ford revindicaba entonces una redefinición de los conceptos de "cultura nacional" y "cultura popular" que se apoyaba —en sus palabras— en el "análisis concreto de la historia argentina" y de "la forma que adoptó en nuestro país la lucha de clases" (p. 170). Desde este marco de debate —y en torno a una preocupación política precisa— deben leerse entonces los contenidos del "programa de investigación" que Ford proponía a continuación sobre el final de la encuesta para abordar una serie de zonas "marginales" y "contradictorias" donde podía explorarse la cultura popular (p. 170). Sin dudas este programa —como señaló Pablo Alabarces— anticipaba buena parte de los tópicos de los estudios sobre cultura y comunicación en la Argentina (Alabarces, 2006).

La relación entre los desplazamientos teórico-epistemológicos y los debates po-

líticos que tramaba la intervención de Ford se hace más nítida si se lee la respuesta a la encuesta en la *Revista Latinoamericana* en serie con el programa que Aníbal Ford elaboró junto a Ángel Nuñez para el dictado de "Introducción a la literatura" en la Carrera de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA que, a partir del recambio de autoridades que se produjo en la Universidad con la llegada del peronismo al gobierno, pasó a dirigir Francisco "Paco" Urondo. Ford y Nuñez se hicieron cargo de la materia "Introducción a la literatura" en el segundo cuatrimestre de 1973 en "triangulación" con el dictado de "Proyectos políticos culturales argentinos" que dictaron ese año Eduardo Romano y Jorge Rivera, y con el diseño de "Teoría de la Literatura", de la que se haría cargo Ford en 1974. Estas clases, por el tipo de instancia comunicativa que suponen (donde se reduce la distancia entre el enunciado y el momento de la enunciación) son un texto privilegiado para poner de relieve el contexto de debate político y el sistema de diálogos en el que se insertaba la posición de Ford.[5] En la lectura que hacía de Antonio Gramsci (conviene subrayar: más aludida que sistematizada) puede buscarse el fundamento desde el que se pensaba la elaboración de una política cultural que explorase las bases de una nueva cultura a crear: "Gramsci —transcribía Ford del dictado de sus clases— decía que en el lector del folletín estaba el germen de la nueva cultura" (Ford, 2004 [1973]: 134). En este preciso sentido puede leerse la voluntad de "afirmación y exploración" de la cultura popular que mencionamos en la respuesta de Ford a la encuesta de la *Revista Latinoamericana*. La referencia a Gramsci es clave pues supone una particular manera de pensar la relación entre vanguardia, ideología y cultura popular, en discusión con aquellos que sostenían —en palabras de Ford— "que recién aparece una cultura nacional y popular después del cambio revolucionario" (p. 109). Ford, sostenía, por el contrario, que existía "una continuidad entre la cultura popular en la etapa de dominación y la de la etapa de liberación. Que las clases populares elaboran, aún bajo dominio, una cultura o los gérmenes de base de la otra. Es decir que no hay grado cero en la cultura" (p. 109). La tesis enunciada, antes que un planteo anti-intelectualista o populista, suponía una compleja apuesta por articular el trabajo de los intelectuales —capaces de producir elaboraciones teóricas— y la cultura popular: Ford enunciaba su enfrentamiento con los partidarios

[5] No podemos extendernos aquí en algunos tópicos conceptuales trabajados en las clases: entre ellos, la ampliación del concepto de lo literario hacia lo político-cultural y la introducción en este campo de problemáticas vinculadas a la comunicación, los medios y a su infraestructura material. Es importante subrayar la diversidad y heterogeneidad de nociones, tradiciones teóricas y autores que se combinaban en las clases o en la bibliografía: de Karl Marx a Arturo Jauretche; de Armand Mattelart a Pierre Bourdieu; de José Pablo Feinmann a Franz Fanon, Edgar Morin y Antonio Gramsci, entre otros.

de las tesis *vanguardistas* que sostenían que las culturas populares por sí solas no podían ir más allá de las reivindicaciones parciales y que necesitaban ayuda "desde afuera", y que esta ayuda era lo fundamental. Ford encontraba una continuidad de estas tesis leninistas en los "seguidores de Althusser" que —transcribía sus palabras en las clases— desconocían el "poder de impugnación de las clases oprimidas y su cultura" y el "rol que juegan las clases populares en la elaboración de una teoría revolucionaria". Ahora bien, también Ford se enfrentaba con los partidarios de la tesis contraria (aunque no la llamaba así, nosotros podemos decir: la *tesis populista*) para quienes, escribía, "las masas por sí solas pueden llevar adelante un proceso revolucionario" (p. 156). Esta tesis, invirtiendo la tesis vanguardista, desconocía según Ford "la apropiación que hacen las clases dominantes del saber, de la instrumentación teórica, y técnica de los métodos para transformar la realidad y, por lo tanto, la necesidad de que las clases oprimidas cuenten con los que han podido acceder a ese saber" (p. 156). Esto es: los intelectuales. Entre una y otra tesis, entonces, se situaba el postulado de la crítica político-cultural que proponía Ford, la "afirmación y exploración" de la cultura popular como germen de una nueva cultura.[6]

JAURETCHE REVISITADO: O EL GIRO POPULISTA

Como ocurre con los modos de constituirse de cualquier *tradición selectiva*, es esperable que una compilación que reúna artículos escritos en momentos diversos lea (y haga leer, a partir de las operaciones textuales y paratextuales que propone) su propio momento de enunciación bajo el prisma que otorgan las posiciones que asume en su presente. Cuando Jorge Lafforgue compilaba en *Medios de comunicación y cultura popular* los trabajos de Jorge Rivera, Eduardo Romano y Aníbal Ford (1985) publicados entre 1971 y 1983, estaba contribuyendo a darle entidad a una zona de la crítica de la cultura y la comunicación en la Argentina que, a diferencia de las que se habían expresado en sus revistas fundantes (*Lenguajes* o *Comunicación y Cultura*), necesitaba para posicionarse fuertes operaciones de visibilización y legitimación. Es interesante en este sentido observar las palabras que cierran el volumen y que escribe Lafforgue como editor, donde trazaba cierto paralelo entre el itinerario de sus autores —refería al exilio interno y a cierto lugar de marginación en el campo (Ford,

[6] En estos textos de la época puede leerse cierto anticipo teórico-programático del proyecto político-cultural que desplegará la revista *Crisis* (1973-1976), a la que Ford se incorporará como jefe de redacción poco tiempo después. Sobre su programa me remito a Sondereguer (2008), quien destaca un artículo de Ford en el Nº 18 (octubre de 1974) donde hace explícita la inclusión del análisis de los medios, la cultura popular y las condiciones materiales de producción cultural (Sondereguer, 2008: 19).

Rivera, Romano, 1985: 311)— y sus elecciones temáticas y teóricas no canónicas. Así, Lafforgue escribía que los trabajos de Ford, Rivera y Romano se distinguían por un rasgo común: "la *afirmación* de lo popular, en cuanto *rescate* de las elaboraciones del saber encarnado por el pueblo" (p. 311. *Subrayado mío*). En un sentido convergente, Heriberto Muraro, prologuista del libro, escribía que los trabajos reunidos constituían un aporte valioso al estudio de la cultura popular argentina y que, considerando el momento histórico, urgía preguntarse "por nuestra propia identidad nacional" y "recuperar formas y valores hasta el momento presente condenadas a la marginalidad" (p. 7). No es exagerado encontrar en estas operaciones paratextuales la huella de un desplazamiento que nos permite leer los propios textos enmarcados: el que va del programa de 1973 que postulaba la "afirmación y exploración" de la cultura popular como "germen de una nueva cultura", como "introducción de la lucha de clases en el territorio cultural" (una cultura a crear y organizar, puesto que su material progresivo era germinal) a la "afirmación y rescate" de un "saber encarnado por el pueblo" que suponía, por el contrario, un saber y una identidad preconstituida que se pretendía "recuperar" de su marginalidad. El desplazamiento entonces era doble; suponía tanto una reformulación teórica de la noción de cultura popular como una reconsideración de la tarea intelectual.

Tiene razón Pablo Alabarces cuando señala la ubicación estratégica del artículo que abre la compilación, "Cultura dominante y cultura popular", de Aníbal Ford, que permite leer el resto de los trabajos —de carácter más analítico— desde una clave teórica. También cuando recuerda que, en rigor, se trataba de una reedición de la respuesta de Ford a la encuesta de la *Revista Latinoamericana* de 1973 (Alabarces, 2006). Ahora bien, estas operaciones paratextuales no deberían inducirnos a leer una marcha lineal del proceso de pensamiento, como si se asistiera al despliegue de un proyecto teórico en sus manifestaciones analíticas, fiel a un camino trazado en el momento de su emergencia. O de otro modo: a leer desde el rasero del presente el sentido de las apuestas del pasado. Pues el peligro es otorgar coherencia y continuidad a un itinerario intelectual que no sólo está hecho de persistencias, sino también de giros y desplazamientos, lagunas y vacíos. Para leerlos basta cotejar las dos ediciones del texto de Ford. Al hacerlo encontraremos una serie de diferencias, no menores, que nos permiten poner de relieve este hiato que señala la existencia de dos apuestas o problemáticas heterogéneas. En la versión de 1985 es notoria la exclusión del primer párrafo de la respuesta a la encuesta de 1973, donde Ford, como hemos citado, refería a ciertas influencias que le servían para ubicar sus posiciones teóricas y las por entonces recientes transformaciones en la crítica literaria: Hernández Arregui, pero también la "lecturas no dependientes"

de "Gramsci, Althusser o Fanon". Esta diversidad y su cuota de cosmopolitismo serán reemplazadas en los textos de la segunda época por referencias al "modo nacional de ver las cosas", de la mano de Arturo Jauretche, Scalabrini Ortiz y del propio Juan Domingo Perón. De eso nos ocuparemos enseguida. Digamos por ahora que también Ford introducirá algunas modificaciones terminológicas en el texto: las referencias a la *lucha de clases* en la versión de 1973 serán sustituidas por las referencias al *conflicto social* y la acusación a las *desviaciones ultraizquierdistas* que negaban la cultura popular tanto como el liberalismo (la expresión indica un posicionamiento al interior de las tradiciones de la izquierda, un debate sobre el papel de lo cultural en la configuración de la clase obrera, y por ende, sobre su identidad peronista) será reemplazada por una imputación en la versión de 1985 a la *izquierda* de conjunto.[7]

Tal vez sea en la compilación de ensayos que Aníbal Ford publicó en 1987 en ediciones Puntosur, *Desde la orilla de la ciencia. Ensayos sobre identidad, cultura y territorio,* donde mejor se puedan leer las operaciones que configuran su *giro populista*. "Estos trabajos tienen un solo objetivo", anunciaba Ford en la primera línea del prólogo: "explorar algunos aspectos de la cultura nacional, pero entendida no como algo cristalizado y transparente, sino como un cruce de procedimientos, temáticas y problemas cuyos hilos centrales no son siempre verificables". En el conocimiento de estas zonas —agregaba enseguida— valían tanto "la teoría como la práctica cotidiana" (1987: 11). La definición, inaugural por cierto, permite leer un cambio de énfasis y modulaciones: de la preocupación vanguardista por la formulación de una política cultural en los años setenta, a una preocupación de carácter más epistemológico y, en especial, a una revalorización (¿antiintelectual?) de los saberes populares. Se trataba de la reivindicación de "un modo nacional de ver las cosas", tal como había sido analizado por Jauretche. Este modo no tenía "estatus académico" —escribía Ford— "ni en sus ejes de conocimiento —la memoria, las identidades, la cultura popular, la vida cotidiana— ni en las formas en que se expre-

[7] En la primera versión Ford escribía que la noción de *cultura popular* permitía introducir la "lucha de clases en el territorio de la cultura (2004 [1973]: 168). En la segunda refería a la introducción del "conflicto social" (1985: 21). En la misma línea, en 1973 abrevaba por una utilización de la noción de cultura popular que estuviera apoyada en el análisis de "la forma que adoptó la lucha de clases en nuestro país" (2004 [1973]: 170). Pero en 1985 Ford prefería escribir que el análisis debía referirse a la "forma que adoptó en nuestro país el conflicto social" (1985: 22). En 1973 escribía, por último, que "las negaciones con respecto a la cultura popular" estaban "implícitas en las afirmaciones, provenientes de desviaciones ultraizquierdistas, de que la cultura dominante lo inunda todo" (2004 [1973]: 169). En la versión de 1985: que estas negaciones estaban implícitas "en las afirmaciones, provenientes del liberalismo y de la izquierda, de que la cultura dominante lo inunda todo" (1985: 21).

sa: el ensayo, el testimonio, la biografía, el periodismo, la oralidad, cierta literatura" (p. 11) De ahí el título del libro que tomaba de una expresión de Jauretche: *Desde la orilla de la ciencia.* Ford reivindicaba estas instancias de conocimiento desplazadas por "lo jerarquizado" en nuestro país. O, de otro modo: no ocultaba su disputa con "lo jerarquizado" que distribuía posiciones legítimas en una Universidad que por entonces se reorganizaba a partir de los nuevos aires democratizadores.

Esta doble operación político-epistemológica (legitimación de los saberes populares, autodefinición en los márgenes como modo de posicionamiento en el campo) se puede leer con nitidez en el mismo libro en "Jauretche: un modo nacional de ver las cosas", que en rigor era una reiteración del prólogo que Ford había hecho para acompañar su edición de *La colonización pedagógica y otros ensayos* para el Centro Editor, en 1982. En la senda de Scalabrini Ortiz, quien en su llamado de "volver a la realidad" exigía una "virginidad mental a toda costa", los hombres de FORJA —escribía Ford— al analizar minuciosamente la estructura de la dependencia habían producido "un cambio epistemológico cualitativo en las formas de conocer, de aprehender la Argentina" (Ford, 1987 [1982]: 39). ¿Cuál era el contenido de este cambio? De lo que se trataba, era de "volver a las cosas como son" "con la ayuda de un buen razonamiento", citaba Ford a Jauretche. Este "modo nacional de ver las cosas", "como análisis concreto de la nación concreta, como construcción de una visión de mundo desde adentro de nuestro país", mantiene "aún un alto grado de vigencia", escribía (p. 41). El giro populista no admitía ni saberes foráneos ni categorías previas. Escribía Ford: "tanto Jauretche como Scalabrini comienzan desde cero (recuérdese la 'virginidad mental a toda costa' de este último), poniendo entre paréntesis lo conocido y volviendo a las cosas mismas; a pensar la realidad desde lo propio y desde lo concreto" (p. 44). Ford insistía entonces en que el "populismo de Jauretche" era su intento de recuperar esta lógica, la vuelta a "las formas populares de conocimiento", "al sentido común", al análisis de la realidad "con solo el auxilio de un buen razonamiento" (p.45). Hablaba, en fin, desde la orilla de la ciencia, esto es, "desde el lenguaje llano, desde el saber común" (p. 46).[8] ¿Cómo explicar entonces el cambio de posición? Ford nos indicaba una pista para seguir su giro populista cuando señalaba que la *omnipotencia de la sociología* de los años cincuenta y sesenta había llevado a Jauretche a "armar su táctica sobre la *modestia*". Para decirlo en otras palabras: reconocía entonces implícitamente que lo que estaba en juego

[8] Poco tiempo antes, en "La utopía de la manipulación" (un texto de 1982), frente a un planteo similar, Ford había escrito que no estaba "haciendo populismo, aunque soy populista en los términos en que redefiniera este concepto ya hace años don Arturo Jauretche" (Ford, 1987 [1982]: 54).

era un modo de posicionarse en el campo intelectual y académico. *Estrategias de condescendencia* mediante, Ford apelaba al pueblo como fuente de saber y a su capacidad de contacto directo como fuente de legitimidad.[9]

Su intervención en el Segundo Seminario de la Comisión de Comunicación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), "Comunicación y culturas populares", que tuvo lugar en Buenos Aires en septiembre de 1983, indica la participación de Ford en un espacio académico que se reorganizaba con vistas a su "normalización" institucional. Su ponencia, "Desde la orilla de la ciencia. Acotaciones sobre identidad, información y proyecto cultural en una etapa de crisis", publicada en *Crítica y Utopía* (10-11, 1983) fue reproducida luego en *Desde la orilla de la ciencia*, abriendo el volumen y dándole su título al libro. En esta intervención se pueden seguir entonces los tópicos principales del giro populista de Aníbal Ford en su contexto de enunciación: la transición democrática, las expectativas por el triunfo del peronismo en las elecciones de octubre y el debate sobre el papel de la política cultural y de la cultura popular en la elaboración de un "proyecto nacional" democrático. Ford volvía aquí de manera selectiva sobre su propia trayectoria, reivindicando la "línea revisionista histórico-cultural" (de Ortiz Pereyra a Jauretche) desde donde "hacia 1970" —escribía— se había reelaborado la problemática cultural "desde la identidad, lo popular, lo político", "en grupos que trabajan en sociología, filosofía, historia de la cultura popular, antropología" (Ford, 1987: 18-19). Como observa Alabarces (2006), si bien Ford incorporaba algunas citas académicas como argumento de legitimidad (destaca la de "Enconding/decoding"de Stuart Hall) lo cierto es que aquí todavía proponía como cita de autoridad epistemológica a Perón: se trataba de "salir a exteriores", de "escuchar con humildad", como decía el general (p. 20), escribía Ford cuando se adentraba en el registro etnográfico para contar la anécdota de "doña A" (quien había escondido fotos de Perón y Evita en la tumba de su marido durante la dictadura), y a partir de allí reivindicar la "microhistoria" como eje de conocimiento de la cultura popular, como una "entrada en las problemáticas de la identidad y la cultura". Ford proponía entonces el abor-

[9] No podemos aquí detenernos a analizar los supuestos epistemológicos que subyacen en este *empirismo populista*, un verdadero –si se nos permite no fundamentar el argumento– "fetichismo de lo concreto". Nos interesa en todo caso poner de relieve la operación de enunciación que legitima posiciones intelectuales a partir de la apelación a una mayor cercanía o conocimiento de los saberes populares (Bourdieu, 1996). Bourdieu denomina *estrategias de condescendencia* a las operaciones de distinción por medio de las cuales individuos colocados en posiciones superiores del espacio social ejercen la capacidad de "descender" para utilizar el lenguaje de los inferiores (2002 [1982]). Sobre un uso productivo de las nociones de Bourdieu para analizar el papel de los intelectuales en la "invención" del peronismo, ver Neiburg, 1998.

daje de "lo micro" como "dato central; como un 'conjunto de conductas', valores, estrategias de acción y comunicación, ejes de procesamiento de la mismidad y de la autorreferencia, formas de constitución de lo político, fragmentos de biografías individuales y sociales" (p. 22). De este modo el estudio de la cultura popular permitía problematizar "categorías, clasificaciones, jerarquías, conjuntos y relaciones hegemónicas" y "levantar saberes no institucionalizados" (p. 25). Si bien estaba a tono con el giro etnográfico y subjetivo que avanzaba en las ciencias sociales por entonces, sin embargo Ford se apoyaba nuevamente en la tradición de FORJA, en Manzi, Scalabrini, Jauretche, quienes habían contribuido a producir un "cambio epistemológico cualitativo en las formas de conocer, de aprehender la Argentina" (p. 31). En la "orilla de la ciencia", estos autores, "conscientes de que el encuentro con la verdad iba a ser 'paulatino', fragmentario" (p. 31-32), habían puesto de relieve la posibilidad de una "epistemología de la periferia" —la expresión era de Fermín Chávez—, de "otra episteme". Lo paradójico era entonces que al mismo tiempo que rescataba esta tradición del pensamiento marginada, Ford estaba revindicando objetos (lo cotidiano, lo popular, lo subjetivo) y metodologías (la etnografía, la microsociología) que en los años ochenta comenzaban a ocupar, en América Latina y Europa, el centro de la escena de las ciencias sociales, con particular intensidad en los estudios en comunicación (Mattelart, Mattelart, 1987 [1986]).

El mismo año en que se publicaba *Desde la orilla de la ciencia,* desde la misma casa editorial Jorge Rivera contribuía a darle visibilidad a la tradición populista de investigación en comunicación dedicándole un apartado especial (se titulaba, casualmente: "La otra orilla de la ciencia") de su *La investigación en comunicación social en la Argentina* (Rivera, 1987). Se refería a ella como "una perspectiva fundada menos sobre la vieja repetición de modelos teórico-metodológicos (…) que sobre la reivindicación de nuestra peculiaridad y correlativa constitución de una gnoseología propia" (pp. 46-47). Como toda tradición que crea sus antecesores, Rivera postulaba como antecedentes tres autores y tres libros fundacionales: Fermín Chávez (*Civilización y barbarie,* 1956), Juan José Hernández Arregui (*Imperialismo y cultura,* 1957) y, sobre todo, Arturo Jauretche (*Los profetas del odio,* 1957) (Rivera, 1987: 47). En esta línea ubicaba sus propios trabajos de investigación, los de Aníbal Ford y Eduardo Romano, que definía como una "crítica político-cultural que trata de integrar los aportes del pensamiento nacional con las contribuciones resultantes de una actualización crítica y no dependiente del instrumental teórico-metodológico de origen externo" (p. 49). Rivera, como se ha dicho en reiteradas ocasiones, escribía la primera historia de los estudios en comunicación en la Argentina. Era inevitable que al hacerlo creara sus antecedentes y organizara sus tra-

diciones desde una posición que es necesario interrogar.

En los años ochenta Eduardo Romano, Jorge Rivera y Aníbal Ford volvían a la Universidad de Buenos Aires. Paulatinamente se fueron incorporando a la recién creada Carrera de Ciencias de la Comunicación (en la también novedosa Facultad de Ciencias Sociales; Romano lo haría, además, en Filosofía y Letras), cuya fundación coronaba un proceso de consolidación disciplinar e institucionalización académica. Ford ocuparía una de sus cátedras principales, la de Teorías de la Comunicación, y poco tiempo después sería director de la Carrera.

PALABRAS FINALES

Hemos intentado en estas notas poner de relieve el modo en que el itinerario intelectual de Aníbal Ford es productivo para explorar una de las zonas más relevantes donde, en el cruce de saberes emergentes (la "actualización teórica" de la crítica literaria y de las ciencias sociales) y prácticas político-culturales (la docencia, el periodismo, la actividad editorial, la militancia), emergió la problemática de la comunicación como campo de saber específico en el filo de los años sesenta y setenta en la Argentina. La figura de Aníbal Ford contribuye entonces a visibilizar el modo en que, en el proceso de modernización cultural, actualización teórica y radicalización política del período, se elaboraron y procesaron de manera singular los nuevos saberes en *espacios sociales de entrecruzamientos múltiples*, esto es, en *formaciones* e *instituciones culturales* tensionadas por el proceso de cambio o, en otras palabras, tensionadas por el modo en que ciertas franjas del mundo intelectual pretendieron relacionarse con sujetos emergentes. En estos cruces de prácticas y saberes teóricos la política, como se ha señalado en reiteradas ocasiones, como intervención directa o como horizonte de sentido al que debía tender el pensamiento, tenía el puesto de comando. Queremos entonces subrayar su productividad en términos epistemológicos y cognitivos.

En segundo lugar, contra ciertas lecturas que establecieron lugares y posiciones dicotómicas entre tradiciones ideológicas e intelectuales (*modernos* vs. *populistas,* por ejemplo), entendemos que el itinerario intelectual de Aníbal Ford invita a estudiar cómo el proceso de inclinación hacia el peronismo de una franja del mundo intelectual, esto es, de jóvenes que adoptaron una ideología "nacional-popular", fue un episodio más del proceso de modernización de los años sesenta, esto es, se hizo en el mismo "clima" de ideas y desde los mismos circuitos modernizadores (instituciones, revistas, actualizaciones teóricas) que en el que lo hicieron otras tradiciones político-intelectuales.

En relación con esto, y por último, hemos intentado destacar cómo la invención

de una "tradición populista" en los estudios en comunicación (Alabarces refiere a la "invención de los estudios en cultura popular") fue una invención tardía, de los años ochenta, que disimulaba para constituirse trayectorias, antecedentes e intervenciones que habían tenido lugar en espacios compartidos, donde se entreveraban tradiciones de la crítica de la cultura y el pensamiento político heterogéneas. Se trata, evidentemente, de una *invención* que tiene como condición de posibilidad un posicionamiento diferencial frente a los medios de comunicación de masas y la cultura popular, que se hizo explícito, sobre todo, a partir de 1973, en los debates que se planteaban en el mundo intelectual respecto al carácter, las funciones y posibilidades de una política cultural que acompañara el proceso de transformaciones que se esperaba podría impulsar el peronismo en el poder. El *giro populista* de los años ochenta (que definimos por la afirmación incondicional de los saberes populares, donde retrocedía la idea de la crítica y la función de la vanguardia como aporte para su superación, y, *estrategias de condescendencia* mediante, por la autodefinición del propio lugar en el campo como un lugar marginal) puede explicarse no sólo por las redefiniciones que al interior del peronismo se procesaron al momento de la caída de la dictadura, sino como un modo de posicionarse en un campo de estudios emergente que avanzaba por entonces en su proceso de consolidación disciplinar e institucionalización académica. El énfasis en visibilizar una "línea nacional" —algo anacrónico a la distancia— que se traducía en un modo singular de abordar los medios y la cultura popular, disimulaba intereses teóricos, posicionamientos intelectuales y elementos múltiples de la trayectoria previa. Hemos intentando, en fin, proponer ciertas pistas para, desde un principio de reflexividad, pensar nuestras propias tradiciones intelectuales en los estudios en comunicación en la Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

Alabarces, Pablo (2006). "Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultural popular en la Argentina". En *Revista Argentina de Comunicación,* Año 1, Nº1, pp. 23-41.

Bourdieu, Pierre (1996). "Los usos del pueblo". En *Cosas Dichas*. Barcelona, Editorial Gedisa.

—— *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos,* Editora Nacional de Madrid, 2002 [1982].

Cella, Susana. (1999). "La irrupción de la crítica" y "Panorama de la crítica", en *Historia crítica de la literatura argentina, Vol. 10. La irrupción de la crítica.* Buenos Aires, Emecé, pp. 7-16 y 33-62.

Cousido, Diego (2008). "Actualización teórica, lucha ideológica en el caso de *Los Libros*". En *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura*, Nº 4. Buenos Aires, primavera–verano.

Ford, Aníbal (2004). "Notas sobre dependencia y cultura de masas" (inédito, 1968, con Ri-

vera, Jorge). Reproducido en Ford (2004b).

—— (1969). "El vandorismo". En *Los Libros,* Nº 1. Buenos Aires, junio.

—— (1971). "Literatura, crónica, periodismo". Buenos Aires *Capítulo Universal* (serie "Literatura contemporánea"), Centro Editor de América Latina. Reproducido en Ford, Rivera, Romano (1985).

—— (1972). "Walsh: la reconstrucción de los hechos". En Lafforgue, Jorge (comp.), *Nueva novela latinoamericana 2,* Buenos Aires, Paidós. Reproducido en Ford (1987).

—— (1972). Respuesta a una encuesta. En *Los Libros,* Nº 28, septiembre, reproducido en Ford (2004b).

—— (1973). Respuesta a una encuesta, "Literatura y crítica: una encrucijada, una encuesta (primera parte)". En *Revista latinoamericana* Nº 2, junio. Reproducido en Ford (2004b).

—— "La utopía de la manipulación". En revista *Contraseña* (1 (2), diciembre de 1982. Reproducido en Ford (1987).

—— (1982). "Jauretche: un modo nacional de ver las cosas". Prólogo a Jauretche, Arturo. *La colonización pedagógica y otros ensayos.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Reproducido en Ford (1987).

—— (1983). "Desde la orilla de la ciencia. Acotaciones sobre identidad, información y proyecto cultural en una etapa de crisis". En *Crítica y Utopía,* Nº 10-11, Buenos Aires, 1983. Reproducido en Ford (1987).

—— (1987). *Desde la otra orilla de la ciencia. Ensayos sobre identidad, cultura y territorio,* Buenos Aires, Puntosur.

—— (2004b). *30 años después. 1973: las clases de Introducción a la Literatura y otros textos de la época. Política, comunicación y Cultura.* La Plata, Ediciones de Periodismo y Comunicación (UNLP).

—— (1994). *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis.* Buenos Aires, Amorrortu.

Ford, Aníbal; Rivera, Jorge; Romano, Eduardo (1985). *Medios de comunicación y cultura popular,* Buenos Aires, Legasa.

Jozami, Eduardo (2004). "Walsh y la 'nueva izquierda' de los años sesenta". En *Página/12,* Buenos Aires, 1 de marzo de 2004.

Mattelart, Armand; Matterlart, Michèle (1987 [1986]). *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. Madrid, FUNDESCO.

Neiburg, Federico (1998). *Los intelectuales y la invención del peronismo.* Buenos Aires, Alianza.

Rivera Jorge (1987). *La investigación en comunicación social en Argentina*, Buenos Aires, Puntosur.

Romano, Eduardo (2012). "El salto inicial de Jorge B. Rivera". En *Cuaderno de la Red de Historia de los Medios.* Buenos Aires, Prometeo.

Sarlo, Beatriz, (2007 [2001]). *La batalla de las ideas (1943-1973).* Buenos Aires, Emecé.

Sondereguer, María (2008). "Presentación". En *Revista Crisis (1973-1976). Antología. Del intelectual comprometido al intelectual revolucionario.* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Vázquez Villanueva, Graziana (2004). "Ayuda memoria: 30 años después". En Ford (2004).

Walsh, Rodolfo (2004). "Una literatura de la incomodidad". En *Primera Plana,* año VI, Nº 260, 19 al 25 de diciembre de 1967. Reproducido en Ford (2004).

—— *Ese hombre y otros papeles personales. Rodolfo Walsh* (1996). Daniel Link (ed.). Buenos Aires, Seix Barral.

Reseñas

Sobre *El saber. Curso sobre Foucault* (tomo 1), de Gilles Deleuze (Editorial Cactus)*

*Felisa Santos***

En octubre de 1985 Deleuze inicia una serie de clases, que proseguirá en 1986, acerca de Foucault, quien había muerto el 25 de junio de 1984. Es su anteúltimo curso –el último, el de 1987, va a ser sobre Leibniz. Ya había hablado de él: "Un nouvel archiviste", *Critique* Nº 274, marzo de 1970, pp. 195-209, es la recensión de la *Arqueología del saber* y "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique* Nº 343, diciembre de 1975, pp. 1207-1227, lo es de *Vigilar y castigar*. Deleuze conoció a Foucault en 1952, cuando fue a oir una conferencia que no le gustó: "Lo que escuché tenía una clara orientación marxista" (Eribon, 1989: 83). Se vuelven a encontrar en la década del '60, a propósito de un trabajo en común en la edición en francés de las obras de Nietzsche en el nuevo ordenamiento de Colli y Montinari, y en los '70 Deleuze participa del GIP, creado por Defert y Foucault. Es de 1972 "Los intelectuales y el poder" donde ambos dialogan. Hay dos textos de Foucault sobre Deleuze: "Ariane s'est pendue", *Le Nouvel Observateur*, Nº 229, pp. 36-37, 1969, reseña de *Diferencia y repetición* y "Theatrum philosophicum", *Critique*, Nº 282, noviembre del 70, pp. 885-908, acerca de ese texto y de *Lógica del sentido*. Y, además, el prólogo a la edición inglesa de *Antiedipo*, en 1977. Jacques Donzelot insiste en que ese libro no le gustó a Foucault (Dosse, 2009: 411). Ese año Deleuze le da a François Ewald un texto, "íntimo, secreto, confidencial" que, sin embargo, se ha hecho público, para que se lo alcanzara a Foucault: "Deseo y placer". Foucault nunca contestará. Se conocen de grandes, no son condiscípulos, tienen trayectorias intelectuales muy distintas, a

* Primera parte del curso que Gilles Deleuze dedicó a Michel Foucault en la Universidad de Paris-VIII.

** Filósofa. Profesora Adjunta del Seminario de Diseño Gráfico de la Carrera de Ciencias de la Comunicación (UBA)

uno le gustan los gatos, al otro los perros, uno se autodefine como pensador de la modernidad, el otro como metafísico, se dejan de ver pronto. Sin embargo Deleuze siempre hablará de Foucault en términos de una amistad:

> Sin duda él era el más misterioso… para mí, quizás nos conocimos demasiado tarde, quizás... Foucault fue una gran pena para mí, y, como le tenía un respeto enorme, no intenté... he de decir precisamente cómo lo percibía. Se trata de uno de esos raros casos de ser humano que... entraba en una habitación y cambiaba la atmósfera.[…] no había ninguna necesidad de hablar con él, no hablábamos nunca más que de las cosas que nos hacían reír, sí. Casi como si ser amigos fuera ver a alguien y pensar, incluso sin tener que decírselo: ¿qué es lo que nos hace reír hoy? […] los gestos de Foucault eran asombrosos, en cierto modo eran gestos de metal y de madera seca; gestos muy extraños, gestos fascinantes, muy bellos gestos, muy...[1]

En 1986 aparece el *Foucault*, donde están presentes los dos artículos mencionados y mucho de lo planteado en estas clases que ahora se publican.

Un ordenamiento cronológico de los textos focaultianos le sirve a Deleuze para plantear el "gran silencio" de Foucault entre 1976 y 1984. Silencio que hoy sabemos plagado de palabras –cada año Foucault dictaba en el *Collège* esos cursos que hoy tenemos a nuestra disposición–. Equiparable a su propio "gran silencio", el que se establece entre el libro acerca de Hume (Deleuze, 1953) y la aparición del *Nietzsche* (1962). Es que Deleuze abunda en encontrar su camino, su *maniera*, en hallar su propia experiencia en las obras de otros autores.

Piensa que la obra foucaultiana está completa. Y es cierto que Foucault había dicho que no quería póstumos, inhibición de publicación de inéditos que no se ha cumplido. Son justamente esos no-textos, los cursos (que en el caso de los filósofos son ya, históricamente, parte de la que hoy consideramos su obra –Hegel y antes que él Kant tienen clases editadas), los que echan luz sobre un hacer filosofía ligado a la investigación puntual y muestran el trasfondo de lo que puede o no ser un libro. Ese salto que hace que una producción que de hecho se lleva a cabo alcance o no la forma de texto. Es el mismo caso que estas clases y su devenir libro.

Clases sobre Foucault, no acerca de tal o cual libro, que son la presentación ante un grupo heterogéneo de un pensamiento. Y Deleuze elige ciertos libros para escandir ese que es para él un pensamiento único, en el sentido de que es una misma voz la que resuena en los escritos más tempranos y en los últimos, una voz que insiste en las mismas preocupaciones, las mismas obsesiones. Como había pa-

[1] Es "Fidelidad", el artículo que corresponde a la letra F, en el *Abecedario*. La traducción es mía.

sado con Nietzsche, la selección de los textos guía es muy peculiar. Si en este caso prefiere el *Zaratustra* y la *Voluntad de poder* –sabiendo bien que ese libro no es un libro– en Foucault escoge el *Raymond Roussel, Esto no es una pipa, La arqueología del saber, El nacimiento de la clínica, "*La vida de los hombres infames*"*, como textos que son la llave para entrar en el pensamiento foucaultiano y la clave de lectura para el conjunto de la obra.

Estas clases muestran, más que nada, un método, el método de Deleuze para asir un autor. El que le propone a los estudiantes es el mismo que usa él respecto de los autores que tematiza. Convoca "a confiar en el autor", a dejarlo hablar, invita a "tantear", a "rumiar", a "agrupar" –y a agrupar aquello "que está en vías de inventarse" y, sobre todo, "a callar en cada uno y a todo precio las voces de la objeción". Se trata de dejarse invadir por el otro, de "ser sensible a las frecuencias de sus palabras. Ser sensible hasta a su estilo. Ser sensible a sus obsesiones". Invitación a dejarse usurpar por lo que dice el otro, a una suerte de *pathos* en el que se indistinguen el leído y el lector, a una simpatía, estrictamente hablando, a un sentir en común, a un resonar juntos. O, mejor, a tratar de seguir el eco del pensar de un autor para redoblarlo, plegándolo y desplegándolo. Es decir, continuándolo. Pero en derivas otras. Deleuze piensa a Foucault y se lo apropia, se lo apropia incluso en el gesto de hacerlo intensidades, de abandonarse a él, de volverlo un piélago donde ya no lo hace decir lo que no dice –eso también lo hace–, sino que lo vuelve un murmullo que nadie ha comenzado y que cualquiera puede continuar, como quería el Foucault de *El orden del discurso*. Lo deleuzea y, entonces, se indiscierne quién es quién.

Y, sin embargo, también lo cronologiza –la primera clase es una revista de la obra foucaultiana: "es un pensamiento que se desarrolla en ejes". Y esos ejes son: 1.- La arqueología, la disciplina de los archivos; 2.- la genealogía y el poder; 3.- sin mención de metodología, el tema es el deseo [sic].

El primero de los ejes es problemático para Deleuze porque el filósofo archivista se metamorfosea en historiador. Y el señalamiento de Fernand Braudel como influjo –que es ciertamente fuerte– no le impide pensar a un Foucault filósofo al fin de cuentas, preocupado por las condiciones de posibilidad de aquello –mentalidades– que la Escuela de los Anales estudia. Separación, entonces, de la filosofía de la historia. Necesaria, es Deleuze quien habla, pensador del *aión* y no del *cronos*.

Todas y cada una de las clases insisten en un Foucault luz. El archivista oscuro, la grisalla de lo leído, se deja iluminar. Deleuze elige los textos en que Foucault habla y dice lo visible. Porque su Foucault, kantiano al fin, es dual: si cada época se define ante todo por lo que ella ve y hace ver y por lo que dice, Foucault va a ocuparse de las condiciones de posibilidad de todas las ideas de una época –un régimen del

decir– y de las condiciones de posibilidad de todo lo visible –un régimen del ver.

La elección de lo visible y lo decible como eje de la obra es quizás es el aporte mayor de su intervención. Deleuze escribe en el pizarrón: "hablar, ver". Para juntarlos en un cuadro. Es su Foucault. Urga en la obra foucaultiana los lugares de luz. Y claro que existen: la espléndida descripción de las Meninas – écfrasis en definitiva, pasaje a palabras de un visible que existe como tal–; el librito sobre y con Magritte –las cartas de Magritte son parte del libro, objetando algunas de sus consideraciones– *El nacimiento de la clínica*, instante en que lo que el médico ve puede decirse; que son, fundamentalmente la manifestación de una preocupación: la de la no subsunción del campo de lo visible al de lo enunciable. Su heterogeneidad, su incomposibilidad salvo bajo la forma, de hecho, de un tal o cual juego de fuerzas. Deleuze siempre trabaja en Foucault dicotomías: ver/hablar; lección de las cosas/lección de gramática; lo visible/ lo enunciable; visibilidades/enunciados, recurriendo a Hjelmslev: la correlación entre plano de la expresión y plano del contenido. Así la prisión, lugar en el que se ve y se deja ver, una "forma de luz" y el derecho penal como enunciado de la delincuencia constituyen una junción. Es que hay un concepto en la obra deleuziana, el de acontecimiento que remite a esas dos instancias: modo de ser fronterizo entre el lenguaje y el estado de cosas, que permite proponer que el ser se diga "de la misma manera de todo lo que es" porque constituye la soldadura entre heterogeneidades: "el acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje, pero el lenguaje es lo que se dice de las cosas" (Deleuze 1989: 26). Se establece así una "frontera entre las proposiciones y las cosas". Es el retomar la vieja concepción estoica de los *lekta*, las cosas dichas, que se dicen de los cuerpos o de los estados de cosas, en tanto incorporales, *i.e.,* devenires, sentidos, acontecimientos. Es su ontología, la filigrana de su metafísica que está aquí puesta en juego: la univocidad del ser. Deleuze insiste en estas clases en que no ha "traicionado" a Foucault. Pero le ha infusionado toda una metafísica que en él no existía.

La visibilidad implica una "especie de proceso que habría que llamar maquínico" que tiene como correlato un procedimiento que es enunciativo. Foucault hablará siempre en forma de negación del ver: formaciones o dispositivos discursivos y no discursivos, como si, kantianamente hablando, hubiese en él un privilegio de lo discursivo –heterogeneidad de intelecto y sensibilidad con primacía del intelecto. La lectura de Deleuze lo invierte y por eso la elección del *Raymond Roussel*, donde se propone una suerte de vorágine de lo visible, en el fondo se trata de un visionario. Subraya la "pasión de ver", su estilo de luz. Si el dualismo –y dualismo en Deleuze es una mala palabra, el ser se dice por lo menos de dos maneras– implica la irreductibilidad de la forma, Deleuze insistirá en que no hay en Foucault

un primado de los enunciados. Heterogeneidades no reductibles. No hay conformidad. No hay forma común ni correspondencia entre las dos formas. Es decir, no son conformales en téminos de Hjelmslev. No se ve aquello de que se habla, no se habla de aquello que se ve. Disyunción, no conjunción. Uno habla de lo que ve para comunicárselo a otro que no lo ve, o como dice Foucault no se puede ser vidente y visible, la reflexividad de lo sensible puesta en jaque. "Ver no es hablar" quiere decir que no se puede llevar a la enunciación lo que acaece. O, mejor, que lo que acaece tiene dos dimensiones irreductibles y que la manera de componerlos es, pues, aplicar las estrategias que en el cine usan Straub, Duras y Syberberg. Lo que pensamos, lo que decimos nunca espejea el mundo, el lenguaje no es un espejo de la naturaleza. Se entabla una suerte de relación que, dice Deleuze, es "más profunda que toda relación".

Foucault está signado, entonces, por el dualismo y Deleuze se pregunta ¿qué quiere decir ser dualista? Para él hay tres clases de dualismo: el de Descartes, el "verdadero", donde extensión y pensamiento –dualismo objetivo– o las facultades –el subjetivo de Kant– son heterogéneos, son irreductibles, "dualismo auténtico". El segundo dualismo es planteado como "provisorio", como etapa que llevara a un no dualismo: Spinoza, en quien la alteridad de los atributos va hacia una substancia única; Bergson, en quien materia y memoria, duración y espacio, no son más que diferencias –los grados extremos– de un monismo triunfante. A la tercera forma la llama "dualismo preparatorio". Preparatorio y no provisorio porque el provisorio se movería en función de un monismo mientras el otro giraría hacia el pluralismo, es decir hacia la multiplicidad, *i.e.* a la univocidad del ser. Allí encuentra a Foucault, en quien el dualismo sería un principio metodológico preparatorio de una teoría de las multiplicidades.

Y sin embargo, entre los heterogéneos puestos en juego hay presuposición recíproca y captura. Y la captura es mutua, los enunciados no cesan de capturar lo visible y las visibilidades de capturar a los enunciados. La batalla en vez del acuerdo. Y el saber se definirá como el dar cuenta de ese agenciamiento entre lo visible y lo enunciable. El archivo es audiovisual. Y, según Deleuze, "no hay nada en Foucault por encima del saber. Todo es saber". No es que eso valga para toda la obra foucaltiana, pienso. Es simplemente, en *Las palabras y las cosas,* una reformulación respecto de *La historia de la locura*: no hay experiencia salvaje; no hay lo vivido que tiende a su consumación en el lenguaje. Y la búsqueda insiste en encontrar el tercero incluido, algo que, como el esquematismo kantiano, pueda plantear un vínculo: serán las relaciones de poder. El poder que es mudo y ciego es el que deja hablar y ver. Poder que, para Deleuze, Foucault ve inscripto en los enunciados y de ahí el

pasaje: el poder es estrictamente inmanente al saber. Las primeras ocho clases llegan hasta aquí. En rigor, Deleuze conoce menos de Foucault que nosotros hoy. El poder está apenas esbozado. Ante la intervención de un alumno que le reprocha el no tener en cuenta la evolución del pensamiento foucaultiano, Deleuze plantea que a él la cuestión de la evolución le interesa menos que la de la coherencia. O quizás, Deleuze se enfrenta a la composibilidad de su propio pensar con el de Foucault. Es por eso que Deleuze se lamenta de que Foucault haya retomado la noción de sujeto el único sujeto deleuziano es el que el poder impone y que él insta a destruir, y de su preocupación por la verdad, pues la filosofía es cuestión de creación de conceptos, no de búsqueda de la verdad.

Foucault, como dice Deleuze, "adoraba hacerse objeciones a sí mismo". Es lo contrario de lo que hace Deleuze. Si la *arqueología* presentaba un Foucault dual que se retrucaba a sí mismo, Deleuze sostiene que es una tontera pensar que los filósofos se contradicen, ni siquiera a sí mismos. Es que se trata de "agenciar conceptos", de no importa quién. Pensar a Foucault componiéndolo con Tarde o con Sartre, con Bergson o Spinoza, imbricándolo con un plexo de pensadores y literatos y cineastas rizomáticamente, es el objetivo. Deleuze es un lector generoso, le endilga a los otros su propio pensar, se da, se ofrenda, se compone y se compatibiliza con los otros. Por eso no hay aquí reparos, no se da cuenta de la relación entre los dos a nivel filosófico –Deleuze le pide a los alumnos que no tematicen eso en el trabajo que les encarga. Y, sin embargo, ha tenido la lucidez de, y aquí es él quien objeta, plantear las diferencias: deseo contra placer: "no puedo dar al placer ningún valor positivo porque el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo" (Deleuze, 1995: 18), masoquismo versus sadismo, fuga o resistencia. Y, sobre todo, en Deleuze habría que entender la libertad como emancipación: liberación de la represión, desorganización de aquello que el poder constituye. La gran diferencia es que el poder es algo a desbaratar en Deleuze, siempre. El poder en Foucault es formador, positivo, no un demonio a erradicar, sino algo de lo que hacerse cargo. O, para decirlo de otro modo, que el poder no es un estigma que nos aniquila o cercena, sino que nos posibilita ser lo que somos.

BIBLIOGRAFÍA

Deleuze, Gilles (1953). *Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris, Presses Universitaires de France.

--------- (1962). *Nietzsche.* Paris, Presses Universitaires de France.

--------- (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós. (1969).

--------- (1986). *Foucault.,* Paris, Minuit.

--------- (1988). *L'Abécédaire.* Telefilm de Pierre-André Boutang. Entrevista de Claire Parnet, Paris, éditions Montparnasse, accesible también en YouTube: http://www.youtube.com/watch?v=vrRkCzOfSog

--------- (1995). "Deseo y placer". *Archipiélago*, Nº 23, pp. 12-20.

Dosse, François (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Eribon, Didier (1989). *Foucault.* Paris, Gallimard.

Foucault M. (1963). *Raymond Roussel.* Paris, Gallimard.

--------- (1963b). *Naissance de la clinique.* Paris, Presses Universitaires de France.

--------- (1969). "Ariane s'est pendue". "Ariadna se ha colgado", *Archipiélago*, Nº 17, pp. 83-87.

--------- (1969b). *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

--------- (1970). "Theatrum philosophicum". (1995). Barcelona, Anagrama.

--------- (1971). *L'Ordre du discours.* Paris, Gallimard,

--------- (1972). "Les intellectuels et le pouvoir", *L'Ar*c, Nº 49, pp. 3-10. (1994). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Barcelona, Altaya.

--------- (1973). *Ceci n'est pas une pipe. Deux lettres et quatre dessins de René Magritte*, Paris, Scholies-Fata Morgana.

--------- (1994). Versión en español: "El antiedipo: una introducción a la vida no fascista". En revista *Archipiélago*, Nº 17, pp. 88-91.

--------- (1977b). "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin*, Nº 29, pp. 12-29.

Miller, James (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile, Andrés Bello.

Intervenciones

Golpes de Estado de nuevo tipo:
lo que la ciencia política tradicional no quiere ver

Atilio Boron[*]

Una de las infelices novedades de la época actual ha sido la emergencia de un nuevo tipo de golpe de Estado, claramente diferenciado de los que sufrieran durante gran parte del siglo XX los países de América Latina y el Caribe. En el pasado, cuando había un golpe de Estado se hablaba, con razón, de un "golpe militar". Toda la voluminosa literatura de la ciencia política y la sociología entre los años cincuenta y setenta del siglo pasado está inundada de títulos de libros y artículos que llevan ese nombre: "golpe militar". Ya no más. ¿Significa esto que los golpes de Estado han desaparecido de la escena latinoamericana, enterrados para siempre gracias a la vitalidad y/o consolidación de sus regímenes democráticos?

DEMOCRACIA, CAPITALISMO, IMPERIALISMO

De ninguna manera, y esto por varias razones. Primero, porque la causa endógena profunda de la inestabilidad política en nuestros países, a saber: la renuencia de las clases dominantes y sus aliados a aceptar que la democracia es algo que debe ir mucho más allá de establecer un conjunto de reglas del juego que determina cómo se accede a posiciones de poder, permanece inconmovible. Como veremos más adelante, una democracia merecedora de ese nombre tiene que ser un eficaz instrumento para la construcción de una sociedad justa y, a la vez, una expresión de los avances logrados hacia la justicia social. Tal como ha sido señalado por numerosos autores inscriptos en la tradición socialista, existe una irreconciliable contra-

[*] Profesor Titular Regular de Teoría Política y Social I y II, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Investigador Superior del CONICET.

dicción entre capitalismo y democracia (Meiksins Wood, 1999). El primero es por definición una estructura económica y social recalcitrantemente anti-democrática, toda vez que se constituye a partir de la necesaria escisión entre propietarios y no propietarios de los medios de producción, condenando a los segundos a depender, para asegurar su supervivencia, de que los primeros consideren rentable contratar su fuerza de trabajo. El resultado es una sociedad profundamente desigual, que sólo admite algunas enmiendas marginales a su injusticia original. La democracia, en cambio es un régimen estatal basado en la igualdad; no sólo en la formal, que es importante, sino en la sustantiva, en la que hace a las condiciones de vida de la población. Esto es así no sólo para la tradición marxista, sino también para el liberalismo conservador y aristocrático de un Alexis de Tocqueville: en ambos casos, la democracia es la expresión política de una sociedad de iguales, o de potencialmente iguales o por lo menos orientada hacia el pleno establecimiento de la igualdad. Por eso le asiste la razón a Boaventura de Sousa Santos cuando al revisar el itinerario histórico de la democracia concluyó que

> La tensión entre capitalismo y democracia desapareció, porque la democracia empezó a ser un régimen que en vez de producir redistribución social la destruye […] Una democracia sin redistribución social no tiene ningún problema con el capitalismo; al contrario, es el otro lado del capitalismo, es la forma más legítima de un Estado débil (De Souza Santos, 2006: 75).

Pero los golpes de Estado obedecen no sólo a factores puramente endógenos, asumiendo desde ya que la distinción entre éstos y los de carácter exógeno es más analítica que real. Una palabra sintetiza la naturaleza de estos factores, supuestamente "externos": imperialismo. Es decir, la continua ingerencia de Estados Unidos a través de los más variados vehículos –políticos, sociales, ideológicos, mediáticos, militares, policiales, económicos y financieros– en la vida de las sociedades latinoamericanas. Agréguese también aquí el rol jugado por los mal llamados organismos financieros internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, etcétera) que según uno de los más sofisticados intelectuales del imperio, Zbigniew Brzezinski, son meras extensiones del Departamento del Tesoro de Estados Unidos y las grandes empresas transnacionales, respaldadas invariablemente por los gobiernos de los países en los cuales tienen sus casas matrices, y se tendrá una somera visión de la enorme gravitación que estos agentes tienen en el desenvolvimiento de la vida política de los países del

área.[1] Un dato adicional que permite apreciar en sus justos términos la influencia estadounidense en la región –algo que es metódicamente subestimado, cuando no desechado por completo, en la ciencia política convencional– es lo que un estudioso norteamericano ha denominado "la presunción hegemónica" que los círculos dominantes de Estados Unidos comparten en relación con Latinoamérica.[2] Esta presunción, profundamente arraigada inclusive en expresiones políticas relativamente progresistas en ese país, es que los que se sitúan al sur del río Bravo deben estar bajo la permanente tutela de la Casa Blanca. Así lo expresó claramente el "Corolario Roosevelt" explicitando, en términos casi brutales, lo que estableciera ya en 1823 la Doctrina Monroe. En su Discurso sobre el estado de la Unión ante el Congreso de Estados Unidos del 6 de diciembre de 1904 Theodore Roosevelt dijo que:

> No es cierto que los Estados Unidos desee territorios o contemple proyectos con respecto a otras naciones del hemisferio occidental excepto los que sean para su bienestar. Todo lo que este país desea es ver a las naciones vecinas estables, en orden y prósperas. Toda nación cuyo pueblo se conduzca bien puede contar con nuestra cordial amistad. Si una nación muestra que sabe como actuar con eficiencia y decencia razonables en asuntos sociales y políticos, si mantiene el orden y paga sus obligaciones, no necesita temer la interferencia de los Estados Unidos. Un mal crónico, o una impotencia que resulta en el deterioro general de los lazos de una sociedad civilizada, puede en América, como en otras partes, requerir finalmente la intervención de alguna nación civilizada, y en el hemisferio occidental, la adhesión de los Estados Unidos a la Doctrina Monroe puede forzar a los Estados Unidos, aun sea renuentemente, al ejercicio del poder de policía internacional en casos flagrantes de tal mal crónico o impotencia. [3]

Desgraciadamente, los politólogos formados en la tradición anglosajona suelen ignorar esta clarísima advertencia formulada nada menos que por Theodore Roosevelt, sentando las bases ideológicas y morales para justificar su intervención en

[1] Refiriéndose explícitamente al Banco Mundial y al FMI Brzezinski dice que: "… son instituciones fuertemente dominadas por los Estados Unidos". Lo mismo cabe decir del BID (Brzezinski, 1998: 37).

[2] El texto canónico sobre el tema lo escribió Abraham Lowenthal (1976).

[3] Ver el discurso de Roosevelt en: http://www.infoplease.com/t/hist/state-of-the-union/116.html
Hemos examinado en detalle sus implicaciones contemporáneas en nuestro *América Latina en la Geopolítica del Imperialismo* (2012: 64-66).

los países del área cuando, a juicio de la Casa Blanca, un gobierno se aparte de lo que allí se consideren "eficiencia y decencia razonables". Por ejemplo, cuando Evo Morales recupera para Bolivia las riquezas hidrocarburíferas de ese país está incurriendo en un acto claramente indecente, aparte de ineficiente, al igual que cuando Salvador Allende hizo lo propio con la nacionalización de las minas de cobre ("el sueldo de Chile", decía el presidente mártir) o la reforma agraria: o cuando Hugo Chávez recuperó el petróleo venezolano o Rafael Correa al ordenar el desalojo de la base de Manta. O, caso extremo, cuando la Revolución Cubana decidió acabar con la sujeción de la isla a los dictados de Washington, haciéndose pasible del mismo escarmiento. En resumen: todas estas iniciativas, contrarias a la "eficiencia y la decencia", desatarán la intervención correctiva de Estados Unidos, que así procede con el desparpajo de quien cree tener la justicia y la moral de su lado.

La miopía en comprender este tipo de cosas explica en buena parte la crisis terminal que afecta al pensamiento hegemónico en la ciencia política. No solo se trata de un saber que ha renunciado a la crítica y a la utopía –es decir, a la necesidad de devolver una mirada punzante e incisiva sobre los problemas, injusticias e iniquidades que caracterizan a la sociedad actual–, sino también a ofrecer a las fuerzas sociales que pugnan por construir una sociedad mejor un horizonte utópico hacia el cual marchar. Como en algún momento lo escribieran Marx y Engels, sin crítica y sin utopía la ciencia social se reduce a una estéril, aburrida e incesante reproducción de los prejuicios y las ideas dominantes en la sociedad. Una prueba clamorosa la ofrece la incapacidad demostrada por la ciencia política convencional para predecir acontecimientos tan significativos como la implosión de la Unión Soviética, el derrumbe de los mal llamados "socialismos" del Este europeo (que precisamente cayeron por no ser genuinamente socialistas) y las revueltas en el mundo árabe, que entre otros sátrapas acabaron con un aliado fundamental de los Estados Unidos en la región: el dictador egipcio Hosni Mubarak. Hay versiones que aseguran que el presidente Barack Obama reprendió duramente a sus "expertos" en el Departamento de Estado, el Consejo Nacional de Seguridad y la CIA por no haberlo alertado acerca de tan desfavorables acontecimientos.

PERSISTENCIA Y CAMBIO EN LOS GOLPES DE ESTADO

Esta larga introducción era necesaria para definir los marcos al interior de los cuales plantear el tema de los golpes de Estado "institucionales" con los cuales la Casa Blanca procura deshacerse de gobiernos percibídos como adversarios o francamente enemigos en la región. Desvanecida la desagradable escenografía de

los militares golpistas, con su aparatosa exhibición de brutalidad represiva, el golpe de Estado se concreta en nuestros días siguiendo la lógica del "*soft power*" y la manipulación mediática. Tan exitosa ha sido la operación que la ciencia política hegemónica, fiel a su trayectoria, ya cree que no hay más golpes de Estado en América Latina y el Caribe. Prueba de ello la ofrece, sin ir más lejos, un informe relativamente reciente de la Corporación Latinobarómetro. Esta institución, basada en Santiago de Chile, publica todos los años un informe resumiendo sus investigaciones comparativas sobre el estado de la opinión pública en dieciocho países de América Latina y el Caribe (http://www.latinobarometro.org). Para estupefacción del lector, el *Informe 2009* se abre, en su página 3, con una cita que dice textualmente lo siguiente: "En el año 2009, América Latina sufre por primera vez un golpe de Estado después de 31 años, desde que se inaugurara la democracia en lo que ha sido llamado 'la tercera ola de democracia'".

¡La primera vez en 31 años! Esta increíble afirmación no es tan sólo un notable error historiográfico sino un síntoma de algo mucho más profundo, razón por la cual lo traemos a colación aquí: como una prueba de las distorsiones que el saber convencional de la ciencia política provoca entre sus practicantes. Un síntoma que revela las insanables limitaciones de las concepciones teóricas y metodológicas dominantes –perspectiva disciplinaria, individualismo metodológico, racionalidad de los actores, supuesta matematización de los elementos de la vida política– hace creer a sus cultores que sólo lo que se puede contar cuenta, y que se puede hacer un correcto análisis político sobre una coyuntura con prescindencia de los condicionantes estructurales y los influjos del proceso histórico. Una visión que, dado el colonialismo cultural que prevalece en la periferia del imperio, propicia la aceptación acrítica de los presuntos "desarrollos teóricos y metodológicos" procedentes de la academia norteamericana a la vez que rechaza, con similar ofuscamiento, los aportes que el pensamiento crítico ha realizado para el análisis de los grandes temas de la realidad latinoamericana.

Las páginas que siguen tienen por objeto traer a la memoria lo que se quiere mantener apartado de nuestra vista: los golpes de Estado. El pensamiento convencional en el mundo de las ciencias sociales idealiza no sólo los procesos económicos al proponer falsas y absurdas teorías sobre el "efecto derrame", por ejemplo, según la cual en un cierto momento la acrecentada riqueza de los más ricos tropezaría con un límite (¿la fatiga de los ricos al disfrutar por siglos de su riqueza?) que haría que proporciones crecientes de la misma comenzaran a "derramarse hacia abajo". También hace lo propio con la política, al auspiciar una concepción igualmente errónea de la democratización que nada tiene que ver con los violentos y complejos

procesos que en el mundo real hicieron posible que un reducido grupo de naciones construyeran un Estado y una sociedad genuinamente democráticas. Esta radical distorsión ocasionada por una teorización que es poco más que la codificación de las ideas dominantes en la sociedad actual –que, como Marx y Engels lo señalaran en *La ideología alemana*, son las ideas de la clase dominante– ha propiciado la proliferación de visiones idílicas sobre los "avances democráticos", la calidad institucional y la gobernanza de nuestras sociedades, al tiempo que cerraba beatíficamente los ojos ante toda evidencia que pudiera poner en cuestión esos prejuicios. Por ejemplo, ignorar olímpicamente los grandes conflictos sociales y la violencia que precedieron la instauración de los Estados democráticos en el capitalismo desarrollado, procesos inconclusos en la gran mayoría de los países de la periferia; o desconocer, precisamente por lo anterior, que la democracia es una conquista de las clases subalternas lograda en contra de las pretensiones conservadoras de aristocracias, burguesías y oligarquías; o ignorar las permanentes tentativas de revertir cualquier avance democrático, por imperfectos y limitados que sean, para restaurar por la vía autoritaria del golpe de Estado un orden predemocrático congruente con los intereses dominantes[4].

Dado lo anterior, es imprescindible estimular una revisión crítica sobre el uso (y abuso) del término "democracia" para referirse a gobiernos que, salvo contadas excepciones, no son más que oligarquías o plutocracias apenas disimuladas bajo los ropajes exteriores de la democracia.[5] Al idealizar a las muy imperfectas "democracias realmente existentes", sin percibir los retrocesos que en esta materia se producen a consecuencia de los resultados –siempre provisorios e inestables– de la lucha de clases, el golpe de Honduras apareció ante los ojos de los redactores del *Informe Latinobarómetro 2009* como un insólito rayo caído luego de treinta y un años de cielos azules. Los golpes de Estado en Bolivia, El Salvador, Haití, Paraguay y Venezuela y, más recientemente Honduras y Paraguay (éste, luego de la publicación de aquel informe) así como las turbulentas sucesiones presidenciales experimentadas por varios países (en la Argentina, sin ir más lejos, en 1989 cuando el presidente Raúl Alfonsín tuvo que acortar su mandato más de cinco meses; o en 2001, a causa del catastrófico desplome de la nefasta ficción de la Convertibilidad pergeñada por Domingo Cavallo) son meras contingencias alegremente ignoradas en medio del desaprensivo entusiasmo generado por los avances de lo que Samuel P. Huntington

[4] El *locus* clásico de este argumento es el notable libro de Barrington Moore (1996).

[5] Hemos examinado este tema in extenso en nuestro *Aristóteles en Macondo. Notas sobre el fetichismo democrático en América Latina* (2009) y en "La verdad sobre la democracia capitalista" (2006: 45-78).

–paradojalmente, uno de los teóricos más enconadamente adversarios de la democracia– denominara la "tercera ola democrática". A los efectos de corregir esta visión distorsionada de la realidad política regional, ofrecemos este breve *racconto* sobre los golpes olvidados de América Latina y el Caribe en estos últimos años.

11 DE ABRIL DE 2002: GOLPE DE ESTADO EN LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

¿No fue acaso un golpe de Estado el perpetrado en esa fecha en Venezuela? Y ocurrió apenas siete años antes de la publicación del Informe de Latinobarómetro del 2009, no treinta y uno. ¿Cómo explicar este olvido?

Luego de que se mintiera a la población anunciando que Chávez había renunciado (cosa que también se hizo en el caso de Mel Zelaya durante el golpe hondureño) siendo que, en verdad, aquel se rehusó valerosamente a firmar la carta de renuncia que los golpistas le habían preparado, se convocó de urgencia a una reunión en el Palacio de Miraflores para ungir como presidente de Venezuela al líder de la organización empresarial Fedecámaras, Pedro Carmona Estanca. Allí se procedió a dar lectura al *Acta de Constitución del Gobierno de Transición Democrática y Unidad Nacional*, nombre tan pomposo como mendaz con el que se pretendía disimular al golpe de Estado presentándolo como una rutinaria sucesión institucional ante la misteriosa ausencia del primer mandatario. Ese despótico engendro, pergeñado por los inmaculados custodios de la democracia venezolana y aplaudido por George W. Bush, José M. Aznar y compañía, puso en manos del efímero usurpador amplísimos poderes que no demoró en llevar a la práctica: de un plumazo Carmona derogó la Constitución Bolivariana, disolvió al Poder Legislativo y destituyó a todos los diputados a la Asamblea Nacional (que habían sido elegidos en elecciones supervisadas por la OEA, el Centro Carter y la Unión Europea), suspendió a los magistrados del Poder Judicial, al Fiscal General, al Contralor y al Defensor del Pueblo y concentró la suma del poder público en sus manos.

Una vez que fue leído ese documento, se invitó a los concurrentes a refrendar el triunfal retorno a la democracia. Entre los firmantes sobresalen los nombres –hundidos para siempre en irredimible deshonor– del Cardenal Ignacio Velasco, santo varón que para desgracia de los cristianos preside los destinos de la Iglesia Católica en Venezuela; Carlos Fernández, vicepresidente de Fedecámaras; Miguel Ángel Capriles (tío del actual candidato de la derecha, Henrique Capriles), quien firmó en representación de uno de los más importantes conglomerados de multimedios de Venezuela, los mismos que engañaron a la población desinforman-

do sistemáticamente lo que estaba ocurriendo, con total impunidad; José Curiel, secretario del la democracia cristiana venezolana (COPEI); Manuel Rosales, por ese entonces Alcalde de Maracaibo (prófugo de la justicia acusado de numerosos delitos de fraudes y estafas, amparado y protegido en estos días por el gobierno de Alan García en el Perú); Julio Brazson, presidente de Consecomercio; Ignacio Salvatierra, presidente de la Asociación Bancaria; Luis Henrique Ball, presidente del Consejo Empresarial Venezuela-Estados Unidos; y el general retirado Guaicaipuro Lameda, ex presidente de PDVSA. Luego de la firma se procedió a tomar juramento a Carmona Estanca, dándose así por constituido el nuevo gobierno, robustecido por el pleno respaldo de la "sociedad civil", supuestamente congregada en la sede del gobierno venezolano y representada por ilustres personeros como los arriba nombrados. Cuando la parte invisible de la "sociedad civil" emergió a la superficie bajando de los rancheríos de los cerros de Caracas a exigir la liberación de Chávez y su reinstalación en la jefatura de gobierno, el golpe de Estado se desvaneció como una bruma matinal ante la salida del sol.

Es decir, allí hubo un golpe "con todas las de la ley" que, tiempo después y con Chávez ya repuesto en el Palacio Miraflores, fue convalidado por el Tribunal Supremo de Justicia en una insólita acordada en la que se señalaba que Carmona había asumido el cargo debido a que en Venezuela se había producido un "vacío de poder". Claro que esta absurda teoría tenía un efecto práctico nada desdeñable: gracias a ella se eximía a los implicados de ser procesados por su participación en el golpe de Estado, su impunidad consagrada gracias a una sentencia emitida por el más alto tribunal de justicia del país. Por otra parte, si la palabra "golpe" no apareció en el discurso político de esos días fue por otras dos muy convenientes razones. Primero, porque siempre y en todo lugar los golpistas se rehúsan a reconocerse como tales, como violadores de la legalidad institucional y la legitimidad política: prefieren autocalificarse como "gobiernos provisorios" surgidos de la necesidad de restaurar un orden supuestamente destruido (o amenazado) por un líder demagógico, por la movilización popular o por la sorpresiva aparición de un "vacío de poder." En la Argentina de 1955, el golpe de Estado que acabó con el gobierno de Juan D. Perón se autoidentificó como "Revolución Libertadora"; por su parte, la dictadura genocida de 1976 se refería a sí misma con el pomposo nombre de "Proceso de Reorganización Nacional". En otros casos, los golpes se ocultan bajo nobles y patrióticas consignas como "Gobierno de Reconciliación Nacional", "Gobierno de Salvación Nacional" u otras por el estilo. En segundo lugar, porque si se caracterizaba a lo ocurrido como un golpe se erigía un serio obstáculo para lograr el reconocimiento internacional del nuevo gobierno, debido al repudio generalizado

que los golpes de Estado suscitan en las nuevas democracias latinoamericanas y, en menor medida, al peso que había adquirido en nuestra región la Carta Democrática Interamericana. O sea, se optó por montar una farsa (como luego se haría en los casos de Honduras y Paraguay) al hablar de un "gobierno de transición" o un "interinato", eufemismos utilizados para no llamar al golpe de Estado por su verdadero nombre.

De hecho, esta tergiversación semántica facilitó que el nuevo gobierno fuese inmediatamente reconocido por George W. Bush y José María Aznar, dos personajes que, parafraseando a George Bernard Shaw, tienen tanta relación con la democracia como la música militar con la música. No sólo eso: apenas producido el golpe, el vocero de la Casa Blanca, Ari Fleischer, señaló que la causa de la crisis era la polarización política y la conflictividad social inducida por las políticas de Chávez y que en las semanas previas al golpe funcionarios estadounidenses se habían reunido con Pedro Carmona ("el empresario que reemplazó a Chávez", según la tramposa caracterización de Fleischer) y con numerosos conspiradores civiles y militares para conversar sobre este asunto. La evidencia proporcionada por los *Wikileaks* en este sentido es escandalosa. El colofón de todas estas artimañas se conoció el mismo 12 de abril, apenas unas horas luego de concretado el golpe, cuando Bush y Aznar dieron a conocer una insólita declaración conjunta en la que sostenían que "los gobiernos de Estados Unidos y de España, en el marco de su diálogo político reforzado, siguen los acontecimientos que se desarrollan en Venezuela con gran interés y preocupación, y en contacto continuo". Ambos mandatarios además manifestaban "su rechazo a los actos de violencia que han causado una cantidad de víctimas" a la vez que expresaban "su pleno respaldo y solidaridad con el pueblo de Venezuela y su deseo de que la excepcional situación que experimenta ese país conduzca en el plazo más breve a la plena normalización democrática". Es más, poco antes de que Carmona prestara juramento, la Presidencia española de la Unión Europea –anteponiendo sus afinidades con los golpistas a los principios democráticos de los que la Unión Europea se reclama fiel representante– emitió una declaración oficial en la que "manifiesta su confianza en el gobierno de transición en cuanto al respeto de los valores e instituciones democráticos, con el fin de superar la crisis actual", según escribe José Manuel Fernández, asesor parlamentario de Izquierda Unida en España. Fernández también asegura que Madrid y Washington habían reconocido que sus representantes en Caracas mantuvieron contacto continuo y una estrecha coordinación en los días previos y durante el golpe. El embajador de España en Caracas, Manuel Viturro de la Torre, junto al embajador de Estados Unidos, Charles S. Schapiro, acudieron juntos para entrevistarse personalmente con el presidente

del así llamado "gobierno provisional" después de que éste disolviera la Asamblea y avasallara la Constitución. Fueron los únicos diplomáticos que se entrevistaron con Carmona, avalando sin tapujos todo lo actuado por los golpistas.

El golpe ahora desaparecido de la vista de los lectores del *Informe Latinobarómetro 2009* no sólo contó con el apoyo de Estados Unidos y España. También obtuvo la aprobación de algunos otros gobiernos: Colombia, presidido entonces por Andrés Pastrana, y El Salvador, por Francisco Flores. El golpe se produjo mientras tenía lugar en San José, Costa Rica, la XVI Cumbre del Grupo de Río. Los presidentes allí reunidos consensuaron una tibia declaración en donde se condenaba la "interrupción del orden constitucional" (falaz argumento que años después utilizaría la secretaria de Estado norteamericana Hillary Clinton para referirse a lo ocurrido en Honduras) cuidándose con esmero emplear la expresión "golpe de Estado".

Si no se esperaba otra cosa de Bush y Aznar, la desagradable sorpresa la produjo la reacción del gobierno chileno ante los acontecimientos que estaban teniendo lugar en Venezuela. El presidente Ricardo Lagos declaró en San José que "lamentamos profundamente los hechos de violencia y la pérdida de vidas humanas. Instamos también a la normalización de la institucionalidad democrática, pero al no tener el cuadro completo de situación le pedimos a la OEA que sea la encargada de hacer una evaluación del asunto", al paso que agregaba que "tal como se ven las cosas hasta el momento "sería apresurado hacer declaraciones concluyentes" (Moreiro, 2002). Pero la canciller chilena, Soledad Alvear, de rancia prosapia demócrata cristiana, vio las cosas de otra manera y atolondradamente emitió un venenoso comunicado que, siguiendo puntualmente la línea establecida por la Casa Blanca, acusaba de los hechos de violencia y alteración de la institucionalidad al depuesto presidente Hugo Chávez. De este modo, el supuesto "gobierno modelo" de las transiciones democráticas de América Latina reprendía a la víctima y se alineaba claramente con el victimario golpista. El vergonzoso mensaje de Alvear –¡jamás repudiado o desautorizado por Lagos!– decía textualmente que "el gobierno de Chile lamenta que la conducción del gobierno venezolano haya llevado a la alteración de la institucionalidad democrática con un alto costo de vidas humanas y de heridos, violentando la Carta Democrática Interamericana a través de esta crisis de gobernabilidad".

En otras palabras, la cancillería chilena culpaba al gobierno de Chávez de violar la institucionalidad democrática y cargaba las tintas sobre un pasaje de la declaración del Grupo de Río que condenaba la "interrupción del orden institucional en Venezuela generada por un proceso de polarización" que se atribuía exclusivamente al gobierno bolivariano. El propio Lagos declaró, todavía en San José, que

"se condena el hecho porque hubo una interrupción del orden constitucional. Ese es un hecho. Pero, por otra parte, nos parece muy importante la capacidad que tengamos de colaborar con las nuevas autoridades para salir adelante", una manera muy sutil de reconocer a los golpistas. Y ese era el otro hecho: el golpe de Estado. Pero de ese hecho Lagos no habló. Obediente a ese llamado a la colaboración formulado por su presidente, el embajador de Chile en Venezuela, Marcos Álvarez, no se demoró en hacer explícito su respaldo a los golpistas destacando que "el nuevo Presidente tiene una excelente relación con Chile". En línea con las declaraciones de sus superiores, se negó a calificar a la destitución de Chávez como un golpe de Estado. Apenas unas horas después del arresto de Chávez dijo textualmente a varios medios de su país que "aquí no se ha hablado de golpe de Estado. No lo ha habido (...) Hoy me asombra la tranquilidad y civilidad de este pueblo empapado de democracia durante 40 años. Las democracias, sabemos, también son imperfectas, pero son democracias al fin y al cabo". Tiempo después Santiago procuraba despegarse de los dichos de su embajador y le solicitaría a Álvarez su renuncia al cargo. Pero el daño ya estaba hecho (Ramírez, 2002).

Cabe preguntarse: ¿por qué, dados estos antecedentes, los redactores de Latinobarómetro pasaron por alto un golpe de Estado como el que efímeramente triunfara en Venezuela? No tenemos elementos para dar una respuesta definitiva aunque sí podemos arriesgar una conjetura que es la siguiente: porque en la visión ofuscada e ideológicamente sesgada del pensamiento convencional de las ciencias sociales, pensamiento al cual adhieren los redactores del *Informe*, en Venezuela no hubo un golpe de Estado sino una breve escaramuza institucional que fue resuelta en 48 horas. Claro que esta opción no es inocente porque al interpretar las cosas de esta manera se vela el accionar de la derecha local e internacional, los golpistas, y la coalición reaccionaria que no vaciló en engañar al pueblo, asesinar a inocentes –como quedó fielmente demostrado– en la masacre de Puente Llaguno y quedar a un paso de producir un magnicidio, con las imprevisibles consecuencias que esto podría haber acarreado para la sociedad venezolana. Se oculta también un hecho que la historia confirma una y otra vez: que si la democracia logró consolidarse fue siempre y en todas partes a pesar de la oposición –a veces pacífica pero casi siempre violenta– de las clases dominantes y la derecha política. Y que cuando el impulso plebeyo amenaza con desbordar los muy estrechos límites de la democracia burguesa, aun la derecha "más institucional y legalista" –caracterización que con harta ingenuidad se le atribuía a la derecha chilena a comienzos de los años setenta– no vacila en arrojar por la borda todos sus escrúpulos y apuesta todas sus cartas a la recomposición violenta del orden amenazado. Tal como Marx lo apun-

tara en un célebre pasaje de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, la burguesía siempre preferirá "un final con terror al terror sin fin" materializado en el constante avance de los plebeyos y la amenaza a sus riquezas y privilegios. Esa fue la opción de la derecha chilena (incluyendo, obviamente, a la hipócritamente "centrista" y legalista Democracia Cristiana) el 11 de septiembre de 1973 y esa fue también la opción de su homóloga venezolana el 11 de abril de 2002. Sólo que en este último caso la reacción popular le quebró la mano a los golpistas. Cosas como estas no pueden ser dejadas de lado en ningún análisis riguroso sobre la vida política de nuestros países. En estos casos, el silencio del saber convencional y sus personeros tiene un insoportable olor a complicidad.

HONDURAS, 2009

Retomando el caso que motivó la sorprendente observación del Informe 2009 de Latinobarómetro, veamos sucintamente lo ocurrido. José Manuel "Mel" Zelaya había sido electo presidente de Honduras en el 2005, en representación del Partido Liberal. Asumió su cargo en enero del 2006 y, contrariamente a lo esperado, paulatinamente comenzó a reorientar su política exterior fortaleciendo sus vínculos con los países del ALBA. Uno de los temas cruciales para el país era el suministro de combustibles. Petrocaribe, la empresa creada a instancias del presidente Hugo Chávez Frías, ofrecía a los países de Centroamérica y el Caribe la posibilidad de adquirir petróleo a precios bajos y con un generoso financiamiento. En el pasado Zelaya había enfrentado varias huelgas ocasionadas por el alto precio de la gasolina. Pero su incorporación al ALBA fue muy mal vista por Washington y por los círculos dominantes locales. Ante estos gestos, vistos como desafiantes por Estados Unidos, la Casa Blanca había presionado a Honduras interrumpiendo la emisión de visas de turismo a nacionales de ese país, aduciendo fallas en el registro de identificación de las personas. El ingreso de Honduras a Petrocaribe no fue sencillo: sectores de la oposición y los manejos de "la embajada" en Tegucigalpa erigieron toda clase de obstáculos a ese proceso. No obstante, el Congreso aprobó finalmente la medida.

Rodeado de una creciente popularidad, estimulada por la buena marcha de la economía, el aumento por decreto del salario mínimo y la solución del grave problema del abastecimiento petrolero, a comienzos del 2009 Zelaya dio a conocer su intención de convocar a un plebiscito para consultar a la ciudadanía si estaría o no de acuerdo en impulsar una reforma constitucional que contemplase la posibilidad de la reelección inmediata del presidente. Contrariamente a lo que difundía la prensa interesada en frustrar esa iniciativa –medios que por lo general respondían a los sectores oligárquicos del país y al gobierno norteamericano–, lo que planteaba Zelaya

en el plebiscito no era una pregunta sobre si él podía ser re-elegido o si debía reformarse la Constitución para favorecer su re-elección, sino si el pueblo consideraba que el tema, junto a varios otros, debía ser objeto de discusión en una próxima asamblea constituyente. Así lo registraba, por ejemplo, el diario *La Prensa*, de ese país:

> Zelaya declaró que en enero enviará al Congreso Nacional un decreto para que en las elecciones generales de 2009 se coloque una cuarta urna y que el pueblo hondureño decida a través de un plebiscito si desea o no una Asamblea Nacional Constituyente.[6]

Pese a que en esa misma nota se consignaba que Zelaya no gobernaría el país "ni un día más", las notas editoriales de ese mismo periódico y de otros fueron sumamente críticas ante la iniciativa presidencial. En diversas apariciones públicas Zelaya explicó la mecánica del plebiscito sería la siguiente: se llevaría a cabo el mismo día de las elecciones presidenciales del 29 de noviembre de 2009. Siguiendo las regulaciones para los comicios vigentes en Honduras, ese día se colocarían las tres urnas correspondientes a los cargos en juego: una para recibir los votos para presidente; otra para los diputados y la tercera para los alcaldes y consejeros municipales. Pero además, y esa sería la innovación que propuso el depuesto presidente, se colocaría una cuarta urna para que la población manifestara su voluntad de convocar o no una asamblea con la misión de elaborar una nueva Constitución. Si hubiese una mayoría que se incline por el sí, esto obligaría al nuevo gobierno a convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, pero sin disolver el Congreso Nacional y sin disminuir las facultades que al momento gozaba el Presidente de la República. Huelga aclarar que a lo largo de este proceso Zelaya manifestó en reiteradas ocasiones que abandonaría el poder una vez que se cumpliera su período de cuatro años, sin permanecer ni un día más en su cargo.

A medida que avanzaba el año 2009, diversas instancias de la institucionalidad del Estado "democrático" burgués no tardaron en manifestarse absolutamente en contra de la iniciativa de Zelaya. Fieles a la tradición antidemocrática del liberalismo, no podían consentir que se consultara al pueblo en relación a una iniciativa de tamaña importancia. Así se expresaron, si bien sibilinamente, el Tribunal Supremo Electoral, la Fiscalía General, la Corte Suprema de Justicia y el Congreso Nacional, todos los cuales denunciaron estentóreamente la "ilegalidad" de la propuesta presidencial. Para destrabar la parálisis institucional, Zelaya decidió emitir un decreto

[6] Ver, por ejemplo, la nota del diario *La Prensa*, cuyo título y bajada eran los siguientes:" Mel propone plebiscito para instalar Constituyente. El presidente Manuel Zelaya sigue los mismos pasos de la extrema izquierda (¡sic!) de Suramérica". Cf. *La Prensa* (2008).

por el que se convocaba a una consulta popular "para que la ciudadanía hondureña pueda expresar libremente su acuerdo o no con la convocatoria a una asamblea nacional Constituyente, que dicte y apruebe una nueva Constitución política".[7] El decreto establecía como fecha el último domingo de junio de 2009 y la pregunta concreta que se haría era la siguiente: "¿está usted de acuerdo que en las elecciones generales de noviembre de 2009 se instale una cuarta urna para decidir sobre la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente que apruebe una nueva Constitución política?" Esta situación se comprende mejor si se tiene en cuenta que la vigente en ese momento no contemplaba ningún mecanismo de reforma, lo cual constituía una flagrante aberración: una Constitución en un país sometido por décadas a la pesada tutela de Washington, sancionada para toda la eternidad y que no contemplaba ningún mecanismo para viabilizar su propia reforma. La idea era que si el resultado de la consulta favorecía los planes de Zelaya, el Poder Ejecutivo remitiría al Congreso Nacional un proyecto de ley autorizando la colocación de la cuarta urna en las elecciones generales de noviembre de ese año. Lo que sigue es bien conocido: todos los poderes del *establishment* se conjuraron para impedir la consulta. El presidente del Congreso, Roberto Micheletti, miembro también él como Zelaya del Partido Liberal, manifestó su más enérgico rechazo a la iniciativa. Y lo mismo hicieron los demás actores e instituciones vinculados al bloque oligárquico. Cuando Zelaya ordenó a las Fuerzas Armadas distribuir por el territorio nacional las urnas para realizar la consulta, éstas se rehusaron hacerlo, desobedeciendo claramente la orden presidencial. El 28 de junio, día en que se debía efectuar la consulta popular, un comando militar secuestra a Zelaya de su domicilio en horas de la madrugada y en pijama lo envía primero a la base norteamericana de Soto Cano (Palmerola) y de ahí en vuelo hasta San José (Costa Rica) hacia su destino final: Managua. La operación: (a) un presidente violentamente secuestrado en horas de la madrugada por militares encapuchados, siguiendo al pie de la letra lo indicado por el Manual de Operaciones de la CIA y la Escuela de las Américas para los escuadrones de la muerte; (b) una carta de renuncia de Zelaya, apócrifa (como también lo fuera la de Chávez) pero que pese a lo cual se dio a conocer con el propósito de engañar y desmovilizar a la población y que fue de inmediato retransmitida a todo el mundo por la CNN sin antes confirmar la veracidad de la noticia; (c) la reacción del pueblo que, consciente de la maniobra, sale a la calle a detener los tanques y los vehículos del Ejército a mano limpia y a exigir el retorno de Zelaya a la presidencia; (d) el corte de la energía eléctrica para impedir el funcionamiento de la radio y la televisión y sembrar la confusión y el desánimo. Como

[7] La iniciativa de la consulta popular fue avalada por la firma de 400.000 hondureños.

en Venezuela, ni bien se deshicieron de Zelaya, los golpistas designaron como jefe del Ejecutivo al presidente del Congreso unicameral de ese país, Roberto Micheletti, quien juró ese mismo día como mandatario provisional. Poco después, la Corte Suprema convalidó el golpe de Estado, burlando la heroica resistencia popular y el repudio generalizado que el golpe de Estado suscitó en toda la región. Esa misma noche Barack Obama emitía una declaración en la que decía textualmente que Zelaya "es el único presidente de Honduras que reconozco y quiero dejarlo muy claro". La OEA se expresó en los mismos términos. Pero a la mañana siguiente Hillary Clinton, secretaria de Estado norteamericana (y genuina representante de la clase dominante de su país), se apresuró a corregirle la plana al presidente y afirmó que no había existido tal golpe sino un normal recambio institucional ante un gobierno que, según los golpistas, había violado la constitución y las leyes de Honduras.[8]

Decíamos más arriba que la brutalidad y la modalidad de todo el operativo lleva la marca indeleble de la CIA y la Escuela de las Américas: desde el secuestro del Presidente y la insólita golpiza propinada a tres embajadores de países amigos: Nicaragua, Cuba y Venezuela, que se habían acercado hasta la residencia de la ministra de Relaciones Exteriores de Honduras, Patricia Rodas, para expresarle la solidaridad de sus países, pasando por el ostentoso despliegue de fuerza hecha por los militares en las principales ciudades del país con el claro propósito de aterrorizar a la población. A última hora de la tarde impusieron el toque de queda y una estricta censura de prensa, pese a lo cual no se conoció declaración alguna de la Sociedad Interamericana de Prensa (siempre tan atenta ante la situación de los medios en Venezuela, Bolivia y Ecuador) condenando este atentado contra la libertad de prensa.

Llegados a este punto, no está demás recordar que las Fuerzas Armadas de Honduras habían sido completamente restructuradas y "re-educadas" durante los años 80, cuando el embajador de Estados Unidos en Honduras era nada menos que John Negroponte, cuya carrera "diplomática" lo llevó a cubrir destinos tan distintos como Vietnam, Honduras, México, Irak para, posteriormente, hacerse cargo del superorganismo de inteligencia llamado Consejo Nacional de Inteligencia de su país. Desde Tegucigalpa, monitoreó personalmente las operaciones terroristas realizadas contra el gobierno sandinista y promovió la creación del escuadrón de la muerte mejor conocido como el Batallón 316 que secuestró, torturó y asesinó

[8] Clinton representa a la clase dominante de Estados Unidos: su complejo militar-industrial-financiero; Obama es apenas un transitorio ocupante de la Casa Blanca, cuyas opiniones y definiciones carecen del peso que tiene lo que diga la secretaria de Estado. Sobre este tema ver Boron y Vlahusic (2009: 85-87).

a centenares de personas dentro de Honduras, mientras en sus informes a Washington negaba que hubiera violaciones de los derechos humanos en ese país. En su momento, el senador estadounidense John Kerry, actual secretario de Estado del gobierno de Barack Obama, demostró que el Departamento de Estado había pagado 800 mil dólares a cuatro compañías de aviones de carga pertenecientes a grandes narcos colombianos para que transportasen armas para los grupos que Negroponte organizaba y apoyaba en Honduras. Estos pilotos testificaron bajo juramento, confirmando las declaraciones de Kerry. La propia prensa estadounidense informó que Negroponte estuvo ligado al tráfico de armas y de drogas entre 1981 y 1985 con el objeto de financiar y armar a los escuadrones de la muerte, pero nada interrumpió su carrera. Esas Fuerzas Armadas son las que depusieron a Zelaya en un golpe que Hillary Clinton bendijo como un normal ejercicio de la legalidad constitucional hondureña. Los militares son actores de reparto en los nuevos tipos de golpe de Estado: los protagonistas principales son quienes ocupan las alturas de las principales ramas e instituciones del Estado: el Congreso, la Corte Suprema, el Fiscal General, todos apoyados por una prensa obediente a los dictados del imperialismo y, por supuesto, la embajada de Estados Unidos y sus países aliados dentro y fuera de la región.

Es obvio que esta nueva línea que promueve el gobierno de Estados Unidos para promover golpes de Estado contra gobiernos que le son adversos se apoya en una mentira descarada. Basta leer uno de los cables remitidos por el embajador estadounidense en Honduras, Hugo Lorrens, al Departamento de Estado y la Casa Blanca para comprobar la falsedad de la postura oficial de Washington. Decía Lorrens en uno de ellos que:

> La perspectiva de la Embajada es que no cabe duda de que los militares, la Corte Suprema de Justicia y el Congreso Nacional conspiraron el 28 de junio en lo que constituye un golpe ilegal y inconstitucional contra el Poder Ejecutivo, aunque se puede alegar que Zelaya puedo haber cometido ilegalidades e incluso violado la Constitución. (...) Fue un golpe de Estado contra el Poder Ejecutivo. Igualmente no tenemos duda de que la llegada al poder de Roberto Micheletti fue ilegítima. Sin embargo, también es evidente que la propia Constitución puede ser deficiente en términos de proporcionar procedimientos claros para tratar supuestos actos ilegales por el Presidente y resolver los conflictos entre las ramas del Gobierno (Lorrens, 2009).

El caso del golpe de Estado contra el ex presidente Fernando Lugo se inscribe en estas mismas coordenadas, como veremos a continuación.

No obstante, hay una diferencia importante entre el golpe en Honduras y el perpetrado en Paraguay. Pese a sus orígenes y su trayectoria en un partido de talante conservador como el Liberal de Honduras, Zelaya fue un gobernante que tuvo la osadía de desafiar algunas de las reglas más importantes del imperio en la época actual: (a) no asociarse a ninguna de las iniciativas del chavismo y, al mismo tiempo, (b) no antagonizar con la oligarquía dominante, aliada y brazo ejecutor de los intereses imperiales en Honduras. Su ingreso a Petrocaribe, su integración política con los países del ALBA y sus crecientes intercambios económicos (sobre todo en el muy sensible rubro de los productos farmacéuticos, adquiridos en Cuba) configuraron un abanico de políticas que Washington no podía sino mirar con profunda desconfianza y hostilidad en un país que había sido uno de los más incondicionales y sumisos aliados de la Casa Blanca en los convulsionados años '70 y '80 del siglo pasado. Nada de eso puede decirse en relación con Fernando Lugo, cuya política fue desde el principio signada por una radical ambigüedad: integrado al Mercosur y a la UNASUR pero a su vez sumamente cauteloso en la elaboración de sus políticas, procurando no suscitar la hostilidad de Estados Unidos y de los tradicionales grupos de poder que, desde largas décadas, controlan a su antojo al Estado paraguayo. Un dato sólo aparentemente anecdótico lo otorga la conformación del estado mayor presidencial, encargado de custodiar la seguridad del presidente: la labor le fue encomendada al Ejército colombiano que, como se sabe, está completamente controlado en el marco del Plan Colombia por el Pentágono.

El triunfo de Lugo había conmovido la política paraguaya: ex obispo, reducido al estado laical por una decisión del Vaticano, se presentó como candidato de una amplia coalición, heterogénea en grado extremo y unida por su voluntad de poner fin a 71 años de hegemonía del stronismo y su heredero político, el Partido Colorado. Su participación fue coronada con el triunfo en las elecciones del 20 de abril de 2008, asumiendo la presidencia el 15 de agosto de ese mismo año, pero teniendo como vicepresidente a un hombre vinculado al Opus Dei y a los intereses norteamericanos en Paraguay, Federico Franco, del Partido Liberal Radical Auténtico, quien luego sería el artífice de la traición que acabaría con el gobierno de Lugo el 22 de junio de 2012.

Lugo hizo una campaña signada por una fuerte retórica a favor de los campesinos, por una reforma agraria, la renegociación de las regalías derivadas de la gigantesca represa hidroeléctrica brasileño-paraguaya de Itaipú, amén de un amplio repertorio de políticas públicas tendientes a ofrecer prestaciones para vastos sectores

de la sociedad paraguaya tradicionalmente oprimidos, excluidos o explotados, entre las que sobresalía la generalización de la atención médica gratuita e importantes avances también en la educación, sobre todo primaria. El manejo macroeconómico del gobierno de Lugo se caracterizó por su moderación y la resultante frustración de las expectativas que había generado su ascenso entre las masas populares del Paraguay. Lejos de acercarse al ALBA, pese a que el abastecimiento petrolero del país dependía grandemente de la generosidad con que Venezuela atendía a sus necesidades, Lugo recuperó los vínculos con el FMI y el BID y promovió una acentuada política de "sojización" del agro que chocaba frontalmente con la defensa del campesinado que tantas esperanzas había depositado en su gestión.

No obstante, para Estados Unidos y para los sectores oligárquicos y vinculados al narcotráfico y el contrabando que operaban en línea con los dictados de Washington, la presencia de Lugo en el Ejecutivo paraguayo constituía un obstáculo cada vez más intolerable. No tanto por lo que éste hacía sino por lo que dejaba de hacer y por la pasividad presidencial ante renovadas muestras de organización y movilización "desde abajo" que complicaban los planes de la derecha. No causó extrañeza, por lo tanto, que desde sus primeros momentos en la Presidencia los rumores sobre tentativas de golpe de Estado o maniobras desestabilizadoras estuvieran a la orden del día. Sobresalen entre ellas las persistentes acusaciones de que el presidente toleraba la presencia de una columna guerrillera, supuestamente organizada por –o al menos inspirada en– las FARC colombianas, el Ejército del Pueblo Paraguayo (EPP), presencia espectral jamás seriamente confirmada, pero que servía para hostigar al gobierno. Después de varias tentativas infructuosas, y ante las cuales Lugo reaccionó con una sorprendente pasividad, se produjeron los graves hechos de Curuguaty, propiedad de un ex senador del Partido Colorado, Blas Riquelme. Su finca fue ocupada por un centenar de campesinos que reclamaban tierras. La toma duró unas tres semanas, luego de las cuales estalló un enfrentamiento armado cuando el Ministerio del Interior ordenó el desalojo por la fuerza de la finca. En el hecho murieron 17 personas, once campesinos y seis policías, y la prensa y los partidos de la oposición no tardaron en señalar como evidencia la presencia del EPP entre los ocupantes. Días después, el 21 de junio de 2012, la Cámara de Diputados aprobaba la realización de un juicio político en contra de Lugo por "mal desempeño en sus funciones", coronando esta vez una serie de similares iniciativas (se estima en unas veinte) encaminadas a "corregir" el resultado de las elecciones de 2008. Ante esa ofensiva de la Cámara, Lugo no tuvo otra actitud más que la de declarar que se mantendría en su cargo pero sin convocar a la ciudadanía a defender el orden democrático, por ejemplo, llamando a los campesinos y a los pobres urbanos a rodear el Congreso

Nacional o la sede del Ejecutivo para garantizar la continuidad del mandato de Lugo. De haberlo hecho, podría tal vez haber desbaratado la maniobra de la derecha. En un proceso escandaloso, de una rapidez sin precedentes, al día siguiente el Senado paraguayo lo halló culpable (39 votos por la destitución, 4 en contra) sentenciado su destitución. La farsa montada por el Congreso paraguayo fue de tal envergadura, tan burda como un montaje premeditado, que al acusado presidente le asignaron apenas dos horas para preparar su descargo.[9] Los gobiernos del Mercosur no tuvieron otra opción que suspender al Paraguay por haber violado la cláusula democrática; desgracia con suerte porque la expulsión del gobierno paraguayo abrió las puertas, largamente clausuradas por el corrupto Senado de ese país, al ingreso de Venezuela al Mercosur. El consenso de los gobiernos de la región fue que en Paraguay se había producido un golpe de Estado. Esa también fue la calificación expresada nada menos que por la OEA. En fechas recientes, la propia ONU adoptó esa postura, llegando inclusive a designar una comisión para investigar los crímenes perpetrados en Curuguaty, identificar a sus autores intelectuales y materiales y llevarlos ante la justicia. Es que la misma existencia del EPP casi con seguridad fue una de las típicas artimañas utilizadas una y otra vez por la CIA para desestabilizar gobiernos percibídos como refractarios a la voluntad imperial, o al menos no tan colaborativos como se desea: se inventa un pseudo grupo guerrillero y se acusa al gobierno que se quiere presionar de complicidad con los subversivos. Fue por ese fuerte tufillo a operación de la CIA que el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas exigió, el 29 de marzo de 2013, que la Justicia paraguaya realice una "investigación inmediata, independiente e imparcial de la muerte de 17 personas con ocasión del allanamiento de Curuguaty, el 15 de junio de 2012, así como todos los hechos vinculados que han sido denunciados por las víctimas". Prominente entre lo que la Comisión denomina como "hechos vinculados" fue la posterior "destitución express" del presidente Fernando Lugo, para la cual los sangrientos sucesos de Curuguaty aportaron el necesario pretexto. El Comité también manifestó su preocupación "por las alegaciones de importantes irregularidades del Ministerio Público, la judicatura y las fuerzas de seguridad en el caso", así como la "falta de imparcialidad e independencia en los procesos de investigación". Hasta el momento, Asunción no hizo absolutamente nada al respecto. La decisión de la ONU implica que hubo un crimen político, en realidad, una masacre de 17 personas, que fue planificada e implementada como pretexto para destituir al presidente Lugo. Las derivaciones de esta decisión podrían tener, en un futuro no muy lejano, alcances insospechados.

[9] Esta increíble situación la consigna, sin mayores comentarios, el diario golpista *ABC Color* (2012).

El análisis de los golpes de Estado en Venezuela, Honduras y Paraguay demuestra las gigantescas dimensiones del "punto ciego" de la ciencia política convencional a la hora de analizar el funcionamiento de los procesos políticos reales. Pero, ¿hubo sólo tres golpes en los últimos años? Un breve recuento, sumario *in extremis*, indica que no. Que en realidad hubo varios más.[10] Entre ellos, sobresalen los siguientes, también olvidados en el *Informe*, y que apenas mencionaremos aquí.

EL SALVADOR 1979

El 15 de octubre de 1979 se produce el golpe de Estado que depone al gobierno conservador del general Carlos Humberto Romero e instala una autotitulada Junta Revolucionaria de Gobierno. La creciente represión del depuesto presidente no lograba contener el impresionante crecimiento de la protesta social que, a falta de canales institucionales de expresión, se inclinaba cada vez con mayor decisión hacia la lucha armada, engrosando los cuadros del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional. Ante ello, la respuesta oficial fue intensificar las operaciones represivas y dar rienda suelta a los paramilitares de la ultraderecha. Esto produjo el estallido de una guerra civil que se prolongaría entre 1980 y 1992 y que enfrentaría a las Fuerzas Armadas salvadoreñas con el FMLN hasta que, ante la imposibilidad de que alguna de las dos partes pudiera triunfar, se firmaron los Acuerdos de Paz de Chapultepec en enero de 1992. En los meses iniciales de la guerra civil se produjo el asesinato de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, ultimado mientras celebraba misa por un comando paramilitar de ultraderecha a las órdenes de un asesino serial como Roberto D'Aubuisson. Cabe señalar que el proceso político salvadoreño estuvo fuertemente influido por lo que estaba ocurriendo en otros países del área, muy especialmente Nicaragua, donde la prolongada lucha del Frente Sandinista de Liberación Nacional acababa de derrocar a la dictadura de Anastasio Somoza Debayle en julio de 1979.

[10] Conste que estamos excluyendo de esa caracterización de "golpe de Estado" a los recambios presidenciales que tuvieron lugar como consecuencia de grandes movilizaciones populares que se resolvieron al interior de los mecanismos de sucesión institucionalmente establecidos. Casos de De la Rúa, Argentina 2001; Sánchez de Lozada y Mesa, en Bolivia 2003 y 2005; Bucaram, Mahuad y Gutiérrez, en Ecuador en 1997, 2000 y 2005; Collor de Mello, en Brasil en 1992; Carlos Andrés Pérez en Venezuela en 1993 y Cubas, en Paraguay en 1999 entre otros. Tampoco tomamos en cuenta casos como los del "autogolpe" de Alberto Fujimori, ocurrido el 5 de abril de 1992 en Perú. Si tuviéramos que contar todos estos casos la cronología de la inestabilidad política en esta "tercera ola democrática" en América Latina, sería mucho más extensa de lo que el saber convencional de la ciencia política está dispuesto a reconocer.

BOLIVIA 1978, 1979, 1980

El 24 de noviembre de 1978 un golpe de Estado comandado por el general David Padilla derrocó al también general Juan Pereda Asbún. El golpe declaraba su intención de democratizar la vida política del país convocando a elecciones generales, que se efectuaron en julio de 1979 consagrando el triunfo de Hernán Siles Zuazo. Dado los antecedentes del candidato y su gestión presidencial en 1956-1960 en la fase final de la Revolución Boliviana de 1952, tanto Estados Unidos como las dictaduras del Cono Sur presionaron fuertemente para evitar que el Congreso lo designara como presidente, dado que en las elecciones no había alcanzado la mayoría absoluta de los votos. Ante la imposibilidad de lograr una mayoría parlamentaria que lo instalara en el Palacio Quemado, el Congreso optó por designar provisoriamente a Walter Guevara Arce con el mandato de convocar a nuevas elecciones presidenciales en 1980.

No obstante, el 1 de noviembre de 1979 un sangriento golpe militar –que dejó por lo menos un centenar de muertos y más de treinta personas desaparecidas– derrocó al gobierno. La enconada resistencia popular hizo que el jefe de los golpistas, Alberto Natusch Busch, tuviera que presentar su renuncia un par de semanas después, ocasión en la que el Congreso designó como presidenta interina a Lidia Gueiler, fijándose además la fecha de la próxima elección presidencial el 29 de junio de 1980. Realizadas las elecciones, luego de un fracasado intento de asesinar a Siles Zuazo mediante la voladura del pequeño avión que debía transportarlo durante su campaña electoral, el resultado de la misma lo consagró una vez más como ganador. Esto precipitó un nuevo golpe de Estado, perpetrado el 17 de julio de 1980, liderado por Luis García Meza y Luis Arce Gómez, dos políticos estrechamente vinculados al narcotráfico y a la dictadura militar argentina. El régimen encabezado por García Meza hizo del terrorismo de Estado su principal instrumento de gobierno, dejando un luctuoso saldo de víctimas en todo el país. Acosado por las grandes movilizaciones populares debió ceder el poder el 4 de agosto de 1981, abriéndose un período de transición que culminaría el 10 de octubre de 1982 con la asunción de Hernán Siles Zuazo a la presidencia de la República, reconociéndose como válido el resultado de los comicios que tuvieran lugar en 1980.

PARAGUAY 1989

Un golpe de Estado perpetrado el 3 de febrero de 1989 bajo el liderazgo del general Andrés Rodríguez puso fin a la dictadura del general Alfredo Stroessner, que había gobernado durante 34 años con mano férrea y haciendo gala de un rabioso

anticomunismo que le valió el constante apoyo de Washington. Entre las principales medidas tomadas por Rodríguez se cuentan la legalización de los partidos de oposición (antes el único reconocido legalmente era el Partido Colorado), el encarcelamiento y posterior exilio de Stroessner, la abolición de la pena de muerte y la derogación de la ley marcial, en vigencia durante unos treinta años. Poco tiempo después convocaría a elecciones y su candidatura triunfaría por estrecho margen sobre sus competidores, dando inicio a un proceso de institucionalización democrática que, con grandes limitaciones, continúa hasta el día de hoy. Las razones profundas que pudieron haber motivado su golpe en contra de quien era no sólo su socio comercial sino también su consuegro son aún desconocidas, pero con el derrocamiento del stronismo se abriría una nueva página en la vida política del Paraguay.[11]

HAITÍ 1988, 1990, 1991, 2004

Es bien conocida la inestabilidad que caracteriza la vida política de la primera nación en conquistar su independencia en América Latina y el Caribe. Haití pagó muy cara su osadía: emanciparse del yugo francés y abolir la esclavitud desencadenó una serie de represalias de su antigua metrópolis y sus aliados en el "mundo libre" que convirtieron a una de las más valiosas joyas coloniales del Caribe en el país más pobre del hemisferio occidental.

En junio de 1988, un golpe de Estado derrocó a Leslie F. Manigat, quien había triunfado en las primeras elecciones libres del país organizadas una vez concluida la dictadura de Jean-Claude Duvalier. El autor del golpe fue a su vez derrocado por otro golpe, perpetrado por Prosper Avril en septiembre de ese mismo año. En marzo de 1990 Ertha Pascal-Trouillot es designada presidenta provisional, para ser a su vez derrocada por un golpe en febrero de 1991. Jean-Bertrand Aristide, que había triunfado en las elecciones es derrocado el 30 de septiembre de 1991. Exiliado por unos años, regresa en 1994 para concluir su mandato. Reelecto en 2001, un nuevo golpe lo desaloja del poder en 2004.

[11] No deja de ser sorprendente que Stroessner hubiera encontrado en Brasil un país dispuesto a recibirlo como exiliado político, situación que mantuvo desde su derrocamiento, en 1989, hasta su muerte, en 2006. Decimos "sorprendente" habida cuenta de la muy activa participación que el ex presidente paraguayo tuvo en el siniestro Plan Cóndor, que tantas vidas cobró en Brasil y, más en general, en el Cono Sur.

CONCLUSIÓN: EL "SOFT POWER" DE ESTADOS UNIDOS Y EL NUEVO TIPO DE GOLPE DE ESTADO

Una rápida revisión de la historia reciente de América Latina demuestra claramente que el tipo de golpe de Estado clásico, protagonizado por las Fuerzas Armadas, ha caído en desuso: genera enormes resistencias en la conciencia política de nuestra época, que a partir de las atroces violaciones a los derechos humanos perpetradas por los militares golpistas en la región está muy poco predispuesta a aceptar la imposición de dictaduras militares o golpes de Estado. En línea con la creciente importancia que Washington le atribuye al "*soft power*", los procesos de subversión del orden constitucional en países considerados hostiles a los intereses de Estados Unidos utilizan ahora una metodología completamente diferente. Instituciones fundamentales para este propósito son la USAID, la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional; el NED, *National Endowment for Democracy*; el *National Democratic Institute* (NDI) y el *International Republican Institute* (IRI) y, por supuesto, todo el andamiaje mediático internacional que en buena medida se controla desde Estados Unidos.

En fechas recientes Mark Feierstein, administrador adjunto para América Latina y el Caribe de USAID, confirmó públicamente que su agencia disponía de un multimillonario presupuesto para ayudar a candidatos opositores o a sectores antigubernamentales en países como Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua y, por supuesto, para propiciar el "cambio de régimen" en Cuba. Según sus declaraciones, Washington prioriza el apoyo a las fuerzas opositoras que "están luchando por los derechos humanos y la democracia" en los países del ALBA y otras naciones del área (*El Telégrafo*, 2012).Según la investigadora estadounidense Eva Golinger, a través de la NED y la USAID "Washington ha canalizado más de 100 millones de dólares a grupos anti-chavistas en Venezuela desde el 2002." No sólo eso: "en febrero de 2011, el presidente Barack Obama solicitó cinco millones de dólares en su presupuesto nacional para el 2012 para financiar grupos antichavistas en Venezuela. Fue la primera vez que un presidente estadounidense había solicitado dinero abiertamente para financiar grupos de oposición en Venezuela, además de hacerlo en su presupuesto nacional, y en un momento cuando él mismo está recortando fondos para los servicios sociales de los propios estadounidenses". A partir del examen de las cifras del presupuesto de la Embajada de Estados Unidos en Venezuela, Golinger concluye que "esos cinco millones de dólares no son sino la cuarta parte del dinero que Washington ya está preparando para enviar a la oposición venezolana en 2012." (Golinger, 2012). Como dice la investigadora, ejemplos de esto mismo

se multiplican si incorporamos al análisis los otros países del ALBA como Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua y los pequeños países del Caribe.

¿Cómo interpretar esta conducta del gobierno estadounidense? ¿Qué dicen ante esto los portavoces de la ciencia política hegemónica que, al igual que los teólogos medievales que negaban la redondez de la Tierra, se resisten tercamente a reconocer la existencia del imperialismo? ¿Qué nuevos antecedentes empíricos habría que agregar para demostrar que el animal existe, que es sumamente peligroso y que sin el análisis del imperialismo no se puede analizar, de manera seria y rigurosa, ninguna coyuntura política nacional? Aparte de ello, ¿cómo negar que el activo intervencionismo en las elecciones de nuestros países es un acto ilegal, que Estados Unidos jamás consentiría en su propio territorio? ¿O es que lo que allí es ilegal, e inmoral, aquí se convierte en algo legal y virtuoso? La Ley Federal de las Campañas Electorales prohíbe explícitamente a cualquier extranjero, sea persona física o moral, "contribuir, donando o gastando fondos, de forma directa o indirecta, en cualquier elección local, estadual o federal." La misma ley establece que quienes violen esta norma legal podrán ser pasibles de severas multas e inclusive prisión (Lendman, 2013). Son preguntas para las cuales el saber hegemónico no tiene respuestas.

Para concluir: el golpismo contemporáneo ya no es el de antes. Pasa por una amplia variedad de formatos que han postergado –no se sabe si para siempre– el clásico golpe militar de antaño. Si hay que apelar a la coerción, quien se encarga de ello es la policía, que en casi todos los países del área ha venido siendo entrenada y equipada por diversas agencias de los Estados Unidos. Eso fue evidente en la tentativa de golpe de Estado de Ecuador, en 2010, y posteriormente en la "inquietud" de las fuerzas policiales en Bolivia durante 2011 y 2012. Pero la coerción militar tan preponderante en el pasado cede ahora protagonismo a otras formas de presión: golpes de mercado, fuga de capitales, huelga de inversiones, bloqueos de remesas (para el caso de países con numerosa población emigrada radicada en Estados Unidos o Europa) son otros tantos dispositivos que en el pasado han demostrado poseer una extraordinaria eficacia para desestabilizar gobiernos o incidir en la voluntad del electorado. Recuérdese al efecto el impacto devastador que se verificó en las elecciones presidenciales del 21 de marzo de 2004 en El Salvador. En esa ocasión el candidato del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, Schafik Handal, iba liderando cómodamente las encuestas hasta el momento en que el imperialismo, con la imprescindible colaboración de la oligarquía salvadoreña, lanzó una fuerte contraofensiva destinada a impedir su segura victoria. Primero fueron los senadores y congresistas del Partido Republicano quienes hicieron saber lo perjudicial que sería para El Salvador tener un presidente con los antecedentes

radicales de Handal. Poco después fueron altos personeros de la Administración Bush –incluyendo la jefa del Consejo Nacional de Seguridad de Estados Unidos, Condoleezza Rice y varios secretarios del Ejecutivo Federal–, así como personalidades prominentes de la derecha norteamericana, entre los que sobresalían gentes de antecedentes tan turbios como el representante Lincoln Díaz-Balart, Otto Reich y Roger Noriega, todos ellos íntimamente ligados a grupos anticastristas y terroristas radicados en Miami. Esta campaña de intimidación y después de terror fue sumamente efectiva porque Handal comenzó a descender en las encuestas, hasta que desde Washington llegaron dos mandobles decisivos: primero, una filtración informativa según la cual el Departamento de Estado habría enviado un mensaje a las empresas estadounidenses radicadas en El Salvador para preparar planes de contingencia que contemplaban un eventual abandono del país en caso de que Handal triunfara en las elecciones. Poco después surgió el rumor de que los salvadoreños residentes en Estados Unidos –y cuyas remesas eran fundamentales para sus familiares– podrían ser deportados a El Salvador y, finalmente, en la última semana previa a las elecciones, el anuncio de un oscuro congresista republicano, Thomas Tancredo, quien declaró que presentaría ante la Cámara de Representantes una moción para bloquear las remesas de los ciudadanos salvadoreños residentes en Estados Unidos de concretarse el triunfo de Hantal. Poco después, éste se derrumbaba en las encuestas y caía derrotado, el día de la elección, a manos de un menos que mediocre personaje, candidato de la derecha radical y conocido peón del imperio, Elías Saca, quien se impuso con un apabullante 58% de los votos contra apenas el 36% obtenido por Handal. Podría argüirse que no todos los países tienen la vulnerabilidad de El Salvador, con su gran masa de emigrantes radicados en Estados Unidos y en algunos países europeos, principalmente España. Obviamente, es una cuestión de grado, pero sin duda puede afectar seriamente a otros países como República Dominicana, Haití, Jamaica y Ecuador.

De todos modos, el injerencismo estadounidense en las campañas electorales de los países de América Latina es un asunto que viene de lejos. En la Argentina esta conducta se hizo patente en las elecciones presidenciales de 1946, que oponía la fórmula Juan Perón-Hortensio Quijano contra José P. Tamborini-Enrique Mosca, de la Unión Democrática. Tan activa fue la intervención de "la embajada" en la campaña que Perón logró capitalizar magistralmente el sentimiento de rechazo que gran parte de las capas populares argentinas sentían ante el desembozado protagonismo del embajador norteamericano elaborando la consigna "Braden o Perón". El resultado es archisabido y marcó para siempre la historia argentina. Pero el de Spruille Braden, uno de los dueños de la Braden Copper Company, es

un caso de extrema desfachatez, a tal grado que las reuniones del comando de la Unión Democrática se hacían en la embajada de Estados Unidos. Posteriormente comenzaron a apelar a formas menos aparatosas de intervención: "desinteresadas" campañas de información tergiversada o abiertamente falsa que aterrorizaban o intimidaban a la población, como las que se lanzaron en contra de la candidatura de Salvador Allende en Chile en 1958, 1964 y 1970, esta última vez sin los efectos deseados al no poder frustrar su victoria electoral. Campañas que auguraban toda clase de desgracias e infortunios si es que el pueblo "se equivocaba" y elegía al candidato incorrecto.

En la actualidad se han ido perfeccionando nuevos dispositivos golpistas: el amañado manejo de la institucionalidad política –sobre todo del Congreso y la Judicatura– y el creciente control de los medios de comunicación de masas, capaces de crear "climas" de opinión e ideológicos de decisiva importancia a la hora de erosionar las bases del poder de un presidente desafecto o para preparar operaciones golpistas apelando a los nuevos mecanismos arriba descriptos. En síntesis: el imperio no descansa y la lucha por la democracia será cada vez más encarnizada, debiendo enfrentar inéditos dispositivos de intervención imperialista diseñados para acomodar las realidades políticas de América Latina y el Caribe a los intereses de la gran potencia. Dicho en otros términos, para acabar no sólo con la Revolución Cubana sino con las distintas expresiones del "bolivarianismo" como las que hoy se dan en Venezuela, Bolivia y Ecuador. "Poner la casa en orden" en una época tan crítica como la actual es la prioridad de Washington para lo que en una época no muy lejana era su obediente patio trasero. Sería bueno que los politólogos tomen nota de esta desagradable realidad.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS Y ARTÍCULOS DE REVISTAS

Boron, Atilio (2012). *América Latina en la Geopolítica del Imperialismo*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.

------- (2009). *Aristóteles en Macondo. Notas sobre el fetichismo democrático en América Latina*. Córdoba, Espartaco

------- (2006). "La verdad sobre la democracia capitalista". En *Socialist Register en español.* Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación y CLACSO.

------ y Vlahusic, Andrea (2009). *El lado oscuro del imperio. La violación de los derechos humanos por Estados Unidos*. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg.

Brzezinski, Zbigniew (1998*). El Gran Tablero Mundial. La supremacía estadounidense y sus*

imperativos geoestratégicos. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

de Sousa Santos, Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires, CLACSO/Instituto Gino Germani.

Lowenthal, Abraham (1976). "Two hundred years of American Foreign Policy. The United States and Latin America. Ending the hegemonic presupmtion". En revista *Foreign Affairs*, octubre.

Meiksins Wood, Elen (1999). *Democracia contra capitalismo. Renovando el materialismo histórico.* Buenos Aires, Siglo XXI.

Moore, Barrington (1966). *Social origins of dictatorship and democracy.* Boston, Beacon Press.

ARTÍCULOS DE DIARIOS Y DE INTERNET

Fernández, José Manuel (s/d). "Sobre la participación de España y de E.U. en el golpe de Estado de Venezuela". En http://www.nodo50.org/plataformabolivariana/Documentacion/Documentos/GolpeParticipEsp.htm

Lendman, Stephen (2013). "Washington Supports Venezuelan Opposition". En *Daily Censored*, 21 de marzo. En: http://www.dailycensored.com/washington-supports-venezuelan-opposition/

Moreiro, Luis (2002). "Condenó el Grupo Río la ruptura democrática". En diario *La Nación* (Buenos Aires), 13 de abril de 2002.

Ramírez S. Sergio (2002). "Plena coincidencia con los golpistas venezolanos", 22 de abril. En http://www.rodelu.net/ramirez/ramire82.htm

"E.U.: $20 millones para la oposición en Venezuela en 2012". En http://www.cubadebate.cu/especiales/2011/08/11/eeuu%C2%A0-20-millones-para-la-oposicion-en-venezuela-en-2012/

"Lugo tendrá dos horas para presentar defensa". Diario *ABC Color* (Asunción), 21 de junio de 2012. En http://www.abc.com.py/nacionales/lugo-tendra-dos-horas-para-defenderse-416874.html

"Mel propone plebiscito para instalar Constituyente". Diario *La Prensa* (Tecigalpa),21 de noviembre de 2008.

En http://archivo.laprensa.hn/Ediciones/2008/11/22/Noticias/Mel-propone-plebiscito-para-instalar-Constituyente

"Usaid admite que financia a la oposición en países de la ALBA". Diario *El Telégrafo* (Guayaquil), 20 de junio de 2012. En http://www.telegrafo.com.ec/actualidad/item/usaid-admite-que-financia-a-la-oposicion-en-paises-de-la-alba.html

Wikileaks, cable del embajador Lorrens, fechado el 24 de julio de 2009.

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales

Decano
Sergio Caletti

Vicedecana
Adriana Clemente

Secretaria Académica
Stella Martini

Secretaria de Gestión Institucional
Mercedes Depino

Secretaria de Proyección Institucional
Shila Vilker

Secretario de Cultura y Extensión Universitaria
Alejandro Enrique

Secretaria de Hacienda y Administración
Cristina Abraham

Secretaria de Estudios Avanzados
Mónica Petracci

Directores de Carrera

Ciencias de la Comunicación: Glenn Postolski

Ciencia Política: Luis Tonelli

Relaciones de Trabajo: Stella Escobar

Sociología: Alcira Daroqui

Trabajo Social: Ana Arias

Directora del Instituto de Investigaciones Gino Germani:
Carolina Mera

25 ANIVERSARIO | UBA Sociales
PUBLICACIONES | FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES