Política y Sociedad, vol. 53, n. 3 (2016)
El saber social de los griegos antiguos. En recuerdo de Enrique Gómez Arboleya

TABLA DE CONTENIDOS

Presentación

"El saber social de los griegos antiguos. En recuerdo de Enrique Gómez Arboleya" .....p. 673-681
Juan Antonio Roche Cárcel

"Más allá de la 'polis': el truncado viaje postmetafísico de Enrique Gómez Arboleya" .....p. 683-687
José Enrique Rodríguez Ibáñez

Monografía

"Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre. Aproximación sociológica al mundo griego antiguo".....p. 689-712
Juan Antonio Roche Cárcel

Ecos sociológicos de la axialidad griega. Relectura de Robert Bellah de un legado inagotable .....p. 713-732
Celso Sánchez Capdequí

La co-presencia de ritual, símbolo y logos en la cultura griega antigua: Del Daimon-Mana al Dios olímpico y de éste al Logos del Ser......p. 733-755
Josetxo Beriain Rázquin, Javier Gil-Gimeno

Del Zoon Politikón al Zoon Elektronikón. Una reflexión sobre las condiciones de la socialidad a partir de Aristóteles.....p. 757-772
Vicente Huici Urmeneta, Andrés Davila Legerén

Visiones de hermandad. Un análisis comparativo de la democracia directa en la Grecia antigua y moderna.....p. 773-793
Manussos Marangudakis

Miscelánea

El giro antropocénico. Sociedad y medio ambiente en la era global......p. 795-814
Manuel Arias Maldonado

La constitución de las políticas de investigación e innovación responsables: tensiones en la instrumentalización y la regulación.....p. 815-836
Andoni Eizagirre Eizaguirre

Los universitarios en la tormenta del capitalismo kafkaïano. El caso francés......p. 837-851
Fanny Darbus, Jedlicki Fanny

La regulación política de la familia. Ideología, desigualdad y género en el "Plan Integral de Apoyo a la Familia"**.....**p. 853-877
Dolors Comas d'Argemir, Diana Marre Cifola, Beatriz San Roman Sobrino

La víctima simulada. Identidades forzadas en la violencia de género.....p. 879-895
David Casado Neira, María Martínez

Un ensayo sociológico sobre la prostitución.....p. 897-914
Rosa Cobo Beda

Reconocimiento politico desde los mapuche en santiago.....p. 915-935
Diego Valdivieso

Asociación cívica y partidos políticos en Ecuador: rupturas y continuidades, 1979-2014. .....p. 937-960
Santiago Basabe-Serrano

Reseñas

Goffman, Alice (2015): "On the Run: Fugitive life in an American City"......p. 961-965
Laura Fernández de Mosteyrín

Peña, Carlos (2015): "Ideas de perfil. Ensayos".....p. 967-970
Iskra Pavez Soto

Santiago, José (2015): "Lecciones de sociología de la religión y el nacionalismo"..... .....p. 971-973
Antonio Montañés

Alvarez Junco, J. (2016). "Dioses útiles. Naciones y nacionalismo".....p. 975-979
Carmen López Alonso

Entrena-Durán, Francisco (ed.) (2015): "Food Production and Eating Habits From Around the World: A Multidisciplinary Approach".....p. 981-984
Francisco Collado Campana

Breves reseñas biográficas.....p. 985-992

Presentación

Juan A. Roche Cárcel
Universidad de Alicante
ja.roche@ua.es

En 1952, Enrique Gómez Arboleya publicó, en la *Revista de Estudios Políticos*, "La polis y el saber social de los helenos", un artículo seminal en su acercamiento a la realidad de la ciudad en la Grecia Antigua. Ahora, en este número monográfico de *Política y Sociedad* dedicado a *El saber social de los griegos antiguos. En recuerdo de Enrique Gómez Arboleya*, deseamos rendirle un merecido tributo, puesto que poseía la virtud de estar muy bien escrito, de utilizar una bibliografía muy actualizada para la época en la que se escribió y de indagar en su objeto de estudio con una notable profundidad, que todavía nos parece muy sugerente y viva.

La idea central de Gómez Arboleya consiste en establecer el progreso que representa Grecia en el pensamiento sobre la sociedad, aunque reconoce que todavía no constituye una auténtica ciencia sociológica. Esto, desde la perspectiva de José Enrique Rodríguez Ibáñez, se debe a que "Grecia unifica metafísicamente la *physis*, el *nomos* y la *polis*", lo que impide un enfoque analítico. Ahora bien –en opinión de Juan A. Roche Cárcel-, "a pesar de que es posible que el saber social heleno no llegue a ser Sociología –como sostiene Gómez Arboleya-, lo cierto es que su grado de abstracción anuncia uno de los caracteres esenciales de lo sociológico, la reflexividad, sin olvidar que constituye también el origen de algunos de los postulados sociales contemporáneos". En esta presentación veremos algunos de ellos.

En efecto, todos los colaboradores de este número monográfico, en líneas generales, han buscado en Grecia los antecedentes de la sociedad contemporánea y, en algún caso incluso, de posibles alternativas a algunos de los problemas que tiene la crítica sociedad actual. Pero el mundo griego, en sí mismo, también es objeto de estudio por parte de muchos sociólogos, entre los que se encuentran, desde luego, los que participan en este volumen. Por tanto, los trabajos presentados aquí desarrollan un viaje de ida y vuelta desde la Grecia Antigua hasta la actualidad y, viceversa, desde el presente hacia el pasado. Ello supone, implícitamente, un ejercicio de Sociología Histórica y, por consiguiente, una interrelación de dos de las dimensiones más importantes para los sociólogos: la estructura y el cambio, lo que permanece y lo que se transforma. Se trataba, pues, de desvelar qué postulados de la Grecia antigua se mantienen vigentes hoy y qué es lo que ha variado o, lo que es lo mismo, conocer hasta qué punto seguimos

siendo griegos y, por el contrario, qué es lo que nos distingue de ellos. Junto a esto, los colaboradores han analizado tanto asuntos relacionados con la sociedad contemporánea como con la propia Sociología y, concretamente, con el modo con el que ésta observa la realidad. De ahí que el número constituya también un acercamiento al universo heleno desde la Teoría Sociológica, sin descartar la utilización de otras subdisciplinas como la Sociología de la Religión o la Sociología Política.

En consecuencia, este número monográfico efectúa una investigación múltiple que cruza e imbrica aspectos relacionados con cuatro asuntos: el pasado, el presente, la Sociedad y la Sociología. En todo caso, si no estoy equivocado, es la primera vez que una revista de Sociología aborda el tema de la Grecia Antigua desde la mirada de nuestra disciplina.

Como señala Celso Sánchez en su artículo, la teoría sociológica clásica de la modernización ha pivotado sobre las ideas de la secularización y de la diferenciación. Así, desde este criterio sociológico, Grecia personificaría la ruptura definitiva racional con el universo del mito y con el orden holístico que éste representa. Pero, a partir de los años 60, comienza a cuestionarse esta visión tradicional cuando se empieza a hablar –P. Berger- de la desecularización del mundo, de que no desaparece la vida religiosa en la sociedad griega –S. N. Eisenstadt- y en el momento en el que se documenta -R. N. Bellah- la continuidad cultural y no la ruptura con el pasado. Así –subraya Celso Sánchez-, Grecia nunca trató de superar el pasado cultural sino transformarlo, no en balde la cultura teórica que genera trae consigo el pensamiento de segundo grado, es decir, "la capacidad de repensar lo pensado", en la medida en que "la teoría nace integrando y, al mismo tiempo, alterando los episodios previos de la cultura humana". De este modo, Celso Sánchez siguiendo a R. N. Bellah explica que la teoría se convierte en un "sistema hibrido" y continuando a Hans Joas que, por eso, Platón encaja el mito y el *logos* sin rechazar ni lo mimético ni lo mítico y sin superar lo ritual y lo narrativo por lo racional. En suma –concluye Celso Sánchez-, "Grecia encarna la creatividad humana de mitología". En una línea similar, Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno citan también a R. Bellah, quien defiende que "un nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores".

En esta visión general parecen quedar huellas de la dialéctica histórica de Hegel recuperada y matizada por Marx (si bien en la primera el conflicto histórico existente entre dos distintas etapas –tesis y antítesis- que se suceden en el tiempo queda pacificado mediante una posterior fase, síntesis de las anteriores, mientras que en la segunda el conflicto persiste permanentemente sin solución). En todo caso, la concepción civilizatoria de R. Bellah, Eisenstadt y Hans Joas –por cierto, coincidente también con la expresada por S. Freud (1985)- promueve analizar las diferencias y similitudes entre lo viejo y lo nuevo, lo mítico y lo racional, lo secular y lo desecular y lo diferenciado y lo desdiferenciado. Y, conviene tenerlo presente, no siempre es una tarea fácil, aunque los colaboradores de este número lo han intentado con coherencia y sagacidad, contrastando y relacionando la Grecia Antigua con la sociedad presente en la que, justamente, perviven antiguos postulados helenos, reactualizados o renovados, junto a otros actuales singulares. Pero veamos primero qué ha ocurrido en Grecia para, a continuación, describir qué sucede en el mundo contemporáneo.

Afirman Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno que, en el primer estadio de evolución cultural, el grupo es "intelectualmente débil, pero emocionalmente fuerte" y que su cohesión es total. Por lo demás –añaden Vicente Huici y Andrés Davila-, la *polis* subsume lo religioso y lo patriótico, conforma "una religión de seglares, ligada estrechamente con el Estado". En efecto, es -Juan A. Roche- una religión cívica que pertenece a la *polis*, ella misma una Iglesia.

Sin embargo, esta armonía, con el transcurrir del tiempo, deviene un ideal, un sentimiento de nostalgia por el paraíso perdido, pues Grecia vivirá un proceso de diferenciación y de secularización similar al que tiene lugar en la época moderna. Así, como defienden Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno, "en el desarrollo histórico de la tragedia se produce un proceso de diferenciación, ya que, paulatinamente, el desarrollo religioso heleno ya no reside en la identificación total con el grupo, sino que adquiere la forma de una diferenciación entre el mundo trascendente de las formas-ideas y el mundo inmanente de la materia y los sentidos". Este trascurso de diferenciación se acompaña de otro de secularización, evidenciado en la sustitución del Dios olímpico por la metafísica del Logos. El profesor Manussos Marangudakis, por su parte, insiste en que la democracia ateniense nunca se ocupó de la redistribución económica, puesto que "la igualdad que promulgó, y en gran medida logró, era política no económica", es decir, que no era una democracia redistributiva sino, podríamos añadir, diferenciadora. Lo mismo puede decirse de Aristóteles, uno de los grandes pensadores de la historia de la humanidad que, sin embargo, no pudo escapar de la determinación histórica segregadora en la que vivió su *polis*, en la medida en que –como subrayan Vicente Huici y Andrés Davila- excluyó de su definición del ser humano a las mujeres, a los esclavos, a los niños y a los extranjeros. A esta separación de los seres humanos por géneros se une –Juan A. Roche-, inclusive, la de los propios ciudadanos, segmentados por el poder de la palabra que distingue cuando intervienen en las instituciones democráticas.

Por otra parte, es cierto que –como enfatizan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno- Grecia ha pasado por tres fases religiosas: el mito-ritual del *Enyautos-Daimon* –la sacralización de la Naturaleza- y la religión olímpica –la sacralización de lo divino-, de la que surge el principio ontológico metafísico del Logos del Ser. Y también es verdad que Grecia pasa de la armonía del período arcaico (siglos VII-VI a.C.) a la fractura de la etapa clásica (siglos V-IV a.C.) y, con ello, de la fusión sagrada a la diferenciación secular. No obstante, habría que matizar que, en la última fase –en el período helenístico que llega hasta el siglo I a.C.-, tiene lugar una nueva vuelta al irracionalismo, o al "miedo a la libertad" (Dodds, 1983). Sin olvidar que, incluso, en la etapa más ilustrada, solo a las elites les caracterizaría la racionalidad y la secularidad, mientras que los estamentos populares mantendrían bien vivas sus ancestrales creencias, teñidas de sentimientos sagrados, de irracionalidad, de magia y de superstición.

En consecuencia, en Grecia la teoría de la evolución lineal que iría desde el mito al logos –Nestle, 1975- ya no se sostiene y, más bien, lo que ha tenido lugar es un desarrollo histórico a saltos, en el que en un momento determinado se acentúa un elemento frente a otros sin que éstos desaparezcan del todo. Lo que ha ocurrido, pues, es que conviven, compleja e intrincadamente, lo sagrado y lo secular, el mito y la razón, la fusión y la diferenciación.

¿Qué ocurre en la sociedad contemporánea? Algo parecido. La sociología clásica –lo había indicado antes- pone el acento en la secularización y en la diferenciación, mientras que la sociología más actual, más "posmoderna", llama contrariamente la atención en la desecularización y la desdiferenciación -véase al respecto, por ejemplo, Scott Lash (2007)-. Los autores de este volumen parecen coincidir en esta segunda posición. Por ejemplo, Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno defienden que, en Grecia y en la actualidad, se produce una "confluencia dinámica de aspectos mimético-rituales, simbólico-míticos y racionales". Igualmente Celso Sánchez considera que Grecia conserva el mito y la teoría como "habilidades y herramientas con las que organizamos la experiencia moderna". Manussos Marangudakis compara los procesos democráticos antiguo y contemporáneo, en un período actual marcado por la crisis y el cuestionamiento de la legitimidad de la democracia liberal representativa. Así, los acontecimientos contemporáneos de la Plaza Syntagma evidencian que la democracia de la Grecia Antigua sigue viva en la memoria colectiva del pueblo heleno y se ha reactualizado en esas manifestaciones. Es más, parecen caracterizarse por "un océano de emociones no escoltado por la razón", algo similar a lo que sucedió en Grecia en la primera fase de su desarrollo. Además, el sociólogo griego –que se apoya, para ello, en el concepto weberiano de "Liebesakosmismus"- defiende que algunos elementos del comportamiento civil del movimiento griego de la Plaza Syntagma vienen directamente de los principios teológicos, del imperativo del amor místico e indiferenciado de Juan y de un fuerte espíritu comunitario que "une la religión religiosa y civil en Grecia", tal y como hemos visto que ocurría en la Grecia Antigua. Asimismo, Vicente Huici y Andrés Davila, aunque piensan que sería necesario un reajuste de la figura humana, que pasaría a convertirse de *zoon politikón* en *zoon elektronikón*, consideran que "los postulados aristotélicos fundamentales, su holismo primigenio y el protagonismo del lenguaje, continúan estando vigentes" en la sociedad global, interconectada por las TIC y las redes sociales. Finalmente, en las conclusiones del trabajo de Juan A. Roche se confrontan los contrastes y las similitudes de la concepción del mundo helena y de la Teoría Sociológica, llegando a afirmar que "nosotros somos los griegos más nuestra incertidumbre".

Estos contrastes y similitudes entre la sociedad griega y la contemporánea se confirman también en algunos de los artículos que analizan el que constituye el gran legado de la civilización helena a Occidente: la concepción de la dignidad –*Eleuthería*, libertad- del ser humano como tal, de cualquier ánthropos (Festugiére, 1986); la grandeza y la dignidad de la acción humana dentro del orden del mundo (Rodríguez Adrados, 1962)- y de su naturaleza constitutiva. Por ejemplo, Juan A. Roche se detiene en la naturaleza humana tripartita –natural, divina y humana- y Celso Sánchez en la dual característica de todas las civilizaciones axiales –que enfrentan el cuerpo y el alma y la trascendencia y la inmanencia-, la griega entre ellas. Al mismo tiempo Juan A. Roche sugiere que esto nos distingue de Grecia, pues tal vez hoy domine la naturaleza dual e incluso la unidimensional, frente a la triádica. Sin embargo, tras la lectura de todos los artículos que componen este número, el asunto no parece tan sencillo de dilucidar ni en lo que atañe a los propios helenos ni a los contemporáneos y, más bien, parece que las tres naturalezas –tripartita, dual y unidimensional- conviven tanto en el pasado como

en el presente; otra prueba más de la compleja, y a veces, sinuosa simultaneidad de lo viejo y de lo nuevo.

Acerca del "gobierno por la palabra" y a la "discusión política de los asuntos humanos" se refiere Juan A. Roche y, en una línea similar, Celso Sánchez acentúa el valor que los griegos le adjudican al *logos*, en tanto que "Grecia basa su singularidad cultural en la circulación de la palabra, o en la palabra circulando y deshaciendo la consistencia aparente de la realidad inmediata". Además, sostiene que Grecia es "el lugar donde aparece la razón teórica" y la autoreflexión –la reflexividad a la que antes he hecho referencia-. En efecto, según él, "Grecia coincide con el momento inaugural en el que el hombre se yergue sobre sí mismo y (se) pregunta por la facticidad circundante y sus condicionamientos"; al mismo tiempo, consuma un "pensamiento de segundo orden", un "criticismo" mediante el cual –y en esto la Hélade se inserta en la revolución que supone la etapa axial de Jaspers y de Eisenstandt- la condición humana se interroga sobre las condiciones de las certezas socialmente admitidas. Finalmente, cree que la sociedad helena exige argumentos, mientras que el poder debe ofrecerlos, es decir, que "éste debe dar razón" de lo que dice y de lo que hace. No cabe duda de la vigencia actual de esta concepción política, y más en un entorno de crisis y de pérdida de legitimidad del sistema político, si bien volveré más tarde a este asunto.

Ahora bien –como indica Juan A. Roche, al referirse a una concepción de Edgar Morin-, la lógica racional de la que venimos hablando excluye la invención y la creatividad, si bien, contrariamente, Eisenstadt –citado por Celso Sánchez- cree que la creatividad social introducida por las civilizaciones axiales constituye el origen de la moderna. ¿Tuvo la creatividad en Grecia algún papel o no? Y, si la respuesta es afirmativa, ¿constituye un modelo para la sociedad contemporánea? Hoy sabemos por el filósofo W. Tatarkiewitcz (1987) que el concepto de creatividad tardó mucho tiempo en Occidente en ser asumido (prácticamente hasta el siglo XIX solo definía al arte) y por Hans Joas (2002; 2013) que la creatividad, comúnmente, ha sido un asunto marginado por la teoría sociológica. Los griegos no concibieron a un creador singular, como ejemplifica Platón, quien –en el *Timeo* (2000)- mantiene que no hay un creador sino ciclos de recreación (Boorstin, 1998). Pero lo cierto es que la civilización helena inventó algunas de los postulados filosóficos, políticos, artísticos, científicos y de estilo de vida que se encuentran en la matriz del vivir occidental. Es verdad, también, que no teorizaron sobre la creatividad –como tampoco sobre el arte-, pero en la práctica la ejercieron de un modo sorprendente. Y, en ello, ocurre algo parecido a lo que anteriormente indicaba acerca de la Sociología, que los griegos no la idearon, pero, al menos, su saber social ha devenido muy útil para nuestra disciplina.

A la naturaleza eminentemente social de los humanos se dedican, partiendo del Aristóteles de la *Política* –y de Gómez Arboleya-, Vicente Huici y Andrés Davila, quienes definen al ser humano como un animal social con la singular capacidad de expresar sentimientos y valores por medio del lenguaje, lo que les distingue de los animales. Ahora bien, desde su enfoque, este carácter social ha evolucionado, o está en ello, desde un cuño esencialmente político a otro más tecnológico. La importancia de la tecnología para la vida contemporánea es indudable y los efectos sociológicos de este fenómeno son innumerables, aunque todavía estamos intentando desvelarlos en

su totalidad –el tiempo transcurrido es escaso, por lo que aún no es posible tomar la distancia apropiada de un fenómeno que experimentamos día a día-. Pero, curiosamente, el artículo de Josetxo Beriain y de Javier Gil-Gimeno desvela que el pensamiento tecnológico no es una novedad, pues ya estaba presente en Grecia, en el momento en el que "la cosmogonía se convierte, de alguna manera, en tecnogonía", es decir, que de la explicación natural del origen del mundo se pasa a la cultural. En consecuencia, en esa senda fundamentalmente cultural-tecnológica iniciada por los griegos, todavía nos hallamos plenamente inmersos. Desde otra óptica, Manussos Marangudakis destaca, asimismo, el papel comunitario de las relaciones sociales griegas y cómo las manifestaciones colectivas actuales de la Plaza Syntagma intentaron reconstruir la comunidad en el sentido de Tönnies.

Ahora bien, al lado de esta naturaleza humana social existe también en Grecia el valor otorgado al individuo, pues -como sostiene Juan A. Roche- existe una tensión entre lo social y lo individual, lo que explicaría el papel del intelectual como un actor social –Celso Sánchez- y el carisma de sus dirigentes –Josetxo Beriain-Javier Gil-Gimeno y Juan A. Roche-. En la actualidad, el papel de la individualidad es notoria si se tiene en cuenta que se ha caracterizado a nuestro tiempo como la "sociedad de la individualización" (U. Beck, Norbert Elias), e incluso –como recuerdan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno y Celso Sánchez- de la "sacralización de la persona" (Hans Joas).

Además de analizar la naturaleza humana social e individual que define a la sociedad y a la propia disciplina sociológica –Juan A. Roche-, los articulistas han tratado otros temas, quizás menores pero de un interés evidente.

Uno de ellos aborda la naturaleza de la acción humana, concebida por los helenos como mudable e indeterminada, lo que confiere a la Historia un carácter accidental y aleatorio, esto es, contingente -Celso Sánchez-. Al mundo contingente, "al vínculo aleatorio de las divinidades con su territorio" y a "la inestabilidad esencial del mundo, de la acción y del actor trágico" se refiere igualmente Juan A. Roche. Constituyen estas ideas claros antecedentes de los conceptos de contingencia, incertidumbre y riesgo de la sociedad contemporánea, en línea con lo que han venido trabajando, entre otros, Hans Joas, A. Touraine, A. Giddens, U. Beck y, en España, Enrique Gil-Calvo.

Los autores de este volumen también remiten a la dimensión eminentemente performativa –Celso Sánchez, Josetxo Beriain-Javier Gil-Gimeno- y teatral de la acción humana en Grecia. Por ejemplo, Celso Sánchez cita la dimensión mimética de la tragedia ática que cuestiona los límites de la acción humana y que conduce a que "la ciudadanía se observe a sí misma como actor y como espectador". Lo mismo destaca Juan A. Roche –siguiendo a R. Ramos-, en el momento en el que indica que "el actor es, al tiempo, agente y paciente". Pero, matiza Celso Sánchez, ello conlleva que Grecia alimente un sujeto pasivo, ya que las fuerzas del destino le marcan, en contraste con el sujeto moderno quien destaca más por su condición activa. En todo caso –recuerdan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno-, la imaginación mimética helena sobrevive en la naturaleza esencialmente teatral de las relaciones humanas descrita por E. Goffman o R. Collins. Finalmente, muy sugerente resulta también el postulado de R. Ramos -al que se hace eco Juan A. Roche- de que es necesario "reconceptualizar la teoría sociológica de la acción", por cuanto que la Sociología actualmente es antitrágica, en

la medida en que ha optado por el espíritu de la comedia y no por el de la tragedia. Y, desde luego, esa aserción lleva una considerable parte de razón, porque ha reclamado que no se relegue al olvido una manera de mirar la realidad. Evidentemente, entiendo que la exigencia de R. Ramos se dirige en el sentido de afinar sobre el estado de la realidad y no tanto sobre el "estado de ánimo" del observador-sociólogo. Y es que el mundo y el actor social puede ser trágico o cómico, en unas ocasiones ambas cosas a la vez y, en otras, una cosa o justo lo contrario y de lo que se trataría es de que el esquema ideal weberiano que siempre hace cualquier sociólogo se acerque lo más posible y con la mayor objetividad al objeto de estudio, sin que su "estado de ánimo" feliz o infeliz lo condicione.

Otra importante cuestión presentada aquí tiene que ver con la dialéctica identidad-alteridad practicada en Grecia y que posee hondas repercusiones en la sociedad contemporánea. En efecto –señala Juan A. Roche-, "los griegos generaron un nivel de reflexividad considerable, pues convirtieron a sus propios dioses en extranjeros", lo que confirman Celso Sánchez, quien señala que Dioniso viene de un territorio desconocido y Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno, cuando señalan que, en la época axial de la que forma parte la Hélade, "lo divino es lo Otro actual" y que la propia "sociedad se produce a sí misma como la "alteridad generalizada"". Lo cierto es que el contraste entre lo griego y lo "bárbaro" evidencia una fuerte polarización/dualización que, lejos de estar superada en la Modernidad, parece que se ha incentivado, ya que el miedo al otro –al inmigrante, por ejemplo- se ha extendido con más fuerza que en el pasado (Delumeau, 2002).

También considero oportunas las reflexiones que, sobre la democracia, contienen los artículos de Juan A. Roche, de Celso Sánchez y, particularmente, de M. Marangudakis. El primero –siguiendo a M. Weber- recuerda que "el griego es un homo politicus y no oeconomicus" y el inventor de la democracia y señala algunas de sus más importantes características. Algo en lo que también se detiene Celso Sánchez, pues descuella que la autoridad es cuestionada siempre por problemas sociales como la pobreza, la injusticia y la desigualdad y, por ello, el poder debe dar razones a su sociedad, si quiere mantener la legitimidad. Además, indica que el orden político es algo en lo que "nada ni nadie tiene la última palabra". M. Marangudakis, finalmente, revela algunos de los aspectos no tan conocidos de la democracia clásica y que la asimilan a la contemporánea, puesto que, lejos de lo que comúnmente se cree, esta última es más una democracia representativa que directa o, como máximo, una combinación de las dos. La dimensión directa se produjo, sobre todo, en los 139 municipios locales y, por eso –concluye el autor-, es posible exportar hoy el modelo griego al plano local, pero no tanto al general del Estado.

En relación con estos artículos y de lo que dicen sobre la democracia, cabe, en último extremo, referirse, aunque sea brevemente, a la crisis contemporánea de la política (Bergua, 2015)- y, particularmente, a la crisis de la ciudadanía, puesto que, en las sociedades occidentales, al parecer predomina un individuo descomprometido y ajeno a los asuntos públicos en guerra contra el ciudadano que es el que se interesaba por el bien común (Bauman, 2003). Se trataría, entonces, de reconceptualizar los conceptos de ciudadanía y de democracia y, tal vez, en ello puedan ser útiles, una vez más, las experiencias griegas.

Finalmente, veo conveniente detenerme en las categorías del espacio y del tiempo a las que le han prestado atención Juan A. Roche -"El espacio de la permanencia y el inicio del tiempo lineal"- y, especialmente, Vicente Huici y Andrés Davila. Concretamente, estos últimos autores subrayan que "las TIC –con la externalización de la memoria- han generado una alteración del vínculo con la percepción espacio-temporal habitual"; que se ha producido "una disponibilidad permanente en el tiempo", así como la "desubicación espacial sistemática"; que el individuo en red se ha desubicado espacio-temporalmente y que la *polis* electrónica es ajena al vínculo geográfico y al tiempo histórico; en suma, que con las nuevas tecnologías ha tenido lugar una "obsolescencia del espacio y del tiempo". Por su parte, Juan A. Roche indica que los griegos fueron muy conscientes de que el tiempo fluye y camina hacia la muerte, pero vivieron fundamentalmente en un espacio al que consideraron un paraíso, su paraíso. Fueron, así, seres geográficos e históricos o, mejor cabría decir, fueron los iniciadores del camino de la Historia Occidental.

Una historia que hoy está marcada por la fragilidad, la contingencia, la aleatoriedad, la incertidumbre y el riesgo, pero que puede encontrar en el pasado algunos asideros, algunas luces que permitan caminar en un sendero lleno de peligros, de incertidumbres y de penumbras.

Sin embargo, tampoco cabe idealizar demasiado a la civilización helena, pues al fin y al cabo fue tan humana, tan contingente y aleatoria como la actual. Al respecto, plantea Celso Sánchez que Grecia no constituye la única fuente del saber humano en lucha contra la irracionalidad, ya que se trata de una civilización que convive con otras, las axiales. Hegel le daría la razón, puesto que –según el filósofo- los componentes esenciales de nuestra civilización son la cultura grecolatina, la judía, la cristiana y la bárbara (Ramnoux, 1974). Igualmente se la daría Dilthey, quien destaca que son tres los fermentos constitutivos de lo "europeo": 1º) la concepción del mundo como un "*cosmos*" racional y ordenado, plástico, con el ser humano en su centro -es la herencia griega-, 2º) el derecho romano –"la razón escrita"- y, 3º), el Cristianismo, que a su vez recoge la herencia greco-latina (Finley, 1975, prólogo de José Alsina). También B. Russell piensa que la cultura griega constituye un componente esencial de la civilización occidental, junto con el derecho romano y la cultura judeo-cristiana (Russell, 1994). Y del mismo modo opina X. Zubiri (1951), para quien la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel han sido absorbidos por el Cristianismo en una unidad radical.

De este modo, la metafísica característica de Enrique Gómez Arboleya se inserta plenamente en la trama civilizatoria occidental. Y, en este sentido, la definición que efectúa de la *polis*, al tiempo política y religiosa, si es cierto que supone un "truncado viaje postmetafísico" -J. Enrique Rodríguez- en el contexto de una Sociología basada en la secularización y la diferenciación, no tanto en la que a partir de los años 60 del siglo pasado reivindica la desecularización y la desdiferenciación de nuestra realidad social. De ahí la vigencia actual del artículo del sociólogo español y de ahí que podamos preguntarnos si no supone un sagaz antecedente de lo que acontecerá en los análisis sociológicos del universo griego desde una década más tarde.

Por eso, era pertinente rememorar a Gómez Arboleya y hacerlo con un número monográfico dedicado a un tema al que él le presta una inteligente atención. Por lo

demás, este número, desde mi opinión, significa una aportación original a la mirada que la Sociología ha hecho sobre la Grecia Antigua y, consiguientemente, supone un paso adelante en su conocimiento como origen y motivo de sucesivas reactualizaciones y transformaciones de nuestra sociedad y de nuestra disciplina. Y lo es en un momento de crisis en el que no está de más pensar de dónde venimos, por qué y cómo hemos llegado hasta la situación actual y, sobre todo, qué podemos hacer para mejorar nuestra realidad.

Quisiera, finalmente, expresar mi más profundo agradecimiento a los directores de la revista *Política y Sociedad*, María Luz Morán Calvo-Sotelo y Francisco Serra Jiménez por la sensibilidad que han demostrado al aceptar un número monográfico de este tipo y a su secretaria de redacción, Beatriz Ranea, por su excelente gestión.

Bibliografía

Bauman, Z. (2003): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.
Bergua, J. A. (2015): *Postpolítica. Elogio del gentío,* Madrid, Biblioteca Nueva.
Boorstin, D. J. (2008): *Los creadores,* Barcelona, Crítica.
Delumeau, J. (2002): *El miedo en Occidente,* Madrid, Taurus.
Dodds, E.R. (1983): *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza.
Festugiére, A. (1986): *La esencia de la tragedia griega,* Barcelona, Ariel.
Finley, M.I. (1975): *Los griegos de la Antigüedad,* Barcelona, Nueva Colección Labor.
Freud, S. (1985): *Tótem y Tabú,* Bilbao, Alianza editorial-Club Internacional del Libro.
Gómez Arboleya, E. (1952): "La polis y el saber social de los helenos", *Revista de Estudios Políticos*, 65, pp. 49-84.
Joas, H. (2003): *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia,* México, Biblioteca de signos, Biblioteca Autónoma Metropolitana.
Joas, H., (2013): *La creatividad de la acción*, Presentación de Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, CIS.
Lash, S. (2007): *Sociología del posmodernismo,* Buenos Aires, Amorrortu editores.
Nestle, W. (1975): *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel.
Platón (2000): *Diálogos*, vol. VI (*Filebo, Timeo, Critias)*, Introducciones, traducciones y notas de Mª. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos.
Ramnoux, C. (1974): "Hegel et le commencement de la philosophie", en J. D´Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF.
Rodríguez Adrados, F. (1962): *El héroe trágico y el filósofo Platónico,* Madrid, Cuadernos Fundación Pastor.
Russell, B. (1994): *Historia de la Filosofía Occidental, vol I.* Madrid, Espasa.
Tatarkiewicz, W. (1987): *Historia de seis idea,*. Madrid, Tecnos.
Zubiri, X. (1951): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, s.e.

Más allá de la ‘polis’: el truncado viaje postmetafísico de Enrique Gómez Arboleya

José Enrique Rodríguez Ibáñez
UCM
jeri@cps.ucm.es

Beyond ‘Polis’: Enrique Gómez Arboleya’s Postmetaphysical Truncated Journey

Referencia normalizada
Rodríguez Ibáñez, J.E. (2016): “Más allá de la ‘polis’: el truncado viaje postmetafísico de Enrique Gómez Arboleya”, *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 683-687.

Permítaseme que añada una coda al ensayo seminal de Arboleya motivo de homenaje de este número monográfico dedicado al Saber Social de los griegos antiguos. Y no por otra razón que la enorme importancia que para mi gusto cobra su figura como garante de la continuidad de la sociología académica española tras la Guerra Civil (ello, además, dentro de una actitud abierta hacia los colegas forzosamente exilados como Francisco Ayala, José Medina Echavarría y Luis Recaséns Siches)[1].

La idea central del autor es que “el saber social de los helenos” hizo avanzar el pensamiento sobre la sociedad pero no anticipó una genuina ciencia de la sociedad. La razón que arguye para este juicio es que, en su opinión, la filosofía griega unificó metafísicamente la ‘physis’, el ‘nomos’ y la ‘polis’, creando un ente totalizador que centraba el objeto de estudio social pero imposibilitaba su enfoque analítico.

Se trataría, pues, de aplicar a la poderosa propuesta griega un correctivo postmetafísico que permitiera deslindar los ámbitos de lo normativo, lo científico-experimental y lo científico-social, sin perder por supuesto la visión de conjunto aunque, igualmente, sin mezclar los campos de estudio ni las estrategias disciplinares.

[1] Para todo lo relativo al contexto histórico, evolución intelectual y detalle de la obra de Arboleya, me remito a mi edición de su “Obra póstuma” (Madrid, CIS, 2008), con presentación a mi cargo y estudio introductorio de Pedro José Mesas de Román.

Toda la larga historia intelectual de la razón de Occidente ha ido desarrollando precisamente ese programa, siglo tras siglo. Y también ese programa pudiéramos decir que constituye una suerte de hilo conductor de la propia peripecia vital de Enrique Gómez Arboleya.

En efecto, el autor se formó como jurista, si bien sus simpatías, máxime tras su estancia formativa en Berlín, se orientaron hacia el Derecho Político o, mejor dicho, hacia la ciencia política y la sociología. De vuelta en España, el estallido de la Guerra Civil y las necesidades de subsistencia le obligaron a derivar profesionalmente hacia la filosofía del derecho. No obstante, transcurrida esta etapa de "purificación doctrinal" de cara al nuevo régimen de Franco, abrazó decididamente la causa de la sociología, ocupando en la Universidad de Madrid (entonces no se llamaba Complutense) una cátedra de esa materia en la recién creada Facultad de Ciencias Políticas y Económicas[2]

Tras todas estas idas y venidas se agazapaba, como 'leit-motiv', la perentoria, pero a la vez problemática necesidad de librarse del lastre metafísico. No se trataba de una tarea fácil. Arboleya, desde luego, era partidario de una sociología bien cimentada teóricamente y, al mismo tiempo, volcada hacia el desarrollo empírico de su cuerpo de hipótesis. Sin embargo no terminaba de hallar el nexo que le permitiera sortear el hiato formado por los polos o extremos que Wright Mills popularizó con acierto como "Gran Teoría" y "empirismo abstracto".

Las dudas se agravaban fundamentalmente por dos factores: por un lado, la influencia y estrecha colaboración que Arboleya mantuvo con Xavier Zubiri. Y, por otro, el repudio que sentía hacia la excesiva absolutización categórica de las clases sociales por parte de un marxismo entonces identificado con la retórica de uno de los bloques antagónicos de la Guerra Fría.

La simpatía por la visión cosmovitalista de Zubiri llevaba a nuestro autor a posiciones de signo personalista o comunitario ancladas en el idealismo. Simultáneamente, su progresiva familiarización con la sociología anglosajona le hacía orientarse hacia un modelo de análisis de la estructura social multivariable y de base estadística.

Durante bastante tiempo, la obsesión por la delimitación conceptual de los grupos sociales y la misma defensa de esta noción de grupo como respuesta gradacional a los excesos del individualismo y el colectivismo, pareció erigirse en solución convincente de la ambivalencia que hace un momento recordábamos. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento de su Memoria de Cátedra, en el que el primitivo regusto neo-heideggeriano de trascendentalización del 'nosotros', acorde con el poso idealista ya mencionado, da paso a una concepción más estructural (o aun anticipadora de la teoría de los campos de Bourdieu si forzamos un poco las cosas):

[2]Hasta entonces, solo dos profesores habían ocupado cátedras de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid: Manuel Sales y Ferré y Severino Aznar. A este elenco se sumó más tarde José Luis López Aranguren, al pasar a desempeñar una cátedra de Ética y Sociología en la misma Facultad últimamente citada.

> "La pluralidad de los grupos no debe pensarse como una pluralidad de términos aislados que coexistan unos al lado de otros. Como hemos rechazado el pensamiento mecánico para explicarnos la unión entre los hombres, lo rechazamos para aclarar la coexistencia de los grupos. La estructura de un grupo es siempre parte de una estructura más general en donde los grupos interfieren entre sí. Por esto el grupo familiar depende de los económicos y estos de los políticos y a la inversa. La vida humana común es un complejo de grupos que mutuamente se coactúan. Forma parte de una estructura peculiar que se realiza históricamente en una forma que, como tal, es irrepetible. La razón es fácil de comprender. La sociabilidad es una realidad humana, si se quiere una potencia humana. Solo por ella hay grupos. Pero como toda potencia, el hombre no solo la tiene sino que usa de ella. En cada momento, pues, dicha potencia está actualizada de distinto modo. El hombre ha actualizado su *potentia societatis* en una serie de grupos que toman peculiaridades históricas en su forma singular y en su dependencia mutua. A lo largo del tiempo el hombre va usando de su potencia en forma que aparecen nuevos grupos y que ellos modifican en cierto modo la peculiaridad de los existentes y de la estructura total. El hombre a lo largo de su historia no solo iba constituyendo nuevos grupos sino abriendo y cerrando el campo de su vida social. El campo social estaba siempre presente en una determinada forma ante los ojos del hombre, limitando su horizonte y determinando la estructura de sus componentes. Este campo podría destacar ante los ojos del hombre un determinado grupo, tal grupo político o religioso, como el que cierra todo su horizonte y fuera del cual solo muy vagamente puede hablarse de vida social y de conciencia de tal vida. La realidad social no es un campo continuo sino un campo discreto" (Gómez Arboleya, 2008: 14).

En otro de sus pasajes póstumos, Arboleya esboza una visión postindustrial de la sociedad euroamericana de los años cincuenta del siglo XX, no muy lejana de los análisis de Dahrendorf de esa misma época:

> "La técnica actúa como un elemento. El fenómeno de racionalización de la vida y de liberación del hombre da origen a una peculiar transformación de los campos económicos. Se manifiesta en la agricultura y en la industria. En la agricultura elevación del nivel de vida del campo, tecnificación de éste y elevación de la producción y, a la par, especialización de la producción. En la industria sucede un fenómeno análogo y acontece la misma necesidad de mejorar los costes de producción y de colocación de los productos. Esto motiva la aparición de lo que los economistas han llamado las actividades terciarias. Por actividades terciarias se conocen aquellas que son el resultado ya de la circulación de productos del productor al consumidor (transportes, distribución y comercio), ya de crear técnicas administrativas, industriales o agrícolas (organizadores, directores, agentes de propaganda), ya de preparar al hombre para la producción material de ciertos productos (educaciones técnicas). Con ello se produce una burocratización del campo económico" (Gómez Arboleya, 2008: 622).

Sin embargo no es en esta dirección en la que el autor trató de solucionar definitivamente su ansia post-metafísica. La solución me atrevería a decir que la encontró en la ecología humana, de la mano de autores como el entonces emergente Amos Hawley. Esta

preferencia ecológica es la que domina la nueva versión de su Memoria de Cátedra que con toda seguridad Arboleya estaba preparando para su publicación en los meses previos a su fallecimiento.

En efecto, en la revisión de la Memoria (1958-59) el autor se aleja de una noción de la grupalidad derivada *prima facie* de la intersubjetividad del "nosotros" para abrazar una lectura ecologista, muy atenta al papel moldeador del hábitat. Arboleya "descubre" la ecología humana, saludándola como desarrollo incuestionable de la vertiente empírica de la ciencia social. Con este giro, de paso, el halo trascendental se disuelve desde el primer párrafo, que reza así:

> "La ciencia no ha alcanzado una definición incuestionable de la vida. Dos opiniones parecen ser las más generales y extendidas. De un lado, se considera que la vida es un proceso que ocurre en forma natural en ciertas organizaciones de materia. La vida se caracterizaría totalmente por la forma en que está organizada la materia viva y por los procesos que resultan de tal organización. Esta es la respuesta más extendida entre los biólogos modernos. De otro, se considera que la vida tiene lugar en organizaciones de materia y se manifiesta en procesos, pero la vida misma es algo adicional y diferente que no es proceso natural ni materia organizada y no puede ser aislado y examinado en sí mismo. Algunos biólogos, muchos filósofos y teólogos lo afirman. Para nuestro propósito nos limitaremos a dejar sin soluciones la cuestión y expondremos solo algunos de los caracteres de la vida en sus manifestaciones más destacadas" (Gómez Arboleya, 2008: 179).

El autor alcanza un grado de certeza y confortabilidad que se advierte en los nuevos nombres de referencia a los que cita (McIver, Gillin, Ogburn, Nimkoff, Lundberg, Klineberg, Schelsky, König, Duverger, además del mencionado Hawley) y que se vuelca hacia el estudio de tres planos fundamentales de la realidad social: familia, ciudad, organización tecnoburocrática. Por desgracia, el programa no llegó a ser desarrollado de manera conveniente, aunque sí avanzado en múltiples incursiones.

Entre estas últimas, quisiera reproducir una que me parece muy representativa de la postrera orientación intelectual de Arboleya. Me refiero al siguiente pasaje:

> "La ecología humana estudia la forma y el desarrollo de la comunidad en la población humana. Pero el hombre es capaz de un grado extraordinario de flexibilidad y refinamiento en su conducta gracias a la cultura y la técnica. La conducta humana en toda su complejidad no es más que una manifestación del potencial tremendo que es inherente a la vida orgánica en su proceso de ajustamiento. La estructura de la comunidad desde el punto de vista ecológico es la organización de actividades mediante la cual una población puede subsistir. Estas actividades tienen una distribución espacial que ahorra tiempo y energía. La ecología es el estudio de la economía vital de la comunidad. Ahora bien, la pluralidad de investigaciones particulares realizada últimamente indica cuatro respectos fundamentales que tiene que tener en cuenta todo teórico e investigador: 1) Las formas diversas de interacción humana dan lugar a una comunidad vital. 2) Esta comunidad vital tiene un carácter específico porque cultura y técnica constituyen los medios básicos de ajustamiento del hombre

> al medio. 3) Cabe considerar esta comunidad vital en sus propiedades más generales, mediante conceptos ecológicos muy afines a los de la ecología vegetal y animal. 4) Pero una consideración más detallada de estos conceptos generales tiene que completarse con un estudio de las formas históricas que ha adoptado la comunidad vital humana" (Gómez Arboleya, 2008: 229).

Como se ve, el autor estaba trazándose a sí mismo un fecundo plan de renovación teórica y metodológica que con toda seguridad le hubiera conducido a una superación de las antinomias con las que vino debatiéndose durante su existencia.

Su decisión de quitarse la vida en la pausa navideña de 1959 truncó para siempre este giro solamente esbozado. A partir de entonces, la síntesis entre teoría e investigación por vía del refuerzo de los factores ecológicos y estructurales hay que reconstruirla, dentro de la sociología española, en la obra de lo que yo denomino "generación de 1959" (es decir, la fecha simbólica de arranque de la modernización socioeconómica de la España de Franco), formada por seguidores directos o indirectos de Arboleya como, entre otros, Salustiano del Campo, José Jiménez Blanco, Salvador Giner, José Castillo, Luis González Seara, Juan Díez Nicolás y Amando de Miguel.

Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre. Aproximación sociológica al mundo griego antiguo

Juan A. Roche Cárcel
Universidad de Alicante
ja.roche@ua.es

Recibido: 22-10-2015
Aceptado: 20-06-2016

Resumen
El objetivo del presente artículo es efectuar una aproximación sociológica a los temas de los que se han ocupado los sociólogos más importantes en su mirada al universo heleno. Para ello, se establecerá una relación entre los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica y las reflexiones de multitud de helenistas con el fin de realizar un inventario de esa temática. Se pretende, asimismo, encontrar el origen griego de conceptos como el ser humano, la sociedad, la ciudad o la democracia contemporáneas para obtener, del saber social heleno, alternativas a algunos de nuestros problemas más apremiantes.
Palabras clave: Teoría Sociológica; Grecia antigua; saber social.

We are the Greeks and our Uncertainty. Sociological Approach to the Ancient Greek World

Abstract
The aim of this article is to make a sociological approach to the issues that have occupied the most important sociologists in her gaze to Greek universe. To do this, we will establish a link between debates and concerns of Sociological Theory and the reflections of many Hellenists in order to make an inventory of this thematic. Likewise, we`ll intend to find the Greek origin of concepts like human beings, society, city or contemporary democracy in order to obtain alternatives to some of our most pressing social problems from Hellenic knowledge.
Key words: Sociological Theory; ancient Greece; social knowledge.

Referencia normalizada
Roche Carcel, J.A. (2016): "Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre. Aproximación sociológica al mundo griego antiguo", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 689-711.

Sumario: Introducción. 1. El universo griego a través de los sociólogos. 2. Los seis temas griegos se vinculan con la teoría sociológica. 3. Reflexiones finales: un saber social útil para la sociología. 4. Bibliografía.

Introducción

La Sociología ha estudiado intensa y profundamente la sociedad griega antigua y, en algún caso, lo ha hecho con una notable repercusión, incluso en el mundo académico helénico. Como dice Heidegger en *Ser y tiempo* (2003: 378 y 408), toda ciencia se constituye primariamente por la tematización y, en este sentido, el presente artículo trata de efectuar una aproximación sociológica a los temas de los que se han ocupado los sociólogos más importantes en su mirada al universo griego y en relación con los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica. Ello explica que la tematización establecida aquí haya seguido cinco criterios básicos: 1º, qué temas griegos han sido abordados por la Sociología; 2º, cómo se vinculan dichos temas con los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica; 3º, si han sido trabajados, al mismo tiempo, por destacados helenistas (filólogos, historiadores, filósofos, antropólogos, historiadores de la religión…); 4º, si en Grecia se halla la genealogía de lo que es el ser humano, la sociedad, la ciudad o la democracia contemporáneas; y, 5º, a partir de todo ello, si se pueden obtener del saber social heleno posibles soluciones a algunos de nuestros problemas más acuciantes.

En coherencia con estos criterios, este artículo persigue los siguientes objetivos: 1º, hacer un inventario de los temas griegos tratados por los sociólogos; 2º, confrontar esa temática con la Teoría Sociológica; 3º, confirmar si ha sido estudiada también por helenistas; 4º, comprobar si constituye el origen de las preocupaciones sociológicas anteriormente aludidas; y, 5º, frente a ellas y desde el saber griego, encontrar posibles soluciones.

Por otra parte, este trabajo persigue rellenar un espacio de investigación no cubierto hasta ahora, que sepamos. Sin embargo, es preciso reconocer que no deja de ser una aproximación global y general que, eso sí, posee la intención de ser útil a posteriores exploraciones, más particularizadas.

Por todo ello, partiendo de estos criterios temáticos y de estos objetivos, he estructurado este artículo en dos partes -una dedicada a los temas de la Grecia Antigua a los que se han dedicado los sociólogos y otra a la confrontación de esos mismos temas con la Teoría Sociológica y con los especialistas del mundo heleno-, precedidas de una introducción y de una conclusión.

1. El universo griego a través de los sociólogos

1.1. La concepción griega de la naturaleza humana

1.1.1. La naturaleza tripartita humana y la problematicidad del ser

Para J. Beriain, la estructura de la realidad griega está formada por la conciencia humana, por Dios y por el mundo –que, en ocasiones, conforman una unidad de síntesis- y es, por eso, que el ser humano está compuesto por él mismo, por Dios o los dioses y por el cosmos (Beriain, 2000: 106, 108 y 131). Esta naturaleza tripartita humana se corresponde con un alma concebida -por Aristóteles, como se verá- por tres partes, que constituyen las tres fuentes de la acción y de un Estado aristotélico que debe cumplir

tres funciones fundamentales: deliberativa, administrativa y judicial (Giner, 1975: 27-43).

Además, la naturaleza tripartita humana explica que sea fundamental analizar el concepto griego de la naturaleza, puesto que –como dice Gómez Arboleya (1952: 50)- "sin la geografía, sin la consideración de la influencia que el paisaje, que el clima o el suelo tienen sobre una cultura como la griega, los sociólogos caeríamos en un formalismo empobrecedor". Igualmente A. Weber (1969: 99) incide en la importancia que reviste la naturaleza para los helenos, puesto que ella se ha convertido en un segundo mundo que, en última instancia, es similar al humano. Pero si los griegos sienten la cercanía a la naturaleza, también la experimentan con los dioses. Ante todo, porque éstos son engendrados asimismo por la naturaleza, ya que –sugiere A. Weber (1969: 99)- se originan con la vivificación de sus grandes formas y fenómenos y porque –al decir de Gómez Arboleya (1952: 58-60)- tienen la misma forma que los humanos. De este modo, actúan en la órbita humana, en su esfera político-social, ya que la religión es cívica y pertenece a la *polis* y, en consecuencia, puesto que el culto "político" está ligado a la ciudad.

En todo caso, esta naturaleza tripartita no exime a los humanos de ser problemáticos, frágiles e inestables, en tanto que en la infraestructura de su *physis* humana, se halla el caos, como refiere E. Morin (1981: 76 ss) y, en cierto sentido también, A. Weber (1969: 95), para quien el ser humano queda encajado en su lucha contra el destino.

1.1.2. Un humano racional

Este ser humano tripartito y problemático es, como aprecia E. Morin (1992: 178-181), racional, pues la razón –el *logos*- constituye uno de sus elementos más característicos. Y es que, de acuerdo a su teoría, el principio de identidad ha sido el basamento ontológico-metafísico de la razón y de la ciencia occidentales, constituyendo la identidad de las cosas consigo mismas su propio ser. Los tres axiomas de la lógica aristotélica armaron la visión de un mundo coherente y enteramente accesible al pensamiento. Todo lo que excedía a esta coherencia quedaba a la vez fuera de la lógica, del mundo y de la realidad. Por tanto, la lógica helena opera sobre dos valores alternativos y comporta, en sí misma, la contradicción y la exclusión del tercero. Y, por otra parte, al encerrarse la lógica únicamente en la deducción y en la inducción, excluye a la invención y a la creación.

Por otra parte, señala S. Giner (1975: 9), detrás del edificio político griego –al que más adelante me referiré-, existe un conjunto de actitudes racionales, entre las que se encuentra la discusión política de los asuntos humanos y la desconfianza en la fuerza bruta, sustituida por la cooperación, el respeto a la ley y el "gobierno por la palabra". Ahora bien, matiza S.N. Eisenstad (1986: 30), esto no es un obstáculo para que en la raíz de la política –y de la filosofía- pervivan las viejas creencias y símbolos religiosos.

1.1.3. Un ser humano social e individual

Otra importante peculiaridad del ser humano griego apreciada por los sociólogos es que posee tanto un carácter colectivo como individual, ya que –como explica A. Hauser (1988: 108)- en la democracia griega ambas cosas están enlazadas indisolublemente. Lo que no excluye que –en opinión de Jean Duvignaud (1966: 242)- "la ciudad griega de

los siglos VI y V a.C. haya utilizado el teatro como un acto ceremonial que le permita al ciudadano hacer el aprendizaje de la libertad individual" y, por tanto, al individuo –en opinión de S. Giner (1975: 17)- constituirse en un valor intrínseco de la civilización helena.

Como quiera que el cuerpo de este ser humano –desvela R. Sennet (1997: 28-84)- se vincula íntimamente con la piedra, con la ciudad, esto le permite conjugar su doble dimensión, colectiva e individual. En efecto, la forma urbana está basada en una concepción fisiológica del cuerpo, de manera que, sea este último asimilado a la arquitectura o ésta a aquél, lo cierto es que Atenas -como glorifica Pericles- armoniza "la carne" –el cuerpo- y la "piedra" –el edificio-. Sin embargo, esta aparente armonía no es total, ya que posee dos límites: el dolor del cuerpo y su división. Tucídides, cuando descubre la peste que asola a Atenas, describe cómo sufren los atenienses sin que encuentren alivio en las piedras de la ciudad, por más monumentales y hermosas que éstas sean. En estas circunstancias, la desnudez tampoco encuentra ningún fármaco contra el tormento, evidenciando que esa armonía entre la carne y la piedra es ideal y no real. Esto no puede ser de otra manera porque el triunfo del dolor frente a la armonía tiene que ver con que lo ideal no es carnal sino mental y con que la carne, por mucho sentido colectivo que exista en la ciudad, es individual y mortal, al estar adherida a un cuerpo singular, mientras que la piedra está unida a otras piedras y busca expresar la inmortalidad.

Por lo demás, la armonía entre la carne y la piedra queda limitada también por la separación de los cuerpos por el poder de la palabra y por el género. Las mujeres no alcanzan la ciudadanía y los varones no consiguen la igualdad total de la voz en los distintos espacios urbanos. Si en el *ágora* existen numerosas actividades diferenciadas que impiden que una voz sea la dominante, por el contrario en la *Pnyx* –o en el teatro- el pueblo se vuelve vulnerable, ya que no puede desplazarse y queda rehén de las palabras individuales de los oradores –y no digamos de los demagogos- que, en ese momento, hablan.

1.2. La religión *es* la sociedad

1.2.1. Sobre la muerte se asienta la fragilidad humana y la de la propia religión

Los griegos son conscientes de que sobre la muerte se asienta su propia insuficiencia y la fragilidad de su religión. Y es que, en Grecia, la muerte –desde la perspectiva de E. Morin (1994: 24 y 205)- se convierte en una "imagen", en una metáfora de la vida. O, mejor cabría precisar, de las diversas maneras con las que los helenos concibieron el vivir, puesto que todas las ideologías de la muerte están presentes ya en el siglo V a.C. Por otra parte, este sociólogo francés vincula el horror a la muerte con la pérdida de la individualidad y, así, a mayor conciencia de ésta superior miedo a la mortalidad. Sin embargo, esto quiere decir que la intensificación de este sentimiento depende estrechamente del grado de fractura del individuo de su grupo. Y, a la inversa, la colectividad imperativa aniquila, inhibe o adormece el pánico a morir, como también lo hace la creatividad, la guerra o *la polis*. Esto no quiere decir que los griegos vencieran la angustia que supone fenecer, aunque sí lograron, hasta el final del período clásico al menos, amortiguar su impacto con la *polis* y sus actividades. Finalmente, a medida

que avance la individualización, se acentuará el miedo a la muerte, que culminará en el período helenístico.

Por otro lado, la conciencia sobre la muerte representa un modo de diseñar la propia religiosidad, sus mitos y sus divinidades. En este sentido, los mitos de origen –como manifiesta J. Beriain (1990b: 142)- no solo expresan lo que está al inicio de todo, sino que contienen el doble sentido de origen y de huida. Sin olvidar que los dioses encarnan figuras que –como los humanos- proceden del abismo, lo que les impide ser omniscientes y todopoderosos y les rodea de un halo de relativismo y de fragilidad. Ciertamente, son inmortales pero no eternos y, aunque saben más que los humanos, no lo conocen todo, ni siquiera su futuro que únicamente está en manos del mismo Destino –la *Moira*-, que es el que realmente decide el porvenir (Beriain, 2008: 8). Esta inseguridad explica también que el vínculo que poseen las divinidades con su territorio sea aleatorio, pues les ha tocado por azar, como muestra el reparto del mundo en tres partes (*moirai*) en las que, de acuerdo al mito hesiódico, queda dividida la tierra: el cielo para Zeus, el mar para Poseidón y, el submundo, para Hades (Beriain, 2000: 54). Y la consecuencia de todo esto es no disponer del poder que otorga, en las sociedades agrícolas tradicionales, la propiedad de la tierra heredada.

1.2.2. Lo divino constituye una sociedad

Sobre esta cuestión han tratado Maffesoli o J. Beriain. El primero porque considera que lo divino constituye un conjunto de relaciones, una sociedad (Maffesoli, 1985: 57) y, el segundo, porque -heredando los postulados expuestos en *Clasificación Primitiva* (Durckheim y Mauss, 1963: 66)- mantiene que "la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres en sociedad" y, por tanto, que las categorías cognitivas se hacen a imagen del fenómeno social (Beriain, 1990b: 56).

Por otra parte, considera también este sociólogo de la religión que la cosmovisión mítica y los modos de representación que emplea son utilizados para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las sociales (Beriain, 1998: 127). Finalmente, Beriain (1990b: 78-9) defiende que, en las sociedades tradicionales –la griega, entre ellas-, la religión desempeña dos funciones: en primer lugar, representan el primer dispositivo discursivo; y, en segundo lugar, crea un universo de valores y de significaciones que proporciona la identidad (la reproducción cultural) y el *nomos* (la integración normativa) del grupo. En suma, la religión deviene el primer discurso de lo social, el primer centro estructurador de la sociedad.

1.2.3. Dioses antropomórficos, sociales y personales

No sorprenda, entonces, que los dioses tengan forma humana y que sean, simultáneamente, sociales y personales. En este sentido, A. Weber (1969: 95 y 99) revela que, según la creencia helena, en ocasiones y en un plano real, podían aparecer los dioses corporalmente y repentinamente –la *parousía*-, mientras que en los templos se manifiestan de un modo físico, al caracterizarse éstos como la "metafisicización de la forma, la encarnación de lo divino en la forma". Al respecto, cabe recordar –como Gómez Arboleya hace (1952: 60)- que la forma de los dioses es antropomórfica.

Al mismo tiempo, la religión es cívica y política y los dioses actúan en la esfera político-social de los helenos, puesto que son, a la vez, sociales y personales. Es lo que sucede, por ejemplo, con Dioniso, uno de los principales dioses del panteón, al que le ha dedicado un libro M. Maffesoli (1985: 14-19 y 140-190). Para él, Dioniso está siempre unido a un territorio, es una divinidad arbustiva que liga el cielo y la tierra y que, en cuanto vinculado a la vid, necesita la materialidad terrestre y favorece la sensualidad de los cuerpos. Además, el dios Bromio de las orgías, es aquel que subsume al individuo en un sujeto colectivo, en el que lo individual y lo social se confunden. Así pues, es el que pone el acento en el todo y en la correspondencia de los diversos elementos de ese todo, de manera que permite conjuntar la pluralidad y estructurar o regenerar la comunidad. Y es que Dioniso representa el símbolo panteísta del eje del mundo alrededor del cual se organiza la sociedad. Cierto, la efervescencia dionisíaca produce la unión cósmica, de modo que –al igual que en la naturaleza humana-, con ella, se vive un acuerdo simpático con el universo, con los dioses, con la naturaleza y con los otros.

1.3. La *polis,* la política *-la politeia-* y la democracia, invento griego

1.3.1. La ciudad, una iglesia y una forma de vida

Por consiguiente, la propia *polis* es considerada de un modo religioso, según defiende Gómez Arboleya (1952: 76-81), pues, como continente de todos los mitos, ritos, oraciones, ceremonias y sacrificios, está ungida religiosamente; ella misma es una iglesia y, como tal, constituye la verdadera religión de los helenos, o mejor –como diríamos hoy-, la expresión de una religiosidad civil. Además, la aparición de la *polis* viene acompañada del saber sobre ella.

Son precisamente los conceptos jurídico y político –subraya Gómez Arboleya (1952: 72-82)- los que constituyen los eslabones últimos que integran a los individuos en la ciudad y los construyen como seres humanos. La *polis* representa, pues, una noción de derecho público y de protección de los individuos.

En suma, la ciudad-estado –desde la visión de S. Giner (1975: 5)- totaliza lo religioso, lo político y lo económico, si bien también podemos considerarla una escuela y, lo que es más importante, una moral, una forma de vida.

1.3.2. La evolución de la *polis*, la justicia y la ley

Sostiene Gómez Arboleya (1952: 53-62)- que, si desde muy temprano, el *basileus* se convierte en el jefe de la más poderosa y noble familia, a partir del período micénico, las familias aristocráticas recortarán su poder absoluto paulatinamente. Así, el rey se transformará, de cara al círculo aristocrático, en el primero entre sus iguales y los nobles le sustraerán sus atribuciones y prerrogativas, con la excepción de las sagradas. Entonces, los *gerontes* –los mayores- se reunirán para tomar las decisiones y establecer debates que decidan cualquier asunto, de manera que, para los aristócratas y por primera vez, el dominio de la palabra se vuelve algo tan importante como la valentía militar.

Eso sí, siguen predominando la nobleza y los grupos familiares y perduran conceptos como *themis* o *dike*. *Themis* -la justicia familiar- se inserta dentro del conjunto de decisiones que adopta el jefe del *genos*; son obligatorias y absolutas y se asocian con la

voluntad divina, pues proceden de ella. La *dike* muestra la controversia entre los *genai* y está vinculada a la *némesis* divina –la justicia retributiva y la venganza-, aunque también a la opinión pública. Además, según Dioniso, la *dike* es transformada y amparada por el mundo de ultratumba –el Hades-, pues éste deviene su exclusiva morada y, por tanto, la muerte es la única que afirma y favorece la justicia en la vida. Así, el deseo de justicia y el de inmortalidad se confunden de tal modo que el derecho –al igual que el conjunto de la sociedad- adquiere, en último extremo, una dimensión escatológica. En todo caso, poco a poco, la justicia se conecta con el *nomos* –la convención, la cultura- y con la razón. La idea de *nomos*, surgida en el período clásico, -dice Gómez Arboleya (1952: 53-72)- se pone al servicio de la *dike*, en tanto que significa la ley del lugar y una nueva forma de vida que fusiona la ética, el derecho y la política.

1.3.3. El griego es un *homo politicus*

No en balde, el griego es –en la consideración de M. Weber- un *homo politicus* y no un homo *oeconomicus* y de ahí que la política y la autoridad política constituyan el tema central heleno. Ahora bien, aunque el análisis weberiano de la economía antigua y de la estructura social es verdaderamente muy importante, no ocurre lo mismo con sus apreciaciones acerca de la Historia y de la Política, pues ofrece datos defectuosos. Weber cree, específicamente, que la *polis* no es ni una forma tradicional ni una racional –burocrática- de dominación sino otra de tipo carismático, si bien esto parece inapropiado (Finley, 1986: 109-156). C. Castoriadis le critica precisamente esto, al resaltar la imposibilidad de encajar la democracia ateniense en el tipo ideal de dominación "tradicional" o "racional" (Castoriadis, 2008: 98).

Sin embargo, no hay que descartar del todo los puntos de vista weberianos sobre el carisma en la Antigüedad. Recordemos que M. Weber define el carisma, en *Economía y Sociedad* (1988: 241), como "una cierta cualidad o una personalidad extraordinaria que es tratada como si estuviera dotada de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, específicamente excepcionales". Y, en este sentido, las teorías del carisma y las de la iluminación mística pueden aplicarse a personajes griegos como, por ejemplo, a Pitágoras (Hernández de la Fuente, 2011: 20).

1.3.4. Las características de la democracia

La política y el carisma no pueden desligarse en Grecia de la democracia, su gran invento. Al respecto, S. Giner (1975: 8, 13 y 27) –en parte, haciéndose eco de su maestra H. Arendt (2005: 52-3)- define algunos rasgos cardinales de la democracia helena. Así, llama la atención sobre el carácter convencional de la justicia, esencial en el carácter democrático, muy presente por ejemplo en el Sócrates platónico. Además –siguiendo a Herodoto-, considera que la democracia no se caracteriza tanto por las elecciones como por la participación directa a través del sorteo. A ello hay que añadir que Grecia crea los tres supuestos principales de todo pensamiento democrático: la igualdad ante la ley, el derecho a la libertad de organización, opinión y culto y el ejercicio del poder público por el pueblo.

Al respecto, considera Ch. Tilly (2010: 58) que, gracias a la democracia, todos los ciudadanos atenienses participan, de un modo personal y directo, de sus instituciones:

del consejo, de los tribunales y de la Asamblea, donde se halla el poder soberano. Estas tres instituciones –eco de la naturaleza tripartita humana-, en su interrelación mutua, integran la estructura de la *polis*, pero no a través del mando o de la obediencia sino de la colaboración y de la complementariedad y, en todo caso, compensan el poder mediante tres elementos: un ejecutivo central, un consejo oligárquico y una asamblea general de ciudadanos.

1.4. La Economía está subsumida en la política

1.4.1. La *oikonomía* es el medio de encuentro con la polis y la *politeia*

Hasta tal punto la política es decisiva para los helenos que la economía queda subordinada a ella; es más, constituye una mediadora entre la *polis* y la política. Y es que la economía –en la perspectiva de M. Weber (1984: 1029-1035)- busca más promover el éxito político y militar de la ciudad-Estado que obtener la ganancia por la ganancia sin importarle a dónde le lleva. El ser humano es, por tanto, un *homo politicus* y no un *homo oeconomicus* y lo es en el sentido de que su actividad económica y la propia democracia no se basan únicamente en la posesión de la tierra sino, ante todo, en la participación en el gobierno de su ciudad: están orientadas políticamente.

1.4.2. Del papel simbólico al económico del dinero

Las monedas son un reflejo de lo que se acaba de decir, como demuestra C. Sánchez Capdequí (2004: 76-7). No es gratuito que se acuñen en las ciudades-estado clásicas con forma circular y en oro, simbolizando esa forma el tiempo de las estaciones, del eterno retorno y de la eternidad y, ese material, su asociación con el sol y con Zeus por el brillo y el color, y por la abundancia, la riqueza y la prosperidad. A ello se le suma que el dinero, que no está sujeto a contingencia, que lucha contra ella, que desea reemplazarla, detener e incluso sublimar, sustituye al crecimiento natural que sí lo está, pues éste se produce unas veces y otras no. De ahí que el dinero represente una nueva deidad que unifica el mundo natural, el divino y el humano –de nuevo, la estructura tripartita de la sociedad-, a los que transforma en espacios-tiempos de abundancia eterna. En todo caso, el dinero no es tanto una abstracción económica, un instrumento de cambio o un índice de la autonomía de la economía, como un elemento fuertemente simbolizado y unido a las cosmovisiones helenas.

Esto no quiere decir –como indica Gómez Arboleya- que, en la evolución de la sociedad griega, el arte de ganar dinero no se vaya introduciendo poco a poco hasta el punto de que incluso llega a la agricultura, que también se pone al servicio del amor a las ganancias. Ello va a producir hondas transformaciones como -en el plano económico- la movilidad que adquiere la tierra o su paralela conversión en un objeto de compra y venta y -en el nivel social- la aceleración de la decadencia de la propiedad en común. Además, con esta nueva riqueza que proporciona la moneda, la unidad del *genos* se descompone (Gómez Arboleya, 1952: 69) y, con ella, se debilita la aristocracia y su ideología.

1.5. El teatro, la tragedia

1.5.1. La inestabilidad esencial del mundo, de la acción y del actor trágico

Como señala acertadamente Ramón Ramos (1999: 215-7; 2000: 58-9), la tragedia ática es un espectáculo cívico para ver y escuchar en el que sobresalen tres aspectos: es una respuesta cívica a la pregunta sobre el destino humano, que está teatralizada y –como la propia sociedad y la *polis*- cargada de religiosidad. De ahí que la tragedia se vincule con la inestabilidad y la fragilidad del bien humano, puesto que en ella chocan principios irreconciliables, resueltos con una insegura síntesis. Por eso, no es infundado que ella surja en el contexto de una inconsistente coyuntura socio-cultural, el de una *polis* segura de sí misma y, simultáneamente –como el ser humano-, problemática.

Por lo demás, sobre la tragedia ha habido, a lo largo de la historia occidental, tres destacadas interpretaciones que han puesto el acento en la acción –Aristóteles-, en la historia ética –Hegel- y en la visión del mundo –Nietzsche- (Ramos, 1999: 217-9). Pues bien, escogiendo la interpretación de Aristóteles, Ramos (1999: 222-234; 2012: 70-3) analiza el mundo trágico en el que se produce la acción trágica y el actor trágico que la desarrolla.

El mundo trágico constituye el escenario en el que se incardina la acción, que también es trágica y que se caracteriza por tres elementos –la naturaleza triádica-: la Naturaleza, los seres humanos y los dioses. Estos elementos se relacionan entre sí y configuran un espacio-tiempo humano-material definido, a su vez, por tres notas siempre presentes en la tragedia: la heterogeneidad, el dinamismo y la contingencia. La heterogeneidad trágica consiste en que es policéntrica, borrosa y problemática, ya que observa la pluralidad del mundo desde un equilibrio inestable en el que se mueve el inseguro destino de los humanos. Por otro lado, las diferenciaciones son borrosas, ambivalentes o promiscuas, lo que lleva a la confusión de todas las distinciones culturales. Pero, el más característico de esos tres rasgos, es la radical problematicidad del mundo, pues, abierto y dinámico a la experiencia del cambio, produce una inestabilidad endémica en la que continuamente el equilibrio se rompe y se recompone. Es decir, el orden y la ruina permanente de ese orden se producen recursivamente. Ello lleva a que el mundo sea contingente; a que contraste lo que cambia y lo que perdura, lo que pudiera haber no sido o ser de otra manera; a que se entrelace una tupida malla de azar y necesidad en la que el destino queda atrapado; a que el bien máximo al que aspira la vida humana sea frágil –en esto Ramos sigue a Martha C. Nussbaum (1995: 30-42)-; y a que se sospeche –y no se afirme con rotunda seguridad- el sinsentido del mundo.

La acción trágica se caracteriza porque es ilimitada, impredecible, irreversible, dilemática, agonal y mimética, mientras que el actor trágico se define mediante la agencia, la autoría y la responsabilidad. Es decir, la tragedia cualifica y especifica en qué consiste ser agente, autor y responsable de la acción. Señala Ramos, al respecto, entre otros aspectos, que el actor es, al tiempo, agente y paciente; que se relaciona y se configura con la acción -el héroe trágico es hijo de sus obras-; que hacer y sufrir son dos caras de una misma moneda; así como la problematicidad y los límites de la agencia. Además, estas dos caras del hombre trágico –el trágico y el prudente- están marcadas

por la fragilidad, pues ni siquiera la prudencia le asegura el acceso a una vida plena y acorde con su ser.

Finalmente, considera R. Ramos (1999: 231) que el mundo práctico de la tragedia está conformado por consecuencias que dimanan de las acciones intencionales y que se independizan de la intención que las engendró y que ninguna técnica racional es capaz de resguardar o asegurar plenamente al actor trágico frente al mundo.

1.5.2. El drama, arte político por excelencia

Ahora bien, además de hablarnos de la inestabilidad y de la problemática del ser, el drama es, sobre todo, político. En efecto, de acuerdo a la interpretación de A. Hauser (1977: 89-90), el drama trata, implícita o explícitamente, el problema de mayor actualidad en la ciudad de entonces: el conflicto entre el clan y el Estado. Además –continúa Hauser- , el drama y la democracia caminan juntos, hasta el punto de que la tragedia es su creación artística más característica. Y es que en ningún otro género se expresan, tan inmediata y libremente, los íntimos antagonismos de la estructura social ateniense. Su forma exterior -su representación en público- es democrática, mientras que su contenido -la leyenda heroica y el sentimiento heroico-trágico de la vida- es aristocrático. Por otro lado, la tragedia debe su origen a la separación entre el corifeo y el coro y a la transformación de la forma colectiva del coro en la forma dialogada del drama (Hauser, 1988: 111-112), lo que expresa el conflicto entre lo colectivo y lo individual.

1.6. El espacio de permanencia y el inicio del tiempo lineal

El último tema afrontado por los sociólogos en su contacto con la Grecia Antigua tiene que ver con las categorías del espacio y del tiempo. En relación con ello, J. Beriain sugiere que la cultura helena –al igual que la egipcia- constituye una arquitectura del espacio o que está más cerca de esta categoría que de la temporal. Y, aunque Beriain es consciente de que los griegos nos han dejado una imagen compleja del tiempo, en líneas generales lo definen como cíclico y no lineal, de modo que el cambio y el movimiento son considerados grados inferiores de la realidad; de ahí que el movimiento circular, la repetición y la permanencia sean sus características (Beriain, 1997: 106). Así, ejemplifica su tesis en la *Física* de Aristóteles (1995: VIII, 9, 265a-266a), que defiende que el tiempo cíclico y no lineal del movimiento circular afianza la supervivencia de las mismas cosas mediante su repetición –*períodos*-. Algo que es coherente con una mayoritaria percepción filosófica del movimiento y del cambio como grados inferiores de la realidad y con una identidad definida de modo permanente, perpetuo y, por tanto, recursivo (Beriain, 2008: 41-43).

Ciertamente, los griegos no fueron expulsados –como los judíos- del paraíso -del espacio- y no fueron impelidos, por ello, a construir el tiempo –que es lo que hicieron, según Beriain, los judíos-. Pero esto no es óbice para que empezaran a tomar conciencia de diversos tipos de tiempo. En este sentido, R. Ramos (1999: 225) piensa que el encuentro del tiempo breve, del acontecimiento relámpago y de cesura, del tiempo largo de las generaciones de los muertos, vivos y por nacer, constituye la característica del mundo trágico.

2. Los seis temas griegos se vinculan con la teoría sociológica

2.1. La naturaleza humana

Como se va a poder comprobar a continuación, los seis temas a los que acabo de referirme se confrontan con algunos de los debates y problemáticas de la Teoría Sociológica.

El primero de ellos aborda la naturaleza humana, aunque desde diversas perspectivas. Como se ha visto, la consideración griega de la naturaleza humana tripartita ha llamado la atención de sociólogos como Gómez Arboleya, A. Weber, J. Beriain, S. N. Eisenstad, S. Giner, Ch. Tilly, C. Sánchez Capdequí y R. Ramos. Esto es lógico si se tiene en cuenta que, desde Hegel y su famosa dialéctica triádica, esta peculiar estructura ha venido interesando también en la Sociología. Por ejemplo, F. Tönnies, en el Libro I de *Comunidad y Asociación* (2011: 99 ss), distingue tres formas de organización social que son las que apoyan su división clásica de otros tantos tipos de comunidad –de sangre, de lugar y de espíritu-; y A. Comte señala que la integración de las estructuras depende precisamente de tres factores: la integración, la cohesión y la acción conjunta de sus miembros (Chazel, 2015: 15 y ss).

Junto a la Teoría Sociológica, la estructura triádica de la sociedad helena ha sido estudiada atentamente por distintos especialistas en el universo heleno, como por ejemplo el gran historiador y filólogo G. Dumézil, quien llegó a la conclusión de que los mitos indoeuropeos poseen estructuras similares que expresan una sociedad dividida por tres funciones (Garlan, 2003: 56-7). Igualmente, otros helenistas han destacado que la presencia del trifuncionalismo –escasa en el Ática o en las islas- es, sin embargo, importante en las ciudades dorias (Lévêque, 1985: 130, 159 y 184). Así, se explica que, para Platón (*República*, 2000b: 580d y 2000 a: *Fedro*, 246a), el alma tenga tres partes y que estén enlazadas con los diferentes clases de ciudadanos portadores de alma y con principios distintos -el racional de los filósofos, el pasional de los guardianes y el concupiscente de los artesanos- (Rodríguez Adrados, 1983: 409). Esta naturaleza tripartita, por otra parte, explica que los dioses tengan la misma forma e idéntica naturaleza que los humanos (Arendt, 2005: 43) y, en parte, que los animales, aunque también se distinguen de ellos (Castoriadis, 2006: 172-3 y 307-9).

La concepción griega sobre la problematicidad del ser, una cuestión eminentemente metafísica, ha llamado la atención de E. Morin y de R. Ramos. Pero lo importante es que la fragilidad y la inestabilidad humana que se deriva de esta problemática se relaciona profundamente con la acción y se halla en la base de conceptos sociológicos actuales como "contingencia", "incertidumbre" o "riesgo". No en balde, M. Weber y otros sociólogos coinciden en que existe una cierta continuidad entre la Diosa Fortuna de los antiguos griegos y la sociedad del riesgo (una versión secularizada de esa divinidad) y la identidad individual particularmente insegura y arriesgada de nuestro tiempo (González García, 2006: 408 y ss).

Por lo demás, el tema de la inseguridad ontológica también ha sido debatido, desde Hesíodo -quien señala que todo se origina desde el caos y que a él retorna- (*Teogonía*, 2000: 117-132), por el antropólogo J. P. Vernant (1993: 204; 2003: 16), por los filósofos R. Mondolfo (1969: 18), C. Castoriadis (1998: 70 y 114y ss; 2006: 66-203) y H. Arendt (2005: 313 y 329).

Los sociólogos E. Morin y S. Giner han tratado la posición helena sobre la racionalidad humana y, particularmente, sobre la lógica aristotélica y acerca del gobierno por la palabra. Ello concuerda con la *Teoría de la acción comunicativa*, de J. Habermas (1994: 373; 1998: 202) y el valor que le concede a la "racionalidad comunicativa".

Igualmente la racionalidad helena ha sido abordada, desde Aristóteles (*Política,* 2000: 1252 b-1253a), por filósofos como M. Heidegger (1987: 213) o E. Trías (1984: 97-98), quienes se han ocupado de la definición del concepto de logos y de los límites que comporta.

Ya hemos contemplado que la tensión griega entre el carácter social o individual de los ciudadanos fue abarcado por los pioneros trabajos de Sociología del Arte de A. Hauser y de J. Duvignaud y, posteriormente, por S. Giner, M. Maffesoli y R. Sennet. Hay que tener presente, sin embargo, que el debate entre lo individual y lo social es consustancial a la disciplina sociológica en cuanto que ésta tensiona justamente, en su quehacer, ambos parámetros: "las inquietudes personales del medio" y "los problemas públicos de la estructura social", constituyendo una de las esencias de la imaginación sociológica (C. Wright Mills, 1999: 27). Al respecto, la disciplina ha basculado históricamente entre darle preeminencia a lo colectivo frente a lo individual –E. Durkheim y la escuela francesa- o, por el contrario, a concederle un papel relevante a los individuos –M. Weber y la sociología clásica alemana- (González García, 1992: 31-3).

En cuanto al subtema del cuerpo, fue anticipado por los clásicos, por Marx, Durkheim y Weber (Sossa, 2009: 167 y ss.). Hoy es cada vez más tratado por la Sociología del Cuerpo, una de cuyas perspectivas trata de pensar el cuerpo en su vínculo social y del mundo –de la ciudad-, pues sus límites diseñan, a su manera, el orden moral y significativo de éste, de modo que cualquier perturbación que se produzca en la configuración del cuerpo supone, al mismo tiempo, el desorden en la coherencia de la cosmovisión (Le Breton, 1994: 209).

Este debate entre lo individual y lo colectivo está igualmente muy presente en los estudios helenistas, pues se observa, por ejemplo, en las reflexiones del filósofo D. Russell (1994: 29-36) o del historiador H.D.F. Kitto (1979: 107). Además, el problema del cuerpo ha sido analizado al menos desde Vitruvio (*Los Diez Libros de Arquitectura,* 1992: Libro III), quien resalta que la arquitectura helena sigue el canon del cuerpo humano, lo que también han destacado el antropólogo J. P. Vernant (2001: 20-26) o el arquitecto V. Scully (1979: 2), quien asocia los templos con el cuerpo humano y con el paisaje circundante.

2.2. La religión *es* la sociedad

El segundo tema del universo heleno trabajado por los sociólogos se ha centrado en la manera en la que la religión constituye, es, la sociedad**.** Concretamente, E. Morin y J. Beriain se han ocupado del papel de la muerte como raíz del pensamiento acerca de la fragilidad de lo humano, de la propia religión y de todas las instituciones; F. Héran, M. Maffesoli y J. Beriain han investigado el modo en el que lo divino constituye una sociedad; Gómez Arboleya ha evidenciado el carácter religioso de la *polis;* M.

Maffesoli se ha detenido sobre la forma antropomórfica, social y personal de los dioses; y R. Ramos en la inmanente religiosidad de la tragedia.

Sobre esta cuestión, en la Teoría Sociológica, ha sido fundamental la aportación de Fustel de Coulanges –en *La ciudad Antigua*-, pues anticipa a Durkheim, Saussure, Spengler, Toynbee o Weber, ya que, mientras que Mommsen destacaba el papel de las instituciones políticas y de los estadistas individuales en la creación de la Historia, de Coulanges consideraba a estos personajes y a esas mismas formas como expresión y efectos de los hechos sociales determinados (de Coulanges, 1986: 15 –prólogo de Carlos García Gual-). Además, de Coulanges ha demostrado que el rito, la fórmula, el código y, de manera general toda institución, se forman y se deforman bajo el doble impulso de las estrategias de rutinización, de una parte, y de remotivación, de otra; además, este movimiento alternativo no ha cesado de remover las sociedades desde la Antigüedad hasta hoy. Así pues, esta obra precede a la sociología durkheimiana por el lugar que las reglas y las instituciones ocupan en ella y porque señala que, de forma general, la objetivación de la creencia es más sólida que la propia creencia, en tanto que las prácticas rituales y materiales prevalecen en importancia sobre ella y los preceptos puramente morales. Es decir, que las creencias construyen el rito, pero éste deja de ser habitado por ellas en el proceso de desmotivación institucional manifestado por una cierta forma de racionalidad. Se explica, así, que el ligamento social sea, en la Antigüedad, esencialmente vertical, una cuestión de filiación más que de alianza. Pero, en *La Ciudad Antigua*, este conflicto entre lo arbitrario y la motivación se halla estrechamente asociado a otra dicotomía que alcanza la naturaleza misma del ligamento social y, más en particular, del parentesco: la exclusión o la interconexión. En suma, Fustel de Coulanges revela la doble naturaleza del ligamento social y ello se encuentra en la raíz del maridaje existente entre la sociología de la institucionalización del ligamento social y la del establecimiento de las formas racionales (Héran, 1987: 69-96).

En todo caso, la religión constituye una construcción social que preexiste al individuo (Héran, 1987: 80) y es, como sostiene É. Durkheim –por influencia de F. de Coulanges- en *Las formas elementales de la vida religiosa*, algo esencialmente colectivo (Durkheim, 1993: 98). Por eso, representa un principio instituyente de la sociedad que desbarata la idea de que todo es religioso cuando en realidad todo es institucional (Héran, 1987: 68). Pues bien, es precisamente de estas ideas durkheimianas de las que se han hecho eco las aquí expuestas de M. Maffesoli y J. Beriain.

Ahora bien, el tema de la religión helena no solo ha interesado a los sociólogos sino también a una multitud de especialistas del mundo griego, que la han emprendido desde distintas variantes: la pluralidad de maneras de entender la muerte (Zambrano, 1973: 45; Díez de Velasco, 1995b: 271; Buxton, 2000: 47); la muerte incrementa el sentido de vivir (Carse, 1987: 25); la religión imprime un sentido a la vida y a la muerte (De Quinto, 1962: 60; Díez de Velasco, 1995: 1); la religión y el orden y el derecho (Burkert, 2011: 185); la estructura política monárquica de la religión (Nilsson, 1969: 11-20); y los dioses antropomorfos, masculinos y femeninos y celestes y terrestres (Campbell, 2015: 85).

2.3. La *polis*, la política y la democracia

El tercer tema abordado por los sociólogos en su acercamiento a Grecia es el de la *polis*, la política y la democracia. Específicamente, la perspectiva de la política como instituyente de la sociedad como tal ha sido abarcada por M. Weber y, la inestabilidad de la democracia, por S. Giner y Ch. Tilly.

Pero éste es también un asunto del que se ha ocupado la Teoría Sociológica. Había anticipado que Max Weber (2002; 1984: 1029-1035) señaló que el hombre clásico es un *homo politicus* y no un homo *oeconomicus*, puesto que lo es en el sentido de que su actividad económica y la propia democracia no se basan únicamente en la posesión de la tierra sino, ante todo, en la participación en el gobierno de su ciudad; están orientadas políticamente. Además, si es Clístenes quien origina la vinculación del territorio con la ciudad-Estado, según Weber también es característica del Estado moderno.

Sobre estas cuestiones de la *polis*, la política y de la democracia también se han detenido multitud de especialistas de otras disciplinas. Por ejemplo, para F. De Coulanges (1986: 116 ss.) y G. Glotz (1957: 4) son tres las fuerzas que determinan la evolución de la *polis* -la familia, la ciudad y el individuo-. En este sentido, cobran mucha importancia determinados reformadores como Clístenes (Mossé, 1987: 27-8 y 35). En todo caso, para J.P. Vernant (1993: 184-190 y 227) y C. Castoriadis (2006: 96-99), la *polis* genera, congénitamente, un pensamiento político, pues racionaliza y reflexiona la vida social. No extrañe que C. Mossé (1987: 141) haya constatado que la propia civilización posee un carácter esencialmente político; que F. Rodríguez Adrados (1983: 17 y 334) haya señalado que la política se dirige siempre al hombre y que éste constituye la fuente primaria de todo acontecer político y el elemento común que sostiene cualquier construcción estatal; y que C. Castoriadis (2006: 10 y 45-358) y H. Arendt (2005: 224) que la democracia, la *polis* y la política son inestables.

2.4. La economía subsumida en la política

En relación a este tema y al papel del dinero en Grecia, se han ocupado Sánchez Capdequí y Gómez Arboleya. En la teoría sociológica, como se ha visto, es clave la aportación de M. Weber, aunque también lo han valorado el mismo Durkheim y, sobre todo, Simmel en *Filosofía del dinero* (1977; 2010).

Los trabajos provenientes de otras disciplinas en relación con la economía política y el dinero son muy numerosos. J. P. Vernant (1993: 254-273), J. Gallego (2007: 142-3) y M. Finley (2003: 209) –heredero de M. Weber- se han detenido en el *ethos* moral y no económico del trabajo agrícola. En definitiva, según sostienen diversos autores, en Grecia, la *oikonomía* no ha conquistado aún la autonomía moderna y, por eso, no distingue entre lo público y lo privado ni entre lo económico y lo demás, de manera que se integra en lo cultural, en lo religioso, en lo social y en lo político (Mossé, 1993: 35; Finley, 2003: 20-221; Arendt, 2005: 55). Aun así, Aristóteles ya llamó la atención acerca del poder creciente de la "crematística" –sobre todo, en el período helenístico-, que busca el dinero por el dinero (*Políti*ca, 2000: 1257 y ss), y de la sustitución del valor del honor por la búsqueda de ganancia (Aristóteles, *Política,* 2000*:* 1318 b 3). Al respecto, C. Mossé ha analizado esta evolución, al sostener que, con la nueva riqueza

que proporciona la moneda, la unidad del *genos* se descompondrá (Mossé, 1993: 52-3 y 121).

2.5. El teatro y la tragedia

Acerca del pensamiento trágico han investigado A. Hauser, M. Duvignaud y R. Ramos. No es de extrañar, pues la Teoría Sociológica se ha venido ocupando de este asunto, como han hecho, por ejemplo, Max Weber, G. Simmel, N. Luhmann y la sociología del riesgo y de la incertidumbre. En este sentido, sobresale G. Simmel, quien sigue más la tragedia romana que la ática y redefine lo trágico frente a esta última. Y es que entiende que lo trágico heleno se vincula más con lo triste (con el conflicto existente entre el sujeto y el objeto), mientras que lo propiamente trágico del mundo contemporáneo se caracteriza porque el hombre se enfrenta consigo mismo y, sólo a través de su mediación trágica, con el mundo. Por otro lado, Simmel cree que la tragedia de la cultura contemporánea deriva hacia lo trágico por el antagonismo de principios irreconciliables y por la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura objetivada (Ramos, 2000: 43-54).

Además de por la Teoría Sociológica, el drama ático ha sido investigado por numerosísimos especialistas. Por ejemplo, H. Arendt (2005: 216) ha resaltado que el drama representa el arte político por excelencia y Aristóteles, en su análisis sobre el arte dramático, desvela la grandeza y la dignidad de la acción humana dentro del orden del mundo (Rodríguez Adrados, 1962: 25-29). Y es que permite a los humanos que tomen conciencia de que no son dueños de las consecuencias de sus actos y, más aún, de que ni siquiera son capaces de dominar y de comprender qué significan éstos (Castoriadis, 1998: 126). Además, muestra que el ser humano está llamado al sufrimiento que acompaña a su acción (Rodríguez Adrados, 1962: 25-29) y, en suma, que el héroe trágico ama hasta tal extremo la acción que no puede dejar de actuar, incluso a sabiendas de que su proceder trae su propia desgracia (Díaz-Tejera, 1989: 29-30) o su destrucción.

2.6. El espacio de la permanencia y el tiempo lineal

Finalmente, a esta cuestión se ha acercado, en cuantiosos ensayos, J. Beriain, quien, siguiendo a Durkheim –y éste probablemente al Kant de la *Crítica de la Razón Pura*-, piensa que el espacio y el tiempo son categorías cognitivas que hacen posible el representar/decir sociales (1990a: 27 y 72). Pero, desde Kant, ha cambiado y mucho la noción del tiempo y del espacio, puesto que se ha pasado de una concepción newtoniana absoluta de ambas categorías a una relacional y relativa einsteniana, que ha dejado un poderoso influjo en las ciencias sociales. Y es que nos ha llevado a tomar conciencia de la indisolubilidad del tiempo y del espacio, a entenderlos como un cronotopo y a apreciar su vinculación, simultaneidad, inseparabilidad e interdependencia (Valencia, 2007: 40-2; García Selgas, 2005: 403 y ss; Ramos, 1999: 381).

Pero afirmar que el espacio y el tiempo son indisociables no significa defender que sean indiscernibles, no impide reconocer que poseen una disímil naturaleza (Valencia, 2007: 42) y que no se encuentran en plano de igualdad. Y es en este punto donde ha surgido y sigue viva una profunda divergencia entre los sociólogos que consideran que el espacio domina sobre el tiempo (Zeruvabel, 2003; García Selgas, 2005: 421 ss; García Selgas, 2007: 29 y 55 y ss; Castells, 1999: 393-4) y aquéllos que defienden lo

contrario (Harvey, 1998: 267; Beriain, 2004: 228-235; Sánchez Capdequí, 2006: 64 y 81).

También abundan los pensadores de otras disciplinas que han debatido sobre el espacio y el tiempo griego y que han hallado temporalidades diferentes en Grecia. Al respecto, según H. Arendt (2005: 44)- existe una doble percepción: la dimensión mítica del tiempo cíclico y la profano-lineal de una temporalidad irreversible que va al encuentro de la muerte. J. P. Vernant (2003: 80-1), por su parte, cree que son tres las maneras de entender el paso del tiempo: el de los dioses, que es eterno y en el que nada sucede; el de los humanos, que es lineal y que expresa las fases de la vida –nacimiento, crecimiento y muerte- y las edades de la historia griega; y el cíclico o de eterno retorno, simbolizado por las acciones de los dioses, los ciclos lunares, las estaciones y el curso productivo de la Madre Tierra.

3. Reflexiones finales: un saber social útil para la sociología

3.1. La Teoría Sociológica confrontada con la concepción del mundo helena: contrastes y similitudes

Siguiendo los criterios y objetivos de este artículo, se ha efectuado un inventario de seis temas tratados por los sociólogos y se han confrontado con la Teoría Sociológica y con los trabajos de multitud de helenistas. Ante todo, cabe decir que, en numerosos casos, las coincidencias en el tratamiento son asombrosas y ello merece un comentario previo. Cuando leí por primera vez el texto escrito en los años 50 del siglo pasado de Gómez Arboleya sobre el saber social de los griegos –motivo de homenaje de este número monográfico-, me di cuenta de la amplitud de sus lecturas, de la profundidad de su acercamiento al mundo antiguo heleno y de cómo lo reactualiza para pensar la sociedad contemporánea y la Sociología; lo mismo cabría decir del conjunto de sociólogos analizados. Ahora bien, la mirada al pasado que ha dirigido este artículo ha seguido una doble trayectoria, que es la que ha permitido el tipo de confrontación al que me he venido refiriendo aquí: desde Grecia hasta nosotros y desde nuestros asuntos a los de los helenos.

En este sentido, cabe decir también que aquí se ha constatado que el pensamiento social griego representa el génesis de muchas de nuestras indagaciones sociológicas, pero, en algún caso, su reactualización podría servirnos como posible alternativa ante los acuciantes problemas con los que nos enfrentamos. En todo caso, el análisis temático del acercamiento de los sociólogos a la cosmovisión helena ha evidenciado, entre otras cuestiones, las siguientes.

1. Hoy parece que hemos invertido los parámetros sociales griegos y que hemos pasado de concebir una naturaleza humana tripartita a otra resistentemente dual o incluso unidimensional (H. Marcuse, 1993). Pero los helenos tuvieron una idea de lo humano problemática, frágil, inconsistente, contingente y llena de peligros y esa enseñanza sigue estando viva. Por eso –como ya he comentado antes-, M. Weber y algunos sociólogos contemporáneos coinciden en que existe una cierta continuidad entre la Diosa Fortuna de los griegos y la sociedad del riesgo, versión

secularizada de esa divinidad, y la identidad individual insegura y arriesgada de la actualidad. Además, otra cuestión importante de la naturaleza humana helena y su tensión entre lo individual y lo social es que, no solo constituye nuestro origen, sigue siendo un tema esencial de la sociedad y, específicamente, de nuestra disciplina sociológica.

2. En cuanto al valor de la religión en la sociedad, los griegos entendieron a la tragedia como un ritual, en gran parte, sagrado y a su *polis* como una Iglesia. Ahí podemos encontrar la matriz de las nuevas formas de religamiento que surgen en los nacionalismos, en los acontecimientos deportivos, en los partidos políticos y sus representantes y a través de la "divinización de la sociedad" (Giner, 2015: 52).

   Por otra parte, parece que hoy hemos pasado "del monoteísmo religioso –cristiano- al politeísmo cultural" (Beriain, 2000), si bien la religación actual conserva mucho de la rutinización y de la institucionalización con la que los helenos rodearon su sentimiento religioso. Recordemos, en este sentido –siguiendo a Durkheim y a J. Beriain (1990a: 15-6)-, que una sociedad como la helena –y, por consiguiente, la contemporánea- no pudo crearse sin generar, a la vez, el Ideal de Sociedad mediante una red de significaciones simbólicas. Esto es, que la sociedad se produce a sí misma como la "alteridad generalizada", desplegando una estructura constitutiva -el mito-rito- que se compone de un saber, de un mito, de una "estructura mítica arquetípica". Pero, por otra parte, este mito necesita una actividad performadora, una práctica ritual colectiva, en la que se dramatiza el significado del mito y se regenera la solidaridad del grupo.

3. Como se ha visto, los griegos crearon la política y la democracia en el marco de la *polis* y las definieron desde la fragilidad. Pues bien, hoy seguimos necesitando la política y la democracia y continuamos definiéndolas, sustancialmente, como lo hicieron los helenos, como un gran ideal que puede caer en el caos en cualquier momento y que nunca nos satisface del todo. Además, a pesar de que desde algunas reflexiones políticas –como las de Maquiavelo, Montesquieu, Dahl, Gutmann y Thompson (Roche, 2013).- parecen haber entendido la vieja enseñanza helena de que la democracia es frágil, en general este asunto parece hoy más olvidado y convendría tenerlo siempre presente, de cara a saber qué es lo podemos y qué es lo que no podemos exigirle a nuestras democracias. Además, conviene recordar que poseen una especial importancia tanto la división tripartita aristotélica del Estado, base del Estado Liberal de Derecho, como la idea del contrato social generada por los epicúreos y crucial en el desarrollo del liberalismo (Giner, 1975: 43 y 60).

   En cuanto al influjo que ejerce la democracia griega sobre la contemporánea es paradójico. Por un lado, tanto el modelo clásico como sus críticos –Platón y Aristóteles- ejercen un impacto duradero sobre el pensamiento político moderno occidental. Esto ocurre en, al menos, dos sentidos: el propio modelo se convierte en fuente de inspiración, mientras las críticas avisan de los peligros de la democracia. Así, son evidentes las continuidades entre las formas –antigua y moderna- de entender la democracia, de manera que los ecos del pasado no solo perviven hoy con mayor o menor fuerza, sino que inducen a reflexionar sobre las carencias y la crisis que presentan nuestras sociedades. Pero, por otro

lado, la ciudad-estado fue producto de una etapa histórica determinada con unas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de signo muy distinto a las actuales (Requejo, 1990: 70; Held, 1993: 49).

Por otro lado, las continuidades entre la democracia antigua y la moderna han sido evidenciadas por algunos pensadores modernos. Es el caso de Locke, quien afirma que toda autoridad legítima debe ejecutarse bajo el consentimiento de los pueblos y exige que se gobierne de acuerdo a la ley (Baños, 2006: 39). Igualmente J. J. Rousseau "Llama república a todo Estado gobernado por leyes" (*El contrato social*, 2003: II, 6), mientras que Montesquieu (*Del espíritu de las Leyes*, 2003: Libro II, cap. 1 y 2) preconiza la división de poderes ya intuida por Grecia, si bien la reactualiza de tal modo que, mediante unos arreglos institucionales, rodea al poder ejecutivo, legislativo y judicial de un sistema de frenos, contrapesos y equilibrios mutuos, la mejor manera que encuentra para controlar el poder y garantizar la protección de los derechos básicos de los individuos.

Quizás, hoy, a esta tradicional división de poderes el sistema democrático debería ir incorporando –junto al papel de la prensa y los medios de comunicación-, un cuarto contrapeso: el de una mayor participación ciudadana en los asuntos públicos, un asunto cada vez más reclamado por la sociedad.

4. Aunque hemos pasado de la economía política al dominio de la economía sobre la política, o mejor, a un desligamiento de la primera de lo social que está trayendo nefastas consecuencias para el Estado de Bienestar, en este contexto no está de menos mirar todos los aspectos del modelo griego -a pesar de que no nos valga- y, particularmente, de qué manera incardinó la economía en la vida política y social. Es decir, que deberíamos avanzar una nueva economía política (Lash, 2007: 60 y ss) Y, sobre todo, parece pertinente rememorar que Platón fue quien situó a la división del trabajo, a la especialización, en la base de la organización del Estado (eso sí, provista de una raíz moral hoy relegada); y que Aristóteles fue el primero en distinguir el valor en uso del valor en cambio en la teoría económica (Giner, 1975: 28 y 49).
5. Está también la enseñanza de la tragedia ática y su oportunidad sociológica: "… una fuente inagotable de esquemas analíticos altamente relevantes en sociología" para Ramón Ramos (1999: 213-5 y 234-7; 2000: 68). Concretamente, él cree que podemos aprovechar el material que nos proporciona para reconceptualizar la teoría sociológica de la acción. Y es que este género puede suministrar un nuevo modelo sociológico de *Homo* -el *tragicus*- en el campo de la teoría de la acción social que se sumaría a los tres anteriores –el *homo moralis,* el *homo rationalis* y el *homo specularis*-. Así, los cuatro coinciden en que se produce una drástica reducción tanto de la acción como del mundo en el que ésta se desarrolla. En efecto, el hombre trágico, en el momento en el que se enfrenta al policentrismo del mundo, elige una conducta unilateral caracterizada por una muy estricta y poco realista disminución de la complejidad del mundo y de la acción, que recorta su variedad y su sutileza constitutivas. Pero, al tiempo, el modelo del *homo tragicus* es de una enorme actualidad, ya que permite pensar de una forma más rica la complejidad del mundo, la acción y el actor y, más específicamente, analizar de forma innovadora aspectos como la globalización, el riesgo o la reflexividad.

Es innegable que Max Weber, G. Simmel, N. Luhmann y la sociología del riesgo y de la incertidumbre han afrontado el pensamiento trágico, sobresaliendo G. Simmel, quien sigue más la tragedia romana que la ática y redefine lo trágico frente a esta última. Y es que entiende que lo trágico heleno se vincula más con lo triste (con el conflicto existente entre el sujeto y el objeto), mientras que lo propiamente trágico del mundo contemporáneo se caracteriza porque el hombre se enfrenta consigo mismo y, sólo a través de su mediación trágica, con el mundo. Por otro lado, Simmel cree que la tragedia de la cultura contemporánea deriva hacia lo trágico por el antagonismo de principios irreconciliables y por la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura objetivada (Ramos, 2000: 43-54). Concluye Ramos (2000: 38; 2012) que lo que ha prevalecido en la historia de la Sociología es el principio consecuencial, es decir, que todo está dirigido por una mano benéfica que conspira a favor de nuestra felicidad. Por eso, el sociólogo español piensa que todavía no se han aprendido las enseñanzas de la tragedia, que todavía el actor social está muy lejos de ser pensado al modo del actor trágico y que el mundo social sigue siendo un cosmos ordenado y confiable donde solo pueden ocurrirnos sorpresas agradables. En suma, la sociología actualmente es antitrágica, pues ha optado por el espíritu de la comedia y no el de la tragedia.

6. Finalmente, en relación con la visión del espacio y del tiempo, aunque Grecia supo situar la categoría temporal dentro de la espacial, comenzó a darse cuenta de que el tiempo fluye y, en este sentido, no lo relegó. Todavía hoy estamos enfrascados en un debate sobre si el espacio o, por el contrario el tiempo, se han convertido en nuestras categorías dominantes y, por ello, aún no hemos dejado de ser plenamente griegos –y cristianos-.

3.2. El saber social de los griegos y nuestra incertidumbre

¿Pero en qué sentido seguimos siéndolo? En su acercamiento a la Grecia Antigua, Gómez Arboleya (1952: 83) fue consciente de la enorme utilidad de su rico saber social sobre sí misma y su ciudad, si bien consideró que su pensar social no llega a ser Sociología, pues le falta tanto la unidad del objeto como la misma posición del científico. Sin embargo, los griegos generaron un nivel de reflexividad considerable, pues convirtieron a sus propios dioses en extranjeros (Héran, 1987: 97), al mismo tiempo que su cosmogonía ideó un vocabulario de abstracción de primer nivel -los presocráticos introducen la metáfora, Platón el símbolo y Aristóteles la idea de analogía (D. Bell, 1992: 101). Además, en Platón, a la materia sensible e inmediata de las cosas se le superpone una abstracción con la que se concibe la realidad, al utilizar los conceptos, las ideas, los números y las proporciones como instrumentos lingüísticos para acercarse al mundo y al dominar lo general sobre lo particular (Sánchez Capdequí, 2004: 74)

Por consiguiente, a pesar de que es posible que el saber social heleno no llegue a ser sociología –como sostiene Arboleya-, lo cierto es que su grado de abstracción anuncia uno de los caracteres esenciales de lo sociológico, la reflexividad, sin olvidar que constituye también –como se ha visto- el origen de algunos de los postulados sociales contemporáneos. En consecuencia, Grecia se convierte en objeto sociológico –en cuanto génesis de nosotros mismos- y en un rico material de análisis de algunos de

los problemas con los que nos enfrentamos, sin olvidar que también puede ser motivo de reflexión para la propia disciplina.

Por todo ello, me parece pertinente dejar patente que nosotros somos los griegos (X. Zubiri, 1951: 331), más nuestra incertidumbre.

4. Bibliografía

4.1. Bibliografía de los sociólogos que han tratado el universo heleno

Bell, D. (1992): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.

Beriain, J. (1990a): *Estado de Bienestar, planificación e ideología*, Madrid, Editorial Popular.

Beriain, J. (1990b): *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Beriain, J. (1997): "El triunfo del tiempo. Representaciones culturales de temporalidades sociales", *Revista Política y Sociedad*, 25.

Beriain, J. (1998): *La identidad colectiva : vascos y navarros*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra.

Beriain, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona.

Beriain, J. (2004): "La velocidad en perspectiva sociológica", en *Libro Homenaje a José Castillo Castillo, Reflexiones Sociológicas*, CIS, Madrid.

Beriain, J. (2008): *Aceleración y tiranía del presente.la metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Durkheim, E. y M. Mauss (1963): *Primitive Classification*, Nueva York.

Durkheim, É. (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.

Duvignaud, J. (1966): *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, México, FCE.

Eisenstadt, S. N. (1986): "The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece", *SUNY Series in Near Eastern Studies: Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany N.Y., State University of New York Press.

Giner, S. (1975): *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Editorial Ariel.

Gómez Arboleya, E. (1952): "La polis y el saber social de los helenos", *Revista de Estudios Políticos*, 65, pp. 49-84.

Hauser, A. (1977): "Propaganda, ideología y arte", *Literatura y Sociedad*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Hauser, A. (1988): *Historia social del arte y de la literatura*, Barcelona, Labor.

Maffesoli, M. (1985): *L´Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l´orgie*, Libraire des Méridiens.

Morin, E. (1981): *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

Morin, E. (1992): *El método. Las ideas*, Madrid, Cátedra.

Morin, E. (1994): *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós.

Ramos Torre, R. (1999): "Homo tragicus", *Revista Política y Sociedad*, 30, pgs. 213-240.

Ramos Torre, R. (2000): "Simmel y la tragedia de la cultura", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, pgs. 37-71.
Ramos Torre, R. (2012): "Los avatares de lo trágico en la sociología: de Tocqueville a Luhmann, en J. A. Roche Cárcel (ed.), *La Sociología como una de las Bellas Artes. La influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico*, Barcelona, Anthropos.
Sánchez Capdequí, C. (2004): *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Barcelona, Anthropos.
Sánchez Capdequí, C. (2006): "Flujos, elementos y formas sociales: La modernidad líquida a debate", *Revista Política y Sociedad*, 43 (2), pgs. 63-84.
Sennet, R. (1997): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.
Tónnies, F. (2011): *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Biblioteca Nueva/Minerva, Madrid.
Tilly, Ch. (2010): *Democracia*, Madrid, Akal.
Weber, A. (1969): *Historia de la cultura*, México, F.C.E.
Weber, M. (1984): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, F.C.E.
Weber, M. (1988): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
Weber, M. (2002): "El político y el científico", en *La política como vocación*, Buenos Aires, A.C.

4.2. Referencias bibliográficas generales

Arendt, H. (1999): *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
Arendt, H. (2005): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
Aristóteles (1995): *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos.
Aristóteles. (2000): *Política*, introducción general de Miguel Candel Sanmartín y traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
Baños, J. (2006): "Teorías de la democracia: debates actuales", *Andamios,* 2 (4), pgs. 35-58.
Burkert, W. (2011): *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, Acantilado.
Buxton, R. (2000): *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press.
Campbell, J. (2015): *Diosas*, Girona, Atalanta.
Carse, J. P. (1987): *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE.
Castells, M. (1999): "Identidad, Estado, trabajo, tiempo y espacio en la Sociedad Red: contribución de un debate abierto", *REIS*, 86, pgs. 387-395.
Castoriadis, C. (1998): "La polis griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, GEDISA.
Castoriadis, C. (2006): *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, F.C.E.

Castoriadis, C. (2008): *El mundo fragmentado*, La Plata (Argentina), Caronte.
De Coulanges, F. (1986): *La ciudad antigua*, Madrid, Biblioteca EDAF.
De Quinto, J. Mª. (1962): *La Tragedia y el Hombre*, Barcelona, Seix Barral.
Díaz Tejera, A. (1989): *Ayer y hoy de la tragedia*, Sevilla, Ediciones.
Díez De Velasco, F. P. (1995): *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia antigua*, Madrid, Trotta.
Chazel, F. (2015): "Hacia una revaluación del lugar de Auguste Comte en la Historia de la Sociología", *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 31, pp. 15-33.
Finley, M.I. (1981): "La cité Antique: de Fustel de Coulanges á Max Weber et au-delà", *Mythes, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, pp. 89-120.
Finley, M.I. (1986): *Historia antigua. Problemas metodológicos*, Barcelona, Crítica.
Finley, M.I. (2003): *La economía de la antigüedad*, México, F.C.E.
Gallego, J. (2007): "Agricultura familiar y paisajes rurales en la Grecia antigua", *CIBCE*, 11, pp. 135-152.
García Selgas, F.J. (2005): "Para una perspectiva multipolar: la cartografía cronotópica", en *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Antonio Ariño Villarroya, ed., CIS, Madrid.
García Selgas, F.J. (2007): *Sobre la fluidez social. Elementos para una cartografía*, CIS, Madrid.
Garlan, Y. (2003): *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Aldebarán.
Giner, S. (2015): *Sociología del mal*, Catarata, Madrid.
Glotz, G. (1957): *La ciudad griega*, México, Unión tipográfica Hispano Americana
González García, J. M. (1992): *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la Sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos.
González García, J. M. (2006): *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, A. Machado Libros, Madrid.
Habermas J. (1994): *Convención moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta Agostini.
Habermas J. (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
Harvey, D. (1998): *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio*, Buenos Aires Amorrortu.
Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*, Madrid, editorial Trotta.
Held, D. (1993): M*odelos de democracia*, Madrid, Alianza.
Héran, François. (1987): "L´institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà", *Revue Française Sociologie*, XXVIII, pp. 67-97.
Hernández De La Fuente, D. (2011): *Vidas de Pitágoras*, Barcelona, Atalanta.
Hesíodo. (2000): *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, Madrid, Gredos.
Kitto, H.D.F. (1979): *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA.
Lash, S. (2007): *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu editories, Buenos Aires.
Le Breton, D. (1994): "Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia", *REIS*, 68, pgs. 197-210.

Lévêque, P. (1985): *Bêtes, dieux et hommes. El imaginario de las primeras religiones*, París, Éditions Messidor/Temps Actuels.
Marcuse, H. (1993): *El hombre unidimensional,* Buenos Aires, editorial Planeta Argentina.
Mills, C. W. (1999): *La imaginación sociológica*, Madrid, FCE.
Mondolfo, R. (1969): *El Pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, vol. 1, Buenos Aires, Losada.
Montesquieu. (2003): *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza.
Mossé, C. (1987): *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal.
Mossé, C. (1993): "El hombre y la economía", en *El hombre griego*, edición de Jean-Pierre Vernant, Madrid, Alianza.
Nilsson, M. P. (1969): *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos.
Nussbaum, M. C. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
Platón (2000a): *Diálogos*, vol. III (*Fedón*, *Banquete*, *Fedro*), introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos,.
Platón (2000b): *Diálogos*, vol. IV (*República)*, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Madrid, Editorial Gredos.
Requejo Coll, F. (1990): *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Barcelona, Ariel.
Roche Cárcel, J. A. (2012): "Tiempo líquido y cultura de la incertidumbre", *International Review of Sociology*, 22 (1), pgs. 137-162.
Roche Cárcel, J.A. (2013): "La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea", *Res Publica. Revista de ideas políticas*, monográfico *Transiciones. La fragilidad de la democracia,* Universidad Complutense, Madrid, pgs. 15-60.
Rodríguez Adrados, F. (1962): *El héroe trágico y el filósofo Platónico*, Madrid, Cuadernos Fundación Pastor.
Rodríguez Adrados, F. (1983): *La Democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
Rousseau, J.J. (2003): *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza.
Russell, B.(1994): *Historia de la Filosofía Occidental, vol I*, Madrid, Espasa.
Scully, V. (1979): *The Earth, The Temple and The Gods. Greek Sacred Architecture*, Westford, Massachusetts, New Haven and London, Yale University Press.
Simmel, G. (1977): *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
Simmel, G. (2010): *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la Modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona.
Sossa, A. (2009): "Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber", *Revista Cultura y Religión*, 3 (1), pgs. 167-184.
Tilly, Ch.(2010): *Democracia*, Madrid, Akal.
Trías, E. (1984): *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel.

Valencia García, G. (2007): *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Anthropos, Barcelona.
Vernant, J-P. (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
Vernant, J-P, (1983): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
Vernant, J.-P. (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
Vernant, J.-P. (2001): *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
Vernant, J.-P. (2003): *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama.
Zambrano, M. (1973): *El hombre y lo divino*, México, F.C.E.
Zeruvabel, E. (2003): *Time Maps*, Chicago.
Zubiri, X. (1951): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, s.e.

Ecos sociológicos de la axialidad griega. Relectura de Robert Bellah de un legado inagotable

Celso Sánchez Capdequí
Universidad de Navarra
celso.sanchez@unavarra.es

Recibido: 22-10-2015
Aceptado: 17-02-2016

Resumen
Este artículo trata la relevancia de Grecia en la construcción de la sociología. Hasta ahora la idea de Grecia estaba fuertemente influenciada por el concepto de secularización. Debido a este concepto, Grecia era el punto de partida de un largo y único proceso histórico de racionalización, que finalizaba con la muerte de la religión y del mito en la sociedad moderna. Las contribuciones recientes de R.Bellah cambian esta imagen. Su investigación empieza con la Era Axial en la que Grecia es el *lugar*, no la causa, en el que aparece la razón teórica. Ahora en la ultura no desaparece el pasado de la humanidad. Las primeras etapas de la cultura perduran. Por ello, el mito y la teoría son considerados como habilidades y herramientas con las que el hombre moderno organiza la experiencia.
Palabras clave: Era axial; cultura; secularización; teoría; mito.

Sociological Echoes of the Greek Axiality. Robert Bellah's Rereading of an Endless Legacy

Abstract
This paper deals with the relevance of Greece in the construction of sociology. Until now the idea of Greece was strong influenced by the concept of secularization. Due to this concept, Greece was the starting point of a long and single historical process of rationalization that finished with the death of the religion and myth in the modern society. The recent contributions of R.Bellah change this image. His research starts with the Axial Age in that Greece is the *place*, not the cause, where appairs the theoretical reason. Now in the culture the past of mankind doesn´t disappear. The first steps of culture remain. Therefore, myth and theory are considered skills and tools with them the modern man organize the experience.
Key words: Axial Age; culture; secularization; theory; myth.

Referencia normalizada
Sánchez Capdequí, C. (2016): "Ecos sociológicos de la axialidad griega. Relectura de Robert Bellah de un legado inagotable", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 713-732.

Sumario: Introducción. 1. En el principio era la Teoría. Grecia en el trasfondo de la secularización. 2. Grecia repensada: los trabajos de S.N.Eisenstadt sobre las civilizaciones axiales. 3. La cultura teórica. Aportaciones de R.Bellah. 4. Conclusión. 5. Bibliografía.

Introducción

Grecia y la indagación filosófica siempre han caminado juntas. En nuestra tradición de pensamiento ambas figuras gozan de una estrecha familiaridad cuya duración y firmeza en el tiempo perdura y su influjo sigue activando y nutriendo la memoria de la sociedad contemporánea. Grecia remite al despertar de esos conceptos y prácticas aún vigentes que definen la especificidad irreductible de la condición humana en el marco del hecho natural: *la vida especulativa.* En ella se sustancia la evocación de ese gesto humano colmado de libertad que es *la autorreflexión.* La imagen de Grecia coincide con el momento inaugural en el que el hombre se yergue sobre sí mismo y (se) pregunta por la facticidad circundante y sus condicionamientos El hombre ve y va más allá desde la experiencia de asombro ante el mundo con la que profundiza en el abismo insondable que descubre en el cosmos y en sí mismo. Sin embargo, esa visión ejemplar y canónica de Grecia corre el riesgo de convertirse en una figura vaciada de contenido si no se la sitúa en el tiempo y en la historia, si no se toma en consideración esos elementos inadvertidos e inexplorados que promovieron la aparición cultural de su desafío metafísico. De algún modo, imaginamos "el milagro griego sin precursores ni rivales, por así decir, emergiendo de la cabeza de Zeus" (Bellah, 2011: 324).

Grecia aparece en la historia de la modernidad como modelo y referencia inexcusable. Es el principio rector de la cultura humana que señala y encarna el punto de no-retorno que anuncia el despertar de *la autoconciencia de la especie*. La racionalidad es su gran aportación. Con ello extiende su influencia en el curso histórico y se establece como emblema para el conjunto de la humanidad. No se trata sólo de una facultad de conocimiento. Grecia representa la planetarización de un modelo de vida en torno a la verdad, al método y a la crítica y, por ende, al declive del mito y de la ensoñación imaginaria. Su presencia va diseñando pautas de organización social que desembocan en la centralidad del pensamiento como forma de proceder del hombre con respecto a la naturaleza y a sí mismo. La figura que con más acierto encarna esta profunda mutación cultural es la del filósofo y, en general, la del intelectual, como un actor social que dinamiza las costumbres y moviliza a la sociedad en la búsqueda de las razones y explicaciones de cuanto ocurre (Eisenstadt, 1982: 298ss). De su mano tiene lugar la transformación de "la orgía en sacramento (Weber, 1992: 245) en un trance histórico en el que la irrupción de las religiones del libro (Judaísmo, Cristianismo e Islam) anuncia la sustitución del ritual sacrificial por *el estudio de las escrituras, su memorización y su comentario* (Stroumsa, 2009: 88). Sin embargo, Grecia, como se decía arriba, goza de un protagonismo en el conocimiento moderno que conviene precisar. No en vano, lo explica todo sin ser explicado por nada. Disfruta de una autoridad que, en gran medida, viene dada sin haberse especificado suficientemente los motivos de su *singularidad* a partir de *las condiciones sociales, históricas y culturales de su surgimiento.*

En este sentido, Grecia no constituye un episodio de renovación cultural aislado. Es parte de un cambio profundo y radical en el rumbo histórico que, en primer lugar, K.Jaspers denomina *las revoluciones axiales* (1965: 19 y ss). Estas tienen lugar en la primera mitad del s.I a.C. y, con ellas, Jaspers quiere señalar el hecho singular del surgimiento histórico de las civilizaciones como el Israel antiguo, el Cristianismo, el Confucianismo, el Budismo, la Grecia clásica y, posteriormente, el Islam. Este

conjunto de formaciones culturales, también denominadas por Weber, *religiones universales,* aparecen casi simultáneamente a lo largo del planeta y su comparecencia supone una transformación de calado en la mentalidad humana: el *monismo* de las sociedades arcaicas quiebra y emerge una *visión dualista* basada en dos niveles de realidad: *trascendencia e inmanencia*. *El mundo se parte en dos*. Desde este momento el desafío ético de *la salvación del alma* centra la atención del comportamiento humano. La trascendencia se convierte en el foco de los problemas de la dimensión intramundana. Las grandes preguntas obligan a la condición humana a abandonar la experiencia inmediata en busca de las razones especulativas de cuánto (le) ocurre. Grecia pertenece a este proceso universal de transformación del diseño del mundo. Es axial. Y ello supone, como afirma Jaspers, que no es la fuente, *la única fuente,* del saber humano en su lucha victoriosa contra la superstición. Se trata de *una civilización que convive con otras,* que promueve una determinada posición del hombre en el mundo y que experimenta con rasgos singulares esa transformación cognitiva centrada en la aparición del dualismo trascendencia e inmanencia.

La específica manera de definir esta relación entre los dos niveles de realidad es lo que explica la relevancia de Grecia en el curso posterior de la historia judeo-cristiana y universal, que hasta fechas recientes se han solapado. Su episodio cultural recuerda, en gran medida, a escenarios y situaciones que parecen reproducirse en el presente. Al decir de Eisenstadt, la modernidad bebe de esa *revolución especulativa* acaecida en Grecia desde el momento en que contempla su relación con el mundo a partir de "una apertura sin precedentes" (Eisenstadt, 2007: 260) que define las debilidades y las fortalezas del hombre ante las interrogantes surgidas de la experiencia. Eso explica la definición de Grecia como inicio de un despertar que se estabiliza en el tiempo histórico y, en buena medida, en el actual, y que permite al hombre llegar hasta las frágiles costuras de las cosas que le rodean y hasta al sello convencional que las constituye.

El hombre griego mira a la bóveda trascendente a través de la especulación, no mediante la vía mística o profética, como en el budismo o en Israel respectivamente. Si bien en todos estos casos, el mundo se rasga en los planos trascendente e inmanente, en el caso griego no hay constancia de una trascendencia de tipo religioso ni de un poder centralizador que vele por la ortodoxia doctrinal en la inmanencia. Muy al contrario, la trascendencia expresa un carácter secular, centrado en la idea de *bien*, al que sólo un modo de vida disciplinado, sistemático y metódico, como el filosófico, puede acceder. Aquí radica la singularidad de la axialidad griega. La creatividad, el control de la experiencia y el ingenio científico del hombre de nuestro tiempo sintonizan con una Grecia que revela la pretensión de preguntar a las cosas por su *razón de ser* y por el misterio que las rodea, sin otros apoyos y soportes que la propia indagación teórica. De algún modo, su aventura intelectual descansa en la convicción de que tras el carácter aleatorio de la experiencia subyace una idea de orden que sólo el modo de vida filosófico puede desvelar.

Sin embargo, la referencia de Grecia que se instala en las ciencias sociales de la modernidad, y que sólo recientemente empieza a tener contestación, es la de constituir, como decía arriba, un episodio cultural que inicia la tarea humana consistente en afrontar y enfrentar las muchas y sutiles resistencias (filosóficas, religiosas, políticas, culturales)

que cierran el paso a la libertad humana, restringen sus movimientos y bloquean su capacidad de decidir. El marchamo de Grecia en el conocimiento sociológico de la modernidad ha sido el de la emergencia de una facultad que representa el triunfo definitivo de la voluntad humana de vivir en la luz y abandonar las sombras: *la racionalidad*. Grecia se presenta como el inicio de *la ruptura* con el mundo de la ensoñación mítica y como el proceso de *superación* de cosmovisiones extrañas al razonamiento lógico y a la verdad universal. De algún modo, en esta primera fase la sociología acude a una idea de Grecia sublimada sin considerar las circunstancias histórico-sociales sobre las que se erige *la metafísica del ser*. Grecia es un límite, un umbral desde el que empieza a revelarse el devenir esclarecedor (y redentor) de la razón. Más en concreto, se trata del origen de un proceso histórico de largo alcance que, desde entonces a la actualidad, queda definido por el concepto de *secularización*. Su presencia supone un corte radical y fundador en la historia que asume, en gran medida, la sociología hasta convertirlo en *supuesto básico* de buena parte de sus marcos teóricos y conceptos explicativos.

A continuación propongo una reflexión centrada en los debates actuales propios de la sociología en los que, con la vista puesta en aquellos primeros trances de la axialidad griega, se interpretan los desafíos de nuestros sistemas de creencias en sintonía con mutaciones profundas que hoy están teniendo lugar. A tal fin, 1) describo, en primer lugar, el legado griego en la formulación de la sociología clásica: 2) a continuación, expongo las reflexiones sociológicas de S.N. Eisenstadt que anuncian un cambio de perspectiva desde un enfoque diacrónico y centrado en la idea de creatividad social; en tercer lugar, 3) introduzco ciertas reflexiones que cuestionan la imagen de esa primera Grecia con el apoyo de las aportaciones de Bellah centradas en el enfoque sincrónico de la cultura en el que la razón convive con las fases preteóricas de la evolución social. La reflexión se cierra, finalmente, con 4) una conclusión en la que se recoge el desarrollo conjunto de la argumentación.

1. En el principio era la Teoría. Grecia en el trasfondo de la secularización

El pensamiento sociológico constituye uno de los pilares de la modernidad. Desde el momento en que ésta se autodefine como episodio histórico basado en la capacidad del ser humano para diseñar su modo de vida e intervenir en la naturaleza, se acentúa la relevancia de *la autorreflexión* o *pensamiento de segundo grado* para el tiempo que vivimos (Giddens *et al.* 1996). Este exige condiciones, instituciones y valores que favorezcan la existencia de actores que se saben protagonistas únicos de sus vidas y que deciden en contextos locales y globales cargados de complejidad. Este aspecto muestra una relación de continuidad con la visión prevaleciente de Grecia en las ciencias sociales. No en vano, el hombre griego, como el hombre moderno, comparten, desde códigos culturales distintos (y enormemente distanciados en el tiempo), el desafío de saberse sujetos de su existencia. Si bien en Grecia la particularidad de un sujeto recae en su condición *pasiva*, ya que las fuerzas del destino le marcan desde el exterior los límites ante los que se revela, en la modernidad el sujeto destaca más por su condición *activa*, ya que esos límites que frenan la realización de sus proyectos surgen colateralmente de sus propias decisiones (Ramos: 1999). En todo caso, uno y otro se

reconocen en su capacidad de reivindicar su voz y su legado en un curso de las cosas al que acaban influyendo. Con independencia de que entre Grecia y la modernidad hayan pasado un sinfín de cosas y hayan existido modelos culturales basados en otras lógicas (por ejemplo, el Medievo cristiano que hace depender de la voluntad divina cuanto acontece en el terreno intramundano), la modernidad ha priorizado durante mucho tiempo una relación de continuidad entre ambos episodios culturales en la que lo axial y, en especial, el caso griego, comparecía como momento inaugural de una travesía histórica y universal que habría de culminar en los modos actuales de convivencia. Más en concreto, en *la identidad parachoques*, en la que, según Taylor, se apuntala el proceso de secularización y diferenciación entre lo subjetivo, lo objetivo y lo intersubjetivo que caracteriza a las sociedades des-centradas contemporáneas. Se trataría del (presunto) triunfo de lo secular y del debilitamiento de "la visión del mundo post-cósmico" (Taylor, 2007: 26). En sus propias palabras, "lo que propiamente propongo llamar el gran desarraigo, implícito ya en la revolución axial, llega de este modo a su conclusión lógica " (Taylor, 2007: 146).

El argumento que vincula como *causa y efecto* o *principio y fin* sendos períodos históricos, forma parte de lo que se ha dado en llamar el proceso de *secularización.* Con este concepto se ha querido subrayar en el pensamiento sociológico un curso histórico inexorable que explicaría el paulatino deterioro y el debilitamiento de la religión en la vida pública y su concomitante transformación en problema de carácter privado (Casanova, 1994: 11-39). Su papel ha sido vertebrador de la sociología y, en gran medida, de las ciencias sociales, ya que constituye la narrativa de una condición humana que va superando las etapas de sometimiento al poder de agentes externos (magia, superstición, mito e ideologías) hasta acreditarse como sujeto de su propia biografía individual y colectiva. Frente a las posiciones que hoy proponen una mirada más amplia y diversa de la secularización y que trascienden su despliegue creciente, continuo, inexorable y planetario (Knöbl, 2007), ha sido muy común entender secularización como término antagónico al de religión. La nómina de autores formada por Durkheim, Weber, Marx, Freud, Parsons, Mead, entre otros, pensaba a partir de la idea de "una secularización creciente" (Joas, 2012: 30). Más cercano en el tiempo, P.Berger, afirmó en 1968 en el *New York Times* (Joas, 2012: 31) que en el año 2000 no habría práctica religiosa, sólo fieles aislados que se encontrarían sumidos en un auténtico *océano de secularidad*. Las excepciones del pensamiento moderno a esta línea fuerte de la sociología han sido pensadores como A.Tocqueville, W.James, J.Burckhardt, E.Troeltsch y M.Scheler. El caso más reciente es el David Martin, que, en el transcurso de su ya larga reflexión, defiende que, como teoría general, la secularización puede encontrarse más presente en los entornos de la tradición cristiana y sólo puede exportarse a otras sociedades introduciendo modificaciones considerables (1978; 2005).

Como se ha dicho anteriormente, la secularización ha constituido el pivote en torno al cual ha gravitado la formación de la línea central del pensamiento sociológico hasta fechas recientes: *la teoría clásica de la modernización.* Ha sido lo que permitía pensar la realidad sin necesidad de ser repensada por nadie. No hacía falta hacerlo. Su consistencia empírica no comportaba duda alguna porque a lo largo de la primera mitad del siglo 20 se iba confirmando en la experiencia moderna basada en la expansión de los

ideales de la investigación científica, la industrialización y la economía de mercado. Su propuesta evolucionista en la que las formas sociales más simples se transformaban en complejas a través del concurso de la diferenciación funcional constituía el soporte en el que las contribuciones de Weber, Marx, Durkheim, Parsons, Adorno y Horkheimer, Habermas, Luhmann y Taylor, entre los casos más señalados, encuentran sus claves comunes del análisis social. El dato histórico que fija en el tiempo el despertar de la narrativa de la secularización lo aporta, entre otros, Karl Jaspers. Este marca las líneas interpretativas del significado de Grecia para el conjunto de la historia humana.

En concreto, Grecia encarna la victoria definitiva de la racionalidad sobre el mito. Esta idea se corresponde con *el punto de no-retorno histórico* en el que el hombre se hace consciente de su *desajuste en el mundo* y, por tanto, de *la necesidad de reajustes creativos constantes.* Es el despertar de la filosofía y la reflexión ética. De algún modo, "el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia" (Jaspers, 1965: 20). El hombre busca respuesta a las preguntas de ultimidad del plano trascendente en la actividad filosófica, en la realización de *ejercicios espirituales,* es decir, "una serie de prácticas destinadas a transformar el yo a fin de que alcance un nivel superior y una perspectiva universal" (Hadot, 2006: 317). El legado griego se incrusta en el periplo humano posterior porque le impulsa unilateral e inexorablemente hacia modelos de convivencia y representación centrados en la creciente capacidad explicativa del agente humano. El curso posterior de la historia se define por las resistencias que el propio hombre ha de vencer con el uso de la racionalidad como facultad garante de una luz que orienta el comportamiento humano hacia el Bien Supremo. De algún modo, se trata de una primera versión de la *Ilustración*, como insinúa Nietzsche, que, a pesar de obstáculos e impedimentos, nada ni nadie puede detener en su marcha triunfal. *Las luces*, que definen el ascenso revolucionario de la racionalidad moderna, echan raíz en Atenas muchos siglos antes.

En la narrativa propiamente sociológica, decía anteriormente, Grecia encarna la ruptura definitiva con el mundo del mito y la puesta en marcha de una lógica inmanente que culmina en la configuración de la modernidad. En concreto, en la autorreflexividad a la que está llamado el actor contemporáneo. La afirmación de Jaspers de que "la *Edad Mítica* llegaba a su fin" (Jaspers, 1965: 21) recuerda la afirmación de Weber de que las profecías judías y el racionalismo griego activan un proceso anónimo e impersonal de *modernización,* en el que la tensión entre los planos ultramundano e intramundano abre la puerta a la ciencia como instrumento de conocimiento racional, y de s*ecularización,* toda vez que el centro religioso de las sociedades tradicionales deja su espacio a las sociedades descentradas y despojadas de la troncalidad religiosa cuya capacidad de decisión recae sobre los especialistas técnicos.

Sin embargo, lo que se traduce de esta propuesta medular de secularización en el pensamiento sociológico es la idea de que los hechos humanos tienen una explicación previa y anterior a su realización y, por ende, la acción no añade nada a lo que

ocurre. O, con más precisión, *lo que ha de ocurrir*. En este escenario explicativo *no hay historia.* Ni noticia de su *carácter accidental y aleatorio. No hay contingencia* entendida como "lo que no es imposible ni necesario" (Luhmann, 1992: 86). En el intento de la cultura moderna de reivindicar la capacidad agente de los actores sociales frente a la necesidad histórica de la superstición, aparece, según Joas, "una nueva expresión de ocultamiento de la contingencia en la forma de las filosofías de la historia teleológica o evolucionista" (Joas, 2012: 123). La secularización, en sus diferentes versiones tales como *diferenciación funcional, revolución, progreso, etc.,* escenifica el avance humano sin acción, sin ingenio o creatividad, sin decisión ni voluntad. Los actores se echan a un lado del ritmo arrollador de un curso histórico que se retrotrae hasta Grecia y cuyos efectos habrán de consumarse en la modernidad. Todo ello sin rupturas ni discontinuidades históricas. La presencia de la secularización promueve una liberación sin experiencia liberadora y, por tanto, externa y ajena al actor liberado. El reverso de la moneda es *el carácter normativo* de la teoría clásica de la modernización (Knöbl, 2001:24), que impregna este modelo explicativo que ha definido *la voluntad de dominio* del pensamiento sociológico hasta mitad del siglo pasado.

2. Grecia repensada: los trabajos de S.N.Eisenstadt sobre las civilizaciones axiales

Si hasta los años 60 el paradigma de la secularización ejerce su influencia en la reflexión sociológica bajo el predominio de la teoría de la modernización clásica, a partir de este momento este predominio se pone en cuestión. A pesar de que hasta entonces autores como P. Berger y Th. Luckman inciden en el debilitamiento del hecho religioso y la privatización de la religión, el mundo se prepara para acontecimientos de enorme relevancia en los que la vitalidad religiosa comparece en el centro de la vida pública y como estímulo de la acción social. Ejemplo como la revolución de Irán, el papel influyente de Juan Pablo II en el nacimiento de *Solidaridad*, la revolución sandinista en Nicaragua y el aparición de la Mayoría Moral y del Fundamentalismo protestante como fuerza política electoral en Estados Unidos, revelan la nueva sensibilidad que se abre paso en ese período histórico. Hasta el propio P. Berger reconoce que sus diagnósticos sobre el futuro de la religión no habían sido confirmados por la experiencia y comienza a hablar de *la desecularización del mundo* (Berger, 2005). Más en concreto, se trata de momentos históricos en los que ese magma religioso, junto con la pujanza de ideales propiamente seculares como *la sacralización de la persona* (Joas, 2011), aspiran a alterar el curso (previsible y anodino) de la historia e introducir novedad en términos de cambio social. La caída del bloque soviético y todo lo que ello supuso de reorganización del mapa político del planeta y del reequilibrio entre las potencias mundiales, habla en ese sentido. Si algo caracteriza a esos momentos es, en palabras de Joas, "la idea de autodeterminación, que expresa el anhelo que tienen los sujetos actuantes de reconocer sus órdenes sociales como una obra de su voluntad" (Joas, 2013).

La acción social quiere ser parte de lo instituido y no quedar a expensas de teleologismos que anticipan los cambios en el devenir de la vida social carente de espontaneidad. Con ello, los actores se reivindican como desencadenantes de novedad

que no limitan su protagonismo al de meros agentes pasivos, sino que piensan e imaginan cursos posibles de acción. Se incorpora la noción de *contingencia* al debate sociológico en autores como el propio Hans Joas, Cornelius Castoriadis, Alain Touraine, Anthonny Giddens, entre otros. En última instancia, el mundo empieza a cuestionar el providencialismo secular que anunciaba procesos de salvación colectiva en el espacio intramundano desde el momento en que las iniciativas y los consensos sociales quieren incorporar sus ideales a las instituciones rompiendo con esos modelos sociales impuestos desde el exterior. Y, por ello, la imagen predominante hasta el momento de la secularización triunfante por igual en todo el planeta, sin análisis empíricos concretos, se debilita. En palabras, de José Casanova, "la secularización es una categoría que tiene sentido dentro de un contexto de unas dinámicas externas e internas particulares de la transformación de la cristiandad europea occidental desde la Edad Media hasta el presente. Pero la categoría se vuelve problemática una vez que se generaliza como un proceso universal de desarrollo social y cuando se transfiere a otras religiones del mundo y otras áreas civilizacionales con dinámicas muy diferentes a la hora de estructurar las relaciones y tensiones entre la religión y el mundo, o entre la trascendencia cosmológica y la inmanencia profana" (2012: 40).

Bajo esta atmósfera de renovación social y sociológica, aparece la obra de Shmuel N. Eisenstadt. Su campo de investigación no es tanto el debate puramente teórico como el estudio de problemas concretos. Su punto de partida lo constituye un escepticismo de fondo ante los presupuestos de la teoría de la modernización clásica, en concreto, ante el despliegue autodirigido, homogéneo y lineal del proceso de diferenciación funcional que explica, con antelación y sin contrastación empírica, los cambios sociales. Su mirada echa de menos las tensiones, las rupturas y las discontinuidades que surgen con motivo de la intervención de la acción en la configuración del contexto social. La noción de la diferenciación impulsada por la secularización de fondo ha omitido la presencia de las oposiciones y conflictos sociales en torno a los centros de poder y decisión. Se silencia la capacidad de movilización de los grupos sociales orientados al cuestionamiento, renovación y transformación del curso de los acontecimientos. Eisenstadt encuentra su elemento de inspiración en la reflexión de Jaspers sobre las civilizaciones axiales. Desde el momento en que en este período histórico irrumpen la trascendencia y la inmanencia y, con ellas, el papel de los intelectuales en la promoción de visiones y proyectos alternativos a los que la autoridad prescribe socialmente al arrogarse en exclusividad el derecho de representación del misterio trascendente, surge una imagen de la sociedad caracterizada por las tensiones derivadas de la lucha política en torno al control del poder de representación simbólico de la trascendencia. En palabras de Eisenstadt, "el problema de la resolución de la tensión entre el orden mundano y el trascendental es esencialmente irresoluble. Pero la persistente búsqueda de solución da lugar a instituciones reorganizadas, nuevos niveles de conflicto, nuevos procesos de cambio social, así como a una transformación de la relación entre sociedades y civilizaciones" (1986: 12). La autoridad es cuestionada por problemas sociales como la pobreza, la injusticia y la desigualdad y ha de dar razones a la sociedad y justificar sus decisiones. Asoma la contingencia histórica desde el momento en que irrumpe la idea de que los asuntos humanos carecen del determinismo inexorable propio del

hecho natural. En definitiva, "intelectuales, sacerdotes, profetas, etc., juegan un papel esencial más importante que antes del tiempo axial ya que, entre otros, tienen el valioso cometido de interpretar con precisión la voluntad inabordable de los dioses" (Knöbl, 2007: 84).

Hasta ese momento en la historia social domina la cosmovisión preaxial, centrada en la visión mítica de la realidad, saturada de densidad religiosa y ajena a los procesos de diferenciación entre lo subjetivo, lo objetivo y lo intersubjetivo. El sujeto social es la comunidad indiferenciada que, en los ritos renovadores de la cohesión social, interactúa con la divinidad venerada. Lo prioritario en ellas es el mantenimiento del orden (y no la idea de salvación) (Beriain, 2000: 29y ss). Estas formaciones preaxiales ignoran la gran aportación axial, la autorreflexividad, y presentan una configuración *holista* de las cosas a partir de un centro sagrado que apuntala el orden social y cósmico. Entre ellas, cabe incluir a las religiones de la Edad de Piedra así como a las religiones nacionales sacerdotales del Antiguo Oriente Medio de Egipto y Mesopotamia, que comparten estructuras sociales en las que los perfiles diferenciados de la autoridad carismática y política recaen, indiferenciadamente, sobre la comunidad. Sólo con las primeras expresiones embrionarias de Estado la figura del soberano adquiere un relieve diferenciado y privilegiado al que la sociedad reviste de un poder cuasi-divino y sublima bajo la forma de un ser extraordinario (Gauchet, 2005: Cap.1-2).

Frente a la mirada de Jaspers más centrada en la cuestión de la trascendencia, el enfoque de Eisenstadt enfatiza, en mayor medida, el de *la creatividad social* heredada de las civilizaciones axiales que, desde entonces, palpita en todos los universos culturales y en el propiamente moderno. Su pretensión es la de poner en cuestión el carácter ahistórico de las civilizaciones y descubrir la presencia de la acción en el devenir de las mismas. De algún modo, hacer visible el devenir contingente ocultado bajo la visión mecanicista que predomina en la sociología y la historia. En este sentido, su reflexión se incluye en un *Programa de Sociología comparada de las civilizaciones* en el que analiza los diferentes episodios por los que atraviesan las civilizaciones, en su intento de dar respuesta a las tensiones interpretativas y políticas que derivan de la distancia entre la trascendencia y la inmanencia (más marcada en unas civilizaciones que en otras). De suerte que esta investigación le permite hablar de *modernidades múltiples* en la medida en que la idea de autorreflexividad no es monopolio de la modernidad de origen greco-romano y judeo-cristiano, sino que anida como potencialidad a actualizar históricamente en el depósito cultural de las civilizaciones china, hindú, budista y musulmana (Eisenstadt, 2003). El concepto de lo moderno adquiere una variedad de expresiones y formulaciones culturales desconocido hasta la fecha.

Más en concreto, Eisenstadt sitúa a Grecia como una de las civilizaciones en las que más se acentúa la tensión axial trascendencia e inmanencia en la medida en que en ella "existía una fuerte orientación intramundana de la visión trascendental. Esta orientación era manifiesta en un fuerte énfasis en la exploración del cosmos y la "naturaleza" y del orden social y político – y, de alguna manera, también de la naturaleza humana – como los principales dominios de la aplicación de esta visión trascendental" (Eisenstadt, 1986: 29). Sin embargo, no desaparece la vida religiosa en la sociedad griega. Es más, juega un papel destacado en los resortes de legitimación del orden social y político de

diferentes ciudades-estados y en los códigos cívicos de la ciudadanía (ateniense). Ello obedece a que "la visión trascendental desplegada en Grecia en general y los intentos por reconstruir el orden político en particular se encontraban totalmente desvinculados de las orientaciones ultramundanas" (Ibid.: 30).

El protagonismo de la elaboración teórica y el debate político en la resolución de las preguntas de ultimidad acerca de la orientación del comportamiento ético en el mundo se corresponde con el hecho de que en la Grecia del siglo V a.C. no existió el dominio de una autoridad que ocupase el centro político. En *la polis* ateniense que se abre paso en ese período de transición entre el siglo VIII y IV a.C. no hay espacio para una única autoridad política que disponga, en exclusiva, de la representación terrenal de la dimensión trascendente. Se trata de "una sociedad sin rey" (Bellah, 2011: 334) porque, frente a otros complejos axiales en los que la trascendencia sólo es accesible a través de experiencias religiosas (como el misticismo budista o las profecías judías), en Grecia se afronta a través del debate dialéctico. La novedad de la experiencia griega radica en "la formación de la cultura desde la libertad en vez de desde la dominación" (Meier, 2006: 97). En la línea de la herencia axial, lo que se pone de manifiesto es que la comunidad de la polis se encuentra en disposición de reorganizar el diseño del ámbito intramundano. El problema de fondo es la reconstrucción del orden político como algo respecto del cual *nada ni nadie* tiene la última palabra. Grecia basa su singularidad cultural en *la circulación de la palabra,* o en *la palabra circulando y deshaciendo la consistencia aparente de la realidad inmediata* frente a cualquier forma de poder que pretenda su control en exclusividad en nombre de Dios.

Con ello se asume que notas como la elocuencia expresiva, la habilidad argumentativa y la resonancia pública de las palabras son las tramas constitutivas de la organización de la sociedad. A este modelo de convivencia no escapa la existencia de otros elementos como la fuerza, la desigualdad, la violencia, etc. Pero lo esencial radica en la lucha dialéctica como recurso garante de la autoridad política. Y eso afecta a los ciudadanos, a los diferentes sectores de la sociedad, pero también al poder establecido. Dicho de otro modo, este *debe dar razón* de lo que dice y hace como aval de su gestión. Se trata de la necesidad de *legitimar* las decisiones que sirven para el buen gobierno de la ciudad. La sociedad está en la obligación de exigir argumentos y, el poder, de ofrecerlos. No existe una representación política ajena al tiempo y al transcurso histórico. La autoridad política está abocada de continuo a justificar sus decisiones. Su vigencia ha de pasar la prueba del paso del tiempo. Grecia asume la construcción de la democracia como forma de organización política instalada en el plano inmanente e intramundano y basada en la lucha dialéctica y el debate. En muchas ocasiones se impone la opresión de los poderes políticos. Pero, en buena medida, la sociedad griega ve en estas situaciones la incapacidad manifiesta para explicar y ofrecer argumentos que legitimen sus actos. Gobernar sin razones, ni argumentos es el comienzo de la tiranía y la pérdida de credibilidad de cualquier forma de gobierno, ya que éste se ha quedado sin palabras y sólo con la contundencia y la facticidad de sus decisiones.

En este sentido, conviene destacar la novedad del "énfasis griego en la exploración intelectual del cosmos y en la elaboración reflexiva del orden político; la articulación del razonamiento era básico para la primera como el desarrollo de la ciudadanía para la

última" (Arnason, 2001: 161). Sin embargo, la emergencia de la especulación filosófica y el argumento político no se efectúa por medio de la ruptura con los elementos del pasado. Por ejemplo, frente a la cultura china, muy semejante a la griega por el énfasis en lo secular, que culminó en el confucianismo imperial despojado de las creencias religiosas más arcaicas, la tradición griega siguió un camino diferente: "La centralidad y la continuidad de la religión heredada quedó garantizada por su incorporación al orden político reestructurado" (Ibid.: 161). La filosofía y la política marcan la pauta del orden social pero no a base de rupturas y quiebras definitivas con el pasado. Este se ofrece como la materia prima simbólica sobre la que se elaboran argumentativamente las decisiones políticas. Lo pre-axial perdura nutriendo el surgimiento axial de la especulación teórica. Al decir de Bellah, "Homero y Hesíodo fueron textos centrales en la educación griega de la antigüedad, pero nunca tuvieron la autoridad de las escrituras hebreas. Los viejos mitos fueron reformulados por poetas y dramaturgos trágicos; criticados y reformados por filósofos; y los nuevos mitos, dioses y diosas se introdujeron desde una variedad de fuentes cada cierto tiempo sin causar excesivas alteraciones" (Bellah, 2011: 326).

En este sentido los símbolos de la religión griega permanecen en el momento del nacimiento de la vida teórica y especulativa ya que apuntalan y asientan las grandes celebraciones rituales de la polis. En estos fastos (sacrificios, banquetes, representaciones y competiciones) la religión hace las veces de sustancia aglutinante desde la que la comunidad se autoconcibe como un cuerpo social diferenciado. Se trataba de "un evento público y atraía a la muchedumbre de espectadores. Al ser convocada al mismo tiempo la ciudad en su conjunto, el desfile podía superar, al menos momentáneamente, las divisiones más profundas de la sociedad griega" (Ibid: 346). Estos episodios de efervescencia colectiva sazonada de presencia religiosa eran "expresiones centrales de la auto-comprensión y la solidaridad de la polis" (346). Esto es así hasta el punto de que no existía un monopolio sacerdotal a la hora de organizar y dirigir el rito. No hay figuras jerárquicas que dispongan en propiedad de la representatividad de la ciudad. Esta escapa a cualquier intento de reducir su pluralidad y su conciencia de tal a una visión canónica de la misma. En estos episodios de condensación emocional el nuevo espíritu de la polis orienta la devoción hacia la comunidad como una nueva unidad secular.

En concreto, la figura de Dionisio juega un papel relevante en la cohesión de Atenas. Se trata de una divinidad cuyo simbolismo compensa la especulación teórica reinante en la vida pública de la ciudad. Dionisio es una divinidad que aúna y funde lo que la filosofía y la política separan. Se caracteriza por ser "el dios que llega" (Kerenyi, 1994: 105), que adviene de un territorio *desconocido y extraño.* Su simbolismo del vino y del exceso remite a "la perspectiva de la llegada, del advenimiento, de un futuro renacimiento de la sacralidad y la divinidad, esto es, de la religión, y concretamente en una época con orientación analítica que en principio ha arruinado las condiciones de dicha llegada" (Frank, 1994:243). Su fortaleza radica en la representación de la ambivalencia como parte integrante de una existencia humana nunca identificada plenamente con la racionalidad. Ligada a los viejos trances esotéricos y mistéricos, Dionisio constituye el elemento integrador de la nueva comunidad política en la medida

en que su simbolismo del *deseo de vivir y de la voluntad del aumento de la vida* (Ibid.: 35) incluye la efervescencia nocturna como complemento de la reflexividad diurna. La teoría no agota la comprensión del mundo. Y tampoco basta en el debate público basado en la distinción y precisión de las palabras. Dionisio representa *la actualidad latente y recurrente* de las fuerzas emocionales soterradas que el hombre experimenta sólo en estado de embriaguez y sin el control racional de la vida ordinaria.

3. La cultura teórica. Aportaciones de R.Bellah

Ya ha quedado dicho que la experiencia griega ofrece rasgos específicos y singulares. Si bien comparte con el resto de religiones y civilizaciones axiales la dualidad trascendencia-inmanencia, atribuye a la trascendencia una dimensión especulativa de carácter secular que explica el protagonismo de la acción social en el diseño de su propia idea del orden institucional. El dominio intramundano de la política es el campo de pruebas en el que la meditación teórica y el orden social entran en contacto. La aparición de la expresión democrática de la política tiene que ver con el hecho de que la sociedad se sabe causa y efecto de lo que ella es a cada momento. Su lugar no lo ocupa un Dios o el Destino. Y la interacción política, en contacto con la reflexividad teórica, revela la naturaleza mudable e indeterminada de los asuntos humanos. El potencial esclarecedor del mundo eidético se convierte en el recurso empleado por los actores para responder ante las insuficiencias del orden social. Por ello en Grecia la trascendencia no remite a una divinidad alejada del contexto humano al que prescribe y reglamenta comportamientos. Lejos de imaginar un ser todopoderoso provisto de voluntad y sin contacto con el mundo sensible, la mirada griega proyecta un horizonte de inteligibilidad trascendente como dominio privilegiado de la realidad, cuyo conocimiento requiere una vida de estudio disciplinada y sistemática, *la filosofía,* que, en el caso de Platón, faculta a los pocos que a ella acceden a la noble tarea del gobierno de la ciudad. Filosofía, política y democracia conforman un conjunto de experiencias que van de la mano y que no pueden entenderse las unas sin las otras.

Ahora bien, la aportación del pensamiento de Bellah sobre la peculiaridad del episodio axial griego remite a una concepción de la teoría en la que se ilustra y se documenta la continuidad cultural con el pasado. Si bien el sustrato de la secularización del pensamiento moderno se traduce en una imagen de Grecia como promotora del declive del mito y la religión y fundadora del logos y de una *racionalización* de las pautas de comprensión y explicación (científica) del mundo, Bellah modifica este modelo de análisis del que él mismo participa en las primeras fases de su obra científica (1991: 20-50). En su *Beyond Belief* de los años 60 habla de una serie de modelos sociales de religión (primitivo, arcaico, histórico, inicialmente moderno y moderno) que fácilmente parecen corresponderse con una visión evolutiva del hecho religioso en la que la idea de secularización se traduce en la dinámica universal de cambio social que culmina no tanto en la desaparición de la religión como en su transformación bajo el valor de *la sacralización de la persona.* Las etapas iniciales de la religión quedarían subsumidas y superadas en las expresiones de una religiosidad secular centrada en la troncalidad de la persona y en la influencia del protestantismo para la formación del

sistema de creencias moderno. En la actualidad Bellah modifica este planteamiento desde otra sensibilidad teórica basada en la idea de continuidad y no de ruptura entre los diferentes episodios de la evolución cultural. Como dice el propio Bellah respecto a la cultura humana, "nada se pierde definitivamente" (2005: 72).

De algún modo, la idea de creatividad auspiciada por Eisenstadt es asumida en el nuevo enfoque de Bellah. La teoría nace *integrando* y, al mismo tiempo, *alterando* los episodios previos de la cultura humana. Su capacidad de pensar el mundo en términos universales y de manera abstracta no supone la exclusión de viejos recursos interpretativos que han moldeado y configurado la forma de ver y de estar en el mundo de la criatura humana. Muy al contrario, con la aparición de la teoría "la mente humana comenzó a reflexionar sobre los contenidos de sus propias representaciones, a modificarlas y refinarlas" (Ibid: 364). *Lo axial* sería el acontecimiento histórico en el que, sobre el fondo de todo lo vivido por la humanidad, surge *el pensamiento de segundo orden* (Elkana, 1986) y *el criticismo* (Momigliano, 1987), es decir, la capacidad del pensamiento para analizarse a sí mismo y trascender el aquí y ahora. Por supuesto que en las sociedades preaxiales ya existen nociones incipientes de teoría y de pensamiento de primer orden. Ejemplo de ello serían las matemáticas y el comienzo del álgebra en Babilonia. Sin embargo, estos casos destacan básicamente por ofrecer una construcción racional, nunca por ser una reflexión sobre sus fundamentos (Elkana, 1986: 59). La novedad axial consiste en una experiencia histórica en la que la condición humana interroga sobre *las condiciones* de las certezas socialmente admitidas. En palabras de una voz autorizada en la investigación sobre lo axial y sus vínculos con la modernidad, como la de Björn Wittrock, "la axialidad es una reacción a un nuevo tipo de condición humana en la que ni las estructuras de parentesco ni de proximidad física ni la de los imperios autolegitimados bastan por más tiempo para integrar lo individual en un contexto de significado y familiaridad" (Wittrock, 2012: 111).

Bellah afirma que el proceso de las revoluciones axiales constituye un hito histórico en la medida en que tienen lugar alteraciones de enorme alcance que transforman, desde entonces y de manera inexorable, la vida humana y sus relaciones consigo misma y con el mundo. Recogiendo el testigo del legado de Eisenstadt, Bellah añade que lo axial, que hereda de los modelos sociales preaxiales la existencia de un gobierno central, la planificación urbana y ciertos códigos de diplomacia internacional, se caracteriza, en esencia, por esa dualidad trascendencia/inmanencia, y, al mismo tiempo, por acontecimientos novedosos como la acuñación de la moneda en Asia menor y la sustitución de los cuneados mesopotámicos y los jeroglíficos egipcios por las letras del alfabeto. De especial importancia serían, así mismo, la sustitución del bronce por el hierro y el ascenso del criticismo desde el momento en que los intelectuales influyen en la vida pública añadiendo novedosas interpretaciones de los textos canónicos de la sociedad (Bellah, 2005: 72-73). De estos dos últimos casos, el primero pudo contribuir a una mayor capacidad destructiva en la guerra y al incremento de la productividad en la agricultura, el segundo introduce un avance en la capacidad del hombre para pensar su lugar en el mundo y los condicionamientos del pensar mismo.

Pero, a juicio de Bellah, la argumentación más valiosa, renovadora y bien trabada sobre el alcance de lo axial para la cultura humana se encuentra en la obra del psicólogo

evolutivo Merlin Donald. Más en concreto, por su gran aportación *Origins of Modern Mind* (1991). De su mano resitúa su trabajo en el marco de una teoría de la evolución de la conciencia humana mucho más elaborada, basada en las nuevas y enriquecedoras aportaciones realizadas por la psicología del desarrollo cognitivo y evolutivo. Con Merlin Donald, va a proponer un concepto de cultura humana en la que la evolución no cursa por selección sino integrando las facultades precedentes en la más reciente y novedosa. A su juicio, la teoría es "un sistema híbrido" (Bellah, 2001: 364) que no surge del vacío o *ex nihilo* y cuyo rasgo destacado es el de re-pensar y re-organizar lo heredado, el de intervenir creativamente en el proceso evolutivo que ya no está en manos de la fatalidad natural sino que se inscribe en las tramas de *la contingencia*. La cultura teórica alienta un giro que, según Donald, "transcurrió desde lo inmediato, la resolución y razonamientos prácticos, hasta la aplicación de esas habilidades a las representaciones simbólicas estables contenidas en las fuentes externas de la memoria" (Donald, 1991:335). En este sentido, la comparecencia histórica de la teoría en Grecia no le otorga a ésta una exclusividad o un privilegio en el uso y el empleo de la misma. Donald concibe a la cultura griega del primer milenio a.C. "como el lugar donde emerge inicialmente la cultura teórica" (Bellah, 2005: 78) pero que, al tratarse de una novedad evolutiva, compromete al conjunto de la humanidad en la tarea de asumir paulatinamente ese potencial autorreflexivo. En este caso, la experiencia griega no supondría el silenciamiento de lo ancestral, todo lo contrario, el primer paso para su tratamiento renovador, reflexivo y crítico.

Donald hace referencia a cuatro fases culturales que ha atravesado la condición humana hasta la aparición de la cultura teórica. Habla de una *cultura episódica*, en la que el hombre aún no se diferencia de los mamíferos superiores. Su elemento más importante es el de la atención centrada en el "aquí y ahora" sin margen para elaborar una posible cadena de efectos y de eventuales respuestas. El presente inmediato absorbe plenamente la atención. A continuación, hace dos millones de años, surgiría *la cultura mimética*, en la que la vida humana, aún sin capacidad lingüística, se expresa a través de los movimientos corporales para representar imaginariamente acontecimientos y experiencias de la vida natural y para comunicar con otros actores sociales. Tiempo después, hace 100.000 años, tiene lugar *la cultura mítica*, con la que, a partir de imágenes y metáforas, la conciencia humana amplía su alcance más allá de la reconstrucción mimética de los hechos dando entrada a una modelización comprehensiva del universo. La narrativa mitológica juega un papel destacado en la capacidad reveladora de sentido de la vida humana. Por último, a mitad del siglo I a.C. nace *la cultura teórica*, que trae consigo *el pensamiento de segundo grado,* es decir, la capacidad de *repensar lo pensado,* de trascender cualquier modelo de conciencia acotado por los límites espacio-temporales hacia formas de representación universales y abstractas. Sin duda que la teoría contribuye a una transformación radical del curso evolutivo de la humanidad toda vez que, por su concurso, las futuras mutaciones del registro cultural ya no son obra de un supuesto determinismo natural. Es decir, puede reobrar creativa y críticamente sobre su pasado sin, con ello, eliminarlo. En palabras de Bellah, "los humanos son criaturas episódicas, miméticas y míticas, si bien, como en las primeras transiciones, la aparición de una nueva forma de la cognición cultural conlleva normalmente la reorganización

de las primeras formas" (Ibid: 78). Nunca su desaparición. Por esa razón, Hans Joas ilustra la posición de Bellah añadiendo que "el "desde" y el "hacia" no significan aquí un proceso de sustitución del uno por el otro. Muy al contrario, la fórmula de Bellah indica que "nada se pierde definitivamente". Lo ritual o lo narrativo, a su juicio, no son superados por lo racional" (Joas, 2011: 89).

Donald explica que las notas específicas de la cultura teórica toman forma de manera gradual en el transcurso cultural de la especie humana. Serían tres: la invención gráfica, la memoria externa y la teoría propiamente dicha. En el primer momento, *la representación pictórica* basada en imágenes en las cuevas del Paleolítico es el embrión de la posterior aparición de *la escritura* como recurso que permite la estabilización de la información y, por tanto, la consolidación de *la memoria*. En este caso, se trata de la memoria externa que al asentarse modifica el estado del cerebro humano desde fuera, ya que interactúa con él introduciendo cambios y alteraciones en sus competencias cognitivas que no hubieran podido surgir desde su propio curso evolutivo. En definitiva, " la invención gráfica y la memoria externa sólo hacen posible los prerrequisitos favorecedores del desarrollo de la cultura teórica, que es la habilidad para pensar analíticamente más que normativamente, para construir teorías que pueden ser criticadas lógica y empíricamente" (Bellah, 2005: 79).

Este esquema de reflexión empleado por Bellah le permite incidir en una visión integradora de la cultura humana que polemiza con *la conciencia estadial* (Casanova) de la secularización ya que nada del pasado queda excluido. La teoría tiene tras de sí una historia que sigue actuando en su indagación especulativa. Por mucho que haya sido identificada con una habilidad ajena a todo contacto con la experiencia sensible y desvinculada de la influencia del poder sugestivo y equívoco de las imágenes y de la presencia de las reiteraciones miméticas de la representación corporal, estos elementos siguen presentes y actuantes en la reflexión filosófica y en la vida democrática de Grecia. Sin olvidar que el mismo concepto de *teoría* no surge en el período propiamente axial. Hasta la llegada de la reflexión especulativa el *theoros* era alguien que viajaba a contemplar y participar como testigo de las celebraciones cívicas o religiosas celebradas en otra ciudad griega (Nightingale, 2006: 40 y ss). Podía tratarse de un desplazamiento oficial o de carácter privado. Igualmente la razón de fondo podía ser por motivos de representación pública o de experiencia religiosa o espiritual personal. Eran tres los destinos del viaje: santuarios religiosos (Delfos), participación en espectáculos (Olimpiadas) y celebración de rituales (representaciones dramáticas y musicales). En todos los casos y cometidos el individuo buscaba la incorporación de una experiencia desconocida y un cierto episodio de *conversión* de la que luego informar y comunicar. El abandono de la ciudad, la constatación de otros diseños normativos y rituales y el replanteamiento crítico de la experiencia rutinaria conforman un episodio de aprendizaje para sí mismo y para la ciudad. En esta versión pre-clásica y pre-axial de la teoría el componente mimético-ritual y narrativo juega un papel destacado. El *theoros* busca y se funde con el clima de celebración en el que descubre una experiencia inédita en su vida. Se trata del episodio anterior a la versión especulativa de la teoría en la que aquel momento de implicación afectiva con la experiencia perdió vigor.

En este orden de cosas también se puede constatar que el papel relevante del pensamiento filosófico en la formación del complejo axial griego es incomprensible sin la presencia de los episodios culturales mimético y mítico. En el primer caso, en las primeras formulaciones del pensamiento filosófico, como la de los jonios Tales de Mileto, Anaxágoras, Anaximandro y Anaxímenes, y en las posteriores más sofisticadas, por ejemplo, de Platón y Aristóteles, la herencia mítica sigue presente de una u otra forma. Lejos de consistir en una reminiscencia del pasado ya superado, el mito constituye la materia prima del emergente pensamiento especulativo. Su componente figurativo y su irradiación metafórica se inscriben en las primeras fases de la indagación teórica. Una vez más, el cambio social no procede a través de cortes y mutaciones bruscas, sino que cursa con lentitud, incorporando nuevas habilidades a las precedentes y sin erosionar el pasado. Así las cosas, el primer esbozo de la actividad especulativa, la filosofía presocrática, se edifica sobre <un marco fundamentalmente narrativo y la creencia de que el cosmos está vivo" (Bellah, 2011: 367).

Los "primeros filósofos", por un lado, se sirven de la estructura del pensamiento épico para ilustrar el carácter dinámico y semoviente del hecho natural. La evocación de los elementos como el agua, el aire, la tierra y el fuego, encarna *el comienzo* (*arje*) de las cosas y lo hacen describiendo la historia de la vida del mundo como un proceso de evolución y diferenciación gradual del *apeiron* (infinito). El imaginario de la materia, como diría Gaston Bachelard (1993: 13), constituye *la materia del imaginario*, que activa el primer esbozo de un pensamiento abstracto emergiendo de la trama mítica-narrativa aún presente. No hay ruptura porque sigue viva la potencia densa y asociativa del mito. No desaparece *el matiz* a pesar de que surge *lo universal*. Este incorpora la riqueza semántica de aquel. El mundo se dice a través de la pigmentación cromática del simbolismo mítico por mucho que las formas conceptuales empiecen a abrirse paso. La filosofía no emerge *a pesar de,* sino *a partir* del legado mítico. Más en concreto, el momento inicial de la filosofía consistiría en "un punto medio entre mitoespeculación y teoría" (Bellah, 2011: 366). En los primeros filósofos presocráticos, en su reflexión sobre el principio del cosmos, se revive en gran medida la "época arcaica" de la civilización griega en la que Hesíodo da inicio a su *Teogonía* (Hesíodo, 1993: 27-66) con una cosmogonía basada en entidades naturales, no en los dioses. Es decir, aún no hay referencia a las formas antropomórficas de los dioses olímpicos. Más bien, todo se explica por obra de fuerzas impersonales que carecen de voluntad e intención. En este sentido, la huella del mito y lo narrativo no se ha diluido. Es más, los vínculos con la teogonía de Hesíodo son evidentes.

Por otro lado, un autor tan relevante como Platón para la conformación del pensamiento filosófico griego y universal no se limita al empleo de la vía argumentativa. Su contribución intelectual no pasa por diseñar la nueva tradición del *logos* reprimiendo la del *mito.* Sabedor de la arraigada presencia en la Grecia de su tiempo de la cultura oral y de las *performances rituales* de los bardos en sus episodios de recitación y rapto, Platón opta por el encaje innovador de mito y logos en su propuesta filosófica. En palabras de Bellah, "Platón no rechaza lo mimético y lo mítico – de hecho, considera que sin ellos que no pueden hacer real sus observaciones teóricas. Lo que rechaza no es lo mimético y lo mítico como tal, sólo la tradición conformada por ellos" (Bellah,

2011: 391). Si bien la verdad necesita de la argumentación teórica típicamente axial, no puede prescindir del capital simbólico y revelador del mito. La contribución de Platón consistió en distinguir por primera vez entre mito y logos, ya que hasta ese momento eran términos sinónimos cuyo significado era *relato y narración* (Ibid.: 389). En Platón el mito es poco fiable porque cuenta narraciones, no argumentos, y sus contenidos se remiten a tiempos remotos y, por ello, incontrastables.

En todo caso, Platón no pretende despojarse de la tradición. Más bien aspira a fundar *otra* pero basada en la conjunción del carácter troncal del argumento racional sustentado en la abstracción y la universalidad y en la narrativa mítica por tratarse del "modo primario de la expresión de la verdad" (Ibid.393). En este sentido, en una de las obras de mayor calado filosófico y político de Platón, *La República,* el protagonismo de la narrativa mítica en la elaboración del argumento del autor es incuestionable. Ejemplo de esto sería el mito de la caverna que desarrolla en el citado texto (Platón, 1997: Cap. VII -368-414-) y cuyo contenido es incomprensible sin el recurso a la tradición, en concreto, a la presencia del episodio de la "visita a la muerte" que se recoge en la *Odisea* de Homero (Homero, 2000: 201-219). Ambos son episodios narrativos pero en el caso de Platón se sitúa en un marco especulativo en el que el mito sigue expresando verdad. Sendos textos comparten la idea de que aquellos que se alzan hasta la vida lúcida de la especulación teórica no quieren volver a la cueva donde sólo se ven sombras que en Homero evocan a la muerte en el Hades. Asimismo, Platón parece apoyarse en el capítulo de "Las razas del metal" recogido en *Trabajos y D*ías de Hesíodo (1993: 67-107) cuando organiza su modelo utópico de sociedad basado en los diferentes regímenes que lo conforman y en el tipo de hombre que representa cada uno de ellos.

En la actualidad uno de los autores que basan sus diagnósticos sobre la modernidad a partir del acercamiento entre mito y logos político es Cornelius Castoriadis. Su texto más destacado, *La institución imaginaria de la sociedad* (1989), ofrece una reflexión muy original acerca de cómo la creatividad imaginaria constituye el soporte vivo y actuante de todo ideal o significación, que se encarna en el tejido institucional de la sociedad. La creatividad consistiría en esa fuerza anónimo-colectiva que proyecta y condensa ideas, ideales, valores y normas en las que se representan los actores. La fuerza activa de la convivencia emana del *magma* de la imaginación que no desfallece nunca, que perdura y subyace sincrónicamente bajo el curso anodino y rutinario de la historia. Su actividad conformadora siempre ofrece espacios de apertura semántica y cognitiva con los que los actores pueden responder ante los desafíos del presente. La razón política de la vida social pone nombre, canaliza y critica los excesos de ese despertar impulsivo de la imaginación social. El momento asambleario de la política da forma a la irrupción desbordante de la actividad imaginaria. Por ello, con la mera racionalidad teórica no basta. El bramido de la cultura preteórica sigue participando en la interacción social. Esta sólo es comprensible en esa conjunción de experiencia creativa de la imaginación y el ejercicio de la reflexión de la razón.

En otro orden de cosas, la dimensión mimética de la tragedia ática nutre y forma parte de la reflexión filosófica de Grecia toda vez que su experiencia en las grandes celebraciones ciudadanas golpea directamente a la conciencia de la sociedad revelando la cuestión de los límites de la acción humana. Mímesis y representación teatral y

pensamiento van de la mano. Al calor de las representaciones públicas los actores meditan las rutinas y los hábitos más arraigados de la ciudad. Con ello, la sustancia mimética de la tragedia ática pone en evidencia lo desconocido y lo ignorado por una conciencia racional que sólo transita por las lógicas del razonamiento especulativo de *la vía del ser* (Parménides) y orilla las del no-ser referidas a la contingencia, lo accidental y lo aleatorio en la vida social. A través de la representación de las tragedias de Eurípides, Esquilo y Sófocles en los teatros de Atenas la ciudad se convertía en objeto de su propia reflexión desde el momento en que se repensaba y se exponía imaginariamente sus límites ante sí misma. De fondo, late el problema de la democracia y, en concreto, la prevaleciente imagen de autocomplacencia de la ciudad que queda des-figurada en los episodios teatrales. En ellos se hace visible "el ascenso político y cultural de Atenas, su corrupción interna y su decadencia, incluyendo al final los breves períodos de tiranía" (Bellah, 2011: 353).

Las representaciones teatrales hoy pueden tener que ver más con la cultura del entretenimiento y del espectáculo. Sin embargo, en la Atenas del s. V a.C. las piezas trágicas se concebían "al mismo tiempo como una forma de cultura y de obligación cívica" (Bellah: 354). Se trataba de un episodio culminante de la vida política de la ciudad y, lejos de limitarse a ser meros juegos de propaganda política o de relatos moralistas, "ponían en cuestión todo en la tierra y en el cielo" (Bellah: 355). Las zonas opacas y los límites confusos de la racionalidad humana se erigen en tema de reflexión pública. Por eso, conviene tener en cuenta la fecunda vinculación entre la representación mimética y pensamiento. No en vano, en la tragedia la ciudadanía se observa a sí misma como actor y como espectador, de algún modo, la sociedad se observa a sí misma, pero todo ello en la lejanía de un tiempo y un espacio míticos en los que se desarrolla. Junto al *Edipo* de Sófocles y a sus numerosas interpretaciones relativas a lo mucho que el hombre desconoce de sí mismo y se (le) revela a lo largo de su existencia, un texto ejemplar que expresa la necesidad de incorporar la mímesis trágica en la emergencia del pensamiento especulativo sería *Persas* de Esquilo, escrito en el año 472, es decir, pocos años después de la gran victoria ateniense en la batalla de Salamina en el año 480 a.C. El texto revela el sufrimiento y la dignidad de los persas, al tiempo que el declive de su imperio. El exceso de *la hybris*, o ausencia de moderación en las decisiones de sus dirigentes, es el elemento central de su obra. Y ese mensaje se transmitía a la ciudadanía ateniense con el objeto de no cejar en el proceso de auto-conocimiento y no permitir caer en la ambición excesiva, como posteriormente ocurrió.

4. Conclusión

Grecia siempre ha sido la filosofía. Y la filosofía, para el pensamiento moderno y para la sociología, ha consistido en el hito inaugural de la narrativa ascendente, omnisciente y dominadora de la racionalidad (occidental) en el mundo. Sin alusiones a sus procesos históricos y sociales de gestación, la imagen sublimada y purificada de la metafísica griega aparece en la cultura moderna como el despertar del *hombre teórico* caracterizado por el uso exclusivo y excluyente de la lógica especulativa. Su aparición histórica

enterraba definitivamente la voz milenaria del mito y de las facultades ancestrales de la condición humana totalmente ajenas a la interpretación lógica de la realidad.

Sin embargo, tras indagar en los acontecimientos históricos-diacrónicos (Eisenstadt) y culturales-sincrónicos (Bellah) del surgimiento de la axialidad griega, la visión de ésta cambia los ojos de la teorización sociológica actual. Ya no se trataría tanto de una ruptura con el pasado, como del lugar y del entorno cultural en el que asoma la facultad teórica que se convierte en patrimonio del conjunto de la humanidad. Grecia ve surgir en sus tramas culturales la novedad de la racionalidad. Sin embargo, el filósofo no sustituye al chamán, al rapsoda, al místico o al profeta. Es un perfil más que se añade al extenso repertorio de máscaras adquirido por el hombre a lo largo de su historia y cuyo rasgo principal es el de representar con distancia el alcance y el significado de cada uno de ellos. Grecia encarna la creatividad humana constituida de *mito-logía.* Su singularidad, como subrayó Bellah en su último período de reflexión, consistió en *transformar el pasado cultural, nunca en superarlo.*

5. Bibliografía

Arnason, J.P., "Autonomy and Axiality: Comparative Perspectives on the Greek Breakthrough", en P. Arnason y P. Murphy (eds.), *Agon, Logos, Polis*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp.155-206.

Bachelard, G. (1993): *El aire y los sueños,* México, F.C.E.

Bellah, R.N. (1991): *Beyond Belief,* California, University California Press, pp. 20-50.

Bellah, R.N. (2005): "What is Axial about the Axial Age?", *Archives Européennes de Sociologie,* XLVI (1), pp. 69-87.

Bellah, R.N. (2011): *Religion in Human Evolution*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press.

Berger, P. (ed.) (2005): *The Desecularization of the World,* Washington, Ethics and Public Policy Center .

Beriain, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad,* Barcelona, Anthropos.

Casanova, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago, pp. 11-31 (cap.2).

Casanova, J. (2012): *Genealogías de la secularización,* Barcelona, Anthropos.

Castoriadis, C. (1988): *La institución imaginaria de la sociedad,* Barcelona, Tusquets.

Donald, M. (1991): *Origins of Modern Mind,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Eisensadt, S.N. (1982): "The Axial Age: the Emergence of Trascendental Visions and the Rise of Clerics", *Archives Européennes de Sociologie*, 23, pp. 294-314.

Eisenstadt, S.N. (1986): "Axial Age Breakthrough in Ancient Greece", en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Nueva York, State University Press, pp. 29-39.

Eisenstadt, S. (2003): *Comparatives Civilizations and Multiples Modernities* (2Vol.), Leiden, Brill.

Eisenstadt, S.N. (2007): "La dimension civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización", en M. Aguiluz y J. Beriain (eds.), *Las contradiciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 260-288.
Elkana, Y. (1986): "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece", en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of the Axial Age,* Nueva York, State University Press.
Frank, M. (1994): *El Dios venidero,* Barcelona, Ediciones del Serbal.
Gauchet, M. (2005): *El desencantamiento del mundo,* Madrid, Trotta.
Giddens, A. *et al.* (eds.) (1996): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
Hadot, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua,* Madrid, Siruela.
Hesíodo (1993): *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo y Certamen,* Madrid, Alianza.
Homero, (2009): *Odisea,* Madrid, Cátedra.
Jaspers, K. (1965): *Origen y meta de la historia,* Madrid, Revista de Occidente.
Joas, H. (2011): *Die Sakralität der Person. Eiene neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfort, Suhrkamp.
Joas, H. (2011): *"*Robert N. Bellah. Religiöse Evolution und symbolischen Realismus", en S.Moebius y D.Quadflieg (eds.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden, VS Verlag, pp. 83-91.
Joas, H. (2012): *Glaube als Option*, Friburgo, Herder.
Joas, H. (2013): *La creatividad de la acción,* Madrid, C.I.S.
Kerenyi, K. (1994): *Dionisios. Raíz de la vida indestructible,* Barcelona, Herder.
Knöbl, W (2001): *Die Speilräume der Modernisierung,* Göttingen, Velbrück Wissenschaft.
Knöbl, W. (2007): *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika,* Frankfurt, Campus.
Luhmann, N. (1992): *Beobachtungen der Moderne,* Opladen, Westdeutscher Verlag.
Martin, D. (1978): *A General Theory of Secularization,* Oxford, Basil Blackwell.
Martin, D. (2005): *On Secularization: Towards a Revised General Theory,* Aldershot.
Meier, Ch. "Die griechisch-römische Tradition", en H.Joas y K.Wiegandt (eds.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt, Fischer, pp. 93-116.
Momigliano, A. (1987): *De paganos, judíos y cristianos,* México, F.C.E.
Nigthingale, A.W., (2006): *Spectales of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in ist Cultural Context.* Cambridge (U.K.), Cambridge University Press.
Platón (1997): *La Republica,* Madrid, Alianza.
Ramos, R. (1999): "Homo Tragicus", *Política y Sociedad,* Nº30, pg.213-240.
Stroumsa, G.G. (2009), *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity,* Chicago, The University of Chicago Press.
Taylor, Ch. (2007): *A Secular Age*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press.
Weber, M. (1992): *Ensayos sobre sociología de la religión I,* Madrid, Taurus.
Wittrock, B., (2012): "The Axial Age in Global History", en R.N. Bellah y Hans Joas (edx.), *The Axial Age and Its Consequences,* Cambridge/Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.

La co-presencia de ritual, símbolo y logos en la cultura griega antigua: Del *Daimon-Mana* al Dios olímpico y de éste al *Logos* del Ser

Josetxo Beriain
Universidad Pública de Navarra
josetxo@unavarra.es

Javier Gil-Gimeno
Universidad Pública de Navarra
fcojavier.gil@unavarra.es

Recibido: 21-10-2015
Aceptado: 16-02-2016

Resumen
Frecuentemente pensamos la cultura de una sociedad como un conjunto de patrones de significado gestionados por la razón, por el Logos. Este trabajo se cuestiona dicho planteamiento y apuesta por la confluencia dinámica de aspectos mimético-rituales, de aspectos simbólico-míticos y de aspectos racionales. Utiliza como estudio de caso la transición de la religión griega antigua, representada por el mito-ritual del *Enyautos-Daimon*, que se refleja en una sacralización simbólica que parte de la naturaleza, y se desliza hacia la religión olímpica, representada por una sacralización de lo divino expresada en Zeus, Dios central del panteón griego, del que surgirá el principio ontológico metafísico del *Logos del Ser*.
Palabras clave: Daimon; Mana, Kouretes; tragedia, Juegos Olímpicos; Religión; Grecia; ritual; Dios.

The Co-presence of Ritual, Symbol and Logos in Ancient Greek Culture: From *Daimon-mana* to Olympian God and to the *Logos* of Being

Abstract
Normally we think about the culture of a society as a pattern of meanings guided and shaped by Reason, by the *Logos*. This coauthored paper questions that approach, and puts in place the dynamic confluence of mimetic-ritual domains, symbolic-mythic domains and rational domains, using the shift of the old greek religion as a case study, represented by the myth-ritual of the *Enyautos-Daimon*, which is a reflection of a symbolic sacralization that starts in the nature and slides to the olympic religion, which represents a sacralization of the divine, expressed by Zeus, central *God* of the greek pantheon, from which shall arise the metaphysical-ontological constellation of meaning of the *Logos of Being*.
Key words: Daimon; Mana; Kouretes; tragedy; Olympic Games; religion; Greece; ritual; God.

Referencia normalizada
Beriain, J. y J. Gil-Gimeno (2016): "La co-presencia de ritual, símbolo y logos en la cultura griega antigua: Del Daimon-Mana al Dios olímpico y de éste al Logos del Ser", Política y Sociedad, 53 (3), pp. 733-755.

Sumario: Introducción. 1. La génesis social de las formas culturales según Merlin Donald y Robert N. Bellah. 2. La génesis social del Daimon-mana en el Enyautos-Daimon griego. 3. La teogonía, el Dios

olímpico y la diferenciación entre la naturaleza y el ser humano. 4. La metafísica del Logos como secularización del Dios olímpico. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

Le sacré, cést le pére de Dieu.
Le Dieu, cést le sacré personifié (fait personne humaine).

Jane Ellen Harrison

Introducción

Este trabajo se centra, en primer lugar, en el análisis de la génesis social del ritual del Himno de los Kouretes, del origen de los Juegos Olímpicos y de la Tragedia, así como de las representaciones colectivas que les sirven de base en la formación originaria de la cosmogonía griega y de su sistema simbólico pre-axial en torno al concepto de *Daimon-Mana*. En segundo lugar, aborda la transición desde tales representaciones colectivas politeístas hacia una conciencia colectiva apoyada en Zeus como Dios olímpico y centro del panteón. Finalmente, abordamos la irrupción de la metafísica del *Logos,* categoría que representa la razón, el fundamento, el ser.

Parece que este elemento racional, el *Logos*, podría ser capaz de gobernar y guiar el resto de nuestra persona, salvándonos así de vivir a merced de la fortuna, del accidente, de la coincidencia, de la contingencia (*Láchesis*). Pero si estamos tentados de pensarlo, debemos ser conscientes de que la Razón ocupa el lugar de Zeus como éste había ocupado previamente el de la *Moira*. Así, a diferencia de una concepción teleológica-finalista según la cual el último estadio hace tabula rasa de los anteriores, condenándolos a la 'egiptianización', nuestra propuesta subraya la co-presencia de los tres momentos en una suerte de diferenciación de funciones que, como veremos, son indispensables para la sociedad. Para realizar esta labor nos apoyaremos en las investigaciones clásicas de Émile Durkheim, en *Les Formes Elementaires de la vie religieuse* (1912)*,* así como en el extraordinario trabajo de Jane Ellen Harrison: *Themis. A Study of the Origins of the Greek Religion*, publicado en el mismo año que *Las Formas*, y deudor de las tesis de aquél, tal y como lo señala la propia autora en numerosas ocasiones a lo largo de su obra.

1. La génesis social de las formas culturales según Merlin Donald y Robert N. Bellah

El enfoque metodológico que nos va a permitir adquirir una visión englobante de los tres momentos mencionados -la emergencia de la cosmogonía, la teogonía y tecnogonía y la metafísica del Logos- lo tomamos de investigaciones realizadas por Merlin Donald

(1991) y por Robert N. Bellah (2011, 2012). Según estos estudios, en el análisis de la génesis social de los estadios de evolución de la cultura y de la cognición, podemos distinguir un primer estadio en la *cultura mimética* desarrollada por el *Homo erectus*, es decir, por los primates y los australopitecos, hace unos 2.000.000 de años. En él, se pone de manifiesto un aumento del tamaño del cerebro y la emergencia del más básico de los niveles de representación: la habilidad imitativa para reeditar eventos.

La mímesis es un modo gestual de expresión inherentemente reduplicativo y colectivo en su naturaleza, convierte la arena pública de la acción en teatro. En este sentido, la forma primordial distintivamente humana de cultura está orientada performativamente. Los humanos son actores e, inicialmente en su forma arcaica, el rostro público de esa cultura mimética ha sido un teatro de acción personificada, manifiesta en la emergencia de patrones ritualizados de cultura práctica. Ejemplos de ello pueden ser las migraciones estacionales coordinadas, los campamentos compartidos y alguna división rudimentaria del trabajo. El *Homo erectus* tuvo la habilidad de ensayar y evaluar, y así afinar sus propias acciones. El entrenamiento es esencialmente una acción mimética donde el individuo debe repetir una actividad performativa previa con la finalidad de practicarla y mejorarla. Este tipo de imaginación mimética sobrevivirá en la naturaleza esencialmente teatral de las relaciones humanas (Goffman, 1967; Collins, 2009), así como en la música y en las artes visuales.

La transición del *Homo erectus* al *Homo Sapiens,* que se produce hace 250.000-100.000 años marca un nuevo estadio evolutivo, el representado por la *cultura mítica*, caracterizada tanto por el surgimiento del sistema del habla como nueva modelización del universo de la existencia humana, así como por el surgimiento de la metáfora y la narrativa. Este tránsito de una forma puramente mimética de cultura al lenguaje hablado, a la narrativa, y a una cultura oral-mítica completamente desarrollada supone un progreso revolucionario que precipita un tránsito en la representación propia de las costumbres miméticas de movimientos lentos hacia la capacidad narrativa grupal. Esta adaptación introduce un nuevo estrato de cultura con la consecuencia de que tanto la cognición humana como las formas culturales asociadas a ella se hacen más complejas y diversificadas. La expresión pública de esta nueva habilidad narrativa se manifiesta en una imaginación liberada que faculta a los seres humanos a reorganizar eventos más complejos en la imaginación o incluso a inventar eventos ficticios -como ocurre en la narrativa y en la fantasía- permitiendo de esta guisa la emergencia de variaciones sin límite en cuanto a cómo pudiera ser construida la realidad del grupo.

Hace aproximadamente 40.000 años, surge un tercer estadio: la *cultura teórica*. En ella, el 'hardware' que contribuye al despliegue de esta nueva adaptación no es ya biológico sino tecnológico, y está apoyado en la invención gráfica, en la construcción teórica y en el despliegue de una 'memoria externa'. El cerebro humano ha co-evolucionado junto a sus culturas cognitivas a lo largo de más de dos millones de años y ha alcanzado un punto donde no puede realizar su diseño potencial fuera de la cultura. La estructura de la mente se ha fijado cada vez menos en el neo-cortex. Así, a medida que progresa la evolución, actuamos dentro de 'colectividades cognitivas' en simbiosis con sistemas externos de memoria como las religiones del Libro, los museos, las bibliotecas, los templos, los monumentos, etc. Esta tercera transformación ha

conducido a una de las más grandes re-configuraciones de la estructura cognitiva, y todo ello sin haberse producido grandes cambios genéticos en la historia de los mamíferos. De hecho, nuestros genes son prácticamente idénticos a los de un chimpancé o un gorila, pero nuestra arquitectura cognitiva es mucho más compleja. Por tanto, dicha tercera transformación está indisociablemente unida a esas 'colectividades cognitivas' de las que hablamos. Nos hemos hecho más complejos, multi-dependientes, mentes híbridas que portan en su interior -como individuos y como sociedades- toda la herencia evolutiva de los dos pasados millones de años.

Habitualmente pensamos que la fase mimética de nuestro desarrollo como seres humanos es superada por la fase simbólica, donde construimos imágenes y representaciones simbólicas de la realidad, y que esta fase es, a su vez, superada en la fase conceptual-teórica donde el pensamiento abstracto hace tabula rasa de todo lo anterior. Pero no sucede esto ya que *un nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades, en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores*. Lo interesante del modelo de Donald y Bellah, frente a todo historicismo o teleologismo ilustrado, es que nos permite entender las fases evolutivas sin un sesgo finalista en donde la cultura teórica habría erradicado los desarrollos mimético y mítico.

2. La génesis social del *Daimon-mana* en el *Enyautos-Daimon* griego

2.1. El acontecimiento apropiador del ritual. Ejemplos

2.1.1. El *Himno de los Kouretes*

Habitualmente pensamos en el mundo griego clásico como uno de los orígenes de la civilización occidental, situando las filosofías de Sócrates y Platón como 'representaciones canónicas' de la cultura teórica, del Logos, en donde la resolución consciente en orden a des-encantar el mundo no trata solo del propio mundo, sino que también es un esfuerzo para guiar los propios pensamientos. Se trataría de pensar sobre el propio pensamiento (Elkana, 1986:40-65; Meier, 1986:65-92). Pero este estadio de pensamiento presupone, como veremos a lo largo de este trabajo en los términos de Harrison, un "*lower (presocratic) stratum of thought*" (1912, vii) sin referencia al cual es imposible entender aquél. Nuestro planteamiento inicial va a consistir en desvelar la génesis social de las prácticas rituales que permiten determinar tal estrato de pensamiento.

Según nuestro punto de partida, la génesis social de la proto-distinción directriz que diferencia entre las categorías epistemológico-analíticas de 'lo sagrado' y 'lo profano', solo resulta viable a partir de las prácticas rituales que reproducen al colectivo social como tal. Para Durkheim, a diferencia de Max Weber que consideraba las religiones como sistemas de creencias, esta proto-clasificación no tiene su origen en creencias porque, si así fuera, no tendría un origen empírico en el ritual. De hecho, la razón para la realización performativa de tales prácticas es mantener el límite entre 'lo sagrado' y 'lo profano', y no tanto una creencia en seres sobrenaturales o en dioses misteriosos, como pretenden las concepciones convencionales de la religión. 'Lo sagrado' no existe como una idea o creencia previa, sino que *solo a través del ritual viene a la existencia*.

La existencia de 'lo sagrado' precede a la esencia-creencia en lo sagrado: "Solo a través del acontecimiento apropiador del ritual emerge lo sagrado (y sus figuras: daimones, dioses, hombres) como algo diferenciado de lo profano" (Beriain, 2015:4-7). En este sentido, 'lo sagrado' representa esa instancia que sirve para dibujar tanto la visión del mundo del grupo en cuestión como su propia identidad.

En nuestro estudio de caso concreto, el de la religión griega antigua, dicha instancia es representada por el Himno de los Kouretes (Harrison, 1912:1-29), que nos va a ofrecer ese *primitivo rito de iniciación tribal* (*Enyautos-Daimon*) (Harrison, 1912:16), que *expresa performativamente* la cosmovisión originaria griega del mundo. Descubrimientos arqueológicos son los que permiten a Jane E. Harrison rescatar la sintaxis del ritual, así como ahondar en su sentido interpretativo profundo. El Himno consta de tres fases (Harrison, 1912:9 y ss.): Una primera de *invocación* en la que Zeus es interpelado como un joven inmortal, como un *Kouros*. Una segunda de *performatividad ritual*, donde los participantes (*Kouretes*), armados con escudos y en medio de una efervescencia emocional, separan al joven de su madre, lo ocultan, lo 'matan', lo desmembran y esparcen sus restos en la naturaleza[1]. Finalmente en la tercera fase, el joven reaparece, se le trae nuevamente a la vida, resucita y es el *portador del bienestar colectivo*.

Como vemos, en el Himno, los *Kouretes*, hombres jóvenes iniciados, invocan al *Daimon*, el *Gran Kouros*, parte humana y parte divina, o como señala Harrison "la materia de la que están hechos los dioses" (Harrison, 1912:25), que funge claramente como la proyección simbólica de una comunión ritual (*Thiasos*) de sus fieles. Es el centro de una danza mágica, así como el vehículo de un culto sacramental primitivo. El *Gran Kouros* expresa la encarnación simbólica del cuerpo de los *Kouretes* y, co-extensivamente, del cuerpo social. El coro de fieles (*Thiasos*), o más bien los agentes sociales, son anteriores a las diferentes figuras de lo sagrado –ya sean estos *daimones* y/o dioses-. En este sentido, el acto ritual es anterior a la divinidad, es lo que le sirve de sostén. El joven, el *Gran Kouros*, el *Daimon*, *re-nace* en el ritual ya no de su madre Sémele (en el caso de Dyonisos) o Rea (en el caso de Zeus), sino de la sociedad que lo invoca por medio de una emoción socializada, sentida colectivamente.

Pero, ¿cómo se consigue un estado de comunión (Schmalenbach, 1977:64-126) grupal característico? Durkheim sitúa a la práctica ritual como ese 'acontecimiento apropiador' que produce un tipo de realidad diferente, una 'efervescencia colectiva' (Durkheim, 1982), un 'éxtasis colectivo', una 'energía emocional', es decir, es esa condición de posibilidad a través de la cual el grupo experimenta una realidad diferente y más profunda. El sociólogo francés describe los rituales de los aborígenes australianos donde todo tipo de procesiones, danzas y canciones tienen lugar a la luz de las antorchas y donde la efervescencia general se incrementa al comenzar la caída de la noche: "Una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiéndose dominado, arrastrado por una especie de fuerza exterior que le

[1] Conviene observar el paralelismo del desmembramiento y posterior esparcimiento en la naturaleza del Himno de los Kouretes con la figura de Dionysos-Zagreo en *Las Bacantes* de Eurípides, cuya narrativa mitológica es la misma.

hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en *un nuevo ser*: las galas con que viste, las especies de máscaras con las que se cubre la cara, son representaciones materiales de esta transformación [...] Y como, al mismo tiempo, todos sus compañeros se sienten transfigurados de la misma manera y exteriorizan su sentimiento en sus gritos, gestos y actitudes, todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a *un mundo especial*, completamente diferente de aquél en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean" (Durkheim, 1982: 312-13/205). Las palabras de Durkheim revelan, pues, que los sentimientos colectivos y el pensamiento colectivo caminan juntos. Por lo tanto, el punto sociológicamente relevante no es qué estructura social subyace a ese estrato de pensamiento, sino el principio general de que la estructura social (sus rituales constitutivos) y la conciencia colectiva que la expresa, subyacen a toda constelación de lo sagrado.

Está claro que el acto de comunión ritual unifica al colectivo, pero *¿en torno a qué*? La acción, la energía emocional y los sentimientos compartidos no pueden prolongarse durante mucho tiempo activados por el simple hecho de constituir una intensificación de la existencia colectiva. Es aquí donde interviene la propia sociedad a través de un proceso de sublimación simbólica en la que se objetiva el símbolo. Éste, como muy bien lo ha advertido George H. Mead, es la marca de la transición del puro estímulo biológico a la *re-presentación simbólica* (1982: 101-107). Representa un logro evolutivo de consecuencias enormes, puesto que transforma la acción mimética en *acción simbólica*, "prolongándose de esta guisa la vida de los sentimientos intensificados ritualmente*"* (Collins, 2009: 58-59). De hecho, "los sentimientos sociales carentes de símbolos, solo podrían tener una existencia precaria. Muy fuertes mientras los hombres están reunidos y se influyen recíprocamente, estos sentimientos no subsisten cuando la asamblea ha terminado, más que en forma de recuerdos que, si se los abandona a sí mismos, van empalideciendo progresivamente; pues, como el grupo en tales momentos ya no es algo presente y actuante, los temperamentos individuales entran necesariamente en una pendiente de bajada [...] De este modo, el emblematismo (del símbolo-tótem), necesario para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma, no es menos indispensable para asegurar la continuidad de tal conciencia" (Durkheim, 1982: 330-31/216-17).

El símbolo-tótem recoge el sentir colectivo y se proyecta como referente de la *identidad* del grupo. De esta guisa, el Himno de los Kouretes funge de representación mítico-simbólica de un rito de muerte mimética y de resurrección (simbólica) practicado en una ceremonia de iniciación. Además, el Himno funge de 'rito de paso', de ceremonia de transición entre el salir de lo viejo y entrar en lo nuevo, en la que el *Gran Kouros* ejerce de *Medicine-Man* que desvela ese 'bautismo social' (Harrison, 1912: 19) del joven, ese '*To Be Born Again*', ese 'volver a nacer (a la vida social)' o 'Segundo Nacimiento', esa resurrección social como miembro de la sociedad, más allá de su (primer) nacimiento biológico. De hecho, hasta que el muchacho no ha nacido otra vez, no puede asistir a los ritos de entierro de su propio padre. Sin ese re-nacer no es parte todavía del clan (Harrison, 1912: 21, Nota 1), de la sociedad.

Así, el ritual es la expresión de una emoción, una cosa sentida, en la *acción*, mientras que el mito es algo apalabrado y ulteriormente pensado. El mito-ritual expresado en el Himno primaveral de los Kouretes pone de manifiesto que la expresividad performativa que lleva consigo el ritual da origen a un tipo de realidad sagrada: el *Daimon* (*Mana, Orenda, Wakonda*, son fuerzas mágicas similares presentes en colectivos primitivos en el mismo estadio de desarrollo en Australia, las Islas del Pacífico sur, el noroeste canadiense, Sudamérica). Se trata de esa "potencialidad mágica" (Mauss, 1978: 122-133) que proyecta el carácter dinámico y renovador de la naturaleza en la propia sociedad. Es ésta una 'trascendencia inmanente' todavía sin una referencia divina, abstracta, individualizada, separada de 'este mundo'. En este estadio evolutivo la figura que expresa lo sagrado no es la divinidad, sino un *Daimon*, una fuerza imaginal, una 'potencialidad mágica', como la que Weber sitúa en el trasfondo de los nuevos ascetas seculares de la modernidad tardía (Weber, 1975: 230-231).

Podríamos decir que, en este estadio de evolución sociocultural, el grupo es intelectualmente débil pero emocionalmente fuerte. El acto ritual es algo *re*-hecho o *pre*-hecho (Harrison, 1912: 43), algo *re*-presentado. Cuando suceden los acontecimientos apropiadores de la vida colectiva –cuyos protagonistas son héroes de gestas militares, deportivas, profetas, etc.-, la comunidad los inserta en el seno de la memoria colectiva o en una narrativa mítica, a través de las *re*-actualizaciones rituales. En esas actividades performativas constitutivas, el elemento de acción es *re*-hecho, imitado. Cuando los hombres regresan de la guerra, de la caza, de un viaje, y *re*-presentan sus acciones, escenifican acciones que *ya* han tenido lugar. Su drama es historia o al menos narrativa, pues ellos proclaman algo que, en efecto, *ya* ha sucedido. La batalla particular, la caza específica o el viaje concreto, son olvidados o suplantados por una sucesión de actos similares en un lapso de tiempo. En este sentido, el ritual viene a rememorar (re-cordar) y, a la vez, a con-memorar (recordar en comunidad, conjunta o colectivamente) la batalla, el viaje o la caza. El acto *singular* sucede primero, pero tiene un recorrido limitado, sin embargo, el *plural* de su *re*-presentación nos saca del acto singular concreto y le da un carácter generalizado.

2.1.2. El origen de los Juegos Olímpicos

La tarea que nos proponemos en el presente epígrafe es explicar el carácter religioso que subyace en los orígenes de los juegos olímpicos clásicos, aquéllos que se celebraron entre los años 776 y 393 A.C. Para centrar la tarea acudimos a Francis M. Cornford (1912) que, en un capítulo compilado en la obra de Harrison, nos ofrece un magnífico recorrido por los orígenes de los juegos olímpicos de la Grecia Clásica. De una lectura detenida del texto del filólogo británico se desprenden dos ideas fundamentales para comprender el origen religioso de éstos: en primer lugar, su vinculación con la celebración de una festividad en honor a Zeus y, en segundo lugar, el papel testimonial que la competición deportiva desempeñaba en dicha celebración. Desarrollamos estas dos ideas conjuntamente.

Según señala Cornford, el origen de los juegos olímpicos no está asociado con la celebración de la festividad en su totalidad o con su significado extenso, sino con una parte de la misma: la de la elección del *Kouros* anual, esto es, del mejor de los jóvenes

(significado de *Kouros*). Si atendemos a lo que señala la mitología, los *Kouretes* fueron los encargados de cuidar, custodiar y proteger a Zeus niño cuando su padre, Cronos, le buscaba para matarle (situación que, como veremos, se repetirá en el caso del origen de la tragedia, pero en este caso con Dionysos como protagonista). El motivo por el que Cronos quería darle muerte es porque la diosa Gea había predicho que sería derrocado por uno de sus hijos, tal y como él había hecho previamente con su padre. Ante el temor de que Zeus fuera 'devorado' por su progenitor, su madre Rea le esconde en la isla de Creta y ordena su custodia y protección a los *Kouretes*, quienes cumplen con su misión y permiten la supervivencia del futuro 'rey de los dioses'.

En el contexto de la festividad ritual dedicada a Zeus, se celebraba una carrera para elegir a dicho 'mejor entre los jóvenes', a quien posteriormente le rendirían honores con la interpretación del himno analizado en el epígrafe anterior, que venía acompañado por una danza ritual. Es aquí donde encontramos el origen de los juegos olímpicos.

Los privilegios asociados a dicha victoria en la carrera de elección del *kouros* se pueden agrupar, fundamentalmente, en dos: en primer lugar, serlo durante un año o periodo[2], lo que nos permite establecer un claro vínculo de continuidad entre dicha celebración y las festividades relacionadas con el renacimiento del *Enyautos-Daimon* o espíritu anual, tal y como señalábamos en el epígrafe anterior. El *kouros* ganador re-nace como un ser adulto que puede participar en la sociedad y que, debido a su gran victoria, desempeña un papel relevante en la misma. El segundo privilegio está asociado con dicho papel o función asignada al *kouros anual,* ya que sería el encargado de encabezar la procesión que conduciría a la comunidad y al animal sacrificial –un toro- al recinto sagrado de la divinidad, en donde se desarrollaría la parte central del rito. Así, señala Cornford, "Hemos comenzado este capítulo con la declaración de que la procesión triunfal o *komos*, era el meollo original de los Juegos Olímpicos, algo que podría parecer, en el sentido estricto de la palabra, absurdo. Pero a la vista de los hechos que hemos analizado y de la discusión previa del Ditirambo, no nos parecerá paradójico sugerir ahora que esta procesión, con su sacrificio y con la ingesta de un toro, su himno al héroe y la conclusión del festín en la sala del banquete, era el rito central, del cual la carrera de los Kouretes era un mero ejercicio preliminar" (Cornford, 1912:256).

De lo comentado en la cita anterior se desprende que el tránsito que se produce hasta llegar a la realidad que glosa Píndaro, en sus *Olímpicas* (1967), en las que los vencedores comienzan a adquirir un pequeño protagonismo, digamos 'nominal', o la que observamos en la actualidad en la que los campeones olímpicos son venerados como héroes o como una especie de 'súper-hombres', es un evidente reflejo de algunas de las transformaciones que se han producido a escala macro-social, como pueden ser la paulatina pérdida de peso de las explicaciones y de las representaciones ultra-terrenas sobre las acciones de los sujetos y de los colectivos sociales, el desarrollo de los procesos de individualización o el consecuente fenómeno de la 'sacralización de la persona' (Joas, 2014). Pero el 'héroe' al que se presenta en este estadio inicial no es

[2] Señalamos año o periodo, ya que no está claro que dicha festividad se celebrara anualmente. La idea es que el *Kouros* lo fuera durante un lapso de tiempo que, en la actualidad, no podemos determinar con total seguridad.

un hombre muerto con un nombre conocido y una historia conmemorada por una serie de juegos funerarios. Su título no representa a una individualidad personal sino a una agencia institucional definida por sus funciones, en realidad es un 'funcionario' que ha conseguido su posición en un juego competitivo limpio. El desarrollo de la tragedia, a partir del siglo V a.C., mostrará el *hiatus* creciente existente entre los mortales y los dioses que la nueva concepción desmaterializada de los dioses ofrece y que, en Platón, vendrá representada por la idea de que el hombre mismo está dividido en parte divina (el alma) y en parte mortal, animal (el cuerpo).

Originariamente en los juegos olímpicos, que comienzan con una carrera a pie "por el reino" (Cornford, 1912: 255), el *Kouros* del Himno cretense que hemos analizado comparece como el *Líder de sus Daimones*. La carrera, cuyo propósito original fue determinar quién debería ser el *Gran Kouros o Rey* de ese año en concreto, se desarrolló con el tiempo en la forma de deportes atléticos, que tardíamente vienen a representar la característica fundamental de todo el festival. ¡Viva, el Rey Heracles (Hércules)!, es el *Daimon* encarnado en el *ganador de la prueba* que, en buena medida, representa al objeto de culto de la conmemoración. El *ganador olímpico* funge de *Daimon* de ese año, de *héroe local y rey* (Cornford, 1912: 256-257), de los juegos realizados normalmente en la primavera. Sin duda, la explicación de Cornford revela un proceso de sustitución de la parte por el todo, en la que un apartado del rito religioso original –la carrera para la elección del *Kouros* del año- muta en una ceremonia ritual laica convertida en fenómeno global de masas: las olimpiadas modernas. Como él mismo señala, "La carrera, cuyo propósito original era simplemente determinar quién debería ser el gran *Kouros* (el mejor de los jóvenes) o Rey del año, perfeccionado por sucesivas adiciones gracias a la elaboración de los deportes atléticos, que posteriormente se convertirían en el atractivo central del festival" (Cornford, 1912:256), pasa a constituirse en un acto competitivo olímpico, des-ritualizado.

2.1.3. El origen ritual de la tragedia

Una vez analizado el origen ritual-religioso de los juegos olímpicos, pasamos a hacer lo mismo con la tragedia. En su "Excursus on the ritual forms preserved in Greek Tragedy" (1912), Gilbert Murray establece una relación entre las danzas rituales –*sacer ludus*- en honor al dios Dionysos (forma originaria del ditirambo), los dramas relativos al *Enyautos-Daimon* y los orígenes de esta forma literaria, convertida en arte por autores de la Grecia clásica como pueden ser Esquilo o Sófocles.

Etimológicamente hablando, la mayoría de aproximaciones a la raíz *trag-* (del griego *trasgos)* arrojan, principalmente, dos resultados: 'macho cabrío' y 'los placeres relacionados con la comida'. Esta primera idea ya nos permite establecer una aproximación etimológica entre Dionysos y la tragedia, ya que los animales sacrificados en las celebraciones en su honor solían ser o bien un chivo -o macho cabrío- o bien un toro. Es más, uno de los epítetos asociados a este dios es *egóbolo*, 'matador de cabras'.

Pero sigamos avanzando. Si aceptamos como válida la primera acepción de la raíz *trag-*, y la unimos con el sufijo *–edia* (del griego *aeido),* esto es, 'yo canto', tragedia significaría algo así 'canto en honor al macho cabrío'. Tal y como señala el filólogo Joan Coromines, en su *Diccionario* (2008: 549), esta es la definición con un

mayor grado de aceptación académica. Con el sufijo *–edia* ha emergido otro de los ingredientes fundamentales para el desarrollo de este epígrafe: la idea de oda o canto, directamente relacionado con la danza y el ritual. Y es que, como han documentado sobradamente sociólogos y antropólogos (Durkheim, 1982; Cornford, 1912; Hubert y Mauss, 1964; Girard, 1995; o Turner, 1988, entre otros), durante los ritos sacrificiales –y más concretamente durante la matanza del propio animal en el altar sacrificial- se entonaban una serie de cantos y se realizaban una serie de danzas. Éstas cristalizarían, posteriormente, en lo que conocemos como ditirambo o, "en la antigua Grecia, composición poética en loor de Dionysos" (RAE, 2005: 489). Además, 'ditirambo' es uno de los epítetos con los que se conocía a Dionysos y viene a significar, como apunta Robert Graves (2002: 70), 'el hijo de la doble puerta' o el 'dos veces nacido'.

Sin duda, ésta es una clara alusión a su origen y a la persecución que sufrió por parte de su madrastra, Hera, antes de nacer. Zeus fue infiel a su esposa con la mortal Sémele, quedando ésta embarazada de Dionysos. Ésto desató los celos y la *orghé* de la diosa, que tramó una argucia para acabar con Sémele y, por lo tanto, también con Dionysos. Hera consiguió parcialmente su propósito ya que dio muerte a Sémele. Al verla muerta, Zeus decidió extraer el feto de Dionysos (primer nacimiento) y cosérselo en su muslo para que el proceso de gestación no se detuviese. Una vez dicho proceso hubo terminado, Dionysos nació de la pierna de su padre (re-nacimiento o segundo nacimiento). Como podemos observar, la historia se repite. Zeus salva a su hijo de la misma forma que él fue salvado por su madre -Rea - de las garras de su padre Cronos. Y si la historia se repite, la estructura del ritual que la rememora también. Volvemos a encontrarnos una ceremonia de celebración de re-nacimiento, pero en este caso, aunque la idea del *kouros* sigue presente en lo que respecta a su función de 're-novación' o 're-nacimiento' en la vida social, pierde la asociada a la protección, ya que los encargados de custodiar a Dionysos no son los *kouretes* enviados a la isla de Creta, sino su propio padre, Zeus.

Así, como ocurría en el caso de los juegos olímpicos, volvemos a encontrarnos con elementos básicos de la práctica ritual de tipo religioso: danza ritual, oda o himno, mito de re-nacimiento y celebración performativa de recuerdo y conmemoración de lo que Giesen denomina "evento epifánico" (2006: 337).

Después de haber realizado este breve paréntesis mitológico, nuestra siguiente tarea es conectar el ditirambo con la tragedia. Realizando un somero análisis de estas composiciones, podemos observar que el nombre dado a los danzantes del ditirambo es *trasgos*, es decir, 'machos cabríos', tal y como señalábamos anteriormente. Del mismo modo, tampoco es baladí que la referencia más antigua que se conserva de un ditirambo sea el texto escrito en el siglo VII A.C. por Arión, titulado *Himno al macho cabrío*.

Las cuestiones comentadas en los párrafos anteriores son evidencias que nos hacen vislumbrar una solución de continuidad entre las danzas rituales en honor a Dionysos, la composición poética conocida como ditirambo y la tragedia. Pero va a ser Murray quien nos va a proporcionar la solidez necesaria para certificar dicha continuidad. En su texto de 1912, realiza un exhaustivo estudio de los orígenes y la evolución de la tragedia griega. En este contexto, lo primero que debemos destacar es la siguiente idea:

"en el desarrollo histórico de la Tragedia se produce un proceso de diferenciación" (Murray, 1912: 344).

Para Murray, el elemento clave en el proceso de autonomización de la tragedia es su progresiva diferenciación con respecto al drama satírico y al ditirambo. Para explicarlo, alude a tres momentos o fases por las que atraviesa dicha relación. La primera se produce en el contexto de las representaciones rituales en honor a Dionysos y al *Enyautos-Daimon* en las que el drama satírico y la tragedia aparecen indiferenciados. En la segunda, con el paso del tiempo, los dramas representados con motivo de estas celebraciones comienzan a articularse estructuralmente del siguiente modo: "En tetralogías divididas en tres tragedias y un drama satírico […]. El drama satírico estaba situado al final de la tetralogía, y representaba la llegada jubilosa del renacido Dionysos" (Murray, 1912: 343). Y, en la tercera y última, la tetralogía se rompe, provocando la separación definitiva entre la tragedia y el drama satírico.

Pero Murray no se conforma con explicar las tres fases que acabamos de analizar, sino que va un paso más allá proponiendo un estudio comparativo entre la estructura de los dramas del *Enyautos-Daimon* y la que presentan algunas de las tragedias clásicas más significativas. A este respecto, el filólogo británico señala que la estructura de estos dramas estaba constituida por cinco momentos o fases: 1. El *Agon* o prueba en la que "el Año se enfrentaba a su enemigo, la luz contra la oscuridad, el verano contra el invierno" (Murray, 1912: 342). 2. Un *Pathos* o sufrimiento del *Daimon* del año, generalmente una muerte ritual o sacrificial. 3. Un *Mensajero* que anuncia a la comunidad la muerte y que les dirige hacia 4. Un *Threnos* o lamentación. 5. Finalmente, se produce la *teofanía* o manifestación de la divinidad, que comprende dos elementos: la *Anagnorisis* y la *Peripeteia*. La primera es la revelación, descubrimiento o reconocimiento de una serie de datos del protagonista previamente desconocidos. En estos dramas dicha *anagnorisis* está asociada a la resurrección o renacimiento del *Daimon* tras su muerte ritual. En este sentido, la *teofanía* está totalmente asociada a la *anagnorisis*, y se completa con la *peripeteia* o cambio emocional extremo que hace que los participantes en la celebración comunitaria pasen *from grief to joy*, esto es, de la pena producida por el asesinato a la alegría generada por la resurrección del *Daimon*. Y es que, según Murray, en este momento se produce un "choque de emociones contrarias, la muerte del viejo ser unida al triunfo del nuevo" (Murray, 1912: 342).

En el tránsito hacia la tragedia, se suceden una serie de variaciones en la estructura analizada en el párrafo anterior que son las que, de acuerdo a Murray, le otorgan una entidad independiente con respecto a los ya analizados dramas de muerte y renacimiento del espíritu anual, a los dramas satíricos y al ditirambo. Dichas variaciones se pueden agrupar en torno a tres cuestiones: El papel desempeñado por la *peripeteia*, la situación que acontece tras la disolución de la unidad tragedia-drama satírico –introducida unos párrafos más arriba- y la aparición del 'pro-logos' como elemento diferencial. Detengámonos brevemente en cada una de ellas.

En primer lugar, hemos observado que la *peripeteia* que se produce en los dramas del *Enyautos-Daimon* siempre opera mediante una transición que dirige a la comunidad de fieles desde la pena al júbilo. Murray señala que, en términos de tragedia, se produce una inversión en dichos términos: "La *peripeteia* que ocurre en la tragedia, no transita

habitualmente de la pena al júbilo sino, al contrario, del júbilo a la pena. Nuestras tragedias, normalmente, acaban con una reconfortante teofanía, pero no con una explosión de júbilo" (Murray, 1912: 343).

En segundo lugar, para Murray la inversión que se opera en términos de *peripeteia* puede ser explicada por la separación que se produce entre la tragedia y el drama satírico. La disolución de la tetralogía formada por tres tragedias y un drama satírico provoca, principalmente, una consecuencia: que la trilogía trágica se quede sin un final –recordemos que, en el caso de los dramas del *Enyautos-Daimon,* ese final se articulaba con el *satyr play* (drama satírico) y en este contexto es en el que, normalmente, se producía la transición de la pena al júbilo-. Ante dicha escisión, los autores de las tragedias se encontraban con dos posibilidades: "¿Debería terminar –la obra- con un *threnos* y confiar su *epifanía* (o su *teofanía*) al distinto e irrelevante drama satírico que se desarrollará más tarde?, ¿o debería ignorar el drama satírico y plantear una *teofanía* propia? Ambos tipos de tragedia se producen, pero la segunda tiende a predominar gradualmente" (Murray, 1912: 344).

Finalmente, Murray propone la aparición del *pro-logos* como una variación fundamental en el tránsito que se produce hacia la tragedia y, por lo tanto, como un elemento diferencial de la misma con respecto a sus formas primitivas. Y es que el *pro-logos* permite dos acciones fundamentales para comprender el trasfondo de este sub-género literario: *contextualiza*, esto es, sitúa la escena y, además, permite el establecimiento de un *diálogo* con el coro, algo que multiplica las opciones de trama. Como comenta Murray "Cuando la naturaleza de la danza era algo obviamente dictado para la ocasión […] no era necesaria ninguna explicación de fondo. Pero tan pronto como aparece algo como la tragedia, el caso torna diferente. La danza sagrada de Dionysos podía estar referida a Agamenón, o a Edipo, o a los hermanos de Danae, o a cualquier otro. Consecuentemente, era necesario un *Pro-logos*, o algo *hablado antes*. La palabra sugiere prosa antes que verso" (1912: -360).

Queremos concluir el presente epígrafe dedicando unas líneas a la idea de *performatividad,* ya que la encontramos tanto en los rituales y los dramas que se representaban con motivo de la celebración del ritual *Enyautos-Daimon* como en las tragedias –ya sean éstas clásicas o modernas-. Como nos recuerda Giesen "Las representaciones rituales no son eventos, sino iteraciones de eventos. Ellos repiten eventos que han tenido lugar previamente. Solo por esta referencia al pasado pueden llegar a ser visibles los rituales como representaciones estandarizadas. Esta estandarización y formalismo son el núcleo del proceso ritual" (2006: 338). A pesar de que ambas prácticas tienen una vocación claramente performativa, la tragedia –sobre todo en la actualidad- ya no nos remite a un horizonte de tipo religioso-supramundano en el que se lleva a cabo una celebración de ese 'evento epifánico fundador' y, por lo tanto, pretérito de un estado de cosas –tal y como ocurría con los dramas del *Enyautos-Daimon*-, sino a otro en el que la epifanía está relacionada con la propia experiencia emocional que proporciona la representación en sí misma –ya sea a actores o a espectadores- y por las interacciones que se producen entre actores y espectadores. Esto no significa que la tragedia haya eliminado el carácter de trascendencia característico de los dramas que se celebraban con motivo de la resurrección del espíritu anual sino que, de la misma forma

que ocurre con los juegos olímpicos en la época actual, dicha trascendencia se adquiere de otros modos. "El poder de la representación teatral deriva de ser un evento para una audiencia: interrumpe la continuidad de la realidad profana, presenta algo inesperado y extraordinario, abre un espacio para lo que hemos denominado identidad colectiva de lo sagrado. A este respecto la realidad teatral tiene que diferenciarse estrictamente de la vida cotidiana mundana" (Giesen, 2006: 346).

Lo que comenta Giesen para la representación teatral en general lo podemos extrapolar a la tragedia en particular. Esa 'interrupción de la realidad profana' de la que habla, habilita el espacio para la aparición de una experiencia diferente, *tremendum et fascinans* (Otto, 2012), pero adaptada a una 'identidad colectiva de lo sagrado' concreta que no es similar a aquélla en la que tenían lugar las celebraciones relativas al *Enyautos-Daimon.* Este no es sino un ejemplo más de la transformación o evolución religiosa que estamos analizando en el presente artículo.

2.2. Totemismo, sacramento y sacrificio

Junto al rito de iniciación de los *kouretes* en Creta mencionado anteriormente, donde se sacrificaba una cabra montesa o *trasgos*, se sitúa el ritual no menos importante de la *Omophagia o Comida de la Carne Cruda* en Tracia, en el que se sacrificaba un toro. Ambos son rituales de fertilidad que proyectan los ciclos de la naturaleza dentro de la sociedad. Es en este último donde se inscribe toda la narrativa mitológica del culto a Dionysos, cuya expresión literaria más acabada se encuentra en *Las Bacantes* de Eurípides. El conjunto de actividades cotidianas que forman parte de la vida del colectivo, como la caza, la pesca, el viaje, así como el compartir la comida del animal que se ha atrapado, están siempre *re*-presentadas en los rituales. Los ritos se dirigen a obtener la benevolencia de lo que se ha cazado –el toro, en nuestro caso-, así como a recibir el regalo de los poderes sagrados. Toda vida, toda subsistencia es ofrecida, y este regalo tiene que ser reorganizado. En este momento, todavía no existen los dioses como figuras, como materializaciones de lo sagrado. Los humanos no se ofrecen a los dioses como 'dobles imaginarios', si lo hicieran se privarían de su propia humanidad. Al contrario, "inventan *daimones* o dioses con el objeto de no perder su propia humanidad" (Hénaff, 2010: 167). Es esencial para ellos situar *figuras de intercambio* en el mundo a las que puedan responder por lo que han recibido. El bienestar está garantizado en el *dar y recibir*, en el intercambio, ese es el regalo de la vida, el "*gift-giving*" del que habla Mauss (1978: 155-269). Podemos decir que los *daimones* están ahí para encarnar esto que es dado, son sus figuras vivientes, integran toda la naturaleza y toda actividad de subsistencia en una *alianza* con los humanos. Es un mundo encantado más que un mundo divino. No existe una separación entre el mundo natural y el mundo social, sino una *alianza* de seres vivos que comparten un espacio y un tiempo comunes. Este estadio de pensamiento totémico no conoce dioses, solo una conciencia colectivamente sentida de *Daimon-Mana* común. El mundo natural es el mundo social.

William Robertson Smith agitó, en 1889, los descubrimientos sobre los estudios dedicados al totemismo y el ritual. Según él (1889: 320), la base del sacrificio primitivo no era tanto el don, el regalo, el dar y recibir, sino el hecho de *comer juntos en medio de una comida de comunión tribal* (*Eranos*). Ahora bien, a pesar del nuevo horizonte

que presenta, Robertson-Smith no se pudo liberar de las concepciones tradicionales de la religión, el animismo y el antropomorfismo. Para él, el sacrificio representaba una comida comensal, pero compartida con el Dios. Este era el modo a través del que se renovaba la vida de ambos, comensales y Dios. Una vez consumido el animal sagrado su *mana* pasa a quien lo ha comido, al fiel, y el circuito se completa. Pero, a diferencia de Robertson-Smith, tenemos que decir que, en lo que respecta a nuestro análisis, no existe Dios misteriosamente presente en el banquete, transfiriendo la santidad al animal que se hace sagrado por el hecho de haber sido sacrificado. No existe tercer factor. El toro sacrificado en el ritual de la *Omophagia o Comida de la Carne Cruda* no representa un sacrificio a Zeus o a otro Dios olímpico sino una comida comunal. Cuando los participantes en el ritual han sacrificado al toro, lo reparten entre todos aquéllos que participan en el ritual. El toro no es un regalo a Zeus sino un vehículo del *Daimon-Mana* para ser distribuido entre la gente, *el toro es algo sagrado pero no divino*. *El toro sagrado es fuente de mana*. Él es comido porque es santo y es santo por la potencialidad mágica ('*Daimon-Mana*') que in-habita dentro de él. Éste tiene algo de forma cambiante, se metamorfosea. Así, Dionysos aparece como joven humano, pero también como león, como serpiente, como toro salvaje, como llama ardiendo. En este sentido, la religión primitiva se centraría en la representación común de las necesidades y las circunstancias que constituyen la vida colectiva, pudiendo considerarse plausiblemente a la comida (cruda), lo que es bueno para comer, como el bien supremo originariamente (Harrison, 1912: 139).

Pero poco a poco, a partir del sacrificio del toro, emergerá una figura divina de la fiesta, imaginada, encarnada antropomórficamente y proyectada de forma trascendente, Zeus, como divinidad central del panteón olímpico. ¿Qué factores influyen en esa transición de la *alianza-intercambio* entre seres vivos mediados por el *Daimon-Mana* al *sacrificio* como mediación entre humanos y dioses?

3. La teogonía, el Dios olímpico y la diferenciación entre la naturaleza y el ser humano

Para responder a la pregunta con la que concluíamos el epígrafe anterior podemos aducir dos razones fundamentales: La primera de ellas, el surgimiento del *altar como lugar sacrificial* (Harrison, 1912: 147), que desplaza a la comida comunal cimentada en la idea de 'todos iguales'. En el sacrificio en el altar se proyectan tres figuras distintas: el que ofrece, la víctima sacrificial que se ofrece y a quien se ofrece, y el Dios separado de los mortales. La segunda razón es que, paulatinamente, el valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir la forma de *una diferenciación entre el mundo trascendente y el mundo inmanente* (Schwartz, 1975: 3-4).

Concretamente, ¿qué significa 'trascendencia' (Eisenstadt, 1982, 1985) en estas nuevas constelaciones religiosas? Este término implica que emerge una separación cuasi-espacial entre lo intra-mundano y lo divino en esas religiones y filosofías, y que nuevas ideas han sido desarrolladas a partir de la existencia de un ámbito supra-mundano, trascendente, de forma absoluta y no a partir de una 'trascendencia inmanente' como

sucedía en la religión totémica estudiada por Durkheim y Harrison. En la época de la religiosidad pre-axial, lo sagrado estaba en el mundo y era parte del mundo, es decir, no existía una separación entre lo divino y lo mundano y, por tanto, los espíritus y los dioses podían ser directamente influenciados y manipulados por el hecho de ser parte del mundo, a través del intercambio y la alianza.

Con la emergencia de las nuevas religiones de redención y de las filosofías de la Era Axial, se crea un *hiatus* entre ambas esferas. La idea directriz radica en que *lo divino es lo Otro actual*, verdadero e irrefutable, y lo mundano, en comparación, solo puede ser inferior. Esta tensión entre lo mundano y lo trascendente tendrá importantes consecuencias. Por ejemplo, la noción de un gobernante divino (Wittrock, 2012: 118) -como sucedía en la religiosidad de Babilonia, en la religiosidad mesoamericana prehispánica o en las dinastías del antiguo Egipto- ya no es compatible con tal diferenciación. Éste no puede ser ya a imagen de Dios debido a que los dioses 'ocupan' otro ámbito, el ámbito de lo trascendente, o el de lo 'absolutamente Otro' en los términos de Otto (2012). Esto significa que incluso el gobernante podría ser obligado a justificarse a sí mismo ante los mandamientos divinos. Es en este contexto en el que aparece el conflicto sobre el Dios auténtico y la correcta interpretación de los mandamientos divinos precisamente por el surgimiento de una clase reflexiva de especialistas, intelectuales, sacerdotes, clérigos, filósofos, literati.

Volvamos a la transición del modelo de alianza al modelo del sacrificio. Marcel Hénaff (2010), apoyándose en una original reinterpretación de las teorías del don y del sacrificio de Mauss, apunta la interesante y documentada idea de que los colectivos de cazadores y recolectores utilizan la alianza, esto es el "*gift-giving*", el intercambio de la comida comunal, mientras que los colectivos agro-ganaderos se basan en el uso indiscriminado del sacrificio (Hénaff, 2010: 163-175). Hemos visto que el *Daimon-Mana* no es algo propiedad de los dioses, sino que circula entre el animal, la planta y los humanos, generando un intercambio simétrico y horizontal. Sin embargo, la creación del *hiatus* mencionado entre humanos y dioses generará otro tipo de intercambio asimétrico y vertical (Hénaff, 2010: 150). Entonces, ¿por qué la inmolación se hace necesaria?, ¿cómo puede ser entendida la destrucción sacrificial? Según Hénaff, el sacrificio sería el proceso a través del cual, inmolando a un ser vivo, los humanos restauran a los dioses el control último sobre la naturaleza y, co-extensivamente, sobre la vida, parte de la cual se habían apropiado los humanos[3]: "Haciendo esto, ellos aseguran que su propio poder permanece dentro del propio sistema de reciprocidad (entre el hombre y la naturaleza). Cuando se ha recibido mucho (de la naturaleza y, ulteriormente, de los dioses), mucho se debe devolver. El sacrificio restaura una relación de intercambio que parecía debilitarse o incluso amenazaba con desaparecer […] Siempre, en el momento en que los humanos desarrollan sus capacidades técnicas y reducen su dependencia del mundo natural, simbólicamente limitan este poder adquirido a través de la práctica

[3] Según Anaximandro, el principio y elemento de todas las cosas es "lo indeterminado (*apeiron*) [...] Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacía allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo" (1981, Vol. 1: 129, F183).

del sacrificio. Este límite hace referencia a aquello sobre lo que no puede decidir el hombre: el tiempo, el renacimiento de la vida, la fertilidad de las plantas y los animales, el tiempo de vida garantizado antes de la muerte, los eventos accidentales, y los deseos y voluntades de los otros" (Hénaff, 2010: 173).

Una nueva línea de separación emerge no solo entre humanos y dioses, sino también entre humanos y animales, entre el mundo cultivado y el mundo salvaje. Los 'daimones' habían permanecido como compañeros asociados *del lado de la naturaleza*, ahora los 'dioses' se convierten en poderes superiores *del lado de la cultura*. Este es un cambio sustancial. Los dioses se hacen invisibles e inaccesibles porque son eliminados del mundo circundante y son situados como 'divinidades trascendentes'. La necesidad del sacrificio como nuevo dispositivo social de mediación surge toda vez que los dioses se han distanciado de los humanos y han dejado de 'habitar' la naturaleza. Según Hénaff, la subsistencia debida a las deidades "ya no consistirá en animales o plantas presentes en la naturaleza sino en el cultivo humano de plantas, en la salud de animales domesticados, en la regularidad de las estaciones, y en la fertilidad de la tierra. Los dioses deben dar a los humanos lo que estos tomaron de ellos" (Hénaff, 2010:188).

Del mismo modo, la explicación sobre el origen del mundo también cambia, *la cosmogonía se convierte, de alguna manera, en tecnogonía*. Quien mejor representa esta idea es el mito de Prometeo. El arquetipo de Prometeo se manifiesta en las hechuras míticas configuradas por el "robo a Zeus del fuego, engendrador de todo arte, para darlo a los mortales" (Esquilo, 1981:74; Hesíodo, 1981:10-11), realizado por el semi-dios, por el Titán Prometeo. En el relato mítico, este robo, esta desobediencia a los dioses del Olimpo (con Zeus a la cabeza) es castigada. Prometeo es encadenado a una roca en el Cáucaso por haber revelado a los hombres los secretos divinos, y los dioses le envían un águila para devorar su hígado. Aguijoneado por el dolor de su pico desgarrador, Prometeo se va hundiendo en la roca hasta hacerse uno con ella. Con el medio de la *auto-preservación*, Prometeo ha dado al hombre la libertad en y con la que desarrollar más plenamente un mundo de formas que habían sido el producto de la mera necesidad. *El fuego es un instrumento 'a la mano' para conquistar el mundo.* Ya no será necesario celebrar el ritual de la *Omophagia o de la Carne Cruda*. A través del fuego, Prometeo introduce la importante diferenciación entre *lo crudo y lo cocido-asado*.

El sacrificio trae a nuestras mentes modernas un altar tan inevitable como trae consigo un Dios. Como hemos visto previamente, el *Kouros* surge a partir de la emoción colectiva de sus fieles, pero ahora podemos percibir otra fuente de la divinidad: el sacrificio. Sacrificar es santificar, literalmente, *hacer sagrado*, y hacer sagrado es entrar en contacto con Dios como la expresión novísima de lo sagrado. "El sacrificio es un acto religioso, que a través de la consagración de una víctima, *modifica la condición moral de la persona que lo propicia*" (Hubert y Mauss, 1964:13). El sacrificio sirve para "establecer un *medio de comunicación entre lo sagrado y lo profano* a través de la mediación de una víctima" (Hubert y Mauss, 1964: 97). A diferencia del planteamiento que propone Robertson-Smith, para Hubert y Mauss la víctima no viene necesariamente al sacrificio con una naturaleza religiosa ya perfeccionada y definida, sino que es *en* y *a través* del sacrificio como adquiere ésta. La víctima es sacrificada, sacralizada y entonces divinizada: "*Dios, en este estadio, es lo sagrado personificado*

(hecho persona)" (Harrison, 1912: 148). El *Daimon-Mana* co-presente en todas las instancias, con distintas figuras, fitomórficas y teriomórficas, adquiere figura humana, se personifica. Veamos cómo se produce la génesis social de esta nueva forma de lo sagrado.

La tensión dinámica se proyectará a partir de ahora entre el nuevo orden y el viejo orden, entre los *daimones-mana* asociados a la Tierra, a la naturaleza, y los dioses (*theoi*) del Olimpo (con Zeus y Apolo como dioses centrales del Olimpo) y, co-extensivamente, entre los *daimones* y *theoi* matriarcales que representan a la fuerza genesíaca de la tierra y el sistema patriarcal de los nuevos dioses. *La transformación se realiza del Daimon-Mana de la naturaleza al Dios de naturaleza humana*. Esto supondrá una serie de importantes cambios que pasamos a analizar:

a) *Moira* (Cornford, 1984: 57 y ss.) significa literalmente 'parte' o 'lote asignado' y de aquí se deriva el significado de 'destino'. Tanto los dioses como los hombres tienen *Moirai*. Cada *Daimon* posee su parte o dominio asignado, esto es, cierto espacio de la naturaleza o campo de actividad. La *Moira* pre-axial está también por encima de todos y cada uno de los dioses axiales olímpicos y los límites que impone a sus poderes son de naturaleza social y moral. Hesíodo destaca, mediante la secuencia temporal, la preponderancia de la *Moira* sobre las divinidades que nacerían después. El orden de la cosmogonía de Hesíodo implica que la división del mundo en dominios era más antigua que los dioses y, a la vez, afirma que éstos tomaron forma en sus respectivos dominios y surgieron de esos mismos elementos. Así, la voluntad de los dioses comienza a hacer valer sus pretensiones frente a la inevitable asignación del destino. El poder impersonal de la *Moira* se personaliza en los diferentes dioses, así se comienza a hablar del 'hado de Zeus' o del 'destino de Dios'.

b) *El Dios olímpico se desprende progresivamente de su forma de planta o de animal, personificándose*. La imaginación preolímpica representaba a un Zeus con cabeza de toro sentado en el Olimpo, y así aparece en multitud de relieves a lo largo de Grecia. Pero, sobre todo y lo más importante, la forma animal pervive en la mitología a través de unicornios, minotauros, toros alados, etc.

c) *El Dios olímpico rechaza ser un Daimon de la naturaleza*. La sacralización de la naturaleza precede a la sacralización de los dioses. Señala Harrison que "*la sacré, c´est le pére de Dieu*" (Harrison, 1912: 63). No debemos identificar ingenuamente a Dios con lo sagrado, aquél es *una* manifestación específica, histórica, de éste. Zeus, cuyos orígenes radican en la *naturaleza humana*, sin embargo termina lanzando sus rayos contra la serpiente-alada o contra el toro salvaje (Harrison, 1912:448-449), contra el *Daimon-Mana*, y también dirigiendo sus diatribas contra el Titán rebelde, Prometeo, que -como señalábamos anteriormente- ha osado ayudar a los humanos. Progresivamente, Zeus emerge con forma humanizada, renunciando a sus orígenes naturales, en la medida en que "la atención del hombre se centra más y más en su propia humanidad, el culto ritual (*Enyautos-Daimon*) se convierte en algo peligroso y en una enfermedad que hay que evitar" (Harrison, 1912: 460).

d) *Los dioses olímpicos rechazan las funciones del Enyautos-Daimon*. En lugar de ser él mismo un sacramento dentro de la comida comunal que celebraba al

> *Daimon-Mana*, el Dios olímpico pide el sacrificio de una víctima en el altar a él consagrado. El 'dios' del *Enyautos-Daimon* vive y trabaja para su gente, incluso hace más, muere por ellos. El Dios del nuevo orden de lo sagrado pretende ser *inmortal*. Examinando el sacramento y el sacrificio hemos visto que el *Daimon* anual en forma de toro muere para resucitar en medio de un rito regenerativo. La totalidad de su naturaleza es absorbida y expresada por el ciclo de reencarnaciones periódicas. Junto con la concepción de una inmortalidad muerta y estéril, crece la idea de que entre Dios y el hombre existe un *hiatus* insalvable. Los dioses son seres sagrados celosos de las potencialidades del *Daimon-Mana*. El Dios olímpico tiene personalidad individual, no es algo disperso en el mundo, como el *Daimon-Mana*.

En la fase preolímpica, el hombre no se había separado todavía de la naturaleza y no había desarrollado una conciencia de sí mismo separada de su grupo totémico, pero, en la medida en que el sistema grupal se desintegra, el individuo emerge, como ha visto Durkheim (1982) con gran precisión. El hombre siente, ciertamente e instintivamente, que un Dios es una cosa real –una cosa real porque es la proclamación real de una emoción colectiva inscrita en el ritual del *Enyautos-Daimon*, pero que, con el transcurso del tiempo, el propio hombre ha des-energetizado, intelectualizándolo hasta convertir a este Dios en concepto, en *Eidolon*, en ídolo. Esta es la secuencia de la metamorfosis que va de la emoción colectiva del *Daimon* al concepto, del animal totémico al Dios mistérico y de éste al Dios olímpico.

4. La metafísica del *Logos* como secularización del Dios olímpico

Hasta ahora hemos visto cómo, en un primer estadio evolutivo, la cosmovisión griega presenta un acentuado carácter mágico religioso expresado en torno al *Daimon-Mana* como potencialidad mágica y representado en torno al ritual del *Enyautos-Daimon*, presente en el *Himno de los Kouretes*. En este estadio, la 'divinidad' es una 'ley' de la naturaleza. En este contexto, *lo natural es lo divino*. En un período posterior hemos analizado la génesis social de los dioses en la forma de un politeísmo antropomórfico en el que la naturaleza y la divinidad se separan progresivamente: por un lado, la naturaleza se desacraliza paulatinamente, convirtiéndose la *Physis* en un principio metafísico; por otro lado, asistimos a una -también progresiva- sacralización de los dioses y las leyes de la sociedad, la familia y el Estado, que se identifican con la religión.

La vieja categoría matriarcal de *Moira*, que ya hemos mencionado anteriormente, y que originariamente significaba 'destino', significa también 'agro sorteado'. De acuerdo con esta acepción, a cada miembro de la comunidad le corresponde un lote de tierra sorteado según la praxis comunal en la que está inserto. Las *Moiras* (Greene, 1963: 9), como figuras míticas, representaban a los antepasados del clan matriarcal y su función era la de defender la integridad de estos derechos igualitarios (Thomson, 1972: 269-272). Lo mismo se puede decir de las *Erinias*, pero en el aspecto negativo, por cuanto que su función consistía en castigar la transgresión de la distribución hereditaria personificada en las *Moiras*.

En el período de transición de la sociedad tribal-totémica a la sociedad de las ciudades-estado, estas imágenes quedaron relacionadas y subordinadas a Zeus, que representaba la monarquía y, más tarde, a *Dike* (Justicia). Ésta vigila el nuevo orden (la democracia) como las *Erinias* vigilaban el antiguo. De la misma forma que éstas reprimían la violación de *Moira*, *Dike* castiga la violación de *Metrón* (medida) y, así, de esta manera, la vieja categoría de *Moira* es reemplazada por la de *Nomos* (ley), la ley civil, que desliga a los individuos de los clanes y de su religación con la naturaleza, para conferirles una individualidad ciudadana. La vieja igualdad tribal-matriarcal proclamada ante la diosa *Themis*, se convierte en igualdad ante la ley, derecho común (*Isonomía*) frente al Estado. El destino natural originario -y no otra cosa es Moira- queda reducido, bajo el imperio de la diosa *Themis*, a destino civil bajo la ley (*Dike*) y la medida (*Metrón*).

Dos factores importantes determinan el cambio de cosmovisión que nos lleva de la religión a la filosofía: la categoría de *Logos* y el nuevo principio de realidad, el *Ser* (Vernant, 1973: 347). Ambos configuran la revolución axial en el ámbito griego, es decir, la diferenciación entre el mundo trascendente de las formas-ideas y el mundo inmanente de la materia y los sentidos. Los significados fundamentales atribuibles a la categoría *Logos*, según Heráclito (1981: 352-355), son tres: *discurso, razón de ser de algo* y *ratio*. Así, podríamos definir el *logos* como el correcto análisis de la verdadera comprensión de la ley universal que gobierna la naturaleza, incluyendo a Dios y al hombre. No es una ley histórica o evolutiva, es más bien intemporal, como es eterno el mundo en el que opera, aunque sometido a cambio perpetuo. Tampoco es una ley natural que excluye lo divino, sino que más bien se identifica con ello por cuanto que es una abstracción inmaterial que representa todo lo que es general y absoluto en el universo como opuesto a lo particular y relativo.

Parménides significa el inicio de la metafísica racionalista del Ser. Según él, la verdad no puede ser aprehendida por los sentidos sino solo por la 'razón' (*Logos*), que es la 'razón pura'. Así lo afirma en la *Vía de la Verdad* (Parménides, 1981:477-478). A su juicio queda un solo camino, el que *es*, el del *Ser*. Muchos signos llevan a esa vía: que el ser es in-engendrado e in-destructible, completo en su estructura, in-mutable e in-finito. *Nunca fue ni será porque es actualmente, es el Todo*, Uno, continuo, definitivo. En él podemos encontrar los siguientes atributos (Parménides, 1981:479-480). a) Es intemporal. No está sometido ni al nacimiento ni a la muerte, no tiene principio ni fin. b). Es indivisible puesto que es totalmente homogéneo, no puede ser en una parte más que en otra, por tanto, está lleno de Ser. c). Es inmóvil, reposa en sí mismo, persiste inmutablemente debido a que la poderosa Necesidad lo contiene dentro de las relaciones de un límite que lo constriñe por todas partes. Es inmóvil e inmutable porque es uno, y por ser uno es limitado. Ninguna otra cosa es ni será, excepto el ser, puesto que la *Moira-Hado* lo ha condenado a permanecer como totalidad inmóvil. Según Ortiz-Osés (1989:49), Parménides propondrá la famosa ad-ecuación entre el *ser* y el *pensar*. Como consecuencia de esto, el ser se redefine ahora con atributos de inmovilidad eidética, es decir, el Ser es Uno para el pensar y mucho (demasiado) para los sentidos. El Ser es puramente inteligible y, por tanto, solo captable por la Razón

como verdadero. La sensibilidad solo aprehende la 'sombra' del Ser. Lo real auténtico es sólo el Ser; aquello que no es Ser no es, no tiene sentido, es apariencial.

Posteriormente, es Platón quien sistematiza y da cuerpo teórico a la propuesta de Parménides. Más en concreto, en su gran diálogo, *La República* (1981, libro VII: 551 y ss.), en lo que se conoce como 'analogía de la caverna', a través de un juego metafórico entre el mundo de la luz y el mundo de las sombras del interior de la caverna, Platón apunta que "las ideas inteligibles eternas que emanan de la Divinidad son prototipo, modelo y Logos de unas realidades cuya materialidad las distorsiona. Las ideas son los Números o relaciones ideales de lo real: lo matemático funda a priori el sentido sellado en nuestra proto-materia, materia eterna cual resto de la Magna Mater sometido al Dios-Logos" (Ortiz-Osés, 1989: 50). La existencia caduca encuentra su ser-sentido en la Pre-existencia y Post-existencia, es decir, en la reconducción de lo real hacia lo Ideal, de la existencia hacia la esencia, del fenómeno hacia su Noúmeno, de lo imperfecto por decadente hacia lo Perfecto apriórico y trascendente. Esta semilla metafísica dará lugar a todo el desarrollo de la cultura teórica que se extenderá por Occidente y, co-extensivamente, por todo el mundo.

Parménides desacredita la evidencia de los sentidos como fuente de conocimiento y, en su lugar, sitúa al *Logos* como cumbre de una jerarquía de conocimiento. Esto significará que el énfasis puesto sobre las fuentes de conocimiento que fueron propiedad de la *comunidad*, con el mundo sensible como evidencia reconocida, se desplaza hacia fuentes de conocimiento que tienen como depositario último a una élite o minoría intelectual de filósofos como intérpretes cualificados. No obstante, estos grupos no forman en Grecia *una* 'comunidad de interpretación' homogénea sino que el *diá-logos* y la *crítica* (Momigliano, 1975: 9, nota 10) emerge *entre* grupos en competencia de élites institucionalizadas como son los sofistas, los místicos y los filósofos.

5. Conclusiones

El ritual y su potencialidad performativa, que en el mundo griego antiguo realiza su singladura inaugural en el *Enyautos-Daimon* relatado en el *Himno de los Kouretes*, no dejarán de existir en los momentos posteriores. Al inicio de este trabajo, Donald y Bellah nos mostraron cómo *un nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores*, así los *juegos olímpicos* y, posteriormente, la *tragedia* recogen la fuerza de la cultura mimética y la transforman. El *Mythos* es la trama, la cultura simbólica que re-coge, re-presenta la historia de la vida del *Enyautos-Daimon* en invierno, en primavera, en verano o en otoño. Las formas áticas de drama son las formas de la historia de la vida actualizada en el *Enyautos-Daimon*, su contenido estará representado por la infinita variedad de la saga de héroes liberada del formato del ritual e individualizada, tal y como ha sido contado por Homero en sus obras. Éste marca un estadio en el que el pensamiento colectivo y el ritual mágico se transforman en teatro, tragedia, drama, una vez que el racionalismo y el pensamiento individualizado irrumpen en la sociedad. Las tramas del drama ático son liberadas de la rigidez ritual y son moldeadas por la voluntad del artista-actor, que actuará ante un auditorio, subsidiario de toda la *communitas*.

A esto contribuyen, sin duda, las migraciones indoeuropeas que acrecientan el proceso de *individualización divina* y de progresiva *des-daimonización*. El *Gran Kouros* del *Himno de los Kouretes* aparecerá ya como el Dios Dionysos. Las formas rituales, por tanto, son preservadas en la tragedia griega (Murray, 1912: 341 y ss.). La performatividad teatral -a diferencia de la performatividad ritual- añade dos elementos novedosos: por una parte, tiene que atrapar la atención de *Outsiders* convirtiéndolos en una audiencia fascinada por la dramatización de la trama narrativa y, por otra parte, en contraste con los rituales, la performatividad teatral puede tener un final trágico: el mal, dicho en términos judeo-cristianos, puede prevalecer.

Hemos visto la formación de un *Daimon-héroe* a partir de la naturaleza sacralizada, después hemos visto a dicho *Daimon-héroe* cristalizado, individualizado en la figura de un *Dios* y, finalmente, el proceso de racionalización de las imágenes del mundo ha llevado a concentrar las propiedades del Dios en un principio abstracto metafísico, el *Logos del Ser*. Pero el nacimiento de la metafísica (filosofía) no significa la desaparición de la religión, tanto de la naturaleza daimónica (*Enyautos-Daimon*) como de las formas divinas antropomórficas representadas en el panteón olímpico politeísta. La filosofía traerá consigo otra forma de ritual, el político, la deliberación democrática (Alexander, 2011), que creará importantes fuerzas motrices para las grandes revoluciones y movimientos políticos modernos (Eisenstadt, 2007).

6. Bibliografía

Alexander, J. C. (2011): *Performance and Power*, Cambridge, Polity Press.

Anaximandro (1981): *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos, Vol. 1.

Bellah, R. N. (2011): *Religion in the Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, The Belknap Press of the Harvard University.

Bellah, R. N. y H. Joas (eds.) (2012): *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, Harvard University Press.

Beriain J. (2015): "Genealogía afirmativa del hecho religioso en perspectiva religiosa", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 151, pp. 3-22.

Collins, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.

Cornford, F. M. (1912): "The origin of the Olympic Games", en J.E. Harrison, *Themis. A study of the social origins of greek religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 212-259.

Cornford, F. M. (1984): *De la religión a la filosofía*, Barcelona, Ariel.

Coromines, J. (2008): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* Madrid, Gredos.

Detienne M. y J.P. Vernant (eds.), (1979) : *La cuisine du sacrifice en Pays Grec*, Paris, Gallimard.

Donald, M. (1991): *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press.

Durkheim, E. (1982): *Las formas elementales de la vida* religiosa, Madrid, Akal.

Eisenstadt S. N. (1982): "The Axial Age. The Emergence of the Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology*, 23 (2), pp. 294-314.

Eisenstadt S. N. (1985): "This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World. Weber´s "Religion of China" and the Format of Chinese History and Civilization, *Journal of Developing Societies*, 1, pp. 168-186.
Eisenstadt, S. N. (2007): *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
Elkana, Y. (1986): "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece" en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of the Axial Civilizations*, Albany, State University of New York, pp. 40-64.
Esquilo (1981): *Las siete tragedias*, México, Porrua.
Giesen, B. (2006): "Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences" en J. Alexander, B. Giesen y J. Mast (eds.) *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual,* New York, Cambridge University Press, pp. 325-367.
Girard, R. (1995): *La violencia y lo sagrado,* Barcelona, Anagrama.
Goffman, E. (1967): *Interaction Ritual. Essays in Face-to-Face Behaviour*, Pantheon Books, Nueva York.
Graves, R. (2002): *Los mitos griegos* (Vol. I), Madrid, Alianza.
Greene W. CH. (1944): *Moira. Good, Fate and Evil in Greek Thought*, Nueva York, Harper and Row.
Harrison, J. E. (1912): *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
Heráclito (1981): *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, Vol. 1.
Hesiodo (1981): *Teogonía y otras obras*, México, Porrua.
Hénaff, M. (2010): *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, Stanford, Stanford University Press.
Hubert, H., Mauss, M. (1964): *Sacrifice: Its Nature and Functions*, Chicago, The University of Chicago Press.
Joas, H. (2014): *The sacredness of the person*, Georgetown, Georgetown University Press.
Mauss, M. (1978): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
Mead G. H. (1982): *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidos.
Meier, Ch. (1986): "The Emergence of an Autonomous Intelligence among the Greeks" en S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of the Axial Civilizations*, Albany, State University of New York, pp. 65-91.
Momigliano, A. (1975): *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, Cambridge University Press.
Murray, G. (1912): "Excursus on the ritual forms preserved in Greek Tragedy" en J.E. Harrison, *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 341-363.
Ortiz-osés, A. (1989): *Metafísica del sentido*, Bilbao, Ediciones Deusto.
Otto, R. (2012): *Lo santo,* Madrid, Alianza.
Parménides, (1981): *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, Vol. 1.
Píndaro (1967): *Olímpicas,* Madrid, Aguilar.
Platón (1981): "La República" en *Diálogos*, Ciudad de México, Porrua.

RAE (2005), *Diccionario de la lengua española* (Vol. II), Madrid, Espasa.
Robertson-Smith, W. (1889): *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Nueva York, Appleton and Company.
Schmalenbach, H. (1977): "Communion. A Sociological Category" en Lüschen G., y G. P. Stone (Eds.), *On Society and Experience*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 64-125.
Schwartz, B. (1975): "The Age of Transcendence" en *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, Spring 2, pp. 3-4.
Thomson, G. (1972): *Los Primeros filósofos*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
Turner, V (1988): *El proceso ritual,* Madrid, Taurus.
Vernant, J. P. (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
Weber, M. (1975): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
Wittrock, B. (2012): "The Axial Age in Global History. Cultural Crystallization and Societal Transformation" en R.N. Bellah y H. Joas (eds.), The *Axial Age and its Consequences*, Cambridge, The Belknap of the Harvard University Press, pp.102-126.

Del Zoon Politikón al Zoon Elektronikón. Una reflexión sobre las condiciones de la socialidad a partir de Aristóteles

Vicente Huici Urmeneta
Escuela Universitaria de Magisterio Begoñako Andra Mari, BAM
Centro adscrito a la Universidad de Deusto / UNED-Bergara
vhuici@bergara.uned.es

Andrés Davila Legerén
Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea
andres.davila@ehu.es

Recibido: 21-10-2015
Aceptado: 20-06-2016

Resumen
Aristóteles, en su *Política*, caracterizó al ser humano como un animal social (*zoon politikón*) que tenía la capacidad singular no sólo de expresar sentimientos sino también valores, por medio del lenguaje (*éjon lógon*). Estos principios de socialidad han constituido una de las piedras de toque más relevantes en todas las discusiones posteriores acerca del vínculo societario del ser humano. El breve ensayo que se presenta trata de evaluar la vigencia de los postulados del filósofo en la actualidad, en el contexto de una sociedad globalizada económicamente, pero también interconectada por las TIC y las redes sociales. Asimismo, pretende esbozar un reajuste de la figura humana para la que se propone la denominación de *zoon elektronikón*.
Palabras clave: Aristóteles; socialización; TIC´s; neurociencia social; *zoon elektronikón*.

From Zoon Politikón to Zoon Elektronikón. A Reflection on the Conditions of Sociability from Aristotle

Abstract
Aristotle, in his *Politics*, characterized the human being as a social animal (*zoon politikón*) which had the unique ability not only to express feelings but also values, through language (*éjon lógon*). These principles of sociability have been one of the most important points of reference for all subsequent discussions on the social link. This paper tries to assess the validity of the philosopher´s postulates today, in the context of an economically globalized society, but also interconnected by social networks. It also aims to outline a readjustment of the human figure for which is proposed the denomination of *zoon elektronikón*.
Key words: Aristotle; socialization; information and communications technologies; ICT; social neuroscience; *zoon elektronikon*.

Referencia normalizada
Huici Urmeneta, V. y A. Davila Legerén (2016): "Del Zoon Politikón al Zoon Elektronikón. Una reflexión sobre las condiciones de la socialidad a partir de Aristóteles", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 757-772.

Sumario: Introducción. 1. Aristóteles y su *Política*. 2. *Zoon politikón*, *zoon éjón lógon*. 3. Mujeres, esclavos, niños y bárbaros. 4. La crítica del *Zoon politikón éjon lógon*. 5. Las mujeres y la crítica feminista. 6. El

zoon politikón y las neurociencias. 7. El zoon politikón y la aparición de las TIC´s. 8. El *zoon elektronikón*. 9. Conclusión: El *zoon elektronikón* ¿una nueva transformación de la humanidad? 10. Bibliografía

Ἄφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος (sin tribu, sin ley, sin hogar)

(Aristóteles, *Política*, 1253a)

Introducción

La atención que Enrique Gómez Arboleya dispensó a las obras clásicas del pensamiento político, y particularmente a las de Aristóteles (Arboleya, 1952), ha servido de punto fundamental de referencia a la hora de abordar la presente investigación teórica.

El objetivo principal de la misma ha sido retomar la caracterización del ser humano de Aristóteles, denominado en la Política como *zoon politikón, zoon ejón logon*, en tanto que analizador (Lapassade, 1971) de nuestras sociedades contemporáneas en tiempos de nuevos descubrimientos de la neurociencia social y de la implantación de las Tecnologías de la Información y el Conocimiento (TIC). Dicha caracterización del ser humano introduce una serie de contradicciones que nos permite enunciar ciertas determinaciones de la situación de tales sociedades, que en esta investigación adoptan la forma de diversas reflexiones cotangentes, como por ejemplo las referidas a la cuestión del género, que se han convertido en objetivos secundarios.

Por otra parte, de tal "efecto analizador" (Lourau, 1970) ha derivado la propuesta de definir al ser humano contemporáneo occidental u occidentalizado como un *zoon elektronikón*, que desplaza una parte de sus características anteriores, estructurales y dinámicas, hacia diversas prótesis externas.

En todo caso, nuestra propuesta metodológica parte de una concepción de la institución en movimiento, para cuyo análisis se ha procedido por medio de un sistema analógico que ha permitido la puesta a prueba efectiva de los dispositivos discursivos aristotélicos, que no de Aristóteles como analista, sin pretender, por otro lado, afianzar una perspectiva filológica, histórica o genealógica (Foucault, 1970), sino tan sólo plantear el alcance de una elucidación sociológica.

1. Aristóteles y su *Política*

Aristóteles, en el capítulo 2 del libro II (1253a) de su *Política*, caracterizó al ser humano como un animal social (*zoon politikón*), ubicando en el mundo de los dioses o en el reino de los animales a quien no se podía acoger a esta definición.

Asimismo, describió al ser humano como poseedor de un lenguaje (*éjon lógon*) que tenía la capacidad de expresar no sólo sentimientos, como otros animales, sino también conceptos y valores.

No obstante, y dadas las circunstancias históricas de su tiempo, Aristóteles excluyó de su definición de ser humano a las mujeres, a los esclavos, a los niños y también a los extranjeros, como ha sido puesto de manifiesto en varios estudios (Moreno, 1988; Iriarte, 2002).

Durante muchos siglos esta propuesta aristotélica ha constituido la piedra de toque de numerosas discusiones filosóficas.

En la actualidad, una vez extendida la definición de ser humano a aquellos individuos de la sociedad originariamente excluidos, el desarrollo de las Neurociencias, de las Tecnologías de la Información y el Conocimiento (TIC´s) y la globalización, de la mano de internet y de las redes sociales, han aportado nuevas perspectivas.

Así, la discusión puede retomarse ahora en un nuevo contexto, reflexionando acerca de la actual configuración del ser humano como *zoon elektronikón*.

La perspectiva desde la que se aborda esta nueva variante interpretativa, tiene en cuenta, en la medida de lo posible, los registros neurocientíficos, históricos y filosóficos, pero es fundamentalmente sociológica.

2. *Zoon politikón, zoon éjon lógon*

Si nos atenemos a los textos aristotélicos, se puede observar que la definición del ser humano como *zoon politikón* (más exactamente, como πολιτικὸν ζῷον) en la *Política*, viene a ser la culminación de la expresión del vínculo con una forma de convivencia superior. Francisco Samaranch comenta, al respecto, que la definición del hombre como animal político "implica la vinculación natural con una forma comunitaria específica, la Pólis" (Samaranch, 1982: 679), acentuando las anteriores definiciones de la *Ética Eudemiana* en las que se habla del hombre como *animal comunitario* (*koinomikón*) o *animal doméstico* (*oikonomikón*).

Enrique Gómez Arboleya insiste en este aspecto, pues la Pólis resulta, para él "la comunidad política pura y simple" (Gómez Arboleya, 1952: 72), si bien supone un tipo de organización en la que la preeminencia de los lazos naturales ligados al clan, da paso a una mayor relevancia del vínculo territorial. Desde su punto de vista, la Pólis "es una noción de Derecho público" en la que "el Derecho de la tribu no se niega, pero se absorbe en un Derecho superior: el de la ciudad" (op. cit.: 73). Además, la pertenencia a la Pólis forja la *homonoia*, un a modo de unidad en el pensar y sentir que, bajo un protector divino -como Atenea en el caso de Atenas-, genera "una religión de seglares, ligada estrechamente con el Estado" (op. cit.: 75) subsumiendo lo religioso y lo patriótico.

De este sentir es también Juan Aranzadi quien relaciona la Pólis con la perspectiva holista de Aristóteles, subrayando que, más que ser un medio, "posee su propio e intrínseco fin" (Aranzadi, 1991: 84); es decir, que la Pólis no agrupa a sujetos pre-políticos en relación a un fin político, sino que genera dichos sujetos como tales desde sí misma, siendo esta su principal función.

Y esto es así hasta tal punto que, frente a nuestra concepción individualista, los seres humanos de la época "no se concebían a sí mismos sin la referencia de la ciudad-estado, de la *Pólis*" (López Eire, 2000, 72).

Aristóteles vinculó, por otro lado, la humanidad del ser humano a la peculiar característica de ser, entre los animales, el único que tiene logos (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων, 1252b). Lo cual quiere decir que, más allá de manifestar sentimientos, el ser humano es capaz de expresar valores abstractos: "Esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones" (1253a).

Dicha característica, y esto es importante, le adviene al ser humano de la "participación comunitaria", tratándose, por lo tanto, de algo aprendido, toda vez que "por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros" (1253a). Tales valores abstractos, en consecuencia, serían inculcados según variables históricas y políticas en la medida en que los individuos participaran en la vida de la comunidad, desde su iniciación educativa hasta su validación ciudadana. Como recuerda Aristóteles: "Nadie va a discutir que el legislador debe tratar muy en especial de la educación de los jóvenes; y, en efecto, si no se hace así en las ciudades se daña su constitución política, ya que la educación debe adaptarse a ella" (1337a).

Por todo lo apuntado, se puede comprender que para Aristóteles "el desarrollo de la *pólis* sea paralelo al desarrollo del *logos*" (Gómez Arboleya, 1952: 81), ya que no habría *pólis* sin *logos*, ni *logos* sin *pólis*.

3. Mujeres, esclavos, niños y bárbaros

Por lo demás, de las palabras subsiguientes del Estagirita, queda bastante claro que el núcleo duro de esta definición de ser humano es el varón griego, adulto y con plenos derechos. Quedan, así, fuera de este restringido ámbito masculino, en primer lugar aquellos que pueden ser considerados más que un ser humano (un dios: θεός) o menos (un animal: θηρίον) (1253a), pero también otras figuras sociales muy notables.

Así ocurre con los esclavos, que sólo son contemplados como mera fuerza de trabajo. Pues, como deja bien claro Aristóteles, "el que es capaz de prever las cosas con su mente naturalmente es gobernador y señor o jefe, y el que es capaz de hacer esas cosas con su cuerpo es naturalmente súbdito o esclavo" (1252a). El esclavo es, en este sentido "una posesión animada" (1253b), un "hombre que no se pertenece por naturaleza a sí mismo" (1254a), alguien que "participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla" (1254b); "una parte", en fin, "del amo, como si fuera una parte animada, y separada de su cuerpo" (1255b).

Por otro lado, quienes no pertenecen al ámbito cultural griego, es decir los bárbaros, (βαρβάροι), son asimilados a los esclavos, ya que "por naturaleza, bárbaro y esclavo son la misma cosa" (1252b).

Y, como se ha apuntado, también las mujeres y los niños están excluidos de este núcleo duro: "El varón, en efecto, es por naturaleza, más apto para el mando que la mujer –excepto en algunos casos en que la unión se haya realizado de una manera contraria a la naturaleza–, y la persona más anciana y más desarrollada o formada es

también más apta para el mando que la que es más joven e inmadura"; (…) "la relación entre varón y hembra (…) mantiene una desigualdad permanente" (1259b).

De manera que, según resume Aristóteles, "la mayor parte de los seres gobiernan u obedecen por naturaleza. En efecto, el hombre libre gobierna al esclavo, el varón gobierna a la mujer, y el padre gobierna a los hijos" (1260a).

En el caso de las mujeres, como ha demostrado la profesora Ana Iriarte, el orden masculino "no se basa tanto en un aislamiento completo de la mujer cuanto en la captación que supone otorgar a ésta el papel, al tiempo secundario e imprescindible, de testigo" (Iriarte, 2002: 49). Y, al respecto, sería suficiente ciertamente con recordar el rol que, por ejemplo, Aristófanes atribuye a las mujeres en obras como *Lisístrata* o *Las Asambleístas* (Aristófanes, 1986), comedias en las que las féminas emergen como contraste y a la vez calco de los varones.

4. La crítica del *Zoon politikón éjon lógon*

La figura propuesta por Aristóteles ha sido respetada y matizada en la tradición occidental durante muchos siglos.

Así, el filósofo Tomás de Aquino (1225-1274), cumbre del pensamiento escolástico cristiano, asumió como propia, en su *Summa Theologica*, la definición de que "el hombre es por naturaleza animal social" (Tomás de Aquino, 2001: C.97 a.1) concibiendo también al ser humano como "una creatura intermedia entre los animales y los ángeles" (C.75). De igual manera, afirmó que "la operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, pues por ella supera a todos los animales" (C. 76 a.1), teniendo en cuenta que "el lenguaje es el signo del pensamiento" (C.58 a.4) sin hacer más precisiones, pero recogiendo las distinciones fundamentales.

René Descartes (1596-1650), por su parte, en su célebre *Discurso del Método*, repitió que "la capacidad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se denomina buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres" (Descartes, 1986: 5-8: 29) y "que nos hace hombres y nos distingue de las bestias" (op. cit., 22-23: 30). También relacionó la capacidad de pensar y de juzgar moralmente con el lenguaje, pues "es cosa muy señalada que no hay hombres, tan torpes y tan estúpidos, sin exceptuar siquiera a los dementes, que no sean capaces de coordinar diversas palabras y de componer un discurso por el que den a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay ningún otro animal, por perfecto y privilegiado de nacimiento que sea, que haga algo semejante (op. cit., 407-441: 98). Aun así, Descartes no se pronunció sobre la exclusión de las mujeres y adoptó una actitud muy similar a la aristotélica en el caso de los niños.

En el caso de G.F.W. Hegel (1770-1831), la crítica versó fundamentalmente sobre el régimen de esclavitud, condición necesaria de "la bella democracia" griega para permitir a los hombres libres participar en la vida ciudadana, pero, al cabo, un gran obstáculo para el reconocimiento de "que el hombre pueda pensarse como universal", y por lo tanto "libre" y "dotado de razón" (Hegel, 1982: 460). Por otro lado, Hegel continuó manteniendo en algunos de sus escritos la relevancia del aparato estatal sobre el individuo hasta hacer depender la existencia de este último del mismo Estado. En

este sentido, algunas afirmaciones de Aristóteles resuenan en Hegel de una manera manifiesta. Así, cuando se aborda la cuestión de la educación, se dice en la *Política* que "ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino todos a la ciudad" (1337a), y en su obra *Filosofía del Derecho*, el filósofo alemán apuntó que "el individuo mismo tiene objetividad, verdad y ética sólo como miembro del Estado" (Hegel, 1968: 212).

Para el marxismo, más allá de la inversión materialista de los valores hegelianos (o, a lo mejor, por ello mismo), el vínculo societario de los individuos continuó siendo una constante y, por ejemplo, ya en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* Karl Marx (1818-1893) afirmó que "en la producción social de su vida, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales" (Marx, 1849).

De igual manera, Martín Heidegger (1889-1976), en su caracterización del ser humano como "ser-ahí", relacionó el lenguaje y la convivencia, afirmando que "hablar es articular *significativamente* la comprensibilidad del *ser–en-el-mundo*, al que es inherente el *ser-con* y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del *ser-uno-con-otro"* (Heidegger, 1982: 180). Aun así, y reconociendo la matriz filosófica griega del ζῷον λόγον έχον, reprochó a la tradición filosófica posterior que fijara "preferentemente la vista en el λόγος como proposición" (op. cit.: 184), favoreciendo una interpretación logicista y gramatical de esta expresión, sin tener en cuenta todas las dimensiones del *habla*.

Por su parte, y para finalizar con este breve recorrido histórico, en los albores del pensamiento sociológico, Émile Durkheim (1858-1917) también reconoció el papel de la sociedad en la conformación de los individuos hasta el punto de presentar los hechos sociales como "modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él" (Durkheim, 1988: 58).

5. Las mujeres y la crítica feminista

Con el transcurrir de los años, las figuras no reconocidas por Aristóteles como poseedoras de los rasgos fundamentales de humanidad, han ido incorporándose, en algunos casos tras largas luchas y muchas dificultades, al ámbito que anteriormente tan sólo estaba reservado a los varones libres y adultos.

En el mundo occidental la esclavitud desapareció de derecho tras la Convención de 1926, aunque de hecho muchas situaciones laborales pudieran evocar las terribles condiciones del esclavismo. Sin ir más lejos, la situación social de muchos trabajadores tras la recesión económica que comenzó en 2008 recuerda, en ocasiones, situaciones supuestamente periclitadas. Tal es también el caso de las críticas condiciones afrontadas por los millones de inmigrantes que sin derecho a la circulación deambulan, por diferentes motivos, por el globo terráqueo, señalándoseles como unos nuevos "bárbaros" y generando continuas variaciones en la política exterior e interior de los gobiernos.

Por otro lado, diversos protocolos muy recientes han reconocido los derechos de los niños, y la lucha contra la pederastia y la pornografía infantil preocupa y ocupa a la opinión pública, a los Estados y a las Iglesias.

Pero, sin duda, el hecho más novedoso e importante de los últimos años, ha sido la incorporación de la mujer al ámbito de la plena humanidad, como poseedora de derechos y deberes. Un hecho importante porque ha transformado la dinámica de la economía, la política y la sociedad, pero también porque ha forjado y continúa desarrollando una discusión ideológica que va más allá de la cuestión del género, poniendo en solfa, entre otros aspectos, toda la construcción aristotélica y sus consecuentes derivaciones.

Así, la crítica feminista no sólo ha dejado claro el patriarcalismo aristotélico, algo que ya había sido reconocido por historiadores y filósofos: "Aristóteles lo único que hace es servir al sistema patriarcal autoritario en el que él mismo se ha educado, intentando derivar de principios absolutos unos simples hechos", apunta Samaranch (1982: 676, nota); sino que dicha crítica ha llevado su argumentación hasta el punto de afirmar, por ejemplo, que "el yo del razonamiento abstracto constituye la primera trampa conceptual que conduce a una epistemología sexista o androcéntrica" (María Ángeles Durán en Moreno, 1988: 25).

Lo que así se ha puesto en duda, no ha sido, por lo tanto, tan sólo el conjunto de definiciones aristotélicas anteriormente apuntadas, sino todo el sistema conceptual subyacente en el que "la trascendencia sería así un <invento> de los varones para hacerse valer entre ellos y, sobre todo, frente a las mujeres, cuyas vidas serían <intrascendentes>" (Celia Amorós, en Moreno, 1988: 9).

El profesor Emmánuel Lizcano ha confirmado en sus estudios parte de la crítica aludida, desplazando el punto de vista desde la perspectiva feminista hacia la Sociología del Conocimiento y articulándolo en la cuestión de la relación entre las metáforas y el pensamiento conceptual.

Así, frente a una explicación un tanto plana y meramente neurocientífica de la capacidad simbolizadora del cerebro humano como "semántica del lenguaje" (Redolar, 2014: 208), Lizcano ha propuesto un socioanálisis del lenguaje metafórico, demostrando que lo que habitualmente se entiende como conceptos precisos, claros y distintos, no son sino metáforas depuradas una y otra vez y articuladas muy arbitrariamente (y muy interesadamente): "La mayoría de los conceptos científicos se nos presentan no en su hacerse sino como "hechos", como términos propios y no como términos de una metáfora original constitutiva", pues "el concepto es útil en la práctica científica ordinaria precisamente cuando se olvida su carácter de concepto, es decir, cuando se olvida que ha sido previamente concebido, y concebido metafóricamente" (Lizcano, 2005: 150).

Es de esperar que esta línea de crítica de las bases aristotélicas, que ya asoma incluso en relación a la lógica binaria (Kosko, 2000), dará mucho de sí en el futuro, toda vez que se despliega abarcando multitud de dimensiones.

6. El *zoon politikón* y las neurociencias

Por otro lado, en la actualidad y desde diversas disciplinas, se continúa defendiendo el carácter social del ser humano. Por ejemplo, una de las más recientes, la neurociencia social o neurosociología afirma que "humans are fundamentally a social species" (Decety y Cacioppo, 2011: 3), insistiendo en una dinámica plural e interrelacionada entre genes, funcionamiento cerebral y medio ambiente.

Uno de sus máximos impulsores, el neurobiólogo de la Universidad de Padua y descubridor de las denominadas células –espejo, Giacomo Rizzolatti, parte, por ejemplo, de esta afirmación fundamental, anteriormente impensable desde su disciplina: "Somos criaturas sociales y nuestra supervivencia depende de entender las intenciones y emociones de los demás" (Feito, 2007). Y, en efecto, algunos comportamientos que antes se vinculaban a la deliberación generada por supuestas áreas decisivas del cerebro humano-como los lóbulos frontales-, en la actualidad parecen responder a automatismos generados por un tipo de células y de neurotransmisores que, entre otras funciones, facilitarían la socialidad.

Al respecto, no está de más mencionar la denominada *hipótesis del cerebro social* que postula que el proceso de socialización de los seres humanos "ha favorecido el desarrollo de determinadas partes de la neocorteza, como la región prefrontal medial o la unión temporoparietal, regiones que desempeñan un papel clave en la cognición social" (Redolar, 2014: 694).

Tampoco está de más indicar, en relación al lenguaje como conformador de socialidad, que la teoría motora de la percepción del habla humana defiende que "mientras el oyente percibe el lenguaje, estaría empleando parte de la misma maquinaria neural que usa en la producción motora del lenguaje" (op. cit., 23).

Como ya se ha expuesto en otro lugar, el descubrimiento de las células fusiformes, así como de las denominadas células-espejo, junto a la constatación de la importancia de la dopamina como activador interrelacional, ha abierto la posibilidad de afirmar la existencia de "una base neuronal para la explicación de determinados actos que se llevarían a cabo en contextos sociales específicos sin mayor intervención ejecutiva de los participantes, actos en los que la capacidad imitativa operaría de motu proprio, garantizando la sociabilidad" (Huici, 2013: 158-159).

7. El *zoon politikón* y la aparición de las TIC´s

A lo anterior, habría que añadir la importancia de la aparición de las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento (TIC´s), accesibles por medio de *smartphones*, *tablets* u ordenadores, lo que ha supuesto una vuelta de tuerca a todas estas cuestiones, ya que ha conllevado una serie de relevantes transformaciones en el ámbito psico-social, afectando a todos los colectivos sociales en medio de un ambiente de euforia electrónica (Leung, 2007) cuando no en un a modo de " murmullo" o "parloteo" permanentes (Serres, 2014: 54-55). Entre las transformaciones más reseñables se pueden citar las siguientes.

En primer lugar, el uso de las TIC ha generado una alteración del vínculo con la percepción espacio-temporal habitual. Hasta ahora la mediación espacio-temporal

estaba ritmificada socialmente según unos parámetros ritualizados (Halbwachs, 1994; Huici, 2007), pero las TIC suponen una *disponibilidad permanente en el tiempo* así como la *desubicación espacial sistemática*: se puede recurrir a las mismas desde cualquier lugar y en cualquier momento. Tal disponibilidad parece haber acelerado vertiginosamente las dinámicas sociales, pero sobre todo ha creado la posibilidad de la simultaneidad relacional asincrónica, abriendo "un espacio de encuentro de personas que objetivamente no pueden coincidir" y generando lo que Betty Martínez Ojeda (2006: vi-vii) denomina "espacios de flujos".

Pero, por otro lado, la ilusión de que basta "hacer clic" para acceder a las expectativas de cualquier dispositivo digital de interacción no hace sino alimentar "el mito de la transparencia de las interfaces", como si éstas proveyesen de "un lugar *transparent*e y *neutral* donde el sujeto interactúa de manera *automática* con un texto, ya sea escrito o multimedia" (Scolari, 2004: 15). La deconstrucción de dicho mito requiere entender que las interfaces que usamos, nos modelan a su vez, habida cuenta que "el uso de un dispositivo interactivo no sólo transforma a los sujetos que participan de la interacción: toda la red socio-técnica se va modificando" (op. cit., 232), debiéndose, por tanto, abordar la dimensión social de las interfaces, en lugar de atenerse a la dimensión micro de la interacción.

En segundo lugar, desde un punto de vista neuropsicológico, es constatable la *relevancia creciente de la memoria de trabajo o a corto plazo* sobre la memoria a largo plazo. De hecho, la memoria a largo plazo se desplaza a los discos duros o a las *nubes* electrónicas, precisándose tan sólo de recursos a corto plazo para activar los contenidos y relaciones fundamentales. La profusión de herramientas como el *PowerPoint*, y la generalización del uso de presentaciones electrónicas en forma de sucesión de diapositivas (que pueden incluir imágenes, textos, hipervínculos, etc.) promueven tanto un "estilo cognitivo" (Tufte, 2006) como una "retórica universal" (d'Huy, 2007) que hacen aparecer el mundo "condesado, simplificado y más llano, brillante e hiperreal" (Frommer, 2011: 15). En este sentido, la idea de la externalización de la memoria como uno de los logros de las TIC confunde, quizás interesadamente, "la memoria de trabajo con la memoria a largo plazo" (Carr, 2011: 232), aunque ya no haya garantías de recuperar esa información en el futuro debido al "deterioro de los soportes donde se almacena la información y la desaparición de los programas para interpretarla" (Criado, 2015: 6); es la propia fragilidad tecnológica respecto a la materialización de la memoria lo que hace que el acto hoy en día tan habitual de "publicar en la red puede ser como escribir en la arena. Si nada lo remedia, avanzamos hacia una era paradójicamente oscura, con mucha información y poca memoria (…) [pues] la memoria digital es un bien muy volátil" (Lafuente, 2007: 263-264).

En tercer lugar, se aprecia una *confusión progresiva entre el feed-back multi-sensorial y el feed-back electrónico*. En efecto, las nuevas generaciones, educadas desde su infancia en el mundo electrónico, tienden a tomar como real empírico lo que aparece en las pantallas según diferentes formatos, sean estos verbales, acústicos o visuales. Tan sólo la constatación efectiva de la diferencia, puesta en evidencia en los encuentros *vis a vis* individuales o colectivos, muestra la consecuencias, a veces penosas, de la confusión. Tiempo ha, en los años ochenta, ya se anticipaba que estos sofisticados

instrumentos se habían convertido en depositarios de "una singular esperanza: la de compensar frustraciones o carencias de un modo de vida" (Horacio C. Reggini en Turkle, 1984: 10), aun cuando las TIC ofrecían "con su capacidad de reacción e interacción, una compañía donde están ausentes la reciprocidad y la complejidad de una relación humana" (op. cit., 27).

De ahí la banalización de la escucha –tanto oral como alfabética (De Kerckhove: 125-145)- mediante la metáfora conversacional que convierte en indistinguibles el oír y el ver, como se expresa en la generalización del término "*chat room*" para dar cuenta de un lugar de encuentro virtual, en el que se presume una interacción –en línea o sincronizada entre internautas- que se desarrollará a la manera de una charla o de la cháchara, esto es, de un intercambio verbal de carácter informal. Una idea que se mantiene en la traducción de dicha expresión al francés en tanto que "*salon de discussion*" e igualmente en la traducción al castellano como "*sala de charla*", y en cambio desaparece de la expresión canadiense equivalente, a saber: "*clavardoir*", pues en ésta se hace explícito que en todo caso se trata de una conversación por escrito (bajo el modo "*'talk' using text*") o, dicho de otro modo, de un hablar mediante un teclado (ya que se trata de un término, inventado en los años 90, resultado de la contracción de las palabras "clavier" –teclado- y "bavardoir" -que a su vez surge de la contracción de las palabras "bavarder": charlar o cotillear, y "parloir": locutorio-).

En cuarto lugar, se observa una *valoración ascendente de la conexión sobre la comunicación*: estar conectados o conectadas tiene tanta mayor relevancia en la medida en que se pueda cuantificar e independientemente del aspecto cualitativo de la comunicación. Las conexiones, las redes y todos los núcleos de información compartida –y convenientemente pagada– adquieren valor por sí mismos. Así, por ejemplo, "los adolescentes, si dejan de enviar mensajes, corren el riesgo de volverse invisibles "(Carr, 2011: 146), socialmente hablando. No en vano, la *pantallización* del mundo determina que "poco o nada se ve si no está en pantalla. Lo que importa se muestra en pantalla y, si no se muestra, no importa, no existe" (Block de Behar, 2009: 135). A su vez, conforma nuestro actual entorno tecnoperceptivo, en el que la *hiperconectividad agota la atención, impidiendo la concentración.*

En quinto y último lugar, el carácter expansivo de las TIC tiende a generar una *dinámica sin fin de auto-demanda de servicios,* como ya se advirtió precozmente en aquellos casos en que se instalaba un sistema de computación y a continuación, e independientemente de las necesidades para las que había sido instalado, se procedía "inventando trabajo a fin de usarlo" (Turkle, 1984: 22). De hecho, al cabo de unos años, "ya no necesitamos tener ocupados a los computadores ya que son ellos quienes nos mantienen ocupados" (Turkle, 2011: 279) con su interminable oferta de servicios desde todo tipo de soportes, aplicaciones y actualizaciones.

8. El *zoon elektronikón*

Todas estas transformaciones están dinamizando la constitución de *nuevos tipos de subjetivación*, diferentes de los hasta ahora conocidos, pues, como ha señalado la

psicóloga Sherry Turkle, "las TIC no solamente están cambiando nuestra manera de hacer, sino también nuestra manera de ser" (Turkle, 2010).

El modo de subjetivación que poco a poco se va imponiendo viene a ser el de *un individuo en red, permanentemente conectado, desubicado espacio-temporalmente, cuyo ámbito de socialidad se vincula a su propia activación en la red para lo cual no necesita sino una limitada memoria de trabajo.* Todo ello conlleva "la alteración de las células cerebrales y la liberación de neurotransmisores, fortaleciendo gradualmente nuevas vías neuronales" (Carr, 2011: 149) que asientan el nuevo modelo.

A la vista de estas transformaciones, ¿dónde queda el *zoon politikón éjon lógon*, más allá de las críticas anteriormente aludidas?

El *zoon politikon éjon lógon* se estaría convirtiendo progresivamente en un *zoon elektronikón*, es decir, en un animal en el que el vínculo social se articularía cada vez más desde dispositivos electrónicos.

De hecho, tal *zoon elektronikón* sería la vertiente sociológica de un *homo digitalis* contemplado desde el punto de vista tecnológico. Insistiendo en la acepción de "digitalis" menos desde la perspectiva de la articulación y el procesamiento de la información de los softwares, y más desde la evolución instrumental, Fernando Sáez Vacas ha explicado meridianamente que el protagonismo técnico de la mano, iniciado con el *homo habilis*, acaso se habría actualizado en la Sociedad del Conocimiento, alimentado por instrumentos de aplicaciones inteligentes, por lo que "tras miles de horas usando diversos artefactos infotecnológicos" se habría adquirido "una asombrosa destreza doblemente digital (manejabilidad con los dedos), siendo conscientes de los efectos funcionales del dispositivo manejado" (Sáez Vacas, 2011:2). Esta perspectiva por limitada y novedosa que pudiera parecer, debería ser tenida en cuenta toda vez que podría suponer un hito desde el punto de vista sociobiológico.

En cualquier caso, el *zoon elektronikón parecería igualar a todos los seres humanos por medio del acceso a la tecnología.* Pues, en efecto, varones, mujeres, inmigrantes o autóctonos, incluso niños o niñas pueden entrar en el mundo de las TIC sin otras limitaciones que su capital cultural previo (Bourdieu, 1997) –acaso ya no tan escalado como antes-, su capacidad económica y la posibilidad de acceso al tejido electrónico. Todo lo cual debería ser analizado detenidamente pues, a pesar de no resultarnos ajena la posibilidad de caracterizar a una nueva humanidad como "pulgarcita" a tenor de sus habilidades a la hora de generar y acceder a información electrónica –sin ir más lejos mediante el uso de sus pulgares- (Serres, 2014), por otro lado, es constatable que "el acceso a la Red dista mucho de ser universal, pues hay un gran sector de la humanidad que no dispone de ordenador o de conexiones" (Bachiller, 2015: 3)

Así mismo, la *Pólis de este nuevo zoon elektronikón, sería una Pólis electrónica, un tanto ajena al vínculo geográfico y al tiempo histórico* y creando "una nueva forma espacial o región socio cultural" (Martínez, 2006: vii). Se parecería, de hecho, más a una Comunidad que a una Asociación (en los términos de Tonnies, 1979). En ella el feed-back físico, base articuladora de los procesos de socialización tradicionales**,** *habría sido parcial o totalmente sustituido por el feed-back electrónico, que se presentaría como natural por naturalizado socialmente.* Como afirma el actor que encarna a Sean Parker –fundador de Napster y co-presidente de Facebook- en plena euforia de una fiesta con

groupies menores de edad y cocaína en el film *La red social*: *"We lived on farms and then we lived in cities, and now we´re going to live in the Internet"* ["Vivíamos en granjas, luego vivimos en ciudades y ahora vamos a vivir en internet"] (TSN 1:43:53). Se tornaría, así, todavía más acusada la obsolescencia del espacio y el tiempo, a la que ya se refería Günter Anders en 1959 mediante su evocación del país de Jauja, "en el que no habría distancias; es decir, seríamos *a-espaciales* (…) [Y] dado que no estaríamos destinados a hacer, actuar o esperar y todo tendría lugar "al instante", no habría ninguna demora, es decir, seríamos *a-temporales*" (Anders, 2011: 333).

Así mismo, el *Logos* de este *zoon elektronikón parecería deshacerse de su condición abstracta o moral en la medida en que la conexión resulta un valor superior a la comunicación.* En este sentido, la nueva Pólis *favorecería de nuevo el sentido comunitario de un contacto acaso superficial pero suficiente*, en el que la pérdida de la conexión sería la situación más grave y problemática. Todo ello independientemente de que la conectividad permanente impida en la mayoría de las ocasiones disponer "del tiempo indispensable para procesar toda la información que (se) recibe, y mucho menos para reflexionar sobre ella" (Bachiller, 2015: 2).

Y, por fin, *la memoria, transferida a la exterioridad, tan sólo sería reclamada puntualmente* con ocasión de abscesos identitarios ocasionales. En este ambiente de "vida liquida" (según la acepción de Bauman, 2013), *la memoria de la individualidad sería paradójicamente comunitaria* y se configuraría y reconfiguraría en un flujo permanente.

La *normalización* del *zoon elektronikón* vendría avalada por la excepcionalidad de la anormalidad correspondiente, es decir, de la patología consensuada. Sin duda es bien perceptible que la conectividad permanente, base de articulación de todo lo expuesto anteriormente, genera "un estado de alerta permanente" (Bachiller, 2015) debido a la sobreexcitación a la que se exponen los sujetos, así como la decepción que supone la falta de conectividad. Pero, a otro nivel, no se puede dejar de mencionar que, por ejemplo, según Kimberly Young, del Center for online Addiction de Pennsylvania, ya se han detectado varios síndromes como el ITSO (*Inability-to-switch-off*) o incapacidad para desconectar; así como el FOMO (*Fear of MissingOut*), o miedo a sentirse fuera de onda o desconectado.

Los síntomas de tales patologías son, como cabría esperar: depresión, ansiedad, insomnio, hipertensión, problemas de concentración, disminución de la capacidad de socialización, e incluso ataques de pánico o episodios psicóticos (Young, 2014: 18).

9. Conclusión:
El zoon elektronikón ¿una nueva transformación de la humanidad?

En cualquier caso, se puede comprobar que los postulados aristotélicos fundamentales, su holismo primigenio y el protagonismo del lenguaje, continúan estando vigentes, más allá de su descentramiento patriarcal y sociológico, así como de la re-vertebración de su clasismo inmóvil.

Pues, en efecto, la neurociencia social no ha dejado de insistir en la dimensión *zoon* del ser humano, constituyendo ésta la base de todo desarrollo posterior: la animalidad

humana implicaría su humanidad. Y su humanidad no sería sino la prolongación natural de su animalidad: "La experiencia moral ha surgido como instinto, aunque se nos manifieste como una esfera autónoma y objetiva" (Castro Nogueira, 2008: 62).

Así mismo, la supervivencia del individuo humano estaría sujeta a la supervivencia del grupo que lo ha acogido, lo acoge y lo acogerá hasta su muerte. Aquí también la animalidad específica del ser humano sería incomprensible sin el grupo, de manera que será *zoon politikón* o no será, ya que, dadas sus características, en otras circunstancias no sobreviviría.

Y, por otro lado, por mucho que cambien los soportes, y aún con las distinciones que se puedan hacer entre ellos, el lenguaje, aún con todo lo deteriorado que se pueda manifestar, siempre dará fe de una peculiar forma de animalidad que no es sino humanidad: *zoon éjon lógon*.

Teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, puede surgir un amplio abanico reflexivo acerca del futuro del ser humano si persiste esta nueva deriva encauzada por el *zoon elektronikón.*

Así, y en primer lugar, parece necesario aceptar la evidencia de las transformaciones que se están produciendo, por mucho que en principio trastornen los modelos (ideales) de ser humano que se han esbozado hasta ahora. En este sentido, la mera constatación de la diversidad socio-cultural de la humanidad, puesta ahora de manifiesto más claramente por la Sociología del Conocimiento y la globalización debería ser una buena pista.

Por ejemplo, la crítica, por otro lado posiblemente justa, de que las TIC reducen en muchos casos el feed-back multi-sensorial al feed-back electrónico, debería tener en cuenta que la sociedad occidental ha priorizado tradicionalmente el sentido de la vista sobre todos los demás sentidos, a diferencia de otras sociedades, como la china, en las que "este sesgo sensorial no se perfila con tanta nitidez" (Lizcano, 1996: 1).

En segundo lugar, surge la duda de si los instrumentos de evaluación de que disponemos, la mayor parte de ellos generados a lo largo del siglo XX pero con importantes sesgos metodológicos del siglo anterior, son capaces de dar cuenta de las trasformaciones que se están produciendo. Se debe reflexionar sobre si todavía se pueden mantener afirmaciones como que "la capacidad de abstraer fue una etapa crítica en la adquisición eficiente del conocimiento y probablemente vino de alguna manera impuesta al cerebro por las limitaciones de su sistema de memoria, ya que este nuevo mecanismo desecha la necesidad de recordar cada detalle" (Mora, 2009: 125). Pues, por ejemplo, ya no se puede mantener una articulación cerebral zonificada y definitiva. En este sentido, es muy posible que, como ha apuntado Timothy Taylor, los cambios tecnológicos reseñados estén generando un nuevo modelo de inteligencia; un nuevo modelo en el que paradójicamente "los humanos tenderán a ser biológicamente menos inteligentes, o sea, criaturas biotecnológicas, lo que no necesariamente es algo negativo" (Sáez Vacas, 2011: 2).

Se debería revisar, por lo tanto, a la vista de los recientes descubrimientos neurocientíficos, cuestiones como la dinámica de la comprensión conceptual, la atención o la memoria, a pesar de que los primeros datos indican que, más allá de tópicos generalizados, los dispositivos tecnológicos no facilitan la "capacidad para el pensamiento ininterrumpido" ya que, por ejemplo, "captar el significado de los textos

complejos requiere la concentración en una sola tarea de atención constante, no el salto entre distintas tareas que caracteriza las comunicaciones digitales" (Sousa, 2014: 39).

Y, por fin, en tercer lugar, sería bueno meditar acerca de los nuevos modelos de socialidad que se deducen del estrecho vínculo del *zoon elektronikón* con las TIC, pues no por nuevos deben ser necesariamente mejores pero tampoco peores. Al fin y al cabo, los seres humanos se han ido adaptando poco a poco a las transformaciones que la naturaleza o la propia sociedad han ido generando.

Pues, en efecto, el proceso de humanización no puede comprenderse sin el grupo, pero tampoco sin la progresión en la postura erecta –que aplastó las manos de las extremidades inferiores convirtiéndolas en pies– y la consecuente bipedestación, ocurrida hace unos seis millones de años, ni sin la elongación de la tráquea –que permitió el lenguaje articulado. Ni, por supuesto, sin tener en cuenta el desarrollo de determinadas zonas del cerebro como la circunvolución angular izquierda, ubicada en la zona más posterior e inferior del lóbulo parietal "que prácticamente no existe en los primates inferiores y, si bien se insinúa en los grandes monos, es en el cerebro humano donde alcanza un aumento notable" (Redolar, 2014: 208).

Si todos estos cambios se produjeron a lo largo de miles de años, y en los últimos cuatro mil apenas sí los ha habido perceptibles, la disciplina histórica y la antropología nos indican que, desde la industrialización que se desencadenó en el siglo XIX, algunos colectivos humanos han ido modificando sus pautas de conducta adaptándose al medio ambiente físico y social.

La última transformación ha acontecido a partir de 1990, "fecha del nacimiento de la *World Wide Web* (www) en el CERN suizo" (Trujillo, 2014: 7) y comienzo del desarrollo de la revolución digital y de sus secuelas sociales; entre las que se cuenta el nada despreciable control informático en tiempo real (Boltanski y Chiapello, 1999), ya generalizado.

La fecha es demasiado reciente y nada podría afirmarse, en un sentido negativo, de una socialidad en la que la socialización, por muy *light* que sea, por mucho que no reúna los requisitos de los modelos anteriores, por más que evite la *fricción* de la socialización supuestamente plena, no pueda lograr la generación de *microclimas* sociales en los que se pueda desenvolver la vida de los individuos "con aquellos que les son próximos e indispensables emocionalmente" (Castro Nogueira, 2008: 538).

Todo ello con tal de que el humano no acabe siendo un ser "sin tribu, sin ley, sin hogar", como afirma una y otra vez Aristóteles.

10. Bibliografía

Anders, G. (2011): *La obsolescencia del hombre (Vol. II): Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia, Pre-Textos.

Aristófanes. (1986): *Las Asambleístas,* Barcelona, Bosch.

Aristóteles. (1982): *Obras: Del Alma, Ética Nicomáquea. Ética Eudemiana, Política, Constitución de Atenas. Poética*, Madrid, Aguilar.

Aristóteles. (1986): *Política*, Madrid, Alianza Editorial.

Aranzádi, J. (1991): "El círculo y la recta", *La(s) otra(s) historia(s)*, 3, pp.71-105.

Bachiller, R. (2015): "Sobre <*Revolución:del homo sapiens al homo digitalis*> de Román Cendoya" Disponible en :http://www.elmundo.es/opinion/(2015)/04/22/5537d316e2704ef0498b4570.html [Consulta del 10 de junio de 2015].
Bauman, Z. (2013): *Vida Líquida*, Madrid, Austral.
Block de Behar, L. (2009): *Medios, pantallas y otros lugares comunes. Sobre los cambios e intercambios verbales y visuales en tiempos mediáticos*, Buenos Aires-Madrid, Katz.
Boltanski, L. y E. Chiapello. (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
Bourdieu, P. (1997): *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, Madrid, Siglo XXI.
Castro Nogueira. L. y L. Castro Nogueira y M. Á. Castro Nogueira. (2008): *¿Quién teme a la naturaleza humana?,* Madrid, Tecnos.
Carr, N. (2011): *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid, Taurus.
Criado, M. Á. (2015): "¿Hacia una era digital oscura?", *El País Domingo*, 1 de marzo, pp.6-7.
Decety, J, y J. T. Cacioppo (eds): (2011): *The Oxford Handbook of Social Neuroscience*, New York, Oxford University Press.
Descartes, R. (1986): *El discurso del método*, Madrid, Alhambra.
De Kerckhove, D. (1999): *La piel de la cultura. Investigando la nueva realidad electrónica*, Barcelona, Gedisa.
D'Huy, P. (2007): "PowerPoint, la rhétorique universelle", *Medium*, 11, pp.12-25.
Durkheim, É. (1988): *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza Editorial.
Feito, L. (2007): "Las neuronas espejo", *Tendencias21*, Disponible en: http://www.tendencias21.net/Las-neuronas-espejo-nos-ayudan-a-comprender-las-intenciones-de-los-otros_a1498.html [Consulta de 15 de marzo de 2013].
Fincher, D. (2010): *The social network*. Columbia-Sony Pictures. [TSN]
Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
Frommer, F. (2011): *El pensamiento PowerPoint. Ensayo sobre un programa que nos vuelve estúpidos,* Barcelona, Península.
Gómez Arboleya, E. (1952): "La pólis y el saber social de los helenos" *Revista de Estudios Políticos,* 65, pp.49-83.
Halbwachs, M. (1994):*Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris, Albin Michel.
Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del Derecho,* Buenos Aires, Claridad.
Hegel, G. W. F. (1982): *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial.
Heidegger, M. (1982): *El ser y el tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
Huici Urmeneta, Vicente. (2007): *Espacio, tiempo y sociedad (Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu* ,Madrid, Akal.
Huici Urmeneta, V. (2013): "Neurosociología: cerebro e interacción social". *Actas del XI Congreso Español de Sociología*, pp.157-162.
Iriarte Goñi, A. (2002). *De amazonas a ciudadanas: pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal.
Kosko, B. (2000): *El futuro borroso o el cielo en un chip*, Barcelona, Crítica.
Lafuente, A. (2007): *El carnaval de la tecnociencia*, Madrid, Gadir.

Lapassade, G. (1971): *L'analyseur et l'analyste*, Paris, Gauthier Villars.
Leung, L. (2007): *Etnicidad virtual. Raza, resistencia y world wide web*, Barcelona, Gedisa.
Lizcano, E. (1996): "Ser/no Ser y Yin/Yang/Tao: dos maneras de sentir, dos maneras de contar". Disponible en :http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,919684&_dad=portal&_schema=PORTAL.[Consulta de 14 de mayo de 2013].
Lizcano, E. (2005): "La metáfora como analizador social", Castro Nogueira, Luis *et al*. *Metodología de las Ciencias Sociales. Una introducción crítica*. Madrid, Tecnos.
López Eire, A. (2000): "Reflexiones sobre la comedia aristofánica", *Myrtia*, 15, pp. 69-101.
Lourau, R. (1970): *L'analyse institutionnelle*, Paris, Éditions de Minuit.
Marx, K. (1859): *Contribución a la Crítica de la Economía Política.* Disponible en: www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm/ [Consulta: 15 de marzo de 2015].
Martínez Ojeda, B: 2006. *Homo digitalis. Etnografía de la cibercultura*, Bogotá, Uniandes.
Mora Teruel, F. (2009): *Cómo funciona el cerebro*, Madrid, Alianza Editorial.
Moreno Sardá, A. (1986): *El arquetipo viril protagonista de la historia: ejercicios de lectura no androcéntrica*, Barcelona, LaSal, edicions de les dones.
Moreno Sardá, A. (1988): *La otra "política" de Aristóteles*, Barcelona, Ikaria.
Redolar Ripoll, D. (2014): *Neurociencia cognitiva*, Madrid, Médica Panamericana.
Sáez Vacas, F. (2011): "Nativos digitales, inteligencia digital. ¿Homo digitalis?". *Telos (Cuadernos de comunicación e innovación),*86, pp.1-3.
Scolari, C. (2004): *Hacer clic. Hacia una sociosemiótica de las interacciones digitales. La memoria robada*, Barcelona, Gedisa.
Serres, M. (2014): *Pulgarcita.,* Barcelona, Gedisa.
Sousa, D. A. (ed). (2014): *Neurociencia educativa*, Madrid, Narcea.
Tomás de Aquino. (2001): *Suma de Teología,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
Tonnies, F. (1979): *Comunidad y Asociación*, Barcelona: Península.
Trujillo,F. (coord.) (2014): *Artefactos digitales*, Barcelona, Graó.
Tufte, E. R. (2006): *The Cognitive Style of PowerPoint: Pitching Out Corrupts Within*, Cheshire, Graphics Press,
Turkle, S. (1984): *El Segundo yo. Las computadoras y el espíritu humano*, Buenos Aires, Galápago.
Turkle, S. (2010): *Connected, but alone*. Disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=t7Xr3AsBEK4 [Consulta: 2 de mayo de 2014].
Turkle, S. (2011): *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other,* New York, Basic Books.
Young, K. (2014): "La sindrome dell´essere <<sempre connessi>>", *Giornale de Sicilia*, 18/08, p.18.

Visions of Brotherhood; a Comparative Analysis of Direct Democracy in Ancient and Modern Greece

Manussos Marangudakis
Associate Professor, Department of Sociology, University of Aegean
m.marangudakis@soc.aegean.gr

Recibido: 21-10-2015
Aceptado: 20-06-2016

Abstract
Collective "memories" of the original democracy of classical Athens have inspired the formation of the direct-democracy, "Syntagma Square" movement. The movement, a reaction to the ongoing social crisis in Greece, challenges the legitimacy of the liberal, representative, democracy accusing the "memorandum party system" for immoral contact and treasonous collaboration with Greece's foreign debtors. Taking this development as an opportunity to examine *in situ* a modern version of "direct democracy" and the cognitive patterns that animate it, the essay compares ancient and current democratic processes and reflects on their ontological and cosmological presuppositions. Employing the Weberian concept of "acosmistic brotherhood" the essay analytically explores and compares the two democratic instances and reflects on the foundations of a stable democratic regime.
Key words: direct democracy; acosmistic love; communitas; Greek crisis; Greek *Indignados*; Syntagma square movement; Weber.

Visiones de hermandad. Un análisis comparativo de la democracia directa en la Grecia antigua y moderna

Resumen
La memoria colectiva de la democracia de la Antigua Grecia ha sido la inspiradora de los movimientos de democracia directa de la plaza Sintagma. Estos movimientos, entendidos como una respuesta a la creciente crisis en Grecia, cuestionan la legitimidad de la democracia liberal representativa, a la que se acusa de "memorándum del sistema de partidos" debido a su relación inmoral y alevosa con los acreedores extranjeros de Grecia. Tomando estos hechos como una oportunidad para examinar in situ una versión moderna de la democracia directa, este trabajo compara los procesos democráticos antiguos y modernos y reflexiona sobre sus presupuestos ontológicos y cosmológicos. A partir del concepto weberiano de "Liebesakosmismus", el ensayo explora analíticamente y compara los dos momentos democráticos y reflexiona sobre las bases de un régimen democrático estable.
Palabras clave: Democracia directa; amor acosmístico; communitas; crisis griega; indignados griegos, movimiento Plaza Syntagma; Weber.

Referencia normalizada
Marangudakis, M. (2016): "Visions of Brotherhood; a Comparative Analysis of Direct Democracy in Ancient and Modern Greece", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 773-793.

Sumario: Introduction. 1. The political model of classical Athens. 2. Direct Democracy in Athens today. 3. The Greek republican; modern and ancient. 4. References.

Introduction

The ongoing economic crisis that erupted in Greece in 2009, and that by 2011 had turned into a legitimation crisis of the political system, gave rise to the "Syntagma Square" movement, also known as the "Greek indignados" (*Οι αγανακτισμένοι*); a movement that challenged parliamentary-representative democracy, promulgating, at the same time, a return to "direct democracy" which they traced back to classical Athens and the celebrated rule of the people. The presence of this social movement, notwithstanding its short-lived existence gave us the opportunity to examine two interrelated issues: has the ancient direct democracy, as an institution and practice, anything to do with its modern proponents? And if so, what can we learn about us moderns from such comparison?

In the following pages I will present some aspects of the classical Athenian democracy in conjunction with some recent studies of the contemporary Greek movement for the restoration of republican, direct-democracy, practices. Following a Weberian model of analysis, I will reflect on the two anthropological types of citizen and their ability to sustain a democratic regime.

1. The political model of classical Athens

The presence and function of direct democracy in ancient Athens is related to (a) the actual presence of direct participation; (b) the process of selecting magistrates by lot; and (c) whether Athenian democracy was concerned with "social justice", or to be more precise, concerned with the redistribution of wealth for the benefit of the lower classes.[1]

First, let us examine the issue concerning of actual, tangible, presence of the direct participation of citizens in decision making, vis-à-vis the process of representative democratic institutions. In this case we need to contrast the regular physical presence of citizens in the meeting-place of decision-taking, as well as the free expression of opinion of those present, vis-à-vis the consultation of the few elected representatives. In the first case, citizens directly chose and vote for the issue at stake, following a few and simple rules mostly concerning time restrictions for the speakers. In the second case, the citizens authorize a small number of fellow-citizens to take decisions on their behalf, with term of office (usually four years) following strictly pre-determined rules of discussion and rules for decision-taking. As the argument goes, the system of representation is prone to perversion and corruption. Even in the absence of such inefficiencies, the representative system encourages the development of a political elite (or cast) which cares more about their own interests rather than the interests of those who they represent. Let us examine in detail the Athenian system.

For starters, the *Ecclesia of demos* in classical Athens, i.e. the institutionalized assembly of citizens, was neither gathered voluntarily, nor very often. It was assembled by the *prytaneis* (πρυτάνεις), that is, by the fifty representatives of the "tribe", which

[1] The following is primarily based on the analysis of the Athenian democracy by Kyrtatas (2014), and Hansen (1991).

was in charge of the institution, every month (the Athenian demos was divided in ten municipals "tribes", each one represented by fifty *bouleutes*), according to strict rules, and no more than forty times a year. Then, during the Ecclesia sessions, everyone had, in principle, the right to speak, but the political ethics of the day, the necessary preparation and the cruelty of the crowd, did not allow ordinary citizens to discuss any matter they wished to (Adkins, 1972: 250-267). Those who gathered at the Ecclesia did not have the right to suggest any possible topic of discussion and debate. The drafting of the agenda was strictly the prerogative of the fifty *prytaneis*. More important, the various issues were not suggested by the prytaneis openly and unconditionally. They were already discussed extensively in the *Boule* (Βουλή) of the five hundred which codified the possible decisions and choices in certain drafts, the *probouleumata* (προβουλεύματα). The Ecclesia itself was commending and discussing on the matters already on pre-arranged proposals. The most the Ecclesia could do was to ask the *Boule* to draft laws and decisions and to propose amendments to those presented to them. Last, and probably more important, not all citizens were assembled in the Ecclesia; instead, only 1/5 or even 1/10 of the eligible citizens were present at any time depending on the importance of the subject (Hansen, 1991: 130-132). This percentage corresponds to roughly six thousand citizens and there were measures that denied entry to a higher participation. But there were also measures and efforts to guarantee that the number of participants will remain high and thus the process legitimated; but functional as well. Thus, if we take into account that the total number of citizens in classical Athens was roughly thirty to fifty thousand men, the formal permission of only up to six thousand participants in the Ecclesia made the institution a representational *sample* of the will of the Athenian citizens, even though it was not representative as such. In any case, the system was certainly not "direct". A predetermined number of citizens were taking decisions in the name of an unspecified and varied number of citizens. To be precise, it ratified or amended decisions that were beforehand elaborated by five hundred representatives, the *prytaneis*, with a term of one year. Thus, the Athenian democracy resembled more a current representative democracy rather than the spontaneous gatherings in the *Agora*.

In other words, in the heart of the Athenian political system was the *Boule* of the five hundred. Without it, the Ecclesia could not be assembled, it could not decide, and it could not implement its decisions. Its significance becomes obvious if we take into account the fact that it was assembled daily, during all the working days of the year (275 days in all). It was the body that followed all the important matters of the city continuously and closely. Even then, a body politic of five hundred members that functions daily is not usual in history. Notwithstanding the experience of its members, such a number makes discussion, debates, and consensus difficult, to say the least. The *prytaneis* were not professional politicians and had no expertise of dealing with or of framing the issues of the day. Most of them probably were not even taking the floor. It is reasonable to presume that the debates were taking place between seasoned *prytaneis* that happened to be in office for more than one term. Most of them were just listening to the elaborated arguments of the few experienced ones, who were taking the floor, before voting for or against the proposals. The painful daily presence of those five hundred people could only be explained by one presumption: the large number of

representatives was legitimizing the procedures of the *Boule* as reflecting the will of the Athenian people.

The character of the *Boule* is revealed by the process of its formation. It was the representative body of the ten virtual "tribes" that Clisthenes had divided the Athenian citizens in. But their selection was based to a much larger extent on the 139 municipalities (*demos*) consisted of small or larger geographical units. Every *demos* submitted a number of candidates out of which a certain number was chosen by lot. Thus, every demos was actually represented in the *Boule*, and so every geographical, demographic and class aspect of the Athenian body politic. The representation of the Athenians was complete. As it has been calculated, the draw was not a crucial aspect of the process. In fact, it was regulating the sequence of the office rather than the service in the office itself. One-third of all Athenian citizens above thirty years of age had served in the *Boule* at least once in their lifetime during the twenty-five years before the Peloponnesian war, and no-one could be chosen for more than two times in their lifetime.

This means that the *Boule* was quite a bureaucratic institution. It was mostly a political institution which approved motions and formulated proposals. Thus it was guaranteed that the proposals presented in front of the *Ecclesia* were authoritative and as such were accepted. It was a credible body because the number of its members was large enough to symbolize the Athenian Demos as a whole.

The second major and contested issue is the selection of the magistrates not by vote but choosing by lot. Interestingly enough, the latter was considered to be the essence of democracy even by contemporaries (e.g., Aristotle, *Politica*, 1294b 8; fc. 1317b 21) in contrast to voting in office that was considered an oligarchic feature. Lot, unconceivable in modern democracies, verified the equality of all citizens as it did not allow clientelism and favoritism. It nullified electoral campaigns as well as the privilege of wealth, eloquence or charisma. Democracy was run by ordinary citizens that represented the will of the whole body of citizens.

Yet, the assertion that sortition suits democracy was elaborated strictly by its enemies, i.e. Socrates, Plato, and Aristotle. In fact, these reasonable arguments are challenged by the historical records of the time. The Athenian democracy itself was rationalizing the issue is quite different way. If democracy itself was considering sortition to be the essence of the democratic ideal, it would have practice it in the process of choosing the most important magistrates, the ones that were commanding the city-state. Yet, sortition concerned 1100 magistrates (the 500 *prytaneis* of the *Boule*, plus six hundred others of various responsibilities) who were chosen to serve for only one year, without any right to be reelected in the same post, except of the *prytaneis* who could be drafted for two terms in office. Most of the one hundred supreme magistrates, amongst them the generals of the army, the tutors of the youth, the finance magistrates, the person responsible for the water supply, and the citizens responsible for the religious ceremonies, were elected not by lot but by vote; and the most important ones had the right to be reelected over and over again.

The basic democratic principle was that of the majoritarian rule (in spite of its potential drawbacks) and thus the counting of the votes. Sortition, in contrast, was not a

democratic conception. In the mind of the citizens it was following aristocratic principles which were applied in religious practices or oracles and soothsayers. Allotment, in the mind of an Athenian, was not guaranteeing egalitarianism and representation, but divine favoritism and praise. It was considered to be preferred for offices of no great importance, and its practice did not intent to promote the office, but to downgrade it. When there was any doubt on responsibilities, power was given to the electives, not the draftees.

In this context, it is interesting to examine the way the *bouleutes* were chosen. The need to find every year five hundred citizens available for daily meetings suggests that most local municipalities (δήμοι) suggested as candidates very few citizens. Thus, it is perfectly possible that allotment was not important but only for choosing the *bouleutes* and their replacements (one to two hundred citizens in all). As for the rest of the magistrates, they were usually volunteers who had the time and the motivation to fill the office. Drafting was a way to assure that the number of the available citizens was larger than the number of offices, making selection a swift process.

The Athenians were aware that governing the city was a very serious business to be left to chance or to gods. Even for the draftees there was a system of pre-selection to exclude the ineligible. Allotment was more an ideology rather than an unqualified practice. In principle it was proclaiming all citizens to be aristocrats by nature and by culture, and it was this principle that legitimized the regime.

Last, the issue of distributive justice. The concept is usually considered as synonymous to social justice not through economic mechanisms, but through political decisions. In fact, the term 'democracy' becomes coterminous to socialism under the presence of politically induced redistribution. In this argument, political democracy is the means to achieve economic equality. But how did the Athenians perceive the two? And how did they deal with their potential interconnection? We will begin with the margins that the democratic regime had to intervene in property matters.

According to its principles, the Athenian democracy was not restricted by any means to make any decisions it wished to. It had the capacity to give the citizen's right to foreigners; the right to free slaves, and to issue fines and special contributions; to declare war and to make peace. Yet, the Athenians never touched on economic redistribution. The republic demanded its wealthiest citizens to contribute in matters of war, celebrations, and public festivals, but these were acknowledged to be special occasions. The wealthy were accepted as such: politically equal, yet economically superior to the rest. There was no tax policy whatsoever in Athens targeting the Athenians. Taxation was enforced on other city-states that through the establishment of the Delian League became the vassals of Athens. Looting, exploitation of the metics and slave labor (mainly in the silver mines of Attica), were the means to fund the Athenian budget. The Athenian democracy considered its duty to protect the rich as a matter of principle as well as of interest. When members of the judiciary (Ηλιαία) were undertaking their duties, they were giving the oath of not cancelling individual debts neither to redistribute Athenian lands (Xenophon, *Hellinika*, 1.7.12).

As Demosthenes argued, in the mid fourth century when public finances were in miserable conditions, Athens could be optimistic. "There is enough money" he

said, gathered in the hands of a few wealthy fellow citizens". The matter, though, he continues, that demanded some thought was the *demos* should not try to take possession of it before the time was right. Even rumors of such an intention before the threat was clearly visible would lead the owners of this wealth to hide their possessions. Thus, any call for special contribution would have poor results. Only the moment the enemy would be at the gates, in an effort to save at least part of their property, the rich will freely donate their wealth to the city (Demosthenes, 24.149).

The equality that the Athenian democracy promulgated, and to a large extent achieved, was political, not economic (Demosthenes 14.24-26.). On the other hand, the Athenian democracy did have an economic dimension, albeit an apophatic one: It was not allowing the wealthy to confiscate or appropriate the land of the less wealthy or even the poor citizens. And it was certainly not allowing the enslavement of free citizens due to debts. In a nutshell, the Athenian democracy was not radical, but conservative, aiming to preserve the *status quo* and not to topple it.

Thus, the Athenian democracy was neither direct nor redistributive. Even though many institutional posts were staffed by lot, the Athenians probably would have not considered sortition as the quintessential feature of the regime. The Athenian democracy cared for two basic principles: to make decisions according to the will of the citizenry and to be effective - something that was accomplished for most of the 5th century. If there were a fatal weakness in the system, this was its inability to accept the expansion of the right to Athenian citizenship beyond the Attica borders. In other words, its weakness was not "direct democracy" but "ethnic democracy." But this is another issue altogether.

Accurate and complete representation was the essence of political participation, and this was the masterpiece of the Cleisthenian reforms. He re-organized the city in municipalities and tribes (φυλαί) in such a way that even a tenth of the citizens, and only one tribe, could represent the whole city. Thus, the large number of citizens (thirty to fifty thousand men) could not become an obstacle to decision-taking process, or the implementation of the laws based on the majority principle.

Yet, there *is* an aspect of the Athenian democracy that was truly in line with the principle of direct democracy: I refer to the 139 local municipalities the Athenian people were divided in. These municipalities were not reflecting any virtual aspect of the citizenry as the ten tribes were.[2] On the contrary, local municipalities were the living and breathing space of every Athenian; his neighborhood. One of the very few things that we know of them is that their assemblies were summoned very often and these assemblies were responsible of all things local. Also, all (male) citizens were obliged to be present and participate in the process. What was required of them was "to speak candidly at your risk";[3] it was called *parrhesia*.[4] *Parrhesia* was the corner-stone

[2] These "tribes" were an intentional mixture of urban and rural populations, of mountain and valley and seafaring, an accurate microcosmos reflecting the Athenian macrocosmos

[3] Foucault (2001: 15-20)

[4] From "pan" (i.e. "comprehensively") and "rrhese" (i.e. "statement").

of Athenian democracy, the "psychological incubator" of civic virtue, in contrast to *rhetoria* that was associated with fakeness and the corruption of the regime (Aristotle, *Nicomachean Ethics* [Book IV, 1124b28]). Based on *parrhesia*, the municipalities were the cells of the Athenian democracy, vivid and vibrant schools of the democratic citizenry who voiced his concerns in public (even against popular opinion), before some of them were brought to the attention of the *bouleutes* and the Ecclesia (Wallace, 2002).

In all, it would be safe to suggest that the classical Athenian regime was a combination of ("low") direct and ("high") representative democracy with its most important concern being the legitimation of the decision making process as reflecting the sincere and unmediated "people's will".

Unfortunately, later on the representative aspect of the regime was downplayed at the expense of the direct one. In a famous passage Aristotle declared: "It is accepted as democratic when public offices are allocated by lot; and as oligarchic when they are filled by election" (Aristotle, Politics 4.1294be). Thus, "who wishes to speak" (τις αγορεύειν βούλεται) was proclaimed to be the motto of the "democratic way" and this is how it came to be taught in the modern Greek curriculum. Wrongly, it became the symbol of the original and pure form of Democracy, and as the argument unfolds, modern, representative, democracy is a "pragmatic compromise", a necessity rather than a principle, due to the large number of citizens a modern state is comprised of.

2. Direct Democracy in Athens today

In Greece, this "compromise" has been challenged by a long list of leftist social groups and movements that consider representative democracy to be anything but democratic. Rather, they consider it to be a form of oligarchy paying only lip service to genuine democracy. When depression and the accompanying social crisis hit Greece in 2009, six years ago, disaffection for the government and politics-as-usual (the Metapoliteusis era, 1974-2010) joined forces with this, hitherto, marginal promulgation, to form the so-called "Syntagma Square movement". The latter combined resistance to the austerity measures enforced by the "troika"[5], display of national pride, and a challenge to the parliamentary regime as corrupt.

Starting with the latter, many activists in the Syntagma Square movement accused the existing political regime of being a cleptocratic oligarchy, violating citizens' rights and curtailing its constitutional power. Thus protestors' slogans linked the Square movement to the Polytechnic uprising (November 17, 1973) against the Dictatorship that ruled Greece for seven years (1967-1974) as the slogan "Bread, Education, Liberty: The junta did not end in 1973" (sic) emphasized. As the slogan implied, it dismissed the whole post-dictatorship era, even though the latter has been the longest period of democratic stability in Greece's modern history. In the narratives of the Square

[5] "Troika": the representatives of the International Monetary Fund, the Central European Bank and the European Commission

movement 'democracy' became a reference detached from parliamentary institutions. As such, "democracy" gradually became a floating signifier to be directly related to "memories" of the original, ancient, condition.

A second popular slogan, voiced at the same time, gave the tone of how genuine democracy was perceived: "Let it burn, let it burn, the brothel, the Parliament". The Parliament, the symbol and the institution that stands for representative democracy, in the eyes of the Syntagma Square movement was delegitimized. In an intentional effort to replace it the advocates of the movement brought to life in Syntagma Square itself a deliberate experiment of *practicing* direct democracy. In the lower part of the Square (the upper part was occupied by nationalist hard-liners inspired by equally intense hate for the Parliament), multiple working groups were established to support and sustain ad hoc collectivities made of various social groups mobilized for the occasion (e.g., a nursery, a food and beverage rationing group, a media group, a cleaning team, an artistic team, a web information team). The working groups were set up to operate horizontally, according to the principles of direct democracy. The reason d'être behind these actions was meetings and discussions about the economic condition of Greece and the possibility of alternative economic policies, thus allowing citizens to voice their opinion and act as if direct democracy mattered. This process and participatory ethos guided the proceedings of popular assemblies, the main decision-making body of the movement.

Below, I cite some minutes of the first open assembly held at Syntagma Square on May 25 2011, which are quite representative of the mood prevalent among the protesters:

> Any politician, who commits injustices, anyone not respecting popular demands, must go to their home or to prison. Their democracy can guarantee neither equality nor justice.
>
> We should not be satisfied with being consumers or customers, we should be satisfied with being good and responsible citizens.
>
> We should look at this issue – of our robbed lives – globally. We should connect with anything similar happening across the world. It is not only the politicians who are to blame, it is all of us with our individualistic behaviour.
>
> We must continue with consistency the revolts of the Arabic world, to lift ourselves above homelands and nations.We must start formulating demands; for politics to change, for the government to go – let's co-shape our own proposals.
>
> The health system collapses; there are no more disposable materials; people in hospitals are in danger; they [politicians] are abandoning us.
>
> Democracy began from here, in Athens. Politics is not something bad. To improve it, let's take it back into our own hands.
>
> The problems are common and they are what unites us. We should not allow [political] banners, or whatever chooses to divide us.
>
> The Spanish people gave us the idea and the cue. We must co-ordinate with the rest of the debt-ridden South, we must mobilize. The Spanish people have shown us the way.

> They slander civil servants, teachers, lecturers, doctors. Justice is not the 500 euro [salaries]. They deprive us of dignity.
>
> Greece is at the edge of the cliff and the money of the country is already abroad. They robbed us, and continue to do so.[2]
>
> And this is the resolution by one of the early open assemblies at Syntagma Square:
>
> For a long time now, decisions have been made for us, without us. We are workers, unemployed, pensioners, youth who came to Syntagma to struggle for our lives and our futures.
>
> We are here because we know that the solution to our problems can only come from us.
>
> We invite all Athenians, the workers, the unemployed and the youth to Syntagma, and the entire society to fill up the Squares and to take life into their hands.
>
> There, in the Squares, we shall co-shape all our demands.
>
> We call all workers who will be striking in the coming period to end up and remain at Syntagma.
>
> We will not leave the Squares before those who led us here leave: Governments, the Troika, Banks, Memorandums and everyone who exploits us.
>
> We say that the debt is not ours.
>
> DIRECT DEMOCRACY NOW!
>
> EQUALITY – JUSTICE – DIGNITY!
>
> The only defeated struggle is the one that was never fought!

Every evening at nine o'clock a general assembly was held (Tsaliki, 2012). The selection of speakers was random. Numbers were allocated randomly to participants and lots were drawn to determine the order of speakers on the podium (Leontidou, 2012). Every day, approximately a hundred people expressed their opinions.

The encampment was not an isolated incident of direct democracy. Instead, its activists were, or became, connected to a broader network of neighborhood activists who were also organized horizontally to "take into their own hands" the public sphere and issues, aiming to a radical transformation of political/social relations. Therefore, links were established with other actors (e.g. neighborhood assemblies) to further mobilizations and contestation.

The republican network, that was spread out to the Athenian neighborhoods and beyond, but always keeping the Syntagma Square as its charismatic center, constructed an alternative public realm in which people interacted, debated, were informed and expressed feelings. Next to articulating opinions, the participants also shared feelings of anger, confusion and anxiety. Social interaction among strangers was a common pattern. Since in the Greek context problems like poverty, unemployment and private debt were experienced by numerous and diverse social groups, they were openly discussed and debated.

Nevertheless, the direct-democracy movement differed from the Spanish *Indignados* and the American Occupy movements in regard to inclusiveness. In the latter two movements, political activism was coupled with an aspiration to create spaces open to diversity (Asen, 2000). The Syntagma Square was different; it was a site of confrontation of a highly polarized part of the society against the government. Demonstrators did

not simply voice their opposition to austerity policies. They struggled to bring down the government and repeal the memorandum. For protestors, the movement's outcome would determine their personal lives and the country's future. Hence, priority was given to immediate political confrontation with the government. In this context, heterogeneity of opinions was not allowed but only within the anti-memorandum bloc (e.g. to stay in or leave the euro zone). People who were ambivalent about the memorandum were not welcomed and different voices were silenced in a quite uncivil manner (Tsaliki, ibid.).

But as was mentioned earlier, hatred for the government, the memorandum, and its supporters was not all. The movement was not just a protest one. Rather, it deliberately moved on to materialize a new *communitas* and with it a renewal of the true, direct democracy. A series of interviews with members of the Syntagma Square movement that were taken *in situ* during its high days confirm the strong egalitarian temperament of the participation.[6] Time and again the interviewees expressed their commitment to form new social structures and, though these, new political structures based on trust, cooperation and collective values. Many of the participants were fully absorbed by the task at hand organizing events, participating in debates, offering their services and expertise, and mobilizing friends and colleagues to the cause: to create *ex nihilo* an alternative, functional, political and social structure to combat all the ills of democracy-as-usual.

A 30-year-old employee in a software company captures the spirit of the movement with these words: "At the beginning there was a great sense of being alive… of being in the company of people I had never seen before, of expressing your frustration and your worries and your dream for true politics coming from the people themselves without in-betweens… I spend my daytime at work and then at the Square until late at night… I was there, present, body and soul… it did not matter so much what the issue was or who spoke, what matter is the fact that we talk as citizens"

Another participant, an older woman in her forties stated: "My husband was fired after ten years of working as a mechanic. I was enraged… still am. A friend of mine told me about the happenings at the Syntagma Square and went with her, to check it out. I felt good, so many others just like me. I want to be proud again, of myself, my family, my country. There were no strangers there. We are all equals, discovering each other, other citizens… we are all citizens after all, but we did not exist, not before the crisis… I felt like a full, complete, citizen"

A third one, a 33-year-old member of the informal network of anti-authoritarian anarchic movement said: "I feel so vindicated that my struggle has become the struggle of so many. I do not fool myself thinking that these people have come to join us in our struggle against authoritarianism, but it feels good to know that there is not much that divide us… it felt good, people who are concerned with pride, and autonomy, and community, and not with consumer goods… yes, a year before was exactly what

[6] Marangudakis, M. *From Salvation to Purgatory: Cultural Codes and Moral Orders in Greece*. Propompos: Athens (forthcoming); Marangudakis, M. Kostas Rontos and Maria Xenitidou (2013) "State Crisis and Civil Consciousness in Greece", *GreeSE: Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe*, 77.

they cared for, and probably this is where they will return to after the crisis… but you cannot be sure, they just might become communitarians, perhaps they have become communitarians!"

A physician who volunteered to help running a social pharmacy stated: "To offer my help is not an extra-ordinary activity. It is the activity that defines me as a citizen. I have learned so much the last weeks about myself and about my fellow citizens. This is how we should build our new society, a society of providing for the have-nots, a society of people who run their own affairs without mediations, without professional politicians. I know this might sound like fantasy, but we will all come out of it a bit different, a bit more communal. It's exhilarating… feeling alive, part of the collectivity, offering to the people".

A 37-year-old teacher in a public crèche reflected: "I became involved in politics in the late 1990s during the student movement. We were beaten so much by the police those days… and slowly I realized that the solution is in the community… *is* the community. I have struggled for the rights of the poor to voice their discontent, and the rights of the immigrants to be safe wherever they are… When I look around me I see fellow citizens, world-citizens, all looking for common answers to common concerns."

There was true commitment expressed in lengthy and arduous tasks (e.g., preparative committees, chairing the proceedings, passing resolutions, organizing the events for the following days, contacting neighborhood councils, etc). People had to make time at the expense of their jobs (for those who still had one), family, etc. For a few months the experiment went on. Alas, the Syntagma Square movement faded away a few months later falling victim of its own shortcomings. Lack of institutionalization of the social networks that participated in the movement, internal strains and tensions, emotional fatigue, the infiltration of the movement by lumpen elements that degraded the occasion symbolically as well as aesthetically, were all crucial to its downfall. And then, wider, political, developments took over the public concern resulting in the absorption of movement by the anti-memorandum parties, mainly the radical left party SYRIZA.

What was important for them, and for us, was that these people were not satisfied by expressing their rage; rather, they wished to turn it to something productive, and thus they combined rage with a wish to renew civic life. What kind of mentality urged them to do so? Their efforts and actions became the way some interesting cultural patterns, social representations, and moral imperatives of the participants to surface. I turn to the analysis of these patterns comparing them to the virtuous citizen of classical Athens.

How compatible is this social movement and the ethical orientations of its members with the virtuous communal engagement that we encounter in classical Athens? I will endeavor to delineate some anthropological features of the rank and file of the latter, following the Weberian typology, before attempting to compare them with those of classical, democratic, Athens. This is a highly speculative comparison, and I take it as a heuristic tool to consider the potential of the direct-democracy movement to renew democracy in contemporary Greece.

3. The Greek republican; modern and ancient

There should be little doubt that the novel cultural element that the crisis brought forward, and actually precipitated, *is* direct democracy (republicanism henceforth), both as a discourse and, through political action, as a constellation of social movements. The Syntagma Square movement, with its local branches, was not a demonstration of frustrated citizens who voice their concerns and worries, but a *deliberate* effort to re-built republican social structures. "Direct democracy", the main and key exclamation of the social movements' mobilization, was virtually non-existent twenty years ago and hardly noticeable a decade ago. In the Metapoliteusis era "social movements", such as the peace or the feminist movements, were practically party subdivisions following party lines. Not anymore; the Syntagma Square movement and its branches have not only emancipated themselves from party straightjackets, but they elaborate new discourses that emerged out of the Metapoliteusis democratic code, with some crucial mutations.

First and foremost is the rejection of the party-mobilization, charismatic-leader, pattern that dominated the political landscape in the ante-crisis era; no submission to the leader, and no material reward coming out of such submission was accepted. Second, it is the rejection of the national community as a community of blood. Instead, the meaning and symbolism of "people" expanded to denote the universal community of those who suffer and struggle against injustice; the strong pro-immigrants movement that was developed in the last decade was culminated and found clear political expression in the Syntagma Square movement. Third, it is the horizontal and egalitarian character of voluntary groups that emerged out of the more general social movements: the permanent occupation of various public buildings in the name of self-management, group initiatives for the rejuvenation of urban sites, cultural happenings, co-operatives, and anti-systemic social media belong to this genre. They form a new pattern of social action and of social structures, and a new codification of constitutive goods, and as such they constitute constituent elements of a new social ethics.

The contemporary republican discourse suggests a certain detachment from routine, fragmented, life, and a predilection for a comprehensive, all-inclusive and meaningful life animated and dedicated to communal ethics and communal life. More specifically, the demand that was raised during the event was for justice; justice without qualifications for economic rationality, debt credibility, accountability to creditors, and so on. The world was reduced to some basic bipolar moral principles: The needy vs. the powerful; the many vs. the few; the oppressed vs. the oppressors. The world of bureaucratic politics and global complexities was rejected for the sake of clarity and the rediscovery of the pure essence of democracy. In those meetings "the people" was simplified to those rejecting the "memorandum" and with it the old corrupted universe of Greek politics and economic life, and above all, the passive social life that accompanied it. How can we theorize such developments?

This wish for the detachment from, and, simultaneously, reconstitution of civil life, or, better the transformation of civil to civic life altogether, resembles, *mutatis mutandis*, Weber's religious "acosmistic brotherliness", a virtuous community committed to the development of an organic and moral social life. In principle, while religious

brotherliness, as described by Weber, rejects the world as it is, it does not flee from the world. It is "world-rejecting", but not "world-fleeing" as it urges people to stay in and work with the world. The basis of world-rejecting moral stand is "acosmistic love" (*Liebesakosmismus*) a concept that denotes a "direct feeling of communion with God" which can incline the believer toward "an objectless world-denying love" and moves "in the direction of universalistic brotherliness, which goes beyond all barriers of social association, often including that of one's own faith."[7]

Symonds and Pudsey (2006), in a thorough overview of the concept, summarize its meaning as follows: "First, it is universal in scope. It applies to all human beings as sufferers. Second, it maintains a personal or ethical appreciation of the suffering of the other, emphasizing the face-to-face nature of care. Third, it is in tension with the orders of this world. As a consequence, it rejects this world as imperfect, thus becoming to a great extent world-denying or acosmic (see Bellah (1999) for an extended discussion of the meaning of ''acosmism''). Under this acosmic orientation, only the suffering of other human beings is deemed important in this world. Finally, it is uncompromising in its dealing with the world. It refuses to accept any other value position as valid or worthwhile, and in this sense operates as an ethic of ultimate ends or ''convictions'' (Gesinnungsethik)." (Symonds and Pudsey 2006:135-136)

Bellah's comment on the acosmistic, world-denial, love of Jesus to the world is suggestive:

For Jesus, whose attitude Weber characterizes as "an absolute indifference to the world" (1978:633), love of neighbor is inextricably linked with love of God. What Jesus calls "the greatest and first commandment" is the love of God, and the second is the love of neighbor (Mt. 22.37-40). And Jesus drastically extends the notion of neighbor, as Weber noted, to the stranger and the alien, as in the Parable of the Good Samaritan (Lk. 10.25-37), and even to the enemy as in the Sermon on the Mount: "Love your enemies and pray for those who persecute you" (Mt. 5.44).[8]

This might sound parochial - as belonging to a past era of pre-modern religiosity. Yet, the basic cognitive framework that the concept introduces, that is, the rejection of the world in its complexity as it stands in a given moment in time, the belief in the power of the suffering *communitas* is not restricted by time or history; thus, Weber's hope that the acosmistic love might survive the iron cage of modernity in the form of social democracy.[9] Yet, at the same time Weber was pessimistic about this prospect as the radical ethics of brotherliness is squarely at odds with the political, economic, aesthetic, intellectual and erotic value spheres. As these spheres become rationalize, they confront head on the religion of brotherliness. In the economic sphere it is the "interest struggles of men in the market" that antagonizes acosmistic love; in the political sphere

[7] Weber (1946:330) quoted in R. Bellah, "Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion" *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (2): 1999, 277-304.

[8] R. Bellah, op.cit.

[9] Max Weber (1947: 545-546), in Bellah, ibid.

is coercion. In the intellectual sphere it is the disenchantment intellectual knowledge produces. In the aesthetic sphere it is the form that becomes an object of adoration independent of content. As for the erotic sphere, "the more sublimated sexuality is, and the more principled and relentlessly consistent the salvation ethic of brotherliness is, the sharper is the tension between sex and religion".[10] Each and every sphere denies the ethic of brotherliness which lies in the heart of salvation religions. This basic incompatibility between acosmistic love and modernity, or modern differentiation, rationalization and bureaucratization makes it an unstable entity.

However, I would argue, in cultures with a strong (pre-modern) tradition in it, the urge to experience acosmistic love, even as a transitory event, is strong. This is the case of the Syntagma Square movement and its demands for "direct democracy".

Selective affinity between radical egalitarianism and acosmistic love is obvious, but it becomes particularly strong in the Greek case whereas acosmistic love appears strong in religious social ethics (Makrides 2013). The Orthodox-theological imperative of *experiencing* emotionally rather than comprehending rationally the divine presence, the ecclesiastical congregation as a mystical union of believers, the collapse of linear time in sacerdotal events, in our secular era become the foundations for public protests to become experiences with transcendental qualitiy.[11] In Greece the ideology of republican organic ethics and the Jacobin spirit become meaningful precisely through the deep cultural-religious patterns and collective representations and images of acosmistic love and the power of emotions as living religious experience (Marangudakis 2013). In a nutshell, republicanism is understood as a secular version of the undifferentiated and mystical Johannine love which *must* constitute the heart of communal life and of individual salvation. More important, this acosmistic love, even in its original, Orthodox religious version, is not ideologically blind, but in fact it is suspicious (to say the least) of modern liberalism and the West. It rejects, above all, the politics of power and capitalism as soul destroying forces[12], and it is wary of social differentiation since in a differentiated society of multiple formal rationalities the republican hypergood, the "moral community", is fragmented, and the civic public citizen is diluted and dissolved into a civil private actor; no common good can be achieved in a civil society of privatized individuals (Selingman, 1995: 210).

It is interesting to notice that, as the Orthodox acosmistic religiosity takes two forms, the "defiant monk" and the "conformist priest", so was the Syntagma Square movement structured around two poles: One pole consisted of the anarchist community which combines "practicing republicanism" (i.e., part-time living in urban collectivist communities) with outbursts of ritualistic violence (e.g., orchestrated violent clashes with the police), while the other one consisted of humanitarians which combines

[10] Weber (1946:343), in Bellah, ibid.

[11] For the psychological effects of emotive religious experience see Whitehouse (2004); for the emotive character of the Orthodox faith see Marangudakis (2013).

[12] For a large-scale overview of Greek citizenship see Mouzelis (1995). For the conflation of the religious and the secular identity in Greece since 1974 see Marangudakis (2015).

participation in republican meetings and protest rallies with philanthropic acts (e.g. providing for the poor and homeless, , working in social pharmacies and food-shops, supporting NGO actions, participating in neighborhood meetings and cultural events). It is easy to understand such subdivisions as resulting from social structures and the position the individual holds in the social division of labor: Physicians would rather prefer to offer their services to a social clinic rather than throw petrol bombs at the Syntagma Square. Yet, social division of labor could not explain the justification offered by the professional or, for this matter, of any volunteer who explains his/her action in the framework of direct democracy and the conjoined rejection of the failed system of representative democracy. What these people do is not just to offer a hand to the people in need in a moment of severe crisis, but to do so as part of a republican ethical life. To trace the roots of mystical republicanism to religious sources we need to remind ourselves that Eastern religion is not Oriental, and not world-fleeing. In its own mystical framework it stresses the role of the believer as alleviator of human pain through acts of mercy and philanthropy, as social responsibility, a synergy of humans and God (Makrides, 2005). Since both Christian charity and social responsibility are seen through the lenses of mystical Johannine, acosmistic, love and emotive surrender of the intellect to the emptied self, neither of them is methodical (Hanganu, 2010). Yet, in this unmethodical form, philanthropy is highly effective in moments of crisis such as the one Greece faces right now. The drive to charity, in conjunction to the significance of in-worldly synergy of social action, in the framework of secular modernity becomes not only a fight against poverty but also a fight against the causes of poverty as well: injustice, greed, and selfishness. In the framework of the republican ideal of organic civic ethics, it becomes a fight against alienation, isolation, and privatization. Johannine mystical love becomes the republican undifferentiated organic community of fully committed citizens, and the congregation where you meet strangers for "the first time" and "you open your heart" and discover how "much in common" you have, and how much "you share with each other". The mystical community of believers in Christ becomes the neighborhood political meetings, the Syntagma Square direct-democracy happenings, or the social media networks that transcend space, and with it, republicanism itself turning it in to universal community.

Stelios Ramfos' analysis of the Greek psyche captures in ideal-type terms the psychological condition of a frustrated mystic remarkably well (Ramfos, 2011). He describes it as a "stretched-out will", a burning desire and an endless expectation without any wish to turn it into a practical project. Instead, it remains "an ocean of emotions unescorted by reason". The will remains unattached as it is oriented toward a featureless constitutive good instead of an inner conversation with the self; as it remains amorphous, the self gladly surrenders to emotiveness. This schismatic condition of social life corresponds to the religious meaning of the public sphere: the Orthodox faith, communal and mystical as it is, recognizes the public sphere as the space to express emotions of justice, but not as the space to put into practice civic responsibility. It cultivates a psychological state whereas social actors validate through their actions, performative or pro-active those might be, victory upon temptations of the fallen, corrupted, and unredeemable world. In this perspective, the performative

acts of balaclava wearing, petrol-bomb throwing, anarchists are as religious as that of the humanitarians. They simply constitute the two sides of the same coin.

Yet, such a religious framework does not urge the actor to be methodical or socially responsible, since salvation is achieved not though social action, but through the emptying of the self and the crushing of individuality. This, combined with a rejection of physical, linear, time and the adoption of a flexible and reversible time perspective by the Orthodox Church, encourages a less-than-methodical structuration of the self. Thus, as its religious equivalent, "mystical republicanism" suffers from lack of methodical organization and therefore of the institutionalization of the lifeworld – a process that explains the sudden fall and virtual disappearance of the movement. Suspicious of organizational formalities and institutionalization processes that makes them, symbolically, part of "the system", and enamored with instances of spontaneous, undifferentiated, solidaristic, authentic, altruistic, and for these reasons virtuous communities, they experience the basic democratic code in a framework that insists to remaining elusive. Thus, the republican actions remain fragmented and transitory; as soon as the crisis is over, or the passion subsides, these social actors return to less-than-meaningful, less-than-moral, routine life. Private life and social-moral action remain two domains foreign to each other.

How close is the model of contemporary practitioner of direct democracy with the republican citizen of classical Athens? Not close at all. For starters, there was no axial-age dissociation of the immanent and the transcendental domains to trigger a project of institutional transformation. Instead, the Greek lived in a totally immanent world permanently volatile and unpredictable. I explain: His cosmological and ontological conceptions were shaped by the idea of Chaos (Χάος). For Hesiod (*Theogony*, 116) the sum of all beings (gods, humans, "things", "phenomena" and "forces") is born out of chaos, i.e., out of nothingness and of void (*χαίνω*), and thus, it should not to be confused with the later concept of generalized confusion. Yet, in *Theogony* there exists a final place, or a final depth, an inversion of the world, where Chaos *is* disorder; Hesiod calls it Tartaros (717-720, 722-723, 724-730, 731-735). The roots of this world –"of the earth and the barren sea"- come out of this huge vessel whose "mouth" is bound by a "triple night". The roots of the world (i.e., cosmos, order), its "other face" is this monstrous place. Only in this part of being, where we stand and live, reigns -for the moment- Zeus; it is only his presence that turns chaos into order and beauty (interchangeably, *cosmos*).

The world is not anthropocentric; it is not made *for* the humans and it does not "care" for them. There is no transcendental entity to be concerned with the human race, and certainly no entity to "love" them. The gods become involved with humans only when someone harms or offends them. And then, they are not all-mighty. Above them there is irrational and formless Fate (*Μοίρα*) and it is she who first brought forward Ouranos, then Kronos, and then Zeus. Prometheus, in Aeschylus' version, warns Zeus:

> A very solemn piece of insolence
> Spoken like an underling of the Gods! Ye are young!
> Ye are young! New come to power and ye suppose

Your towered citadel Calamity
Can never enter! Ah, and have not
Seen from those pinnacles a two-fold fall
Of tyrants? And the third, who his brief "now"
Of lordship arrogates, I shall see yet

(Prometheus Bound, 955-959).

At list until the end of the fifth century, there is no conception of life after death, and if there is, it is not "life" as we know it, but only an echo of it. This is clearly stated in Odyssey when Odysseus meats the shadow of Achilles in Hades. There Achilles' shadow tells Odysseus:

> 'Say not a word,' he answered, 'in death's favour; I would rather be a paid servant in a poor man's house and be above ground than king of kings among the dead' (Rhapsody 11/λ, 488).

This pattern of existence could recognize birth and decay, return to chaos, and potentially, rebirth out of chaos. It could not conceptualize an ideal society as a political project emerging out of ontological and cosmological principles. Absence of a meaningful source of existence, of any comprehensive transcendentalism, meant absence of any conception of an ideal world being guaranteed by such a supreme entity or principle. It inspired an in-worldly perspective according to which man *alone* is responsible for his fate; anything else, anything above us, or below us, need not concern us. No prophets, no messiahs, no destiny is available to provide higher meaning; only the intellect of regular human beings. Chaos is already inside us in the form of *hubris*, i.e. our ignorance and inability to recognize the limits of our action. Tragedy warns humans of the danger of hubris whenever we cross the line of routine social life seeking truth; it reminds the Athenian citizen that there are limits unknown to the social actor beforehand; and that he is responsible for any calamity that finds him in his quest. Mostly, that it is up to him to discover his limits and avoid hubris. The Greek preoccupation with naturalism derives from the awareness of the feebleness of existence: It is only through the understanding of the abstract realities of nature that we will find the bearings to conceptualize the proper institutions for free citizens (Marangudakis, 2006). Thus, while the modern republican wishes to materialize some transcendental truth to "build the city of God", the ancient Athenian republican wished to realign himself with the bearings of nature, not in an effort to fulfill his destiny, but out of dignity for himself. It was his choice to find truth without the hope of salvation; for this reason, it was a tragic truth; he accepted it.

And instead of relying on a universal brotherhood, the Athenian citizen was molded in the furnace of the intense community life. He was directly responsible for the running of his household, his immediate demos, and as a hoplite, for the defense of the city of Athens. It was through these arduous tasks that his worldview was shaped. These all resulted in a definite attitude toward the "state" and his fellow citizens, the celebrated civic virtue that was the common feature of all republican city-states' citizens of the

ancient world. He was the carrier of practical action attached to routine issues that concerned the demos, the Boule and the Ecclesia. Emotionally he was attached to his family, his hoplite companions, and his Athenian community as he experienced it though festivals, rituals, and common concerns. In other words, his social relationships were "communal" (*Vergemeinschaftung*) as they were based primarily on face-to-face affectual and traditional bonds; the political bonds (the various institutional roles) were following, and thus they were embedded on strong foundations.

Does this mean that the difference between the ancient republican citizen and the contemporary one lies in the construction of the "community"? To outline an answer, we should go back to Weber's own theoretical analysis: Acosmistic brotherliness is at odds with the political, economic, aesthetic, intellectual and erotic value spheres. As these spheres become rationalize, they confront head on the religion of brotherliness. In the economic sphere it is the "interest struggles of men in the market" that antagonizes acosmistic love; in the political sphere is coercion. In the intellectual sphere it is the disenchantment intellectual knowledge produces. In the aesthetic sphere it is the form that becomes an object of adoration independent of content. As for the erotic sphere, "the more sublimated sexuality is, and the more principled and relentlessly consistent the salvation ethic of brotherliness is, the sharper is the tension between sex and religion".[13] Each and every sphere denies the ethic of brotherliness which lies in the heart of salvation religions.

In other words, certain crucial aspects of modernity restrict the wish for brotherliness to the point of altering its own essence. The analysis of the Syntagma Square movement suggests the presence of these restrictions (economic hardship, political disfranchising, etc) as well as the atomistic character of participation (strangers meeting strangers) allowing us to reason that it does not constitute a holistic community, or what Victor Turner would call a *communitas*, i.e. a homogenous totality striped of social differentiations (Turner 1974: 273-74). But they neither constitute "associative social relationships"[14] (*Vergesellschaftung*), the other pole in Weber's typology of social relations, since the participants' intentional goal was the establishment of new social relations based on values rather than interests. The Syntagma Square, direct-democracy, movement was factually a protest movement that wished to be a reform movement. It failed due to the overwhelming tensions with other value spheres. It was made primarily of people enraged by the collapse of their world around them as well as by the collapse of their own well-being, who were engulfed by a desire to erase everything and start from scratch, or to use Ramfos' expression, "…with a burning desire and an endless expectation without any wish to turn it into a practical project; an ocean of emotions unescorted by reason". The participants wished to bring in life a virtuous community of equals, but lack of methodical planning and structural pressures from the outside

[13] Weber (1946:343), in Bellah (1999)

[14] "Rationally motivated adjustment of interests or a similarly motivated agreement, whether the basis of rational judgment be absolute values or reasons of expediency" (Weber, 1978, 40-41).

brought it to an end. Its collapse, a few months later, in the hot days of the summer of 2013, when most of the participants had left Athens for summer vacations and the Square was in a sorry condition, ended with a wimp. A few voices were raised to protest the cleaning up of the Square and the removal of the semi-permanent structures that the Greek indignados had installed, but that was all. Eventually it was absorbed by more institutionalized organizations, such as the anti-memorandum parties SYRIZA (lower Syntagma Square) and Golden Dawn (upper Syntagma Square).

Thus we arrive at the core of the issue at hand: trust. While the ancients presumed a certain level of dependence on each other, of common destiny and communal pride, the modern version, as it unfolded in Syntagma Square as well as in other central Squares in all major Greek cities revealed not just civic, but civil mistrust. While it is quite understandable that the participants rejected the state as unable to provide the basic collective goods that it was expected from it, it is not so the deep mistrust toward those who were not agreeing with the basic contours of their protest against the troika and the memorandum with Greece's international partners. This could also be understood as a consequence of the demands of the movement, but the fact that fellow citizens were rejected out of hand and stigmatized as traitors, suggests a certain level of incivility. If for the ancients democracy was conceptualized as the rule of laws rather than of persons and their wishes, then it is quite possible the Square Movement would be recognized by an ancient Athenian as being closer to a factional political movement rather than to democratic practice.

Direct democracy, as it was practiced originally, guaranteed a sense of personal responsibility and the legitimation of the wider, representative, democratic regime. This combination remains valid even today. In this equation direct democracy is not a consubstantial part of a homogenous democratic continuum. Instead, direct democracy is substantially different from representative institutions and it could offer something that representative democratic institutions cannot: the participation of every member of the community as equal, as a fellow brother and sister, rather than as a predetermined, biased, member of the government or of the opposition; in other words, to become a premise of modern *parrhesia*, and the trust it cultivates. A reason that the Syntagma Square movement failed was that *parrhesia* and trust was saved only for those with similar opinions. Instead of reflecting an acosmistic brotherhood of sufferers, or a *communitas*, it came to reflect de Tocqueville's "tyranny of the majority". A direct democracy process based on resemblance rather than on inclusion collides head-on with the principles of representative democracy. It is the perennial problem of modern Greek democracy.

4. References

Adkins, A. W. H. (1972): *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*, London, Chatto and Windus.

Bellah R. (1999): "Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (2), pp. 277-304.

Foucault, M. (2001): *Fearless Speech*, in Joseph Pearson (ed.), Los Angeles, Semiotext(e).

Hanganu, G. (2010): 'Eastern Christianities and religious objects: personal and material biographies entangled' in Chris Hann and Hermann Goltz, editors, *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, University of California Press, pp. 33-55.

Hansen, M. H. (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, Oxford.

Kyrtatas D. (2014): *Μαθήματα από την Αθηναϊκή Δημοκρατία* [Lessons from the Athenian Democracy], Αθήνα, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.

Leontidou L. (2012): Athens in the Mediterranean 'movement of the piazzas'. Spontaneity in material and virtual public spaces, *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 16, pp. 299-312.

Marangudakis, M. (forthcoming): *From Salvation to Purgatory: Cultural Codes and Moral Orders in Greece*, Propompos, Athens.

Marangudakis, M. (2013): "The Self in Eastern Orthodoxy", *International Political Anthropology*, (6)1, pp. 3-16.

Marangudakis, M. (2015): "Civil Religion in Greece; a Study in the Theory of Multiple Modernities", *Protosociology,* 32, pp. 187-215.

Marangudakis, M., K. Rontos and M. Xenitidou (2013): "State Crisis and Civil Consciousness in Greece", *GreeSE: Hellenic Observatory Papers on Greece and Southeast Europe*, 77.

Marangudakis, M. (2006): 'Social Sources and Environmental Consequences of Axial Thinking: Mesopotamia, China and Greece in Comparative Perspective', *European Journal of Sociology*, 1, pp. 59-92.

Makrides, V. (2005): "Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment" in V. Roudometof, A. Agadjanian, and J. Pankhurst, editors, *Eastern Orthodoxy in a Global Age*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 179-210

Makrides, V. (2013): "Why does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?" *Skepsis*, 23, pp. 281-312.

Mouzelis N. (1995): "Modernity, Late Development and Civil Society" in John Hall (ed.) *Civil Society; Theory, History, Comparison*, Polity Press, London.

Ramfos, S. (2011): *Yearning for the One; Chapters in the Inner Life of the Greeks*, Brookline Mass., Holy Cross Orthodox Press, 2011.

Seligman, A. B. (1995): "Animadversions upon Civil Society and Civic Virtue in the Last Decade of the Twentieth Century", in J. A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press

Symonds, M. and J. Pudsey (2006): "The forms of brotherly love in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Theory*, 24 (2), pp. 133-149.

Tsaliki L. (2012): The Greek 'Indignados': The *Aganaktismeni* as a case study of the 'new repertoire of collective action, Paper delivered at the "In/compatible publics: Publics in Crisis- Production, Regulation and Control of Publics" panel, *Transmediale Media Art Festival***,** Berlin. **(**Available at www2.media.uoa.gr/people/tsaliki/wp-content/uploads/2010/07/Tsaliki_The_Greek_Indignados.pdf – accessed on 20/12/2013).

Turner V. (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press.

Wallace, R. W. (2002): "The Power to Speak — and not to listen – in Ancient Athens", in Sluiter, Ineke; Rosen, Ralph Mark (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Brill.

Weber, M. (1978): *Economy and Society,* Guenther Roth and Claus Witrich (eds.), Berkeley, University of California Press.

Weber, M. (1947/1921): *Collected Essays on the Sociology of Religion* Vol.I [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

Whitehouse, H. (2004): *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, London, Altamira Press.

El giro antropocénico. Sociedad y medio ambiente en la era global

Manuel Arias Maldonado
Universidad de Málaga
marias@uma.es

Recibido: 25-06-2015
Aceptado: 01-03-2016

Resumen
De acuerdo con los datos amasados por los científicos naturales, la colonización humana de la naturaleza ha alcanzado tal grado que hay razones para pensar que hemos dejado atrás el Holoceno para adentrarnos en una nueva era geológica caracterizada por la influencia humana sobre el funcionamiento del sistema planetario global: el Antropoceno. Lejos de constituir una mera curiosidad científica, esta recategorización de las relaciones entre el ser humano y medio ambiente global constituye un giro epistemológico de profundas consecuencias normativas, que plantea nuevos desafíos para la especie en su conjunto. Este trabajo explora los orígenes y el contenido de esta hipótesis, prestando especial atención a sus efectos sobre la autocomprensión de la especie, así como a sus implicaciones morales y políticas. El Antropoceno representa una prometedora oportunidad para reenmarcar la cada vez más relevante dimensión ambiental del debate sobre la buena sociedad y para reorganizar las relaciones socionaturales con arreglo a parámetros sostenibles.
Palabras clave: Antropoceno; medio ambiente; humanidad; híbridación; democracia; agencia; universalismo; particularismo; cambio climático.

The Anthropocenic Turn. Society and the Environment in the Global Age

Abstract
According to natural scientists, human colonization of nature has reached such degree that there are reasons to conclude that we have left behind the Holocene and we are entering into a new geological age featured by the human influence on the global planetary system: the Anthropocene. Far from being just a scientific curiosity, the latter represents an epistemological turn with deep normative consequences, as it does pose new challenges for the species as a whole. This paper explores the origins and content of the hypothesis, paying special attention to its effects on humanity's self-representation, as well as to its moral and political implications. The Anthropocene seems to be a promising opportunity for reframing the -increasingly relevant- ecological dimension of the debate on the good society and for reorganizing socionatural relations according to sustainable standards.
Key words: Anthropocene; environment; humanity; hybridity, democracy; agency; universalism; particularism,;climate change.

Referencia normalizada
Arias Maldonado, M. (2016): "El giro antropocénico. Sociedad y medio ambiente en la era global", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 795-814.

Sumario: Introducción: el giro antropocénico. 1. La dimensión moral del Antropoceno: una especie ante el espejo. 2. Antropoceno y percepción de especie (I): la reafirmación de la singularidad. 3. Antropoceno

y percepción de especie (II): universalismo *versus* particularismo. 4. Antropoceno y percepción de especie (III): la gran hibridación. 5. Alternativas morales y lecciones de especie. 6 Conclusión: hacia una política para el Antropoceno. 7. Bibliografía.

Introducción: el giro antropocénico

Desde hace al menos dos décadas, hablamos del fin de la naturaleza. Sin embargo, por más que la conversación pública sobre las relaciones socionaturales no se haya desprendido de sus tradicionales supersticiones y se siga invocando 'lo natural' como fundamento para las políticas de sostenibilidad, los observadores más realistas son conscientes de que la idea de una naturaleza intacta ha perdido todo sentido. Ya se trate de sociólogos de la modernidad o medioambientalistas elegíacos, está asumido que la marca de nuestra época es la imbricación socionatural y no la naturaleza virgen (véanse Beck 1992: 80; McKibben 1990; Meyer, 2006). En otras palabras, la vieja naturaleza prístina se habría transformado -historia mediante- en medio ambiente humano. Porque el fin de la naturaleza tiene que ser también, forzosamente, el comienzo de algo. Y un nuevo concepto, acuñado en las ciencias naturales pero cuyo alcance las desborda, puede ayudarnos a entender la índole de las relaciones socionaturales *después* de la naturaleza, así como sus consecuencias para la autocomprensión de la especie.

Propuesta por el químico holandés Paul Crutzen y el biólogo norteamericano Eugene Stoermer, la noción de Antropoceno trata de reflejar el impacto cuantitativo que la masiva influencia de los seres humanos sobre los sistemas biofísicos globales tiene sobre el medio ambiente planetario provocado en las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente global por la masiva influencia de aquellos sobre los sistemas naturales que componen éste (Crutzen y Stoermer, 2000). Se sugiere así que el cambio cuantitativo es tal que debe verse como un cambio cualitativo: la Tierra estaría dejando atrás su actual época geológica -el Holoceno- debido al impacto de la actividad humana, lo que significa que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica de pleno derecho (Steffen *et al*. 2011a: 843; Ellis 2013). Esta hipótesis geológica está siendo evaluada por la Comisión Internacional de Estratigrafía. Mientras, el número de artículos académicos dedicados al tema crece cada día. Incluso *Nature* (2011) ha pedido el reconocimiento del término. Extramuros de la academia, el Antropoceno ha sido objeto de atención de la prensa generalista -sobre todo en Alemania y el mundo anglosajón- y de pioneras exposiciones, como la celebrada en el *Deutsches Museum* de Munich.

Se sugiere por tanto que la influencia humana sobre el medio natural posee tal alcance que ha conducido al entremezclamiento irreversible de los sistemas sociales y naturales. Ambos estarían ahora literalmente "acoplados" (Liu 2007). El cambio climático es el resultado más espectacular y emblemático de semejante desarrollo, pero está lejos de ser el único: añádanse la desaparición de la superficie virgen, la urbanización, la agricultura industrial, la infraestructura de transporte, las actividades mineras, la pérdida de biodiversidad, la modificación genética de los organismos, los

avances tecnológicos, la creciente hibridación, la acidificación de los océanos. Puede comprobarse que no se trata de procesos súbitos, sino de largos recorridos históricos acelerados desde la Revolución Industrial. Desde este punto de vista, el Antropoceno puede contemplarse como la sobrevenida percepción social de una transformación comenzada hace ya mucho tiempo:

"Tomados en su conjunto, las pruebas parecen más que suficientes para probar la hipótesis de que el presente estado de la biosfera terrestre es preponderantemente antropogénico, con formas y procesos ecológicos que, sin precedentes en el Holoceno o con anterioridad, son heraldos de la emergencia del Antropoceno" (Ellis *et al*., 2010: 1026).

Nótese que la contundencia de los datos que apuntan hacia una influencia masiva de los seres humanos sobre los sistemas biofísicos no son necesariamente indicativos de una influencia *visible* o forzosamente *destructiva*. Por ejemplo, un ecosistema puede seguir cumpliendo sus funciones básicas a pesar de estar influido por procesos antropogénicos. Asimismo, no todas las partes del planeta se han visto afectadas de la misma manera por la acción humana; aunque es razonable esperar que una gran parte de las mismas termine por ser colonizada por ella. Sea como fuere, las alteraciones antropogénicas del funcionamiento del planeta han sido tan insidiosas y de tal magnitud que la Tierra parece estar moviéndose hacia un estado diferente. Para Steffen y sus colegas, la conclusión es clara: "El fenómeno del cambio global representa un profundo cambio en la relación entre los seres humanos y el resto de la naturaleza" (Steffen *et al*., 2007: 614). De ahí que podamos hablar de un incipiente giro antropocénico, visible ya en los estudios medioambientales y en la reflexión normativa sobre las relaciones socionaturales. Sus implicaciones políticas no harán más que acrecentarse en los próximos años.

Ahora bien, es preciso puntualizar que el término Antropoceno denota, en puridad, dos significados diferentes aunque complementarios. Por un lado, es un período de tiempo, un tracto histórico que para un número creciente de científicos naturales debe ser reconocido como una nueva época geológica en razón de aquello que sucede durante el mismo. Sucede que tales hechos o desarrollos, que pueden sintetizarse en la transformación antropogénica de la naturaleza a escala global, nos lleva a usar el término en una forma diferente: como una herramienta epistémica. En otras palabras, el Antropoceno es (i) una *cronología* que, agrupando un conjunto de procesos y fenómenos cuyo rasgo común es la influencia antropogénica sobre el planeta, termina por designar asimismo (ii) un determinado *estado* de las relaciones socionaturales. Aquel en que, justamente, nos hallamos.

1. La dimensión moral del Antropoceno: una especie ante el espejo

Hay que empezar por alertar contra cualquier lectura *triunfalista* del Antropoceno. Marcel Wissenburg (2015) ha apuntado con razón hacia la "megalomanía" latente en el mismo. No obstante, vaya por delante que su reconocimiento no supone descartar la posibilidad de que este gran proceso transhistórico -que, como ha sugerido John McNeill (2000), ha hecho de la Tierra un laboratorio- termine siendo una gigantesca

desadaptación de consecuencias imprevisibles. O quizá no. El experimento está en marcha y demanda una decisión colectiva sobre su curso.

Es por eso que el Antropoceno es una hipótesis científica cargada de implicaciones morales, por cuanto la afirmación de que los seres humanos han transformado masivamente la naturaleza significa también que ellos -nosotros- tenemos una responsabilidad hacia el planeta: como hábitat para la especie humana, como hábitat para otras especies, como entidad significativa en sí misma. Dicho de otra manera: aunque las decisiones individuales y colectivas del pasado nos obligan a vivir en *un* Antropoceno, las decisiones que adoptemos en lo sucesivo tendrán influencia sobre el futuro, de manera que, hasta cierto punto, podemos decidir *qué* Antropoceno será (Ellis y Trachtenberg, 2013). Desde este punto de vista, el Antropoceno proporciona un marco conceptual innovador para reconsiderar la relación entre la naturaleza y la cultura, entre la sociedad y el medio ambiente (Trischler, 2013: 6). Y el tenor dominante es claro:

"Somos la primera generación con el conocimiento de que nuestras actividades influyen en el sistema terrestre, y por tanto la primera generación con el poder y la responsabilidad de cambiar nuestra relación con el planeta" (Steffen *et al*., 2011b: 749).

De ahí el imperativo de que los seres humanos se conviertan en "administradores" del planeta (Schnellhuber, 1999). Pero, dicho esto, es preciso dilucidar qué significa exactamente serlo: qué consecuencias políticas tiene ese mandato moral. Ya que las respuestas posibles -el contenido concreto de esa administración- son muchas.

Y es que el Antropoceno es pura ambivalencia. Tiene que ver "tanto con el *descentramiento* de la humanidad como con nuestra creciente importancia geológica" (Clark, 2014: 25). Su campo semántico incluye el poder y la fragilidad humanas, la continuidad y el cambio históricos, la humildad y la temeridad de los actores sociales. Su lección moral -si la tiene- no es clara. Un método científico que se conduce con arreglo a una lógica cuantitativa, para empezar, propenderá a homogeneizar la capacidad y responsabilidad humanas (Luke, 2009). Pero no todos los grupos humanos, ni todos los individuos, han contribuido de la misma manera a producir las consecuencias que el Antropoceno describe. En palabras de Malm y Horborg, "la humanidad parece una abstracción demasiado débil para asumir la carga de la casualidad" (Malm y Horborg, 2014: 4). Muchos seres humanos, por ejemplo, no han participado de la economía fósil que ha causado el cambio climático. Dicho de otra manera, hay diferentes sociedades humanas, grupos, individuos: cada uno con su propia historia causal. Las abstracciones universalistas simplifican la atribución de responsabilidad. El Antropoceno, en fin, no es *automáticamente* "la narrativa hiperbólica de una humanidad totalizada" (Wakefield, 2014: 12).

Es una cuestión de perspectiva. Un punto de vista de especie, que subraya el impulso universal hacia la adaptación agresiva al entorno, resulta tan explicativo como el análisis detallado de los distintos procesos socio-históricos que, sobre una distinta base cultural, permite distinguir entre varias 'capacidades'. Más aún, ya se ha sugerido que las teorías de la interacción socionatural que giran en torno a la capacidad humana no son incompatibles con la idea de que la concreta dirección adoptada por la especie pueda resultar desadaptativa a largo plazo. Si podemos distinguir entre la naturaleza 'tal como es' y el modo en que ha sido 'socialmente construida', bien puede haber desajustes

cognitivos entre una y otra, de forma que los seres humanos puedan interactuar con el medio natural de manera perjudicial para ellos mismos y otras especies (Evanoff, 2005: 77). El colapso ecológico se mantiene, pues, como escenario posible.

Sin embargo, debería ser posible adoptar un punto de vista neutral cuando consideramos analíticamente la historia de la humanidad entendida como especie. Bajo este punto de vista, el éxito es innegable, por cuanto éste se mide en términos de supervivencia y propagación de la población. Se abre una diferente perspectiva cuando se introducen criterios normativos, de forma que la óptica de *especie* es reemplazada o al menos complementada por la del *sujeto moral* que toma en consideración el efecto de su conducta sobre otras criaturas y procesos naturales.

2. Antropoceno y percepción de especie (I): la reafirmación de la singularidad

¿De qué manera puede interpretarse el Antropoceno, pues, en relación al problema clásico de la singularidad de la especie humana? ¿Supone una refutación de la tesis, un recordatorio de la inapelable pertenencia humana a la naturaleza, o por el contrario confirma nuestra excepcionalidad como especie y convierte a ésta en la clave explicativa del Antropoceno *même*?

Darwin (2008) demostró que los seres humanos son parte de la naturaleza; que somos, de hecho, animales. Pero es evidente que no somos como los demás animales: las diferencias son tan significativas, al menos, como las similitudes. Y aunque éstas pueden subrayarse, con objeto de componer un relato sobre la historia de la humanidad, parece más fructífero atender a las diferencias si queremos explicar otra historia: la de las relaciones socionaturales. Ya que es la excepcionalidad humana la que ha hecho posible la dominación y apropiación humanas del medio natural -un triunfo para la especie, sea cual sea el juicio moral que esa dominación o los medios que la han asegurado pueda merecer. Es a través de la dominación adaptativa, o adaptación agresiva, que los seres humanos se han *separado* de la naturaleza.

Pero, ¿qué es peculiar de la adaptación humana a la naturaleza? Se ha apuntado, en el contexto del largo intento por definir aquello que nos distingue como especie, que nuestras facultades potenciadas -el entendimiento, el lenguaje, la cultura, la moralidad- se ven intensificadas por la cooperación, que sería así el rasgo distintivo que nos permite superar la competición que frena el desarrollo de otras especies (Tomasello, 2014). Mediante la cooperación y su vehículo cultural podemos compartir, acumular, almacenar y transmitir información dentro de y entre generaciones, creando así las condiciones para establecer una relación con el medio ambiente que difiere dramáticamente de la de otras especies. En suma, la principal diferencia radicaría en la capacidad humana para dar forma al medio ambiente en el curso de la adaptación al mismo.

Pues bien, hay un enfoque de la teoría evolucionista que ha adoptado la construcción de nicho como el factor explicativo fundamental del desarrollo humano y puede servirnos para integrar este rasgo en una concepción de las relaciones socionaturales que enfatice el poder transformador de la especie humana -sin dejar de reconocer con ello otras formas de 'agencia'.

Un interesante precedente de la teoría de la construcción de nicho es la Ecología Histórica, que adopta también un enfoque basado en la *long durrée*. Su punto de partida es que los acontecimientos históricos, más que los evolutivos, son responsables de los principales cambios en la relación entre las sociedades y sus entornos, de manera que "se centra en la interpretación de la cultura y el medio, más que en la adaptación *de* los seres humanos *al* entorno" (Balée, 1988: 14). Es el entorno el que es adaptado *a* la sociedad humana, si bien ésa es también la peculiar forma que los seres humanos tienen de adaptarse *al* entorno. No se trata de un juego de palabras. A diferencia de la ecología cultural, para la que el entorno no es suceptible de transformación y son los seres humanos los que deben adaptar sus culturas y poblaciones a él, la ecología histórica reconoce la agencia humana y el poder de alterar, de manera sustancial, ese entorno natural (véase Balée, 2006).

El principal hallazgo de la teoría de la construcción de nicho también proviene de esta sutil distinción. La construcción de nicho no sería el *efecto* de una causa anterior (la selección natural), sino también una *causa* de cambio evolutivo (Laland y Brown 2006: 6). O sea, que los organismos y los ecosistemas mantienen relaciones recíprocamente causales (Laland and Sterelny, 2006; Laland *et al*., 2011). En lugar de adherirse a la idea estándar según la cual los organismos siempre se adaptan a sus entornos y nunca al revés, la teoría apunta hacia el hecho de que los organismos *cambian* sus entornos, describiendo así una interacción dinámica y recíproca entre los procesos de selección natural y la construcción de nicho (Laland y Brown, 2006: 96).

Es importante destacar que la construcción de nicho es un rasgo exhibido por todos los organismos vivos (Odling-Smee *et al*., 2003). Por eso, también aquí es la cultura un factor determinante para explicar la magnitud de la construcción de nicho *humana* en comparación con la de otras especies. La construcción *cultural* de nicho es aquella en que comportamientos aprendidos y transmitidos socialmente modifican entornos, amplificando así el *loop* evolutivo generado por la construcción de nicho *biológica*. Los seres humanos son constructores de nicho especialmente eficaces debido a su capacidad para generar cultura (see Smith, 2007; Kendal *et al*., 2010). Por más que podamos hablar de 'cultura' en otras especies, su alcance no admite comparación.

Pues bien, la hipótesis del Antropoceno, basada como está en una notable cantidad de pruebas empíricas sobre el actual estado de las relaciones socionaturales, supone un importante recordatorio de la necesidad de tener en cuenta la teoría de construcción de nicho. Isendahl (2010) ha sugerido que el Antropoceno nos fuerza a reconsiderar los modelos adaptativistas de interacción entre los seres humanos y el medio natural, para poner en cambio el acento en en los poderes transformadores de la especie humana -reorientación que, si no da para cambio de paradigma, cuando menos muestra un cambio en las premisas epistemológicas dominantes. Además, esta reorientación nos permite contemplar el problema como potencial solución: la agencia humana como fuente de resolución de problemas es más rica de lo que deja ver su habitual descripción como fuerza meramente destructiva.

Puede así concluirse que el Antropoceno viene a respaldar el excepcionalismo humano, que entiende que el dualismo humanidad/naturaleza, aun careciendo de todo soporte ontológico, es el producto de un desarrollo histórico que se produce a

medida que el ser humano culmina su proceso de adaptación al entorno a través de su transformación. Este proceso, como subraya la teoría evolucionista de la construcciónd de nicho, tiene una base a la vez biológica y cultural, que se refuerzan recíprocamente. La singularidad de la especie es tal que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica de pleno derecho. Resulta así inútil tratar de *disolver* la humanidad en la naturaleza, toda vez que ha quedado demostrada la capacidad que la primera posee para transformar la segunda.

3. Antropoceno y percepción de especie (II): universalismo *versus* particularismo

Ya se ha señalado que el Antropoceno, categoría abarcadora donde las haya, puede convertirse en una abstracción homogeneizadora que oculta innumerables matices en la compleja relación socionatural. En ese sentido, al apoyarse científicamente en el cambio medioambiental global, cambio climático incluido, oscurece involuntariamente las variaciones regionales y locales que aquella relación exhibe. Y aunque puede ponerse en relación con el avance del capitalismo global, tambien puede explicarse a partir de la habitación humana del planeta. En ambos casos aúna lugares y tradiciones culturales dispares, estrechando nuestra comprensión de la naturaleza y acaso reduciendo la panoplia de recursos morales disponibles para relacionarse con ella. De este modo, se corre el riesgo de que una visión compartida se imponga sobre una rica variedad de ellas.

La hipótesis del Antropoceno sugiere que está en curso una homogeneización de las formas en que los seres humanos y las sociedades se relacionan con la naturaleza, de manera que las variaciones locales son ya menos relevantes que el proceso global de hibridación socionatural. Entre otras cosas, porque las sociedades quizá *piensen* de formas distintas sobre la naturaleza, pero lo que *hacen* con ella se parece bastante. Se produce así una creciente homogenización que va de la mano del proceso paralelo de globalización y de la gradual universalización del capitalismo.

Ahora bien, ¿es la actual relación socionatural un resultado del capitalismo y la modernidad, o más bien el resultado de una relación que conduce inexorablemente a algún tipo de dominación humana? ¿Es el capitalismo, o es la humanidad que produce el capitalismo? Es aquí donde se vuelve más aguda la tensión entre universalismo y particularismo. Que diferentes culturas posean distintas concepciones de la naturaleza *y* exhiban diferentes prácticas en su trato material con ella parecería indicar que no existe una forma *humana* de relacionarse con el medio natural -tampoco *una* relación socionatural, sino muchas posibles relaciones. En suma, no existiría un *nosotros*, sino distintos marcos culturales y narrativas. El Antropoceno sería una narrativa más.

Pero, ¿de verdad no hay un *nosotros*? Más allá de las diferencias particulares en la relación humana con la naturaleza, puede argüirse que hay en ella algo verdaderamente universal: la necesidad humana de adaptarse al entorno para sobrevivir como especie. Ya hemos visto cómo la adaptación humana es una adaptación agresiva, caracterizada por la capacidad, intensificada por la cultura, para la construcción de nicho, o creación del propio entorno. La transformación de la naturaleza en medio ambiente humano pudo ser gradual en los orígenes de la historia, pero se ha radicalizado desde al menos

la Revolución Industrial. Las variaciones culturales reflejarían entonces distintas condiciones biofísicas y grados dispares de progreso material y conexiones con otras culturas, pero no serían suficientes para disipar la impresión de que estas versiones particulares de la relación socionatural son justamente eso: variaciones sobre un impulso universal, una adaptación agresiva que combina creación y destrucción. Y con el paso del tiempo, tiene lugar una convergencia entre estas distintas variaciones, reflejo de la paulatina emergencia de una cultura global y de la generalización del capitalismo y la tecnología avanzada .

Ciertamente, esto puede parecer una forma de reduccionismo que desatiende las alternativas existentes a la concepción occidental de la naturaleza, indebidamente tomada como descriptora -o prescriptora- de la *esencia* de ésta. Dicho con otras palabras, podría tratarse de una reificación de la concepción dominante de la naturaleza. Pero no es forzosamente el caso. Ha habido, hay aún, otras concepciones de la naturaleza, así como diferentes conjuntos de principios normativos sobre el modo en que los seres humanos hayan de tratar al mundo no humano. Todos ellos, empero, pueden verse como versiones de la más amplia orientación humana hacia la supervivencia y el gradual mejoramiento de las condiciones materiales de vida. Obsérvese que esta posición *no* implica un juicio normativo sobre cuál de esas diferentes concepciones es preferible: señalar la prevalencia de un tipo concreto de relación socionatural, basada más abiertamente que las demás en la transformación y el control humanos del medio natural, no precluye el debate en torno a cuál sea la más *deseable* relación socionatural.

Otra razón para elucidar diferentes concepciones de la naturaleza es la creación de posibilidades políticas alternativas a las contenidas en el modelo liberal-capitalista. Es con ese propósito que surge la ecología política, un enfoque interdisciplinar, en los años 70. Alimentándose de los hallazgos de la antropología, la geografía y la economía política, analiza el modo en que los patrones locales de consumo de recursos están influidos por dinámicas de poder entre distintos grupos dentro de una comunidad (véase Buck ,2015). La ecología política rechaza así cualquier noción *esencialista* de la naturaleza y propone explícitamente una concepción *anti-esencialista* de la misma (véase Escobar 1999). Así, por ejemplo, la idea misma de naturaleza resuena de manera diferente en Norteamérica (donde es vista como *wilderness* o naturaleza salvaje), Europa (un jardín cultivado) y Asia (un espacio sagrado).

En última instancia, este debate remite a la oposición entre universalismo y particularismo. Desgraciadamente, esta dicotomía es a menudo concebida como un código binario que categoriza normas, prácticas sociales y patrones de interacción socionatural *bien* como expresión de un rasgo universal *o* como una particularidad irreductible que sólo puede explicarse a partir del contexto sociohistórico que la produce. Es discutible, sin embargo, que esta oposición tenga sentido alcanzado este punto de la historia de la especie. En un mundo crecientemente digitalizado e interconectado, las sociedades tienden a compartir normas, prácticas, técnicas. En otras palabras, el capitalismo global y la ciencia moderna están acabando paulatinamente con las diferencias regionales y locales, universalizando así *de facto* una cultura local, la occidental, en detrimento de *otros* particularismos -engullidos por un particularismo victorioso.

Es pertinente anotar que un presupuesto de la potencia que posee la concepción occidental de la naturaleza es su capacidad *unificadora*, que ha servido inmejorablemente a los fines de adaptación de la especie. Ya que ha sido la cultura occidental la que ha contemplado la compleja abundancia de leyes universales, materia física y vida orgánica como una entidad singular y única: *la* naturaleza (Norwood, 2003: 876; Arias-Maldonado, 2015). Bien puede tratarse, como señalara Jacques Derrida (2008), de una narrativa más entre muchas; pero es una especialmente *adaptativa* mientras no se demuestre, a gran escala, lo contrario. También es una narrativa cada vez más dominante, variaciones locales no reflejan tanto la fuerza de las correspondientes culturas particulares como las especificidades geográficas del medio natural que, en casa caso, demanda una 'respuesta' humana de distinto tipo.

Dos observaciones son pertinentes cuando se trata de distinguir entre universales y particulares. Por un lado, sería demasiado rígido concebir esta dicotomía como un antagonismo irremediable, como si los rasgos universales y particulares fueran incompatibles. Las relaciones socionaturales muestran tanto rasgos universales como variaciones particulares, siendo estos últimos el reflejo del hábitat específico al que los seres humanos se adaptan (agresivamente) en cada caso. En lugar de exhibir los mismos rasgos con independencia del tiempo y lugar en que tiene lugar, las relaciones socionaturales varían *relativamente* de un contexto social a otro, de forma que emergen distintos patrones de interacción entre los seres humanos y el mundo natural (Fischer-Kowalski y Haberl, 2007). La oposición entre universalismo y particularismo debe así de ser reconceptualizada como un continuo.

Sin embargo, por otro lado, el enfoque anti-esencialista presenta un claro riesgo teórico. Al denegar que la naturaleza posea esencia alguna, mientras simultáneamente enfatiza las variaciones locales en la relación socionatural y sugiere que su supresión 'naturaliza' una visión particular (occidental) de la naturaleza, ese enfoque no acierta a comprender que hay rasgos de esas relaciones auténticamente universales. Es este una adjetivo que demanda cautela, pero no deja de remitir a una de las lecciones del darwinismo: la evolución natural no es precisamente un fenómeno local, sino universal. La dificultad subsiguiente radica en separar lo universal de lo particular, distinguiendo entre aquellos aspectos de la relación socionatural que puede explicarse dentro del marco proporcionado por la teoría de la evolución de aquellos que introduce la variabilidad social y cultural. Esas diferencias, en cualquier caso, se están desdibujando a medida que las distintas sociedades nacionales convergen en torno a un conjunto de valores, prácticas y tecnologías que podríamos considerar constitutivas de la visión occidental del mundo.

Está así emergiendo una relación socionatural global, como el Antropoceno viene a demostrar. Ambas perspectivas -universalista/esencialista y particularista/anti-esencialista- pueden ser reconciliadas, si distinguimos dos niveles distintos de ocurrencia y análisis: (i) el hecho universal de la adaptación humana a la naturaleza, que, aún conteniendo prácticas simbióticas y cooperativas, adopta mayormente la forma de una construcción de nicho intensificada por la cultura que equivale a la reconstrucción social de la naturaleza; y (ii) los hechos particulares de un proceso de

adaptación contextualizado que refleja las singularidades locales y produce así una variabilidad relativa en los patrones de interacción socionatural.

4. Antropoceno y percepción de especie (III): la gran hibridación

La mutua imbricación de las sociedades y su medio natural a lo largo del tiempo muestra que la acción humana ha sido, como el Antropoceno viene a confirmar, una fuerza mayor en la evolución natural, lo que dificulta a su vez establecer una clara separación entre sociedad y naturaleza. Sin embargo, la historia socionatural puede leerse como un largo proceso de hibridación mediante el cual la naturaleza deviene cada vez menos autónoma, por cuanto un número creciente de procesos, seres y formas naturales se ven interna y/o externamente influidos por acciones humanas y procesos sociales, ya sea intencionalmente o no. A este respecto, el Antropoceno puede verse como la Gran Hibridación. Al mismo tiempo, esta intimidad socionatural significa que la naturaleza es una fuerza en la historia social. A su vez, se abren así interrogantes de interés sobre cuestiones de agencia: humana y natural, pero también 'agencias' particulares en contextos concretos.

La hibridación se refiere a una visión del mundo como compuesto de materialidades heterogéneas agrupadas entre sí de un modo que pone en cuestión las distinciones entre sujeto y objeto, lo natural y lo artificial, lo digital y lo analógico. Se identifican así conjuntos de agencias dentro de una red de relaciones, dando pie a otra forma de contemplar la realidad. Para los seres humanos, la metáfora más exitosa para representar la hibridación tecnológica de la especie humana acaso sea la del *cyborg*, propuesta por Donna Haraway (1991). A medida que distintos tipos de tecnologías se han introducido en los cuerpos y hogares humanos, proceso llamado a acelerarse exponencialmente en la era digital, los seres humanos no pueden ya ser vistos como 'puros'. Si los híbridos carecen de pureza, también los seres humanos.

Por su parte, han sido Bruno Latour (1993, 2004, 2005) y sus seguidores quienes más han hecho por explicar la cualidad híbrida de la naturaleza. Para el filósofo francés, la naturaleza siempre es un 'cuasi-objeto' que, aún siendo real en un sentido material, es también discursiva, narrativa, histórica. Los objetos naturales son objetos naturales/culturales que resultan de prácticas sociales. Esta hibridación convierte en obsoleto el viejo concepto de naturaleza. Aunque hay ciertamente 'naturaleza' en la realidad material de la naturaleza, el ensamblaje de lo natural, lo artificial, lo social y lo cultural es más significativo que cualquier ontología. Así lo señala la conocida teoría del actor-red, un enfoque constructivista nacido en el campo de la sociología de la ciencia:

"Si se apela a la noción de naturaleza, *el ensamblaje resultante cuenta infinitamente más que la cualidad ontológica de 'naturalidad' cuyo origen vendría a garantizar*" (Latour, 2004: 29; mi énfasis).

En definitiva, la naturaleza no está simplemente 'ahí fuera', ni la encontramos 'hecha'. Es un espacio sociopolítico o un artefacto tecnológico que cobra vida y gana significado a través de prácticas representacionales y tecnologías (Baldwin, 2003). Un buen ejemplo de las posibilidades -y los límites- de este enfoque nos lo proporciona Jane Bennett (2006) con su intento por desarrollar "una ecología política de las cosas" a

partir de la noción *latouriana* de 'actante': una fuente de acción, humana o no humana, que influye sobre un determinado curso de cosas. De acuerdo con Bennett, es preciso avanzar hacia una teoría de la 'agencia distributiva', para la que, por ejemplo, una central eléctrica debe ser incluida en el "ensamblaje agencial" que explica un apagón. Ni siquiera la cultura, sugiere nuestra autora, es un producto 'nuestro', influida como está en su desarrollo por fuerzas biológicas, geológicas o climáticas. ¿No se sugirió, durante el caso del contagio del virus del Ébola en España, que los ciudadanos dejasen de saludarse besándose en la mejilla o apretándose las manos?

Esta perspectiva abre así incontables posibilidades para la investigación. La propia Bennett recuerda la célebre observación de Darwin sobre la influencia evolutiva de los gusanos, un agente hasta entonces poco reconocido en la historia humana. Bakker (2004) llama la atención sobre cómo el agua es poco cooperativa con los intentos humanos por usarla y mercantilizarla. Sindney Mintz (1985), en su clásica historia del azúcar, muestra cómo el creciente consumo del nuevo producto en Europa entre 1650 y 1900 contribuyó a explicar la transición de las formas tradicionales de vida a las modernas. Más que un objeto pasivo de la acción humana, la naturaleza emerge como una entidad dinámica que cambia autónomamente y en contacto con la humanidad, mientras que influye a los seres humanos en distintos niveles y escalas: del gusano al clima.

No obstante, hay algo insatisfactorio en este planteamiento. Aunque teorías como el nuevo materialismo y el actor-red en que se inspira proporcionan una explicación convincente del modo en que el entramado socionatural es 'producido', es también notablemente infructuoso. Porque, ¿qué significa afirmar que los gusanos, las centrales eléctricas o el café poseen agencia y actúan como actantes en la escena socionatural? Nada nos dice sobre la forma o la razón por la cual nacen esos ensamblajes o qué causalidad puede discernirse en su producción (Fuller 2000; Kirsch y Mitchell, 2004). O sea que lo ganado con la nueva forma de ver las relaciones entre seres humanos, no humanos y cosas se pierde desdibujando las distinciones entre ellos, en detrimento, con ello, de la fuerza explicativa.

Una solución consiste en mantener el equilibrio analítico correcto entre la agencia no intencional de los actantes naturales y el reconocimiento de que la agencia humana -intencional y no intencional- ha sido mucho más influyente que aquélla. Esta agencia se ha ejercido en el curso de un largo proceso de adaptación agresiva al medio natural, resultado del cual es un alto grado de hibridación, i.e. una contaminación social de la naturaleza confirmada por el Antropoceno. Por más que haya agentes no humanos -actantes- ejerciendo su influencia sobre los actores humanos (en última instancia seres biológicos, o mejor dicho psicobiológicos), y pese también a que las condiciones medioambientales constriñen de suyo las decisiones humanas, la capacidad de la especie humana -por las razones antes señaladas- para transformar sus circunstancias vitales y a la propia naturaleza no admiten dudas, más allá de las que puedan plantearse moralmente a la vista del sufrimiendo causado a otros seres vivos.

Dicho esto, el dibujo de la realidad que nos presentan estas ontologías relacionales es útil para comprender algunos aspectos del proceso de hibridación socionatural que ha culminado en la realidad descrita por la noción de Antropoceno. Traducido al

lenguaje de la filosofía moral, esto significa para la especie humana una confirmación de su papel preponderante como fuerza transformadora, así como la introducción del matiz que comporta su entretejimiento en redes compuestas por actantes orgánicos e inorgánicos. La especie es dominante, pero no está sola ni es la única que tiene algo que decir sobre su propio destino.

5. Alternativas morales y lecciones de especie

El Antropoceno supone la plena confirmación de la colonización humana de la naturaleza, hasta el punto de que no tiene sentido hablar de ésta ya como entidad autónoma de la sociedad y sí en cambio como medio abiente humano. Esta constatación, a su vez, reafirma el papel decisivo de la especie humana como fuerza ecológica de primer orden y el grado formidable del cambio antropogénico inducido en los sistemas biofísicos planetarios. Pero hay que preguntarse por el tipo de Antropoceno que deseamos habitar en el futuro. Es aquí donde entrarían en juego distintas opciones morales.

(i) *Frugalidad*. Si las sociedades humanas se encuentran en el peligroso camino de la insostenibilidad y la destrucción ecológica, se hace necesario un completo cambio de valores: los seres humanos deben dar un paso atrás, abandonar el modo capitalista de producción y consumo, construir una relación socionatural diferente y más armoniosa. El Antropoceno es así entendido como un frágil equilibrio que no puede mantenerse mucho tiempo. Se trata, en fin, de la visión tradicional del ecologismo clásico: un Antropoceno moralizado que conduce a una sociedad sostenible radicalmente diferente del modelo social actualmente existente y que implica una fuerte protección del mundo natural. La transición hacia una sociedad decrecentista debe guiarse por la idea de que una economía debe producir bienes y servicios *suficientes* para permitir un bienestar humano definido con arreglo a criterios diferentes (Barry, 2012). Son principios como la resiliencia y la suficiencia los que se convierten en la base de un Antropoceno frugal y no capitalista (véase Princen, 2005). Un borrador de este futuro puede encontrarse en las iniciativas del *Transition Model*, que opera como una red de comunidades locales (véase Hopkins, 2008). El Antropoceno es tomado como la prueba definitiva de que la visión verde clásica ha de llevarse a la práctica.

(ii) *Contención*. Las sociedades humanas están poniendo en peligro su propia supervivencia al explotar sus recursos naturales más allá de toda medida, sobrecargando el sistema planetario más allá de su capacidad de carga y amenazando así su capacidad para cumplir las funciones y proveer los servicios que exige un Antropoceno sostenible. En la línea de la conocida perspectiva de los límites del crecimiento, pero menos radical en sus implicaciones, esta forma de abordar el Antropoceno se asienta en el señalamiento de unas "fronteras planetarias" que no deben ser traspasadas (Röckstrom, 2009). Es un objetivo que puede perseguirse de distintas maneras, sin requerir un cambio social tan radical como el demandado por los decrecentistas. A medida que el sistema terrestre se aproxima o excede ciertos umbrales, que podrían precipitar la transición a un estado de desestabilización fuera de la zona de confort representada por el Holoceno, las sociedades humanas han de construir sistemas más flexibles y por ello resistentes (Folke *et al*., 2010). En este contexto, se haría necesario un nuevo contrato

social sobre la sostenibilidad global que traslade a la acción política e institucional la idea de una administración humana del planeta (Folke *et al*., 2011). Desde este punto de vista, el Antropoceno es una nueva condición bajo la que las sociedades humanas deben desenvolverse con prudencia.

(iii) *Ilustración*. Aunque la necesidad de una reorganización de las relaciones socionaturales parece clara, ésta no podrá ser efectiva a menos que se vincule a nuevos valores sociales que reconceptualicen el lugar humano en el mundo. La frugalidad no basta para promover una acción radical, asociada como está a una sombría narrativa de limitaciones humanas que, hasta ahora, ha demostrado ser del todo ineficaz. En su lugar, debe enfatizarse la exploración y el disfrute humanos de nuevas posibilidades para la definición de la buena vida e interactuar creativamente con el entramado socionatural. En este contexto, el Antropoceno es una oportunidad para reformular la conversación sobre la buena sociedad, convirtiéndola en el impulso hacia una Ilustración Ecológica. Tal es el significado de la "receptividad ecológica" defendida por David Schlosberg (2013), que implica una nueva disposición humana hacia el mundo natural. Una vía similar es propuesta por Andreas Weber (2014), quien apuesta por una "ecología erótica" que reconecte a los seres humanos con la naturaleza. También aquí se plantea la necesidad de reescribir el contrato social, especialmente cuando el Antropoceno ha hecho obscenamente evidente que la naturaleza es "la tercera parte no humana ignorada en las teorías contractuales clásicas de la ley natural" (Kersten, 2013: 51). Sin embargo, este contrato se dirige a los propios seres humanos -como una forma de reinventar las nociones sobre lo preferible y, por ello, inducir un cambio de preferencias. El Consejo Asesor sobre Cambio Global del gobierno alemán advierte, en su detallado informe de 2011 sobre el tema, que estas transformaciones no pueden basarse en una perspectiva de "fronteras planetarias", sino por el contrario han de fundarse en una narrativa de "fronteras abiertas" que enfatice las formas alternativas de vida que el Antropoceno hace posible (WBGU 2011: 84). En este contexto, el ecologismo aparece como un agente de ilustración que continúa -y refina- la tarea de la modernidad (Radkau, 2011).

(iv) *Audacia*. A pesar de las señales que indican la necesidad de reorganizar las relaciones socionaturales, el giro antropocénico también sugiere que no hay marcha atrás en el denso entramado socionatural, ni pueden reproducir los seres humanos el estado de relativa autonomía que disfrutó la naturaleza antes de la gran aceleración antropogénica: las condiciones del Holoceno se han ido para siempre. En consecuencia, los seres humanos deben ser audaces y perfeccionar su control de las relaciones socionaturales. Y esto sólo puede lograrse por medios científicos y técnicos. Premisa general de esta posición es el rechazo de que existan límites naturales o fronteras plantearias como tales. Por el contrario, la empresa humana ha continuado expandiéndose más allá de sus presuntos límites naturales durante milenios (Ellis, 2011: 38). En la formulación de dos conocidos representantes de esta posición, un ecologismo que pregona las virtudes de la frugalidad y la humildad puede ser un obstáculo para una verdadera modernización, por cuanto la reducción de la huella ecológica humana no parece la mejor de las estrategias en un mundo cuyos habitantes viven, en su mayoría, vidas modernas que demandan una notable cantidad de energía (Nordhaus y Shellenberg, 2011). De ahí que una reorientación sustantiva de las preferencias sociales no sea ni probable ni resulte

deseable. En su lugar, deben promoverse nuevas técnicas e innovaciones (como la geoingeniería del clima) que hagan técnicamente compatibles la sociedad liberal y el Antropoceno. El reconocimiento del Antropoceno es visto desde esta óptica como una invitación a producir *más* Antropoceno.

Desde luego, es aconsejable arrancar de la realidad de las relaciones socionaturales a la hora de plantearnos cualquier intento de reorganización, porque de lo contrario se corre el riesgo de formular objetivos y valores completamente ajenos a la índole universal de aquellas. Ya que es posible *refinar* la adaptación agresiva característica de los seres humanos, así como *moderar* sus formas de dominio; pero no lo es suprimir la necesidad adaptativa ni el impulso de dominación.

Desde ese punto de vista, las posiciones decrecentistas, basadas en la virtud de la suficiencia, parecen poco realistas. Esto no significa que sean irrelevantes o no jueguen un papel importante en la conversación pública -mayormente mediante el ejemplo- sobre el medio ambiente. Pero no pueden aspirar a la hegemonía en un mundo de clases medias o en camino de serlo, donde sólo haciendo compatibles el bienestar material y la sostenibilidad ecológica es hacedero alcanzar ésta. Al otro extremo del continuo, la audacia tecnológica es también objeto de rechazo por parte de las opiniones públicas, a veces de forma cuestionable (como sucede con los muy testados transgénicos). Quizá, por ello, la vía más prometedora es la que representa la Ilustración ecológica, que trata de hacer sitio a la modernidad en el ecologismo y al ecologismo en la modernidad; un ecologismo forzosamente modernizado y capaz de prescindir de la retórica anticapitalista para entablar un diálogo fructífero con la tradición liberal (véase Humphrey, 2003).

Una dimensión muy relevante de esa Ilustración Ecológica habrá de ser, empieza lentamente a ser, la adopción global de una autocomprensión común de la humanidad que responda a lo que es: una especie caracterizada por sus impulsos contradictorios que necesita encontrar la manera de hacer la transición entre la adaptación agresiva al medio natural que caracterizó su historia premoderna y fue radicalizada en la primera fase de la modernidad y la adaptación refinada que demanda una hipermodernidad caracterizada por la globalización y la digitalización.

6. Conclusión: hacia una política para el Antropoceno

Ya se ha señalado que la irrupción del Antropoceno ofrece un nuevo marco para la discusión y reorganización de las relaciones socionaturales. Es pronto para saber si la noción, por más que progrese en el debate estrictamente científico, logrará atrapar la imaginación pública. Tal como demuestra el éxito de las exposiciones públicas celebradas en los países del norte de Europa, tiene el potencial para lograrlo, pero para ello debe desplaza la bien asentada narrativa del cambio climático (irónicamente, una de sus manifestaciones). La prensa generalista está saludando el Antropoceno como una historia atractiva (véase Cave, 2014); bien podría coexistir con el cambio climático como un recordatorio adicional de la complejidad de nuestras relaciones contemporáneas con el medio natural. Para muchos ecologistas, empero, tal vez no sea el relato más adecuado para estimular un mayor cuidado hacia el mundo no humano, en

la medida en que puede asociarse a la potencia transformadora de la humanidad tanto como a su vulnerabilidad.

Sea como fuere, el Antropoceno complica sobremanera el debate medioambiental, al mostrar que los seres humanos y la naturaleza, las sociedades y los sistemas biofísicos, se encuentran inextricablemente ligados entre sí de manera compleja y acaso impredecible. En su descripción de un mundo natural altamente influido por los seres humanos, donde lo 'natural' ya no es un atributo absoluto, resta fuerza al argumento que basaba la protección natural en el valor intrínseco de la naturaleza (véase O'Neill y Bateman, 2001). Bajo esta luz, la supervivencia -por medio de la correcta gestión del entramado socionatural- puede resonar con más fuerza que la protección. Pero no está escrito que así haya de ser. La preservación de las formas y hábitats naturales ha ido ganando fuerza en las preferencias ciudadanas en todo el mundo y los futuros debates sobre la buena sociedad no podrán dejar de prestarle atención.

En su cronología del Antropoceno, Steffen *et al.* (2011) señalaban que ahora comienza una nueva etapa del mismo donde, gracias a un conjunto de factores -avances en investigación y desarrollo, el poder de Internet como sistema de información global, la extensión de las sociedades democráticas abiertas- la humanidad está volviéndose un agente activo y autoconsciente en el manejo de sus propios sistemas biofísicos. Nos habríamos convertido en cuidadores del sistema terrestre. Se trata de una prescripción, sin embargo, no de una descripción. La idea de la administración responsable del planeta tiene ya una modesta historia semántica dentro de la teoría medioambiental, donde es identificada como una alternativa a la dominación sin paliativos (véase Passmore 1974). Pero no está claro en qué consiste esa 'administración' cuando del Antropoceno se trata. Esencialmente, pueden apuntarse dos significados, puestos en relación con la imagen del experimento antropogénico en marcha sobre el planeta. A lo que debe añadirse una tercera posibilidad.

(i) *Detención del experimento*

Ya hemos visto que el ecologismo dominante apuesta por una llamada a la contención: si la especie humana ha ido demasiado lejos, ahora debe retroceder. La idea de las fronteras planetarias reemplaza a la de los límites del crecimiento popularizada en la década de los albores del movimiento verde (véase Meadows y Meadows, 1972). Esas nuevas fronteras tienen por objeto preservar un "espacio seguro" donde pueda moverse la humanidad (Röckstrom *et al*., 2009). Más radical es la propuesta decrecentista que, tras identificar el problema en el crecimiento económico indefinido, deduce que la solución es detenerlo. Su premisa es otro dogma del ecologismo clásico: "No podemos cambiar los límites ecológicos" (Jackson 2009: 188). Abierto a diferentes interpretaciones, el Antropoceno podría ser reclutado para la causa del decrecimiento, caracterizada por su énfasis en el florecimiento humano y la calidad de vida como valores centrales para una sociedad sostenible global (Heinberg, 2011; Barry, 2012). Se trataría de una sociedad más comunitaria, cuyos miembros perseguirían bienes intrínsecos anclados en sus familias y comunidades locales (Jackson, 2009: 149). ¿Puede tener éxito esta vía de acción? Si bien la fijación de límites planetarios es una idea más que razonable, su

aplicación práctica no es sencilla. David Schlosberg ha subrayado qué ineficaz ha sido ahora este discurso: "Aunque el argumento es sensato y el enfoque de las fronteras planetarias es representativo del ecologismo dominante, estas metáforas no han funcionado en absoluto en la arena política" (Schlosberg, 2013: 4). Y lo mismo vale para la sociedad decrecentista. Estos utopismos postindustriales son, de alguna forma, contraintuitivos: demandan nada menos que el cambio de dirección de la historia socionatural. Una sociedad global sostenible sólo podrá alcanzarse con el concurso de las clases medias, que difícilmente se sentirán seducidas por la idea de ver disminuido su bienestar material; especialmente aquellas que todavía no lo poseen.

(ii) *Radicalizar el experimento*

Si la hibridación socionatural no puede detenerse, bien podría acelerarse mediante una más radical intervención en el medio o a través del rediseño de ciertos rasgos de especie, humanos y no humanos, que permitan a la humanidad y al mundo natural adaptarse más exitosamente al nuevo escenario creado por el cambio climático y demás efectos colaterales del Antropoceno. Entre esas posibilidades se cuenta la controvertida geoingeniería del clima, o deliberada manipulación de éste con el objetivo de mitigar el calentamiento del planeta (véanse Boyd, 2008; The Royal Society 2009). Aunque objeto de una crítica feroz por razón de *hubrys*, en la medida en que su desarrollo supondría "un experimento geofísico masivo e incontrolado" (Humphreys 2011: 116), la mitigación del calentamiento global ha ofrecido resultados tan pobres que no faltan los autores que defienden una cautelosa experimentación con esta audaz tecnología (Keith, 2000; Victor *et al*., 2009). Más radical aún, sin embargo, es la ingeniería humana y animal. Sus posibilidades son múltiples: ingesta de pastillas para reforzar el altruismo humano, modificación ocular para adaptarnos mejor a la oscuridad y gastar así menos energía, reducir nuestro tamaño para así reducir la huella ecológica (Liao *et al*., 2012). El parque humano se convertiría en la isla del Doctor Moureau; un nuevo *Sapiens* sería creado específicamente para el Antropoceno. Menos extravagantemente, la intervención en los ecosistemas y el desarrollo de la alimentación transgénica o de la biología sintética son otras posibilidades latentes. Si ya somos *de facto* una fuerza mayor en la evolución del planeta, ¿por qué no serlo más abiertamente?

Más probablemente, si la experiencia colectiva con el cambio climático antes aludida sirva de algo, hay que esperar una confusa mezcla de estrategias y actitudes, sólo ocasionalmente coordinadas, donde gobiernos, investigadores, tecnologías, ciudadanos y empresas se adaptarán, con mayor o menor empeño según cuál sea el estado de la opinión pública y los incentivos estatales, a las nuevas condiciones ambientales creadas por el Antropoceno. Eso quiere decir que el experimento continuará. Y que el propio desarrollo de los acontecimientos –la realidad misma– ejercerá su arbitraje sobre nuestras percepciones y decisiones. Crispin Tickell (2011) se ha referido, en este sentido, a una suerte de pedagogía de las catástrofes benignas, cuya ocurrencia puede empujar a la opinión pública a tomar conciencia de la necesidad de actuar decididamente en el plano medioambiental.

En suma, el Antropoceno se antoja una noción apropiada para reenmarcar la dimensión medioambiental del debate sobre la buena sociedad. Es una oportunidad para reorganizar las relaciones socionaturales con arreglo a parámetros más sostenibles y realistas, haciendo posible, de paso, renovar el catálogo de las formas de vida y las concepciones del bien aque habrán de nutrir el ejercicio de la libertad en las sociedad global del nuevo siglo.

7. Bibliografía

Arias-Maldonado, M. (2015): "Nature", en Michael T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 2527-2539.

Bakker, K. (2004): *An uncooperative commodity: privatizing water in England and Wales*, Oxford, Oxford University Press.

Bakker, K. y Bridge, G. (2006): "Material worlds? Resource geographies and the 'matter of nature'", *Progress in Human Geography*, 30 (1), pp. 5–27.

Baldwin, A. (2003): "The nature of the boreal forest: governmentality and forest-nature", *Space and Culture*, 6(4), pp. 415-428.

Balée, W. (1998): "Historical Ecology: Premises and Postulates", en W. Balée (ed.), *Advances in Historical Ecology*, New York, Columbia University Press, pp. 13-29.

Balée, W. (2006): "The Research Program of Historical Ecology", *Annual Review of Anthropology*, 35 (5), pp. 1-24.

Barry, J. (2012): *The Politics of Actually Existing Unsustainability*, Oxford, Oxford University Press.

Beck, U. (1992): *Risk Society. Towards a New Modernity*, Londres, Sage

Bennett, J. (2006): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham and London, Duke University Press.

Boyd Philipp W. (2008): "Ranking geo-engineering schemes", *Nature Geosciences*, 1, pp. 722-724.

Buck, C. (2015): "Political Ecology", en M. T. Gibbons (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 2757–2758.

Cave, S. (2014): "Masters of the Earth", *Financial Times*, 13/14 diciembre.

Clark, N. (2014): "Geo-politics and the disaster of the Anthropocene", *The Sociological Review*, 62(S1), pp. 19-37.

Crutzen, P. y E. Stoermer (2000): "The Anthropocene", *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17-18.

Darwin, C. (2008): *On the Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press.

Derrida, J. (2008): *The Animal that Therefore I am*, New York, Fordham University Press.

Ellis, E. *et al*. (2010): "Anthropogenic transformation of the biomes, 1700 to 2000", *Global Ecology and Biogeography,* 19, pp. 589–606.

Ellis, E. (2011). "Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, pp. 1010-1035.

Ellis, M. y Z. Trachtenberg (2013): "Which Anthropocene is it to be? Beyond geology to a moral and public discourse", *Earth's Future*, 2 (2), pp. 122-125.

Ellis, E. (2013): "Anthropocene", en J. Cutler (ed.), *Encyclopedia of Earth*, Washintong DC, Environmental Information Coalition, National Council for Science and the Environment.

Escobar, A. (1999): "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology", *Current Anthropology*, 40 (1), pp. 1-30.

Evanoff, R. J. (2005): "Reconciling Realism and Constructivism in Environmental Ethics", *Environmental Values*, 14, pp. 61-81.

Fischer-Kowalski, M. y H. Haberl (2007): "Conceptualizing, observing and comparing socio-ecological transitions", en M. Fischer-Kowalski y H. Haberl (eds.), *Socio-ecological Transitions and Global Change. Trajectories of Social Metabolism and Land Use*, Cheltenham, Edward Elgar, pp. 1-30.

Folke, C. *et al*. (2010): "Resilience thinking: integrating resilience, adaptability and transformability", *Ecology and Society*, 15 (4), 20.

Folke, C. *et al*. (2011): "Reconnecting to the Biosphere", *Ambio*, 40 (7), pp .719-738.

Haraway, D. (1991): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.

Heinberg, R. (2011): *The End of Growth. Adapting to our new economic reality*, Forest View, Clairview.

Hinchliffe, S. (2007): *Geographies of Nature. Societies, Environments, Ecologies*, Londres, Sage.

Hopkins, R. (2008): *The Transition Handbook*, Totnes, Green Books.

Humphrey, M. (ed.) (2003): *Political Theory and and the Environment: A Reassessment*, Londres, Frank Cass.

Humphreys, D. (2011): "Smoke and Mirrors: Some Reflections on the Sience and Politics of Geoengineering", *The Journal of Environment Development*, 20 (2), pp. 99-120.

Isendahl, C. (2010): "The Anthropocene forces us to reconsider adaptationist models of human-environment interactions. Letter to *Environmental Science & Technology*, 15 August, p. 6007.

Jackson, T. (2009): *Prosperity without growth*: *Economics for a Finite Planet*, Londres, Earthscan.

Kendal, J.; Tehrani, J.; Odling-Smee, J. (2011): "Human niche-construction in interdisciplinary focus", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 366, pp. 785–792.

Keith D. W. (2000): "Geoengineering the climate: history and prospect", *Annual Review of Energy and the Environment*, 25, pp. 245-284.

Kersten, J. (2013): "The Enjoyment of Complexity: A New Political Anthropology for the Anthropocene", en H. Trischler (ed.), *Anthropocene. Envisioning the Future of the Age of Humans*, Rachel Carson Center Perspectives, 2013/3, pp. 39-56.

Laland, K. y G. Brown (2006): "Niche-construction, Human Behavior, and the Adaptive-Lag Hypothesis", *Evolutionary Anthropology*, 15, pp. 95-104.

Laland, K. y M. J. O'Brien (2012): "Cultural Niche-construction. An Introduction", *Biological Theory*, 6 (3), pp. 191-202.

Laland, K. y K. Sterelny (2006): "Seven reasons (not) to neglect niche-construction", *Evolution*, 60, pp. 1751–1762.
Laland, K. *et al*. (2011): "Cause and Effect in Biology Revisited: is Mayr's proximate-Ultimate distinction still useful?", *Science*, 334, pp. 1512-1516.
Latour, B. (1993): *We have never been modern*. Cambridge, Harvard University Press.
Latour, B. (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
Latour, B. (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press.
Liao, M., A. Sandberg y R. Roache (2012): "Human Engineering and Climate Change", *Ethics, Policy, and the Environment*, 15 (2), pp. 206-221.
Liu, J. *et al*. (2007): "Complexity of Coupled Human and Natural Systems", *Science*, 317, p. 1513.
Malm, A. y S. Hornborg (2014): "The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative", *The Anthropocene Review*, 1.
McKibben, B. (1990): *The End of Nature*, New York, Anchor Books
Meadows, D. y D. Meadows (1972): *The Limits to Growth: a report for the Club of Rome's project on the Predicament of Mankind*, New York, Universe Books.
Merritts, D. *et al.* (2011): "Anthropocene streams and base-level controls from historic dams in the unglaciated mid-Atlantic region, USA", *Philosophical Transactions of the Royal Society A*., 369 (1938), pp. 976-1009.
Meyer, S. (2006): *The End of the Wild*, Cambridge, MIT Press / Boston Review.
Mintz, S. (1985): *Sweetness and Power*, Penguin, Londres.
Nature (2011): "The human epoch", *Nature,* 473, p. 254.
Nordhaus, T. y M. Shellenberg (2011): "Introduction", en M. Shellenberg y T. Nordhaus (eds.), *Love Your Monsters. Postenvironmentalism and the Anthropocene*, San Francisco, The Breakthrough Institute, pp. 5-7.
Norwood, V. (2003): "Nature", en S. Krech III, J. R. McNeill y C. Merchant (eds.), *Encyclopedia of World Environmental History*, New York y London, Routledge, pp. 875-883.
Odling-Smee, J., K. Laland y M. Feldman (2003): *Niche-construction: The Neglected Process in Evolution. Princeton*, New Jersey, Princeton University Press.
O'Neill, J., K. Turner e I. Bateman (eds.) (2001): *Environmental Ethics and Philosophy*, Cheltenham, Edward Elgar.
Passmore, J. (1974). *Man's Responsibility for Nature*: *Ecological Problems and Western Traditions*. New York, Scribner.
Pollini, J. (2013): "Bruno Latour and the Ontological Dissolution of Nature in the Social Sciences: A Critical Review", *Environmental Values*, 22, pp. 25-42.
Princen, T. (2005): *The Logic of Sufficiency*, Cambridge and London, The MIT Press.
Radkau, J. (2011): *Die* Ära *der* Ökologie*: Eine Weltgeschichte*, Munich, C. H. Beck.
Röckstrom, J. *et al*. (2009): A Safe Operating Space for Humanity, *Nature*, 461, pp. 472-475.
Schellnhuber H. J. (1999): "'Earth system' analysis and the second Copernican revolution", *Nature*, 402, pp. 19-23.

Schlosberg, D. (2013): 'For the animals that didn't have a dad to put them in the boat': Environmental Management In The Anthropocene". Paper presentado en las ECPR General Sessions, Burdeos, 4-7 septiembre.

Smith, B. (2007): "Niche-construction and the behavioral context of plant and animal domestication", *Evolutionary Anthropology*, 16, pp. 188–199.

Steffen, W.; Crutzen, P.; McNeill, J. R. (2007): "The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?", *Ambio*, 36 (8), pp. 614-621.

Steffen, W. *et al*. (2011a): "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives": *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369, pp. 842-867.

Steffen, W. *et al*. (2011b): "The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship", *Ambio*, 40 (7), pp. 739-761.

The Royal Society (2009): "Geoengineering the Climate: Science, Governance, and Uncertainty". RS Policy Document 10/09.

Tickell, C. (2011): "Societal responses to the Anthropocene", en *Philosophical Transactions of the Royal Society, A*. 369, pp. 926-932.

Tomasello, M. (2014): *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Harvard University Press.

Trischler, H. (2013): "Introduction", en H. Trischler (ed.), *Anthropocene. Envisioning the Future of the Age of Humans*, Rachel Carson Center Perspectives, 2013/3, pp. 5-8.

Victor, D. *et al*. (2008): "The Geoengineering Option", *Foreign Affairs*, 88 (2), pp. 64-76.

Vitousek, P. M. *et al*. (1997): "Human domination of the Earth's ecosystems", *Science*, 227, pp. 494-499.

Wakefield S. (2014): "The crisis is the age", *Progress in Human Geography*, pp. 12-14.

WBGU [German Advisory Council on Global Change] (2011): *Welt in Wandel: Gesellschatfsvertrag für eine grosse Transformation*, Berlin, WBGU.

Weber, A. (2014): *Lebendigkeit. Eine erotische* Ökologie, Munich, Kösel-Verlag.

Wissenburg, M. (2015): "The Anthropocene, Megalomania, and the Body Politic", en P. Pattberg y F. Zelli (eds.), *Environmental Governance in the Anthropocene: Institutions and Legitimacy in a Complex World*, Londres: Routledge.

La constitución de las políticas de investigación e innovación responsables: tensiones en la instrumentalización y la regulación

Andoni Eizagirre
Mondragon Unibersitatea
aeizagirre@mondragon.edu

Recibido: 01-04-2015
Aceptado: 25-11-2015

Resumen
La política científica y tecnológica europea ha propuesto alinear mejor el proceso y los resultados de las actividades de investigación e ingeniería con los valores, las necesidades y las expectativas de la sociedad europea. No obstante, esta progresiva radicalización de la narrativa, como respuesta a las demandas de mayor responsabilidad, debe lidiar con otros discursos del presente que operan como prescripciones ideológicas y conciben la innovación como motor de la competitividad económica. Hay una tensión de base que se evidencia en la aparente paradoja del nuevo contexto social de la actividad científico-tecnológica sometida, por un lado, a una creciente demanda de modelos responsables de investigación e innovación y, por otro, instrumentalizada para resultados macroeconómicos. Nuestra estrategia de análisis sugiere rescatar esta cuestión ligada a los intereses que concurren en la generación del conocimiento, los criterios que rigen las dinámicas del régimen científico-tecnológico y los valores que orientan las políticas científicas. En la tensión de base encontramos una infinidad de elementos heterogéneos que en ocasiones se contradicen y que disputan entre sí por formas alternativas de instrumentalizar y regular las dinámicas del sistema de ciencia, tecnología e innovación. En la gobernanza de esa tensión se constituye el modelo de investigación e innovación que las políticas europeas y nacionales desarrollan como respuesta a los desafíos globales.
Palabras clave: Investigación e innovación responsables; política; valores; gobernanza.

The Constitution of a Responsible Research and Innovation Policy: Tensions in Implementation and Regulation

Abstract
European scientific and technological policy recommends better aligning the process and results of activities of research and engineering with the values, needs, and expectations of European society. Nevertheless, this progressive intensification of the narrative, as a response to demands for greater responsibility, must contend with other present discourses that function as ideological prescriptions and envisage innovation as a motor for economic competitiveness. There is a basic tension that is clear in the apparent paradox of the new social context of scientific-technological activity, which, on the one hand, is subject to a growing demand for responsible models of research and innovation, and on the other hand, is implemented for macroeconomic results. Our analysis strategy is to reclaim this issue, which is closely linked to the interests that intersect in the generation of knowledge, the criteria that govern the dynamics of the scientific-technological system, and the values that guide scientific policy. Within this basic tension we find a myriad of heterogeneous elements that sometimes contradict each other and that compete amongst themselves for alternative ways to implement and regulate the dynamics of the system of science,

technology and innovation. The model of research and innovation developed by European and national policies in response to global challenges is created through the management of this tension.
Key words: responsible research and innovation; policy; values; governance.

Referencia normalizada
Eizagirre, A. (2016): "La constitución de las políticas de investigación e innovación responsables: tensiones en la instrumentalización y la regulación", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 815-836.

Sumario: Introducción. 1. Las políticas de estímulo de la ciencia. 2. Las políticas de regulación de la ciencia. 3. La promesa del beneficio en cuestión. 4. La promesa de la seguridad en cuestión. 5. Consideraciones finales. 6. Bibliografía.

* * *

Agradecimientos

La elaboración de este artículo ha contado con el apoyo del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco (IT644-13).

Introducción

En los últimos años el contexto en el que operan la actividad científica y tecnológica ha adquirido rasgos distintivos. Entre las particularidades destacan la relevancia que poseen los criterios prácticos y las expectativas instrumentales en la organización, la financiación y la valoración del sistema de ciencia, tecnología e innovación. A este hecho se une la generación de normas que como respuesta a la conciencia de los riesgos y de los efectos indeseados regulan la producción, la distribución y la comercialización del conocimiento. También se observan cambios en las interacciones con una sociedad crecientemente exigente y crítica ante las dinámicas que estabilizan el régimen científico-tecnológico.

El punto de partida del artículo radica en esa aparente paradoja del nuevo contexto social de la actividad científico-tecnológica sometida, por un lado, a una creciente demanda de modelos responsables de investigación e innovación y, por otro, instrumentalizada para resultados macroeconómicos. Para su elucidación se propone una reconstrucción crítica de las PCTI y su relación con la sociedad. La hipótesis general se formula como sigue: las recientes iniciativas conceptuales, metodológicas y organizacionales sobre las PCTI están supeditadas a su dimensión estructural e institucional y orientadas a la optimización del conocimiento generado, por lo que se subestima cualquier discusión centrada en los motivos que originan la producción del conocimiento, su aplicación y su gestión y se minimizan los aspectos ligados a la necesidad, la deseabilidad y la aceptabilidad social. Nuestra estrategia de análisis sugiere rescatar la cuestión ligada a los intereses que concurren en la generación del conocimiento, los criterios que rigen las dinámicas del régimen científico-tecnológico y los valores que orientan las PCTI. Es irónico que a la vez que se reconoce la naturaleza compleja de la innovación las propiedades normativas de la trayectoria socio-tecnológica en áreas como la energía, el transporte, la agricultura, la salud y la

alimentación se decidan sobre un conjunto limitado de intereses e intenciones sociales. Para expresarlo en términos de la teoría evolucionista de la innovación, veremos que las preferencias en el proceso multidireccional de variación y selección que consolidan las formas científico-tecnológicas se rigen mayormente por la utilidad y la rentabilidad de mercado.

En este artículo vamos a vincular con un enfoque crítico las dimensiones de la promoción y de la regulación de las PCTI. Por ello, el artículo contiene dos principales bloques, uno relativo a la evolución de las PCTI, y otro que suministra elementos críticos y contribuye al debate. En ambos casos, los bloques se estructuran alrededor de las dos dimensiones de las PCTI: por una parte, las políticas orientadas al estímulo del conocimiento y el cambio tecnológico; por otra parte, las bases legales e instrumentos analíticos para prever los impactos de las tecnologías e intentar mitigarlos. Esta distinción analítica nos permite comprender mejor dos de las razones que dificultan transformar las relaciones políticas entre la actividad científico-tecnológica y la sociedad, una ligada al ámbito de la instrumentalización, y otra al de la regulación: por una parte, el contexto social de la investigación y la innovación, que está manifiestamente reducido por la rentabilidad de mercado; por otra parte, una concepción ingenua de la ciencia, que presupone una visión científica sobre el progreso así como la traslación automática de la verdad y la certidumbre (distinguidos como el código de la ciencia) a la racionalidad política.

Este artículo defiende la siguiente tesis: un modelo de gobierno responsable debe interesarse por los objetivos a perseguir, los motivos que originan particulares formas de organizar, generar y validar la investigación y la innovación, así como los mecanismos que facilitan la apertura al pluralismo y las propuestas alternativas.

1. Las políticas de estímulo de la ciencia

La política científica en su origen asume una visión científica del progreso y un modelo basado en el empuje de la ciencia. En el informe *Science: The Endless Frontier* dirigido por Bush (1945) podemos encontrar los supuestos y contenidos que asume el primer modelo canónico de las políticas científicas: 1) el conocimiento generado a través de la investigación básica está en el origen de la innovación y la difusión; 2) se fija una financiación sin límites de la investigación, no condicionada por objetivos, y proyectada a largo plazo; 3) se establece una asociación secuencial y triunfalista entre investigación básica, aplicación tecnológica y beneficio ilimitado en los ámbitos de la seguridad, el ambiente y el bienestar; y 4) se garantizan la incentivación de la carrera investigadora, la autonomía de los científicos en su objetivo de aumentar el acervo de conocimiento existente, y su independencia (funcional y moral) ante las aplicaciones tecnológicas del conocimiento.

En las próximas décadas esta política de patronazgo es ampliamente discutida, se cuestionan los supuestos de origen ligados a ese modelo lineal, las indagaciones empíricas detectan ámbitos de investigación que responden con mayor flexibilidad a las exigencias de mercado, a la vez que se asume la necesidad de adecuar las prioridades entre la oferta y la demanda. Este mayor interés por los resultados de mercado prima

aquellos mecanismos de aprovechamiento de la inversión y líneas estratégicas que aseguren la transferencia de conocimiento al ámbito del sistema productivo.[1] De esta manera, bajo criterios de optimización de recursos y una ciencia sensible a su dimensión aplicativa y estratégica, se inician los primeros cambios en los sistemas de investigación y desarrollo. Con todo, todavía a principios de la década de 1970, un comité de la OCDE coordinado por el ingeniero Harvey Brooks en su informe *Science, Growth and Society: A New Perspective* (OECD, 1972) formulaba un "sistema de ciencia, tecnología y sociedad" claramente orientado a satisfacer las demandas sociales y al bienestar de la sociedad. Conviene retener ambas puntualizaciones.

De hecho, la nueva orientación de las PCTI se alimenta de los problemas empíricos del modelo lineal, que obliga a realizar cambios en el sistema de ciencia y en su organización, pero al mismo tiempo impone unos objetivos crecientemente orientados por la demanda de mercado. Como bien advierte Kallerud (2012), una cosa es la necesidad de reformular el modelo lineal tal y como lo sugirió ingenuamente el informe de Bush, y cosa bien distinta es aprovechar la optimización de recursos y los cambios en el sistema de investigación para alterar los objetivos y redefinir los resultados. La distinción de ambas dimensiones revela que el reordenamiento bajo criterios técnicos ligados a la relación entre ciencia, tecnología y sociedad ha enmascarado un giro en las PCTI. La hegemonía de los estudios de innovación ha oscurecido esta distinción analítica y se ha omitido la tensión sobre la dirección y el contenido de la investigación y la innovación. Si nos referimos nuevamente al informe elaborado por Brooks, también podemos comprender que el avance de la ciencia y sus motivos paulatinamente se desvinculan de sus efectos en la expansión de las capacidades de las personas, como respuesta de las necesidades humanas, y como solución de problemas como la energía, el medio ambiente y la ciudad (Miettinen, 2013).

Buena parte de estas discusiones sobre el diseño y la implementación de las PCTI se enmarcan en los problemas que la innovación tecnológica impone en la década de 1970, un momento histórico que además se caracteriza por otros cambios más amplios ligados a las formas de regulación de las economías capitalistas (Barben, 2007; Jamison, 2012). Salomon (2000) y Godin (2007) han confirmado que la retórica institucional sobre la ciencia y su desarrollo en los distintos sistemas nacionales y regionales está subordinada al lenguaje político que fabrican la *National Science Foundation* (NSF) y sobre todo la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) a través de los procedimientos para la selección y recogida de datos estadísticos de ciencia y tecnología y los indicadores para su medición.

Un análisis riguroso de los informes y documentos de la OCDE resuelve que el eje de comprensión se desplaza de reconocer la dimensión económica de la ciencia a considerar en los datos estadísticos, en los indicadores sobre productividad científica y

[1] Entre los documentos que impulsan este cambio del modelo de empuje de la ciencia al modelo de demanda de mercado: OCDE. 1968. *Gaps in Technology: General Report*. Paris: OCDE; OCDE. 1971. *The Conditions of Success in Technological Innovation*. Paris: OCDE; OCDE. 1972. *The Research System*. Paris: OCDE. Para un análisis del modelo de demanda mercado: Godin y Lane, 2013.

resultados tecnológicos, en los criterios de valoración de los proyectos, así como en las medidas políticas y legales aspectos ligados principalmente a la economía y el impacto económico.[2] En la misma línea, la importancia para la economía de las relaciones entre ciencia y tecnología se refleja en el interés por los modelos econométricos y su uso en las discusiones relativas a la política científico-tecnológica y su agenda (Godin, 2005). A todo ello se unen la consolidación de nuevas teorías económicas sobre el crecimiento y de enfoques funcionalistas y sistémicos de la innovación. Como resultado, sobresalen los cambios en los valores e intereses concurrentes que rigen la investigación y el desarrollo (dominio de la cultura empresarial en la organización y práctica de la ciencia, gasto público orientado a la empresa); en el sistema y sus estructuras (consolidación del "sistema de ciencia, tecnología y empresa", bajo el acrónimo "i+d+i"); y en los estilos de gestión política (ministerios de economía y secretarías de Estado sobre innovación que asumen competencias relativas a la ciencia y la educación superior).

En este contexto, los análisis críticos ligados a la actividad científico-tecnológica y su organización ponen énfasis en la consolidación del modelo neoliberal de regular la economía capitalista (Moore et al., 2011; Slaughter y Rhoads, 2004; Stephan, 2012). A este respecto Berman (2012, 2014) hace una importante precisión: Berman observa que la dependencia por la nueva retórica se encuentra en gobiernos de tradición diversa y concluye que el factor explicativo es más bien la agudización generalizada de la lógica economicista. Esta puntualización creemos que sirve para comprender la mutación en las PCTI como resultado de una interacción de fenómenos: a) la economía adquiere primacía en la política y hay un replanteamiento generalizado de las políticas públicas en términos de su impacto económico; b) se apuesta por definir la ciencia y la tecnología como recurso económico y por extensión los criterios que valoran y organizan la

[2] Los informes de la ODCE agrupados bajo "Tecnología y política económica" sitúan explícitamente las teorías sobre el cambio tecnológico en el núcleo de la política económica. Se trata de los siguientes documentos: OCDE. 1991. *Choosing Priorities in Science and Technology*. Paris: OCDE; OCDE. 1991. *Technology in a Changing World*. Paris: OCDE. OCDE. 1992. *Technology and the Economy: the Key Relationships*. Paris: OCDE. En los 90s se elaboran los primeros indicadores que orientan el cambio y se centran en las transacciones comerciales y los datos de patentes, e incluso despuntan los indicadores no bibliométricos para el análisis de la productividad científica. El lenguaje político contenido en la sociedad del conocimiento (OCDE. 1996. *The Knowledge-Based Economy*. Paris: OCDE) justifica la retórica ligada a la extensión los cambios estructurales de la economía, la liberalización creciente de los intercambios comerciales, la deslocalización de actividades productivas (principalmente en el sector industrial) y las nuevas estructuras políticas de regulación comercial. Por último, en los siguientes años la nueva literatura sobre innovación consolida definitivamente este horizonte ideológico. Véanse los siguientes documentos: OCDE. 1999. *Managing Innovation Systems*. Paris: OCDE; OCDE. 2001. *Innovative Networks: Co-operation in National Innovation Systems*. Paris: OCDE; OCDE. 2001. *Innovative Clusters: Drivers of National Innovation Systems*. Paris: OCDE; OCDE. 2001. *Innovative People: Mobility of Skilled Personnel in National Innovation Systems*. Paris: OCDE; OCDE. 2002. *Dynamising National Innovation Systems*. Paris: OCDE; OCDE. 2004. *Science and Innovation Policy: Key Challenges and Opportunities*. Paris: OCDE; OCDE. 2005. *Governance of Innovation Systems*. Paris: OCDE.

actividad científica y tecnológica son también de naturaleza principalmente económica; c) el lenguaje político transforma la ciencia en una dimensión clave de la economía y de la actividad económica; d) se consolida una comunidad científica que interactúa con los economistas de la innovación y asume que las PCTI determinan la productividad y la competitividad (Godin, 2015: 261-280). A todo esto se une que entre los discursos del presente que operan como prescripciones ideológicas, sobresalen la innovación y la sociedad del conocimiento, que como relato cultural enmarcan las tecnologías emergentes como el nuevo motor -como fueron la energía de vapor y el motor eléctrico- de los cambios sociales (Reynolds y Szerszynski, 2012).

Todo ello ha tenido una serie de consecuencias: por una parte, se consolida una concepción reduccionista, determinista y solucionista de la innovación, que naturaliza la tecnología y estabiliza un régimen tecno-económico; por otra parte, las medidas dirigidas a alimentar el flujo de resultados entre el sistema de producción de conocimiento y el sistema de producción de bienes y servicios orientan claramente la balanza a consideraciones de política económica (Marklund, Vonortas y Wessner, 2009).[3] De esta manera también se supedita la discusión sobre los objetivos, que se ha orientado por las necesidades impuestas por el mercado. Finalmente, las PCTI y su gobernanza han venido desarrollando un rol importante en la legitimación de la racionalidad económica.

No obstante, esta crítica es asumida, aunque de manera parcial, en las recientes iniciativas sobre investigación e innovación. En este sentido, un análisis de los principales documentos de las distintas organizaciones internacionales sugiere que la noción de desafíos globales se ha convertido en uso común en los objetivos y motivos políticos que se enmarcan para apoyar, financiar y movilizar la investigación y la innovación. De esta manera, se asume la necesidad de ampliar el debate, hasta ahora contenido en las dimensiones institucionales (organización y funcionamiento de los sistemas de PCTI, sus instituciones e instrumentos, la optimización de recursos, la gestión del conocimiento generado), también a los objetivos y valores de la PCTI.[4]

2. Las políticas de regulación de la ciencia

Junto a las políticas de estímulo, a partir de 1970 la otra piedra angular de las PCTI es la regulación del conocimiento y de la aplicación tecnológica, en tanto que establece

[3] Dos buenos análisis complementarios son Elzinga, 2012 y Hackett, 1990.

[4] Este cambio se observa en la Unión Europea, en el giro discursivo que supone el "Horizonte 2020" y la iniciativa "Unión por la Innovación", pero también en las políticas de innovación de la OCDE y en la estrategia de Obama. Véanse: EC. 2011. *Horizon 2020 – The Framework Programme for Research and Innovation*. 30.11.2011. COM(2011) 808 final, Brussels; EC. 2013. *Horizon 2020, Work Programme 2014–2015: 16*. Science with and for Society, C(2013) 8631, Brussels; OECD. 2010. *The OECD Innovation Strategy: Getting a Head Start on Tomorrow*. Paris: OECD; Obama, B. 2009. *A Strategy for American Innovation*. National Economic Council and Office of Science and Technology Policy. (Este último documento se ha actualizado en 2011 y en 2015)

mecanismos expertos y legislativos de control, determina y garantiza niveles aceptables de riesgo para la sociedad, y por último legitima socialmente el progreso tecnológico e industrial. El análisis de las políticas de regulación nos permite completar la imagen como se ha conceptualizado la innovación científico-tecnológica y su relación con el progreso social.

Un análisis exhaustivo y riguroso de las distintas modalidades de regulación de los desarrollos científico-tecnológicos e industriales indica que la reacción de las administraciones tradicionalmente se ha basado sobre la determinación de impactos y el cálculo de riesgos (Shrader-Frechette, 2007). La respuesta a los impactos adversos ha institucionalizado la regulación basada en el análisis del riesgo, que posterga su estudio a modelos retrospectivos con base en las evidencias que científicos y expertos disponen.

El modelo estándar de análisis del riesgo incorpora los ámbitos de evaluación y de gestión. La fase de la evaluación asume una concepción de riesgo calculable y se compromete a establecer niveles de tolerabilidad del riesgo. Primero se identifica aquello que supone una amenaza para la salud y la seguridad humana, luego se estiman la probabilidad y la magnitud de los daños asociados, y finalmente se evalúa el nivel de aceptabilidad del riesgo. La actividad evaluadora en su definición de quehacer científico, es una labor de asesoramiento sobre riesgos (Shrader-Frechette, 1991: 55-56), y se orienta por la caracterización del problema, la evaluación de su efecto, la recopilación de los valores afectados, la identificación de los mecanismos implicados y la formulación de métodos para la aplicación de factores de seguridad. A la evaluación le sigue una fase de gestión que asume una concepción de riesgo imputable y se compromete a establecer las necesarias garantías jurídicas.

Esta segunda tarea consiste en evaluar y ponderar las alternativas existentes a la luz de los resultados obtenidos en la fase de la evaluación. En este sentido, los organismos reguladores y los legisladores también deben certificar que la exposición al riesgo cumple los estándares de tolerabilidad determinados en la fase de evaluación, y para ello, toman las medidas políticas y legales oportunas como, por ejemplo, las inspecciones y las sanciones (McDaniels y Small, 2004). Una vez que los riesgos son anticipados y delimitados localmente, temporalmente y socialmente, deben ser imputables conforme a normas de causalidad, responsabilidad y culpa. A ello se une una concepción del riesgo compensable y asegurable. Esta lógica de la indemnización asume un sistema de la seguridad mediante compensación anticipada. La dimensión normativa del riesgo se explica ciertamente por esta controlabilidad que los mecanismos expertos y legislativos anticipan y gestionan.

A partir de la década de 1980 se consolida la fase denominada comunicación del riesgo, que en base a un modelo típicamente unidireccional y divulgativo, tiene como objetivo informar de los hechos y confiar de la actuación de las instituciones, en clara respuesta a -según el diagnóstico institucional- la creciente aversión al riesgo y a las percepciones subjetivas disfuncionales y originarias de controversias sociales paralizantes (Otway y Wynne, 1989).

La esencia del riesgo, como bien sintetiza Renn (1992), comprende un carácter descriptivo y normativo, es decir, indica la posibilidad de efectos indeseados causados

por una acción, incorpora la idea de una relación causal entre la actividad humana y/o tecnológica y las consecuencias posibles que pueda inducir, en tanto que su objetivo es transformar las causas y atenuar las consecuencias no deseadas, y por tanto, el riesgo interioriza la determinación de los impactos que puede causar una acción. En el análisis del riesgo –presupone la visión tecnocrática- la ciencia y los expertos, a través de las leyes de racionalidad y reglas normativas, garantizan el conocimiento verdadero, y su capacidad de control y predicción representa la certidumbre como garantía de la actividad científica y del proceso regulador.

Las implicaciones sociales y políticas de esa concepción del riesgo (calculable, imputable y compensable) son contundentes. En primer lugar, el futuro sociotécnico queda bajo la asignación de probabilidades numéricas, en tanto que aquello definido como situación de riesgo resulta cuantificable, siendo incluso la información que se dispone imperfecta. En efecto, la adopción del análisis técnico posibilita, justamente, definir un suceso futuro como riesgo y por tanto evaluar la probabilidad de las consecuencias de las acciones tecnológicas y su magnitud. El riesgo impone esta capacidad de asignar probabilidades y la severidad del daño. En segundo lugar, su caracterización institucional identifica el riesgo como un hecho excepcional y aislado; la baja probabilidad de que surjan accidentes da lugar a la expresión "riesgo cero en la práctica". En tercer lugar, la concepción numérica del riesgo establece una distinción entre el riesgo objetivo y su percepción social, a la vez que desvincula cualquier aspecto social, moral y ambiental no traducible a una dimensión técnica, objetiva y medible. Es más, el análisis del riesgo rompe con la tradición determinista que presumía el modelo de impacto ambiental y adquiere preferencia una concepción más bien probabilística. Además, es importante señalar que es en este marco normativo en el que se fijan también los códigos de conducta responsables en la actividad de científicos e ingenieros, las reglas y normas ligadas a su integridad, al mismo tiempo que cierra técnicamente los escenarios de seguridad tecnológica e industrial.

Por último, esta caracterización de las formas de gobernar la ciencia subordina la sociedad a las políticas diseñadas e implementadas. El sentido moral que se asigna a la gente de negocios y a los científicos, que traduce la responsabilidad como un acto racional dependiente de los resultados (ética consecuencialista), confiere un lugar secundario a todo lo demás. Así, una concepción normativa de la ciencia que asocia automáticamente avance del conocimiento y progreso social omite el escrutinio público de las PCTI. De hecho, como puntualizan entre otros Kallerud y Ramberg (2002), los estudios sociológicos sobre la percepción social de la ciencia han estado sujetos al modelo de déficit cognitivo, según el cual hay una correlación entre nivel de conocimiento del vocabulario y método científico y las percepciones sociales.

Así, se asume una definición normativa de ciudadano científicamente informado y somete toda política de comunicación social a modelos divulgativos orientados a promover la alfabetización cívica de la ciencia.[5] Esta explicación se maneja sobre todo

[5] Para una valoración de los estudios sociológicos sobre percepción social de la ciencia: Bauer 2012, 2015; Besley, 2013; Eizagirre, 2013; Laspra y Muñoz, 2014 von Roten y de Roten, 2013.

cuando emergen conflictos socio-ambientales y la élite político-económica censura la oposición argumentando que en su seno brotan –para expresarlo con Douglas- "el desconocimiento" y "el ventajismo ideológico", de tal manera que los riesgos socio-ambientales se reducen a mero producto de la subjetividad ideológica-cultural.[6]

3. La promesa del beneficio en cuestión

La segunda parte del artículo expone que las PCTI no pueden entenderse como un proceso lineal en el que ideas brillantes se traducen en resultados predecibles y sujetos a gestión. Por el contrario, encontramos una infinidad de elementos heterogéneos que en ocasiones se contradicen y que disputan entre sí por formas alternativas de instrumentalizar y regular las dinámicas del sistema científico y técnico (Todt, 2011). A esta pluralidad de intereses debemos agregar la paulatina consolidación de una sociedad crecientemente exigente y crítica ante las dinámicas que estabilizan el régimen científico-tecnológico. En los siguientes dos apartados discutimos las premisas que incorporan las políticas de estímulo y regulación, y sus respectivas promesas de beneficio ilimitado y seguridad. En este apartado afrontamos los problemas de las políticas de estímulo y de las promesas de beneficio ilimitado.

Hay una ambigüedad no resuelta en la retórica ligada a las PCTI. Un análisis detenido nos permite identificar simultáneamente la institucionalización del cambio y de la innovación, el intervencionismo económico, la reproducción sistemática de las promesas de crecimiento y bienestar, y el discurso de la no-interferencia por el carácter impredecible de la ciencia y su desarrollo. Así, a la vez que el conocimiento y la innovación se asocian a promesas de futuro y por extensión se justifica su financiación, cualquier sugerencia relativa a los mecanismos de gobierno tropieza con la retórica sobre la autonomía del científico.[7] Se trata de un aspecto clave omitido en los estudios sociales de la ciencia y que de manera acrítica también integra la gobernanza de las PCTI en sus diferentes variantes aplicativas. Conviene aclarar las contradicciones que en su seno integra un discurso de este tipo.

La discusión remite necesariamente a Bernal (2010), que en oposición a la tesis de Polanyi (1962), sostuvo en 1939 una concepción de la ciencia instrumental para la transformación social y la emancipación, una ciencia enraizada en la vida práctica. Esta perspectiva indica que la ciencia debe ser valorada por su utilidad al bienestar de la sociedad, una libertad científica sujeta a políticas de investigación orientadas por el

[6] Hay en los estudios sociales del riesgo una tradición que comprende el riesgo como mero artefacto cultural, en su caso instrumentalizado por los grupos ecologistas para sus intereses ideológicos. Esta tradición comprende que la dimensión política del riesgo está ligada exclusivamente al interés de un grupo de consolidar su posición en la sociedad (Douglas y Wildavsky, 1982).

[7] Es frecuente recurrir a la tesis de Polanyi (1962: 62): "Se puede matar o mutilar el avance de la ciencia, pero no modelarla. Ella sólo puede avanzar por pasos que son esencialmente impredecibles, buscando problemas propios, y los beneficios prácticos de estos avances serán siempre incidentales y, por lo tanto, doblemente imprevisibles".

bienestar objetivo de las personas, a la vez que la curiosidad intelectual y desinterés social del científico debe ser reemplazado por una obligación ética ante conocimientos beneficiosos para la sociedad.[8] Por el contrario, el acervo cultural que despuntó en la segunda mitad del siglo XX ancló en el imaginario social de la ciencia una imagen bien diferente.

Una extraña alianza implícita entre diferentes retóricas, como sugieren Elzinga y Jamison (1995), resolvió la disputa: la retórica promovida por los científicos naturales sobre la investigación básica, los industriales sobre el desarrollo tecnológico y los economistas sobre la innovación racionaliza bajo instrumentos tecnocráticos el paradigma lineal y triunfalista. Se trata de un discurso que además casa bien con la lógica economicista y el régimen tecnocientífico emergente. De hecho, los tres ejes bajo los que se ha articulado el discurso liberal (la ciencia, la democracia y el mercado) avanzan el resultado siguiente: un discurso que liga simultáneamente la impredecibilidad de los descubrimientos científicos y la justificación de las políticas de investigación sobre la base de los beneficios anticipados; una serie de promesas iniciales que a falta de una evaluación de los resultados alimenta la imagen triunfalista de la ciencia; una abierta competición entre científicos por la obtención de recursos generalmente condicionados a líneas de investigación y aplicación previamente orientados; una reducción del beneficio social al beneficio económico. Como resultado final, se mantiene intacto el principal dogma de las PCTI, a saber, el beneficio social de la ciencia es inherente a la ciencia misma, al mismo tiempo que la asignación y organización de los recursos intelectuales y fiscales que posibilitan la investigación adquieren un carácter estratégico y se rigen por criterios prácticos.

Todo indica que, como advirtió de manera prematura Dickson (1984), la impredecibilidad de los resultados termina siendo un arma arrojadiza frente a quienes proponen una discusión sobre los objetivos a perseguir y la necesidad de cuidar los efectos adversos e imprevistos de la actividad científico-tecnológica, bajo el postulado de que ambas exigencias se desvinculan de los beneficios inherentes a la generación del conocimiento e incorporan factores extrínsecos a la ciencia. Esto explica finalmente dos aspectos reveladores: por una parte, la autonomía y la efectividad de la empresa científica opera sobre mecanismos de control interno (revisión por pares) y se mide sobre criterios internos (inversión y financiación, publicaciones, investigadores, patentes, reconocimientos y premios); por otra parte, sin embargo, la retórica sostenida transforma estos resultados internos en beneficios exteriores a la sociedad, de tal manera que la métrica incluye los outputs (medición de la actividad), pero no así los resultados (*outcomes*).[9] Aunque parezca extraño, como Sarewitz viene reiterando sucesivamente

[8] Algunas décadas más tarde Ziman (1998: 1813-1814) ha concluido que "la ética no es sólo una disciplina intelectual abstracta. Trata de los conflictos que surgen al intentar satisfacer las necesidades humanas y los valores reales. El *ethos* de la ciencia académica oficial sistemáticamente excluye todas esas consideraciones".

[9] Hay un fenómeno adicional. Godin ha reflexionado sobre todas estas cuestiones a través de un análisis crítico de los indicadores y ha comprobado que los indicadores sobre impacto no-económico son escasos. Las pocas excepciones son estudios sobre el impacto de la ciencia

(Bozeman y Sarewitz, 2011; Sarewitz, 2007; Sarewitz *et al*., 2004; Woodhouse y Sarewitz 2007), bajo una concepción descontextualizada de la ciencia, la evaluación de las promesas y los resultados no ha merecido en líneas generales particular interés, lo que libra la retórica de los beneficios ilimitados a someterse a una evaluación de los resultados.

Aquí podemos anticipar una primera crítica general de las PCTI. Si bien a lo largo de las últimas décadas han cambiado las formas de producir, organizar y distribuir el conocimiento, hay un imaginario que se articula en discursos positivistas y promesas triunfalistas, pero que carece de fundamento empírico, o cuando menos la ciencia de la política científica es marginal y no tiene reflejo en las decisiones políticas (*Coozens et al*., 2007). En segundo lugar, esto ha permitido descuidar el hecho de que la retórica triunfalista y positivista del avance científico-tecnológico enmascara el factor economicista en la redirección de lo que debe ser promocionado y estimulado, a la vez que omite cualquier crítica de la comercialización del conocimiento y del desinterés por los efectos adversos. Se alimentan mutuamente las promesas, las inversiones y una reorganización general de las tecnologías emergentes y convergentes, al tiempo que sus efectos de carácter multidimensional son excluidos (Felt, 2007).[10] En definitiva, hay una comprensión de la ciencia exclusivamente en términos de beneficio, entendido en términos macroeconómicos, lo que advierte un tipo de reduccionismo científico donde la economía -y una economía de cierto tipo- es la que al final tiene los criterios de valoración de la empresa científica.

Todo esto guarda poca relación con las paradojas que encierran en su seno las PCTI: se omite la discusión y evaluación de sus efectos adversos e imprevistos; se enmascaran los motivos y objetivos que guía la ciencia financiada e instrumentalizada; se desestiman sin discusión aquellas disciplinas y ámbitos de investigación que no inducen atracción; se minusvalora la relación entre resultados económicos y sus implicaciones en otras esferas de la vida social.[11] Es llamativo que la comprensión y

---

sobre sí misma (el impacto de las publicaciones científicas en otros investigadores) y sobre la innovación tecnológica (el impacto de la investigación académica sobre el avance y desarrollo de la innovación industrial). Algunos investigadores, conscientes de las limitaciones señaladas, han tratado de ampliar el análisis de los impactos hacia aspectos más indirectos (incremento del acervo de conocimientos útiles, capacitación de graduados universitarios, creación de nuevos instrumentos y metodologías, formación de redes y estímulo de interacciones sociales). Se trata de algo intermedio, pero un análisis integral sobre el valor que tiene el sistema de investigación en la sociedad debe necesariamente medir también el impacto de la ciencia sobre otras dimensiones de la realidad socio-natural (Godin, 2010; Godin y Doré, 2005).

[10] De hecho, cabe remarcar el rol que juegan las promesas y las expectativas en la formación y estímulo del cambio científico y tecnológico, en tanto que las abstracciones orientadas al futuro guían actividades, proporcionan estructuras y legitimación, atraen interés y fomentan inversión (Brown, 2003; Brown y Michael, 2003; Brown et al., 2006; Coenen y Simakova, 2013; Horst, 2007; Selin, 2007).

[11] Cuestiones de este tipo se identificaron en el "World Conference on Science for the Twenty-First Century: a New Commitment", celebrado en Budapest entre el 26 de junio y

la evaluación de las interacciones entre las decisiones sobre las PCTI y sus resultados (no económicos) hayan merecido tan escaso interés, en buena parte descartado por las diferentes autoridades bajo el dogma de su imposibilidad, pero que no obstante interfiere en todos los ámbitos institucionales y sociales.[12]

En este orden de cosas, hay otros elementos adicionales que debemos rescatar para completar el debate. En primer lugar, los estudios sociales del conocimiento han demostrado concluyentemente la relevancia que los condicionantes sociales –y no sólo los epistémicos- tienen en la generación, distribución y regulación del conocimiento. En segundo lugar, la contribución que comete la ciencia se enmarca en un contexto político, cultural y económico, en el que concurren de manera asimétrica intereses diversos y dispares. En tercer lugar, la ciencia nunca se desarrolla en el vacío social y político, de tal manera que las promesas obligan cambios diversos en ámbitos como la educación y en los sectores productivo, financiero y crediticio, condición necesaria para el desarrollo óptimo de la actividad investigadora (es importante señalar que de esta manera también se re-introduce el modelo lineal de innovación). En cuarto lugar, el conocimiento científico no es mera comprensión del mundo, sino que su comprensión nos permite también intervenir en el mundo y de esta manera alterarlo. En quinto lugar, las PCTI se han diseñado e implementado en economías basadas en el crecimiento, el petróleo abundante y barato, y la deuda.

Todas estas líneas críticas redundan en el principal resultado que hemos anticipado: una cosa es remarcar la creciente complejidad de los sistemas de innovación, que obliga continuamente a reformular sus dimensiones organizacionales, estructurales e institucionales, y otra cosa bien distinta es subestimar que estos cambios en la gestión política están condicionados a los intereses económicos. Esta necesaria distinción es la que permite explicar la escasa preocupación sobre aspectos tan relevantes como (Sarewitz, 1996): el uso del conocimiento adaptado a las necesidades de la humanidad, relevante por tanto como respuesta al desafío del reparto global y a la naturaleza social de los problemas; una agenda de gobierno supeditada al interés público; así como una gestión democrática del conocimiento que decida en la mediación del mercado entre el laboratorio y la sociedad. Una primera conclusión preliminar indica por tanto que los

el 1 julio de 1999, bajo el auspicio de la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) y la ICSU (International Council for Science). Una información completa se encuentra en: http://www.unesco.org/science/wcs/index.htm

[12] Hay estudios que amplían los propósitos de la ciencia y de esta manera proponen valores, objetivos e indicadores más complejos y robustos (Bozeman, 2007). Es sugerente el monográfico editado por Vessuri (2012) sobre los usos del conocimiento orientados a la cohesión social y la inclusión social. Los últimos años la OCDE (2010) sugiere que la ciencia y la tecnología deben alinearse para responder a "los desafíos globales", a la vez que los estudios sobre innovación muestran interés por nuevos instrumentos políticos en respuesta a "los desafíos globales". Sobre el tema recientemente se han publicado secciones especiales en las revistas *Research Policy* (Foray, Mowery y Nelson, 2012) y *Science and Public Policy* (Boden, Johnston y Scapolo, 2012). Para una primera discusión de esta nueva orientación por "los desafíos globales", véase Kallerud *et al.,* 2013.

cambios en los estímulos políticos de la ciencia y la tecnología están condicionados por la racionalidad económica, operan sobre la optimización de los recursos y la organización del sistema, y prevalecen sobre cualquier discusión ligada a los objetivos a perseguir.

4. La promesa de la seguridad en cuestión

Junto al beneficio ilimitado, la otra promesa de la actividad científica deviene la seguridad. Es más, hemos indicado el rol que el análisis del riesgo juega en las promesas institucionales de seguridad de la tecnología y su desarrollo industrial. Podemos decir que el análisis institucional del riesgo, como indican Wynne (2002) y Jasanoff (2012), completa la retórica del progreso bajo una asunción acrítica de las dinámicas de crecimiento económico y cambio tecnológico.[13]

El uso político del análisis del riesgo parte de dos premisas complementarias (Lash, Szerszynski y Wynne, 1996): la capacidad institucional para garantizar el desarrollo seguro de la tecnología es dado por hecho; una comprensión de los conflictos generados por la tecnología pasa por problematizar al público y los motivos que originan su aversión al riesgo. Una estrategia de análisis diferente sugiere por el contrario que las percepciones sociales son resultado del juicio que merecen los comportamientos que las instituciones tienen y los discursos que junto a los expertos adoptan (Irwin y Wynne, 1996).

En este sentido, los estudios sociales del riesgo anticipan resultados concluyentes que son útiles para nuestros propósitos (Leach, Sccones y Wynne, 2005). Así, sugerimos desplazar el eje de comprensión del riesgo real y su representación cognitiva a la valoración que merecen los expertos, sus competencias técnicas y cognitivas para proteger a la gente de los efectos adversos, la convergencia de intereses que se percibe entre expertos e instituciones y la distorsión deliberada de la información disponible, la equidad en la distribución de los riesgos, así como la respuesta percibida sobre las demandas sociales en la decisión adoptada. Estas variables sugieren no presuponer la falta de confianza como factor explicativo, tampoco asociar la desconfianza a una actitud necesariamente irracional o, a una representación cognitiva errónea del riesgo, y por el contrario preguntarnos por las dinámicas que implican la configuración y constitución de los riesgos (Lofstedt, 2008).[14]

Los problemas ligados a la falta de confianza, vinculados a las demandas de una mayor responsabilidad social y ambiental, señalan que las expectativas hacia las instituciones

[13] Esta crítica guarda relación con Beck (1995) y su tesis sobre la irresponsabilidad organizada que caracteriza la sociedad del riesgo.

[14] Los procesos de creación pública de la confianza y su relevancia en la gestión del riesgo tecnológico también se pregunta por los factores que inhiben la movilización social. Diversos estudios prueban la relevancia que tienen la promesa económica, la dependencia y la asimetría en las relaciones de poder. Véanse: Espluga et al., 2014; Sugiman, 2012. También de estos estudios se desprende que las actitudes y los niveles de confianza no necesariamente dependen del nivel de conocimiento sobre el riesgo.

y sus expertos para controlar los riesgos y garantizar la seguridad no son satisfechas. Un primer elemento que constituye las expectativas como ausencia de confianza es el epistemológico. El análisis institucional del riesgo vimos que presupone un marco normativo y por extensión relaciones socio-cognitivas incuestionable (Bouder, Slavin y Lofstedt, 2007). El análisis del riesgo presupone que el conocimiento disponible anticipa los impactos negativos, y en consecuencia la certidumbre puede ser delegada automáticamente para adoptar una decisión política racional. Como han mostrado Millstone et al. (2004), la autoridad competencial de la ciencia sin embargo en ocasiones se enfrenta a sistemas y actividades que obligan la toma de decisión bajo incertidumbre (conocemos las posibles consecuencias de las distintas opciones pero el conocimiento de las probabilidades es incompleto), ignorancia (conocemos las posibles consecuencias de las distintas opciones pero nos limitamos a decir que las probabilidades son no-cero) y desconocimiento (no se conocen las posibles consecuencias, hay consecuencias sobre las que desconocemos si su probabilidad es cero o no-cero, y por tanto no hay una lista completa). En estos contextos, la interpretación alternativa sugiere que la desconfianza en parte es causada por la falta de reflexividad y sensibilidad que muestran expertos y autoridades en la regulación política de la ciencia y del cambio tecnológico.

Ciertamente, la medición del riesgo presupone un conocimiento suficiente de las probabilidades y magnitudes de aquella actividad definida como negativa. Los contextos de decisión bajo riesgo e incertidumbre difieren en términos cognitivos, políticos y éticos (Lentchs y Weingart, 2011). Esta crítica incorpora otras insuficiencias del análisis estándar (Renn, 2008). Por una parte, los estilos de razonamiento y los criterios de satisfacción deciden el proceso de identificación, estimación y valoración del riesgo, en tanto que determinan la elección de impactos que se analizan, los tipos de evidencia que se integran, la forma de interpretar los resultados disponibles, la definición de los diferentes tipos de evidencia necesarios o suficientes para sostener los distintos tipos de juicio, la elección del nivel de protección y tolerancia para establecer los grados de aceptabilidad social del riesgo y la incertidumbre. La reducción del conocimiento científico a formulaciones y estimaciones estadísticas enmascara el rol de los valores epistemológicos y metodológicos en la objetividad del conocimiento (Bonneuil y Levidow, 2012; Clark, 2013; Todt y Luján, 2014). En este sentido, un modelo de gobernanza instrumental, dirigido a remediar el percibido incremento de la desconfianza, impide una justificación sustantiva de la participación y el pluralismo, a la vez que posterga enfoques más rigurosos orientados a probar y validar aquellos valores e intereses que informan la ciencia (Eizagirre, 2011; Wilsdom, Wynne y Stilgoe, 2005). Por otra parte, el carácter técnico y aplicativo del riesgo difumina en los resultados la severidad del daño, la magnitud de las consecuencias y los efectos de segundo orden en el entorno natural y social (Renn, 2014).

Estas insuficiencias indican conclusiones preliminares de relevancia. Se debe apuntar que las cuestiones normativas también se encuentran en el ámbito de la regulación y los modos de enmarcar el riesgo y la seguridad. Por otra parte, los valores epistemológicos difícilmente pueden justificarse como la dimensión exclusiva de las cuestiones metodológicas. A su vez, ahora los objetivos y criterios prácticos se convierten en objeto de controversia en el interior de la comunidad de científicos y

la experticia.[15] La falta de seguridad y el alto nivel de incertidumbre a nivel técnico, epistemológico y metodológico, así como el carácter elevado y relevante de la apuesta en la medida que aborda cuestiones relativas al ambiente y la sociedad implican –como resuelven Levidow y Carr (2010) en su análisis de la biotecnología agroalimentaria- conflictos axiológicos y choques entre diferentes modelos normativos sobre el lugar de la ciencia en la sociedad y sobre formas de vivir la vida y relacionarse con la naturaleza.

En definitiva, los problemas ligados a la confianza pueden originarse por sentimientos de dependencia que una ciencia orientada por valores y un contexto de asimetría de poder genera en la ciudadanía (Irwin, Jensen y Jones, 2013).[16] La escasa confianza en la dimensión técnica además se agrava en su dimensión afectiva (Engdahl y Lidskog, 2014; Harmon, Laurie y Haddow, 2013), de tal manera que el discurso de la controlabilidad y la predecibilidad se perciben como irreflexivos y así la cultura científica de asesores institucionales entra en conflicto con las identidades ciudadanas (Glerup y Horst, 2014; Jasanoff, 1990; Maasen y Weingart, 2005). Se trataría de dinámicas de dependencia en el que confluyen dimensiones epistemológicas, políticas y socioculturales, que evidencian un desajuste con relación a las promesas de seguridad y control (Rosa, Renn y McCright, 2014).

5. Consideraciones finales

Las PCTI establecen una asociación secuencial y triunfalista entre investigación básica, aplicación tecnológica, beneficio ilimitado y escenarios seguros, lo que también compromete la gestión política exclusivamente al ámbito del mercado y el eslabón de la comercialización. De esta manera, las distintas formas de gobierno de la ciencia han ajustado sus modificaciones sobre los productos generados y no sobre el proceso científico-tecnológico y los intereses que concurren en su instrumentalización y regulación. En segundo lugar, los distintos modelos reducen el problema a la evaluación de los efectos adversos cognoscibles, de tal manera que los marcos analíticos se desatienden de una concepción de la gobernanza comprometida con el ajuste de los objetivos así como de un enmarque integral de los medios seleccionados, los marcos reguladores y la verificación de los resultados.

---

[15] La teoría de la sociedad del riesgo mundial (Beck, 2008) considera la emergencia de nuevos riesgos, caracterizados por anticipar catástrofes globales, que escapan a los métodos habituales de cálculo científico y socavan los fundamentos de las sociedades modernas. Se trata de riesgos que presentan características de lo que no puede ser indemnizado, y convierte a sus principales actores (Estado, ciencia, industria), tradicionalmente considerados como tutores, garantes y responsables de la seguridad y la racionalidad más bien en sospechosos y cómplices.

[16] Estas críticas pueden enlazarse con otra tradición, en línea con Escobar (2012), y así plantear como hipótesis general que la gobernanza de la ciencia en su dimensión teórica y práctica está secuestrada por presupuestos epistémicos y ontológicos característicos de la modernidad europea que dificultan captar los problemas sociales y ecológicos que nos desafían el futuro. En esta línea, nos parecen sugerentes las ideas de Wynne (Waterton, Ellis y Wynne, 2013; Wynne, 2007).

En este artículo hemos elaborado un análisis crítico de las PCTI. De hecho, algunos de los problemas que el segundo bloque del artículo ha reconstruido se reconocen en la progresiva radicalización de las políticas de innovación responsable en la UE. Así, en el ámbito institucional en el seno de la estrategia Horizonte 2020 adquiere relevancia el lenguaje político asociado a la Investigación y la Innovación Responsables (IIRs) y se reclama que las actividades de investigación e ingeniería deben alinear mejor su proceso y resultados con los valores, las necesidades y las expectativas de la sociedad europea.[17] La Unión Europea ha reconocido la importancia de considerar la dirección y el contenido de la investigación y la innovación. También otras instituciones, como revelan los recientes documentos sobre innovación de la OCDE y la estrategia de Obama, se inclinan paulatinamente a orientar la investigación y la innovación para dar respuesta a los desafíos que afectan a nuestras sociedades globales.

Este nuevo discurso sobre las PCTI se apropia de un enfoque basado en los desafíos sociales y globales (el cambio climático, el envejecimiento de la población, la escasez de recursos) y postula una reorganización de la actividad científico-tecnológica como respuesta a las cuestiones planteadas. En este sentido, el enfoque IIRs amplía su propuesta y propone que `todos los actores societales (investigadores, ciudadanos, decisores políticos, empresas, organizaciones del tercer sector, etc.) ... [deben] conjuntantemente participar durante todo el proceso de investigación e innovación para alinear mejor tanto el proceso como los resultados, con los valores, las necesidades y las expectativas de la sociedad europea´.[18] Esta concepción de la innovación no se justifica sobre premisas acríticas y asunciones macroeconómicas, y en contraposición a modelos que reducían la evaluación a beneficios de mercado y riesgos anticipados, por el contrario sugiere ampliar los indicadores de evaluación a los impactos justos y deseados (von Schomberg, 2013: 51).

La emergencia de nuevos conceptos (gobernanza, innovación responsable, desafíos globales) y su integración en la narrativa de las PCTI europeas y nacionales abre una serie de interrogantes. Algunas de ellas están íntimamente ligadas al propio enfoque IIRs. Debemos plantear las siguientes cuestiones: ¿cómo diseñar políticas que aspiren a institucionalizar la valorización de la investigación y la innovación como motor de la competitividad económica, junto con la incorporación de las dimensiones ambientales, éticas y sociales en la constitución del conocimiento validado? ¿cómo formalizar procesos de investigación e innovación responsables, instigados desde su inicio en la definición y luego en la progresión, dirección, deliberación y legitimación, por la multidisciplina y atenta también a las ciencias sociales y humanas? ¿cuáles son los impactos adecuados y justos de la actividad científico-tecnológica y sobre qué valores deben anclarse?

[17] EC. 2012. *Responsible Research and Innovation: Europe´s ability to respond to societal challenges*. https://ec.europa.eu/research/swafs/pdf/pub_rri/KI0214595ENC.pdf [Acceso: 17-12-2013].

[18] EC. 2013. *Horizon 2020, Work Programme 2014–2015: 16*. Science with and for Society, C (2013) 8631, Brussels, p.4.

En todo caso, el impulso prescriptivo de la innovación, concebida primariamente como elemento para la competitividad económica, se muestra resistente al cambio, como puede apreciarse en buena parte de los documentos sobre la Unión de la Innovación,[19] e indica una tensión de base que los nuevos enfoques sobre investigación e innovación responsables, que demandan una mayor apertura en los procesos de innovación, van a tener que afrontar. En la misma línea, en el documento (*The Lund Declaration*, 2009) que se asentaron las bases conceptuales de la perspectiva de los "grandes desafíos" adoptada en la política científica de la UE, se observa que la nueva estrategia puede ahondar en la progresiva tecnocientificación de la vida y el mundo, a la vez que re-introduce la innovación como atemperador de los conflictos sociales y culturales.[20] Por otra parte, a esta creciente institucionalización de la responsabilidad precede la controversia de la biotecnología agroalimentaria. Aquel fracaso demostró que la innovación tecno-industrial debe necesariamente mostrarse sensible a las preocupaciones sociales ligadas a los conocimientos, intereses, objetivos y regulaciones que intervienen en el cambio socio-técnico. De alguna manera, la integración de enfoques IIRs puede interpretarse como una respuesta institucional a la experiencia de que innovaciones económicamente viables pueden fracasar al ser cuestionadas socialmente. Esto abre la interrogante sobre la legitimación y el carácter sustantivo o superficial e instrumental de la transformación que promueve el enfoque IIRs.

El análisis de las PCTI europeas no puede descuidar las dinámicas científico-técnicas, políticas, económicas y sociales por las cuales se aplican (y se dejan de aplicar) enfoques de tipo IIR en los diseños de las agendas de I+D. En otras palabras, también en las PCTI el significado, alcance y aplicación de las diferentes alternativas depende de las dinámicas económicas, políticas y sociales por las cuales se instrumentalizan y regulan la ciencia y la tecnología. En otras palabras, el modo como representamos y enmarcamos la gobernanza de la investigación y la innovación decidirá muchos problemas epistemológicos y normativos, la calidad del espacio público así como nuestras acciones posibles y deseables. En este artículo hemos identificado buena parte de los aspectos que pueden explicar las posibilidades y los límites de la nueva retórica asociada a "la investigación como respuesta a los desafíos globales". Se trata de un asunto que se alimenta simultáneamente por nuevos horizontes, narrativas socio-técnicas alternativas y viejos problemas irresueltos.

[19] COM. 2010. *A Rationale for Action: Europe 2020 Flagship Initiative. Innovation Union*. 6.10.2010. SEC(2010) 1161 final, Brussels.

[20] En la declaración puede leerse: "Meeting the Grand Challenges will be a prerequisite for continued economic growth and for improved chances to tackle key issues. It will involve women and men on equal terms in the development of society and cut across social, religious, generational and cultural obstacles bringing about new possibilities and increase the well being and quality of life for all". (Lund Declaration 2009). http://www.vinnova.se/upload/dokument/Verksamhet/UDI/Lund_Declaration.pdf [Acceso: 17-12-2013]

6. Bibliografía

Barben, D. (2007): "Changing Regimes of Science and Politics: Comparative and Transnational Perspectives for a World in Transition", *Science and Public Policy*, 34 (1), pp. 55-69.

Bauer, M. (2015): *Atoms, Bytes & Genes: Public Resistance and Techno-Scientific Response*, London, Routledge.

Bauer, M., R. Shukla y N. Allum (eds.) (2012): *The Culture of Science: How the Public Relates to Science Across the Globe*, London, Routledge.

Beck, U. (1995): *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge, Polity Press.

Beck, U. (2008): *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Bernal, J.D. (2010): *The Social Function of Science*, London, Faber & Faber.

Berman, E.P. (2012): *Creating the Market University: How Academic Science Became an Economic Engine*, Princeton, Princeton University Press.

Berman, E.P. (2014): "Not Just Neoliberalism: Economization in U.S. Science & Technology Policy", *Science, Technology, & Human Values*, 39, pp. 397-431.

Besley, J. (2013): "The state of public opinion research on attitudes and understanding of science and technology", *Bulletin of Science, Technology, and Society*, 33 (1/2), pp. 12-20.

Boden, M., R. Johnston y F. Scapolo (eds.) (2012): "The Role of FTA in Responding to Grand Challenges", *Science and Public Policy*, special section, 39 (2), pp. 135-283.

Bonneuil, C. y L. Levidow (2012): "How does the World Trade Organization know? The mobilization and staging of scientific expertise in the GMO trade dispute", *Social Studies of Science*, 42 (1), pp. 75-100.

Bouder, F., D. Slavin y R. Lofstedt (2007): *The Tolerability of Risk. A New Framework for Risk Managament*, London, Routledge.

Bozeman, B. (2007): *Public Values and Public Interest*, Washington, DC, Georgetown University Press.

Bozeman, B. y D. Sarewitz (2011): "Public Value Mapping and Science Policy Evaluation", *Minerva*, 49, pp. 1-23.

Brown, N. (2003): "Hope Against Hype: Accountability in Biopasts, Presents and Futures", *Science Studies*, 16 (2), pp. 3-21.

Brown, N. y M. Michael (2003) "A Sociology of Expectations: Retrospecting Prospects and Prospecting Retrospects", *Technology Analysis and Strategic Management*, 15 (1), pp. 3-18.

Brown, N., M. Borup, K. Konrad y H. van Lente (2006): "The Sociology of Expectations in Science and Technology", *Technology Analysis and Strategic Management*, 18 (3/4), pp. 285-444.

Bush, V. (1945): *Science: The Endless Frontier*, Washington, D.C., NSF.

Clark, L.F. (2013): "Framing the uncertainty of risk: Models of governance for genetically modified foods", *Science and Public Policy*, 40 (4), pp. 479-491.

Coenen, C. y E. Simakova (eds.) (2013): "Governance of Technovisionary Sciences", *Science, Technology & Innovation Studies*, special section, 9 (2), pp. 3-103.

Coozens, S., E. Kallerud, L. Ackers, B. Gill, J. Harper, T. Santos Pereira y N. Zarb-Adami (2007): *Problems of Inequality in Science, Technology, and Innovation Policy*, Project Deliverable #2, James Martin Institute for Science and Civilization.

Dickson, D. (1984): *The New Politics of Science*, New York, Pantheon.

Douglas, M. y A. Wildavsky (1982): *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press

Eizagirre, A. (2011): "La precaución como principio de acción sostenible", *Isegoría*, 44, pp. 303-324.

Eizagirre, A. (2013): "Las percepciones sociales en Europa sobre el rol de la ciencia y la tecnología", *Revista de Estudios Sociales,* 47, pp. 67-78.

Elzinga, A. (2012): "Features of the current science policy regime: Viewed in historical perspective", *Science and Public Policy*, 39 (4), pp. 416-428.

Elzinga, A. y A. Jamison. 1995. "Changing Policy Agendas in Science and Technology", en S. Jasanoff, G. E. Markle, J.C. Peterson y T. Pinch (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*, 572-597. London: Sage.

Engdahl. E. y R. Lidskog (2014): "Risk, communication and trust: Towards an emotional understanding of trust", *Public Understanding of Science*, 23 (6), pp. 703-717.

Escobar, A. (2012): "Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso", *Revista de antropología social*, 21, pp. 23-62

Espluga Trenc, J., J. *et al.* (2014): "Factores que inhiben la movilización social: el caso del área petroquímica de Tarragona", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 146, pp. 191-216.

Felt, U. (2007): *Science and governance: Taking European knowledge society seriously*, Brussels: European Commission, EUR 22700.

Foray, D., D. Mowery y R. Nelson (eds.) (2012): "The need for a new generation of policy instruments to respond to the Grand Challenges", *Research Policy*, special section, 41 (10), pp. 1697-1792.

Glerup, C. y M. Horst (2014): "Mapping Social Responsibility in Science", *Journal of Responsible Innovation*, 1 (1), pp. 31-50.

Godin, B. (2005) *Science, Accounting and Statistics: the Input-Output Framework*. Quebec, Project on the History and Sociology of S&T StatisticsWorking Paper No. 31.

Godin, B. (2007) "Science, Accounting and Statistics: The Input-Output Framework", *Research Policy*, 36 (9), pp. 1388-1403.

Godin, B. (2010): *The Making of Science, Technology and Innovation Policy: Conceptual Frameworks as Narratives - 1945-2005*, Montreal, Centre Urbanisation Culture Société.

Godin, B. (2015): *Innovation Contested: The Idea of Innovation over the Centuries*, London, Routledge.

Godin, B. & C. Doré (2005): *Measuring the Impacts of Science: Beyond the Economic Dimension*, Montreal, Centre Urbanisation Culture Société.

Godin, B. y J.P. Lane (2013): "`Pushes and Pulls´: The Hi(story) of the Demand Pull Model of Innovation", *Science, Technology and Human Values*, 38(5), pp. 621-54.

Golding, D. (1992): "A Social and Programmatic History of Risk Research", en S. Krimsky y D. Golding (eds.), *Social Theories of Risk*, pp. 23-52, Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Hackett, E.J. (1990): "Science as a Vocation in the 1990s: The Organizational Culture of Academic Science", *Journal of Higher Education*, 61(3), pp. 241-279.

Harmon, S., G. Laurie y G. Haddow (2013): "Governing risk, engaging publics and engendering trust: New horizons for law and social science?", *Science and Public Policy*, 40 (1), pp. 25-33.

Horst, M. (2007): "Public Expectations of Gene Therapy: Scientific Futures and their Performative Effects on Scientific Citizenship", *Science, Technology and Human Values*, 32 (2), pp. 150-171.

Irwin, A. y B. Wynne (1996): *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology*. Cambridge, Cambridge University Press.

Irwin, A., T.E. Jensen y K. Jones (2013): "The good, the bad and the perfect: criticizing engagement practice", *Social Studies of Science*, 4 (1), pp. 119-136.

Jamison, A. (2012): "Science and Technology in Postwar Europe", en D. Stone (ed.). *The Oxford Handbook of Postwar European History*, pp. 630-648, Oxford, Oxford University Press.

Jasanoff, S. (1990): *The Fifth Branch: Scientific Advisors as Policymakers*, Cambridge, Harvard University Press.

Jasanoff, S. (2012) *Science and Public Reason*, London, Routledge.

Kallerud, E. (2012): *Goals conflict and goal alignment in science, technology and innovation policy discourse*, NIFU Nordic Institute for Studies inInnovation, Research and Education. Disponible en: http://www.csiic.ca/PDF/Kallerud.pdf [Consulta: 17 de diciembre de 2013]

Kallerud, E. y I. Ramberg (2002): "The order of discourse in surveys of public understanding of science", *Public Understanding of Science*, 11 (3), pp. 213-224.

Kallerud, E., E. *et al.* (2013): *Dimensions of research and innovation policies to address grand and global challenges*, Working Paper 13/2013, Oslo, Nordisk institutt for studier av innovasjon, forskning og utdanning.

Kriebel, D. *et al*. (2001): "The Precautionary Principle in Environmental Science", *Environmental Health Perspectives*, 109 (9), pp. 871-876.

Lash, S., B. Szerszynski y B. Wynne (1996): *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*, London, Sage.

Laspra, B. y E. Muñoz (eds.) (2014): *Culturas científicas e innovadoras, Progreso social*, Ciudad de Buenos Aires, Eudeba.

Leach, M., I. Scoones y B. Wynne (eds.) (2005): *Science and Citizens: Globalisation & The Challenge of Engagement*, London, Zed Books.

Lentchs, J. y P. Weingart (eds.) (2011): *The Politics of Scientific Advice, Institutional Design for Quality Assurance*, Cambridge, Cambridge University Press.

Levidow, L. y S. Carr (2010): *GM Food on Trial: Testing European Democracy*, London, Routledge.

Lofstedt, R.E. (2008): *Risk Management in Post-Trust Societies*, London, Routledge.

Maasen, S. y P. Weingart (eds.) (2005): *Democratization of Expertise?: Exploring Novel Forms of Scientific Advice in Political Decision-Making*, Berlin, Springer.

Marklund, G., N. Vonortas y Ch. Wessner (eds.) (2009): *The Innovation Imperative: National Innovation Strategies in the Global Economy,* Cheltenham. UK, Edward Elgar

McDaniels, T. y M. Small (eds.) (2004): *Risk Analysis and Society: An Interdisciplinary Characterization of the Field*, Cambridge, Cambridge University Press.

Miettinen, R. (2013): *Innovation, Human Capabilities, and Democracy. Towards an Enabling Welfare State*, Oxford, Oxford University Press.

Millstone, E. *et. al*. (2004): *Science in trade disputes related to potential risk: comparative case studies*, Sevilla, European Commission.

Moore, K., D. Kleinman, D. Hess y S. Frickel (2011): "Science and neoliberal globalization: A political sociological approach", *Theory and Society*, 40, pp. 505-532.

Otway, H. y B. Wynne (1989): "Risk Communication: Paradigm and Paradox", *Risk Analysis*, 9 (2), pp. 141–145.

Polanyi, M. (1962): "The Republic of Science: Its Political and Economic Theory", *Minerva* 1, pp. 54-73.

Renn, O. (1992): "Concepts of risk: A clarification", en S. Krimsky y D. Golding (eds.): *Social Theories of Risk*, pp. 53-79, Westport, CT, Greenwood Publishing Group.

Renn, Ortwin (2008): *Risk Governance. Coping with Uncertainty in a Complex World*, London, Earthscan.

Renn, O. (2014): "Towards a Socio-Ecological Foundation for Environmental Risk Research", en S. Lockie, D. Sonnenfeld y D. Fisher (eds.): *Routledge International Handbook of Social and Environmental Change*, pp. 207-220, London, Rotledge: 207-220

Reynolds, L. y B. Szerszynski (2012): "Neoliberalism and Technology: Perpetual Innovation or Perpetual Crisis?", en L. Pellizzoni y M. Ylonen (eds.). *Neoliberalism and Technoscience: Critical Assessments*, pp. 27-46, Farnham, Ashgate Publishing.

Rosa, E., O. Renn y A. McCright (2014): *The Risk Society Revisited. Social Theory and Governance*, Philadelphia,Temple University Press.

Salomon, J-J. (2000): "L´OECD et les politiques scientifiques", *Revueu pour l´histoire du CNRS*, 3, pp. 40-58.

Sarewitz, D. (1996): *Frontiers of Illusion: Science, Technology and the Politics of Progress*, Philadelphia, Temple of University Press.

Sarewitz, D. (2007): "Does Science Policy Matter", *Issues in Science and Technology*, 3, pp. 31-38.

Sarewitz, D. *et al*. (2004): "Science Policy in Its Social Context", *Philosophy Today*, pp. 67-83.

Scoones, I., M. Leach y P. Newell (eds.) (2015): *The Politics of Green Transformation*, London, Routledge.

Selin, C. (2007): "Expectations and the Emergence of Nanotechnology", *Science, Technology and Human Values*, 32 (2), pp. 196-220.

Shrader-Frechette, K. (1991): *Risk and Rationality: Philosophical Foundations for Populist Reforms*, Berkeley, University of California Press.

Shrader-Frechette, K. (2007): *Taking Action, Saving Lives: Our Duties to Protect Environmental and Public Health*, Oxford, Oxford University Press.

Slaughter, S. y G. Rhoades (2004): *Academic Capitalism and the New Economy: Markets, State, and Higher Education*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Stephan, P. (2012): *How Economics Shapes Science*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Sugiman, T. (2012): "Lessons learned from the 2011 debacle of the Fukushima nuclear power plant", *Public Understanding of Science*, 23 (3), pp. 254-267.

Todt, O. (2011): "The limits of policy: Public acceptance and the reform of science and technology governance", *Technological Forecasting and Social Change*, 78 (6), pp. 902-909.

Todt, O. y J.L. Luján (2014): "Values and Decisions: Cognitive and Noncognitive Values in Knowledge Generation and Decision Making", *Science, Technology & Human Values September*, 39 (5), pp. 720-743

Vessuri, H. (ed.) (2012): "The use of knowledge for social cohesion and social inclusion", *Science and Public Policy*, special section, 39 (5), pp. 545-617.

Von Roten, F. e Y. de Roten (2013): "Statistics in science and in society: From a state-of-the-art to a new research agenda", *Public Understanding of Science*, 22 (7), pp. 768-784.

Von Schomberg, R. (2013): "A Vision of Responsible Research and Innovation", en R. Owen, J. Bessant y M. Heintz (eds.): *Responsible Innovation: Managing the Responsible Emergence of Science and Innovation in Society*, pp. 51-74, Chichester, UK, Wiley.

Waterton, C., R. Ellis y B. Wynne (2013): *Barcoding Nature: Shifting Cultures of Taxonomy in an Age of Biodiversity Loss*, London, Routledge.

Woodhouse, E. y D. Sarewitz (2007): "Science Policies for Reducing Societal Inequities", *Science and Public Policy*, 34 (2), pp. 139-150.

Wilsdon, J., B. Wynne y J. Stilgoe (2005): *The Public Value of Science: Or How to Ensure that Science Really Matters*, London, Demos.

Wynne, B. (2002): "Risk and Environment as Legitimatory Discourses of Technology: reflexivity inside-out", *Current Sociology*, 50 (3), pp. 459-477.

Wynne, B. (2007): "Indigenous Knowledge and Modern Science as Ways of Knowing and Living Nature: The Contexts and Limits of Biosafety Risk Assessment", en T. Traavik y L. Li Ching (eds.): *Biosafety First. Holistic Approaches to Risk and Uncertainty in Genetic Engineering and Genetically Modified Organisms*, Malaysia, Third World Network and GenØk.

Wynne, B. (2008): "Public participation in science and technology: Performing and Obscuring a Political-Conceptual Category Mistake", *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, 1 (1), pp. 99-110.

Ziman, J. (1998): "Why Must Scientists Become More Ethically Sensitive Than They Used to Be?", *Science*, 282 (5395), pp. 1813-181.

Los universitarios en la tormenta del capitalismo kafkaïano. El caso del profesorado francés

Fanny Darbus
CENS, CNRS, Universidad de Nantes
fanny.darbus@univ-nantes.fr

Fanny Jedlicki
Normandie Universidad, UNIHAVRE, CNRS, IDEES
fanny.jedlicki@univ-lehavre.fr

Recibido: 12-06-2015
Aceptado: 03-02-2016

Resumen
Así como las telecomunicaciones, el sistema francés de Educación Superior e Investigación (ESI) esta profundamente reestructuradas desde el Pacto de Bolonia (1999). En nombre de una modernización permanente de los servicios públicos y de una política de austeridad económica, la ESI fue desmantelada y remodelada en un tiempo récord. Las reformas iniciadas en 2005, junto con una política de disminución drástica de puestos de docentes y investigadores titulares, tienen una serie de efectos sobre la universidad, sus condiciones de trabajo y empleo y luego sobre el *homo academicus*. Las reorganizaciones inducidas por estas reformas eran -y siguen siendo- para todo el personal sinónimo de aumento de sus tareas e intensificación constante de su carga de trabajo, fenómeno que investigaciones en España o en Chile muestran también.
Sin embargo, junto con la disminución constante de los recursos y la proliferación de mandatos contradictorios, los académicos se enfrentan a la incapacidad crónica de *hacer bien* su trabajo. La degradación del medio universitario tanto como la erosión de la ética laboral, sumados al desaliento y el agotamiento, son factores de riesgo psicosocial. Pero la multiplicación de las formas de sufrimiento y señales de advertencia en las universidades suelen ser poco visibles en el paisaje académico francés, que, al igual que el resto del país, poco a poco se está "latinoamericanizando".
Palabras clave: Trabajadores universitarios; reformas; sufrimiento en el trabajo; crisis.

Academics in the Storm of the Kafkaesque Capitalism. The Profesor French Case

Abstract
As well as telecommunications, the French system of Higher Education and Research (HIR) is deeply restructured from the Pact of Bologna (1999). In the name of a perpetual modernization of public services and a policy of economic austerity, the HIR was dismantled and rebuilt in a record time. The reforms initiated in 2005 with a policy of drastic decrease in teaching positions and senior researchers have a number of effects on the working conditions and employment, and then on the *homo academicus*. Reorganizations induced by these reforms were, and still are, synonym for all academic staff of increasing of their homework and constant intensification of their workload, that phenomenon is also shown by Spanish or Chilean research. However, with the continuing decline of human and economic resources and the proliferation of conflicting mandates, academics workers face a chronic inability *to do well*

their job. The degradation of their environment as well as the erosion of their work ethic, coupled with disappointment and exhaustion, are psychosocial risk factors. But the multiplication of forms of suffering and warning signs in universities are often invisible in the French academic landscape, which, like the rest of the country, is gradually "latinoamericanized".
Key words: Academic workers; reform; suffering at work; crisis.

Referencia normalizada
Darbus, F. y F. Jedlicki (2016): "Los universitarios en la tormenta del capitalismo kafkaïano. El caso del profesorado francés", Política y Sociedad, 53 (3), pp. 837-851.

Sumario: 1. Al ritmo in crescendo de las reformas: reorganizaciones constantes y sobrecarga de trabajo. 2. Trabajo impedido, desmembración de los equipos de trabajo y miseria moral. 3. ¿Hacia una crisis a la France Télécom en la universidad? 4. Conclusión: las formas de exit del académico. 5 Bibliografía.

* * *

Agradecimientos

Gracias a Natalia La Valle Torres, doctora en ciencias del idioma y sociología por su preciosa ayuda y su trabajo de traducción. También queremos agradecer a los relectores de la revista por sus contribuciones que mejoraron el texto.

A partir del Proceso de Bolonia (1999), la educación superior y la investigación francesas (ESI), al igual que otras áreas nacionales claves como la energía, los transportes y las telecomunicaciones, se ven afectadas por importantes reestructuraciones. En nombre de una perpetua *modernización* del servicio público y, luego, de una política de austeridad con la que se justifican los recortes de presupuesto, la ESI ha sido remodelada, fragmentada y prácticamente desmantelada en tiempo récord[1]. La Educación Superior y la Investigación españolas han conocido el mismo proceso de forma intensificada: los cambios vividos para las universidades[2] muestran rasgos comunes con la situación universitaria francesa y una preocupación compartida de algunos investigadores para estudiar estos cambios y sus efectos. Tanto las políticas públicas francesas como las españolas de la *economía del conocimiento*, o mejor dicho del *capitalismo cognitivo*, puestas en marcha en la primera década del siglo XXI, tienen la misma esencia, pues vienen de la dirección política-administrativa de la Unión Europea. Varios trabajos (entre otros: Marugan Pintos y Cruces Aguilera, 2013; García, 2007; Hély, 2014) demuestran cómo estas reformas corresponden a un proyecto político de mercantilización de la educación superior, de altura mundial. Chile, siendo "el laboratorio del neoliberalismo" bajo la dictadura pinochetista, es asi ejemplar : la privatización de la educación en general, superior en particular, la *cultura del management* ha provocado varios

[1] Una primera versión de este artículo apareció en la revista *Savoir/agir*.

[2] Ver entre otros el número 78 de la revista *Sociología del trabajo*, consagrada a la degradación del trabajo en la universidad.

efectos destructores en los trabajadores universitarios (Quaas, 2006) y en la población estudantil (ver las grandes movilizaciones de 2011, 2012 y 2015). Sisto habla de una "trivialización" de la institución academica como de la actividad docente (Sisto, 2007).

En Francia, son las reformas iniciadas por el Pacto de Investigación (2006) y la LRU[3] (2007), sumadas a una política de restricción regular en la contratación de docentes titulares, las que han generado una serie de consecuencias sobre la institución universitaria y las condiciones de trabajo y de empleo del personal (1). Los «recortes presupuestarios" y la «racionalización del gasto público en el ámbito educativo" que se han efectuado en España también se han aplicado en Francia, y varias universidades, convertidas en unidades «autónomas" entre los años 2009 y 2011, se encuentran actualmente en situación de quiebra financiara. De tal forma que, bajo la presión de esta situación económica se han reducido de forma drástica tanto la oferta de formación, como las condiciones de trabajo y de empleo de los trabajadores universitarios (Sinagliaga y Henry, 2014).

En este artículo, hemos enfocado nuestra atención sobre el profesorado funcionario de la universidad, que ha sufrido un proceso de degradación de las condiciones de trabajo muy parecido al caso español (Caramés, 2003; Marugan Pintos y Cruces Aguilera; Agulló Fernández; Díaz Santiago, 2013). El lector comprobará, en este sentido, que los procesos de racionalización y mercantilización de la educación son muy parecidos en ambos países[4] : el rol de las agencias de evaluación (ANECA en España y AERES[5] en Francia); la reducción de los salarios y la precarización del empleo de los docentes e investigadores, etc.

En el caso francés, para el personal en su conjunto (administrativo, técnico, docente o de investigación) las reorganizaciones en cascada inducidas por las citadas reformas han sido –y seguirán siendo por un tiempo indeterminado- sinónimo de extensión de sus funciones y de intensificación continua de su carga de trabajo (Darbus y Jedlicki, 2014) . Esta situación se conjuga, por un lado, con una constante disminución de los recursos y, por el otro, con una multiplicación de demandas contradictorias. Así, son cada vez más los trabajadores de la universidad que se enfrentan con la imposibilidad crónica de *hacer bien su trabajo*. Estos ingredientes, que combinan la racionalización de la gestión y un alto nivel de control burocrático, que llamamos *capitalismo kafkaïano,*

[3] Ley relativa a las Libertades y Responsabilidades de las Universidades (*Loi relative aux Libertés et Responsabilités des Universités,* también llamada Ley Pécresse).

[4] El trabajo de recopilación sobre las evoluciones contemporáneas del trabajo universitario en varios sistemas del mundo hecho por el grupo de investigadores de l'ARESER (Association de Réflexion sur les Enseignements Supérieurs et la Recherche) destaca fenómenos convergentes en Japon, Chile, Quebec y Estados Unidos.Charle C, Soulié C, (2015), *La dérégulation universitaire, la construction « étatisée » des marchés universitaires dans le monde*, Paris, Syllepse..

[5] La Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur [Agencia de Evaluación de Investigación y Enseñanza Superiori] cambio de nombre al final de 2014: se trata ahora del HCERES (Haut Conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur [Alto Consejo para la Evaluación de Investigación y Enseñanza Superior].

son evidentes factores de riesgos psicosociales (Gollac *et al.*, 2012) : agotamiento, desaliento, deterioro del ambiente laboral y erosión del sentido mismo del trabajo. Dichos factores, al acumularse, generan múltiples formas de sufrimiento y señales de alerta (2). Nuestra participación en la encuesta France Télécom (FT) llevada a cabo por el gabinete Technologia junto con un trabajo de reflexión colectiva sobre ESI en el seno de la ASES (Association des Sociologues Enseignants du Supérieur[6] [asociación profesional de sociólogos universitarios]) nos lleva a postular que los mismos elementos responsables, en FT, de una masificación del sufrimiento y de actos dramáticos en el trabajo (tales como suicidios o intentos de suicidio) están ya empezando a manifestarse en la universidad y podrían intensificarse si no se les presta la debida atención (3).

Apuntes metodologicos (Cuadro 1)

Desde finales de los años 1990, la compañía nacional France Telecom ha experimentando una serie de reestructuraciones, entre estas se encuentra el anuncio de su privatización en 2004. Entre 2006 y 2008 la compañía ha eliminado 22.000 empleos y ha procedido a 10.000 "cambios de actividades", por lo tanto las relaciones sociales dentro de la empresa y la satisfacción de los agentes que trabajan en ella se han deteriorando dando lugar a una ola espectacular de suicidios dentro de o en conexión con la empresa. La dirección y los sindicatos han identificado 35 suicidios entre 2008 y 2009 por lo que han ordenado una investigación nacional (otorgada por la ley) en la que hemos participado como sociólogas. Esta encuesta dirigida por el gabinete Technologia (Gabinete Francés de asesoramiento y asistencia técnica en Riesgos Psicosociales, de expertos independientes), reunió a sociólogos, psicólogos, ergónomos y especialistas en recursos humanos. En total se realizaron 1.000 entrevistas semiestructuradas con los empleados (elegidos por sorteo). Por nuestra parte, hemos realizado 150 entrevistas de esta muestra con empleados de varios estatutos de France Telecom, en todo el país. También se desarrolló una encuesta cuantitativa, en la cual participaron más de 80.000 empleados de la compañía (es decir más del 80% de la plantilla) , a través de un cuestionario administrado por vía electrónica. Los resultados de la investigación se publicaron en el 2010.

En este artículo, que se centra en los efectos de las reformas en la educación superior y la investigación de los docentes e investigadores, nos basamos en parte en las entrevistas realizadas y los resultados más generales de la investigación FT, y en parte en otros datos recogidos indirectamente a través de varios intercambios de trabajo que realizamos como miembros de la asociación ASES. Como miembros del consejo de administración de esta asociación, estamos interesadas en las reformas en la ESI y sus efectos en las condiciones de trabajo. Por este motivo hemos creado y coordinado un grupo de trabajo sobre estos temas. También hemos reunido y consultado una amplia documentación (ministerial, sindical, periodística, etc.) existente sobre la ESI y sus cambios desde 2011. Por ejemplo, hemos ayudado al análisis del proyecto de ley Fioraso (2013) con la asociación SLU (Sauvons L'Université / Salvemos La Universidad) ; hemos interactuado con los diferentes actores de este campo. Así mismo,

[6] Sitio web : http://sociolog.cluster003.ovh.net/spip/

hemos organizado una jornada dedicada a la evaluación individual de los docentes e investigadores ("Lost in evaluación", París, universidad Descartes, 2012), o en los efectos de la LRU ("La LRU: quels sous ? quels dessous ? quels soucis ?", París, universidad Diderot, 2013). Para organizar dichas jornadas, hemos realizado numerosas entrevistas informales con compañeros de trabajo titulares o precarios, así como personal administrativo en nuestras respectivas universidades (universidad de Nantes y universidad del Havre). También hemos consultado algunas de las investigaciones a propósito de "los que sufren en el trabajo" que están surgiendo en algunas universidades francesas. Por último hemos llevado a cabo una extensa entrevista con un dirigente sindical con responsabilidades tanto locales, en una importante universidad francesa, como nacionales, dentro de la unidad en que se especializó (acompañamiento de personal en situación de "sufrimiento en el trabajo").

1. Al ritmo in crescendo de las reformas: reorganizaciones constantes y sobrecarga de trabajo

Vestíbulos, pasillos, bibliotecas, locales técnicos, aulas, laboratorios, salas de reunión, oficinas y despachos… los espacios que componen una universidad reflejan las funciones encomendadas a la institución y a su personal: recibir a los estudiantes, enseñar, investigar, administrar. A estas actividades se suman, a partir de la LRU, al menos cuatro funciones adicionales: orientar e integrar a los estudiantes, innovar para servir los intereses socioeconómicos regionales (es decir a nivel de las 13 regiones francesas, que serán reorganizadas al principio de 2015), transferir los esfuerzos de investigación hacia los mismos, y contribuir a la valorización y visibilidad de las investigaciones realizadas, con el fin de inscribir *su* universidad en los rankings internacionales.

1.1. Incremento de funciones y tareas burocráticas

Varios estudios ya registraban, a principios de los años 2000, un incremento en la carga de trabajo administrativo del Personal Docente e Investigador (PDI), subrayando su carácter *cronófago* y poco gratificante (Millet, Soulié y Faure, 2006). Hoy, con respecto a las actividades de investigación, este aumento continuo se acentúa generando un efecto dominó que afecta a todo el profesorado, sobre todo al más precario (Diaz-Santiago, 2013). Para que dichas actividades demuestren una evolución conforme a las expectativas cortoplacistas del ámbito socioeconómico, y sirvan a sus intereses, los criterios de financiación de los laboratorios se han desplazado hacia la generalización de licitaciones y las convocatorias de proyectos. El agotamiento del financiamiento recurrente de los laboratorios reduce proporcionalmente la autonomía de los investigadores en cuanto a la elección de temas y métodos de trabajo, y les impone, a la vez, una nueva necesidad: la de elaborar un sinfín de expedientes para conseguir con qué financiar su actividad de investigación. Puesto que los proveedores financieros exigen colaboraciones múltiples (los proyectos han de ser interdisciplinarios, interprovinciales, internacionales, asociar operadores del sector público y privado, etc.), el tiempo de elaboración de los mencionados expedientes aumenta. Con esto, el tiempo dedicado a la producción de *propuestas de proyecto* está desplazando al dedicado a

su realización: de cada cinco que se presentan a la ANR[7], sólo un proyecto recibe financiación. Las producciones científicas (pasadas, presentes y futuras) son sometidas a evaluaciones cada vez más frecuentes, tanto a nivel de contenidos (elaboración continuada de memorias de resultados y de impacto…) como de la gestión económica de los proyectos, incrementándose la desconfianza sobre los investigadores y el costo global de la investigación.

Los PDI se han convertido en poco menos que *empresarios* (Benninghoff, 2011)[8], anteponiendo la para-producción científica, así como la para-enseñanza, a la función esencial de la universidad: investigar y enseñar.

Respecto de la formación, y aunque los procesos de evaluación de los PDI pasen muy por alto la tarea docente, se les pide a los equipos implicarse más allá de la relación pedagógica, con vistas, por ejemplo, al llamado *desafío* del *éxito estudiantil*. Éste queda en manos de docentes cuyos sueldos y status son notablemente variables, en el marco de una creciente proporción de trabajadores precarios[9] - se nota el mismo fenómeno de precarización de los docentes en España. El reto es considerable, siendo así que, a la hora de calcular parte de los recursos otorgados a cada departamento universitario, se toman en cuenta tanto el índice del éxito en la superación de los exámenes como el índice de inserción profesional –cuantos más estudiantes egresados (o cuanto más bajas son las exigencias académicas, según el punto de vista), más elevados serán los recursos.

Las innovaciones pedagógicas tales como la «aplicación de nuevas tecnologías digitales", «evaluación continua y seguimiento personalizado", etc., son presentadas como nuevos desafíos ideados para estimular a los docentes en sus prácticas, como si ellos fueran, por naturaleza, poco propensos al progreso. Aunque por suerte para el Ministerio, el personal universitario suele demostrar celo y afán tanto por el incrementar éxito académico y profesional de los estudiantes como la imagen de la universidad (Musselin *et al*., 2012). De hecho, como los profesores se entregan con ardor a dichos ejercicios de innovación educativa, ello provoca, sin embargo, sobrecarga laboral y constantes cambios organizativos (así es como, por ejemplo, la planificación pedagógica de las unidades y laboratorios sufren un sinfín de revisiones y cambios de horarios y calendarios).

[7] *Agence Nationale de la Recherche (Agencia Nacional d'Investigación)* este organismo público centraliza actualmente toda la financiación pública para la investigación francés.

[8] También se habla de DI-administradores o de DI-managers (Sacriste, 2014).

[9] Según el balance social 2012-2013 del Ministerio francés de educación nacional, enseñanza superior e investigación, un 31,1% de los profesores son trabajadores temporales; entre los BIATSS (personal de Biblioteca, Administrativos, Técnicos, Servicios Sociales y de Salud [lo que en España se llama el PAS], este porcentaje alcanza un 39,8 %.

1.2. Movilización permanente y desbordamiento

Los PDI están sometidos a una demanda de movilización permanente a la que tienden a responder positivamente. Un ejemplo sintomático es la explosión del número de *mails* que reciben, noche y día, también en días festivos, y la multiplicación de las reuniones.

Sobrecargados, divididos entre sus actividades de investigación, de docencia y administrativas, los PDI experimentan a la par una sensación de pérdida de autonomía y de libertad, que antes les permitían compensar sus relativos bajos sueldos y demás inconvenientes (Millet, Soulié, Faure, 2004). Su trabajo tiende a fraccionarse, se multiplican las pequeñas tareas urgentes sin que disminuyan las actividades de orden intelectual. Una jornada normal de trabajo es una jornada repleta de tareas interrumpidas que irremediablemente desbordan el marco del tiempo laboral. La dimensión vocacional del oficio y la naturaleza intelectual de la actividad hacen difícil, sino imposible, la compartimentación de los tiempos y de los espacios de trabajo. Estos últimos son, de por sí, extremadamente fragmentados: entre la enseñanza, que se ejerce a distintos niveles y a veces en distintos sitios y carreras, y la investigación, que abarca varios espacios físicos –el laboratorio, los laboratorios asociados en Francia y en el exterior, las redes de investigación, el trabajo de campo, etc. En suma, se trata de un trabajo espacialmente mal organizado en el que la presión temporal alcanza niveles inigualables. De hecho, gran parte de los PDI siguen trabajando (o pensando en el trabajo) en sus casas, en los transportes, durante sus fines de semana y sus vacaciones. Por lo que los tiempos de recuperación son cortos o no existen.

"En diez años, el tiempo de trabajo de los PDI aumentó en diez horas semanales " afirma un dirigente sindical. Se trata de un fenómeno nuevo, y esta sobrecarga afecta también al personal administrativo, resignándose a tener que llevar sus labores a casa para poder terminarlos.

Ahora bien, la sobrecarga de trabajo es la causa principal del aumento del estrés y del malestar laboral (Gollac y Volkoff, 2007).

2. Trabajo impedido, desmembración de los equipos de trabajo y miseria moral

En un contexto de disminución constante de contrataciones y de recortes presupuestarios, junto con la reducción del número de funcionarios (establecida en la LOLF[10]) y el establecimiento de políticas de *new management público*, las mencionadas exigencias, nuevas y antiguas, no pueden ser satisfechas a pesar de la buena voluntad del personal universitario. Sobre la trama de demandas burocráticas contradictorias (vg. producir excelencia científica y aumentar la cantidad de publicaciones al mismo tiempo), se multiplican a diario las situaciones de *trabajo impedido* (Clot, 2008) con el factor agravante del consiguiente desgaste moral.

[10] Ley orgánica sobre las leyes de financiamiento, promulgada en 2001.

2.1. De la imposibilidad de hacerlo bien, y hacerlo todo, al desaliento

La imposibilidad de cumplir con sus nuevas funciones no sólo fragiliza a los colectivos de trabajo, sino que alimenta en el individuo un sentimiento de desaliento, de pérdida de control sobre sus actividades –*situaciones limitantes* de trabajo-, alterando a la par el sentido mismo del trabajo (Dejours, 1998; Clot, 2010). Los empleados universitarios tienen la impresión de privilegiar una u otra de sus funciones, o cierta dimensión de dichas funciones, en detrimento de las otras. En campo de la investigación, la cantidad se ha vuelto sinónimo de excelencia, tanto en términos de publicaciones como de proyectos presentados. La competencia entre colegas crece a medida que va creciendo la pila de artículos y proyectos sometidos a evaluación, hasta verse saturados los soportes de publicación posibles[11] (por ejemplo, es cada vez más frecuente ver publicado un mismo artículo en distintas revistas o libros). La cantidad prima sobre la calidad, lo cual no deja de ser un problema respecto de la ética científica. En el plano del éxito académico, los docentes confiesan no disponer de las condiciones materiales suficientes para acompañar y ayudar a los estudiantes:

> «a los estudiantes con más dificultades se les tendrían que ofrecer tutorías personales, pero no hay medios"
>
> «Con un promedio de 55 inscritos en los grupos de prácticas, en primer año, multiplicado por 4 grupos de prácticas, es imposible recordar sus nombres y caras. Así que de seguimiento, ni hablar…".

Un sentimiento de impotencia análogo se hace sentir entre los BIATSS [Personal de Administración y Servicios], tanto respecto, por ejemplo, del mantenimiento de las instalaciones, como del tiempo necesario para recibir adecuadamente a los estudiantes en el período de matriculación. Es así como un creciente porcentaje del personal universitario se encuentra hoy en situación de *trabajo impedido*. Es decir, viendo cómo los nuevos imperativos les impiden *hacer bien* su trabajo. Las conminaciones contradictorias y la imposición de objetivos sin los correspondientes recursos alimentan una pérdida de confianza masiva, y a la par, una verdadera crisis en la creencia colectiva del sentido del trabajo universitario. La consecuencia es que el temor ante el porvenir y la ansiedad predominan en dos tercios del personal[12]. El personal temporal, además, tiene cada día más problemas de supervivencia material y se enfrenta a un fuerte desgaste moral vinculado a la incertidumbre de su situación laboral y el clima de trabajo «*tensionado*" en las instituciones. De esta relación tan alterada al trabajo tampoco se libran los titulares (catedráticos o no), a pesar de su status funcionarial.

---

[11] La calidad de los soportes mismos se ve afectada, además, por las NTIC *(Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación)* –por ejemplo la edición sólo en formato digital- y por la sobrecarga de trabajo de los científicos, que antes podían dedicar a la organización de la publicación en sí parte de su tiempo.

[12] Barómetro EducPros 2014.

2.2. Erosión de los equipos de trabajo

En este contexto, se destacan como factores agravantes la convivencia de profesionales con status y sueldos muy variables dentro de una misma unidad académica, junto con las exigencias que los presionan de manera diferenciada en función de los diferentes status (PRAG, PCRE, EC, PAST[13]); de los tipos de contrato (funcionario, contrato indefinido, contrato temporal, interino, por horas…); y las categorías (A, B, C). Si bien hay una tendencia común a la reducción de las remuneraciones y la puesta a disposición gratuita de una proporción de trabajo otrora retribuida (en tal universidad se descuentan los cinco minutos de pausa entre las clases, en tal otra se dejan de pagar las horas de tutoría de tesis y pasantías, etc.), paralelamente se vuelve norma la individualización de las carreras profesionales y se generaliza el sistema de bonificaciones por productividad individual. Todo lo cual provoca el incremento de la competitividad entre el profesorado, pues estos métodos de *management*, al multiplicar las situaciones atípicas en el seno de los equipos, abocan irremisiblemente a la erosión y a la desintegración de los colectivos de trabajo, que por otra parte experimentan tensiones más o menos seculares[14], y a crear un clima de celos en el que predomina el sentimiento de injusticia.

Sin embargo, cabe señalar que una parte del gremio, especialmente aquellos que desempeñan funciones de cierto poder, tiende a obrar, aunque a veces a regañadientes, a favor de la aclimatación (si no de la imposición) del nuevo *nomos* universitario: han integrado ya el cambio y su carácter ineludible:

> «Es así, qué le vamos a hacer”
>
> y tratan de convencer a sus equipos de que trabajen más con menos recursos, con lo cual van difundiendo mecanismos de autocensura en demandas y protestas. No es raro oír, incluso en la profesión, relatos sobre un sistema universitario repleto de trabajadores privilegiados y de relaciones endogámicas. Aquí, como en todas partes, las generalizaciones de la figura del trabajador *enchufado* o *gorrón,* sirve como justificación para renunciar a mejorar las condiciones de trabajo del personal en su conjunto. Así como las generalizaciones en torno a la figura del estudiante «*desmotivado o más bien vago”*[15] sirven para justificar la renuncia a mejorar las condiciones educativas, y para reforzar la crítica de la universidad pública, no-selectiva, gratuita y libre en cuanto al uso que hacen de ella los estudiantes. Sea cual fuere el punto de vista de los académicos sobre lo que tendría que ser o hacer la universidad, el cuestionamiento colectivo producido por este tipo de discurso no deja de minar en ellos

[13] Respectivamente: profesores con agregación, profesores con certificado de aptitud (estos dos vienen de la enseñanza secundaria), profesores docentes investigadores y profesores asociados a tiempo parcial.

[14] Se trata de las viejas luchas tradicionales de *poder académico*, *científico* y también *simbólico* (entre ciencias y técnicas y ciencias humanas y sociales, entre escuelas disciplinares, etc.); son muchos, de hecho, los conflictos que atraviesan la institución académica (Bourdieu, 1984).

[15] De ciertos estudiantes hasta se dice que, definitivamente, «*no tienen nada que hacer en la universidad*», a la que solo acuden «*para cobrar su beca*».

la estima asociada al gremio al que pertenecen y, en definitiva, su propia autoestima individual (Molinier, 2006; Honneth, 2006).

Así es cómo el orgullo de participar a la elevación general del nivel de educación en su país, por visible que sea en la vocación y el cariño que los profesionales sienten, *a pesar de todo,* por la docencia y la investigación, este orgullo, decíamos, sucumbe a la amargura y al repliegue sobre uno mismo. Progresivamente, hasta la satisfacción de tener un trabajo hermoso e interesante deja paso a una miseria moral directamente asociada a la conciencia de no poder hacer bien el conjunto de su trabajo.

3. ¿Hacia una crisis a la France Télécom en la universidad?

France Télécom, perdió su status de administración pública a partir de 1990, cotizando en bolsa desde 1997 viene rozando la quiebra desde el 2000. Con la privatización de la empresa y la consiguiente reorientación de sus objetivos productivos, se producen profundas transformaciones (una política de reducción de costes sin precedentes; la gestión del trabajo por objetivos; la imposición de una lógica de rendimiento económico en lugar de la anterior lógica de respuesta a la demanda social, etc.). Todo lo cual provocará, entre otras cosas, una dramática ola de suicidios entre sus empleados, entre 2008 y 2009 (du Roy, 2009).

3.1. Algunas analogías: despidos colectivos, trabajo impedido, fragmentación y ampliación de las tareas

Cabe afirmar que la lógica de la excelencia en la universidad es una variante de la lógica de rentabilidad de las empresas. Es en nombre de los clientes, en France Télécom, y de los estudiantes en la universidad – situándose todos ellos, supuestamente, en el centro de las preocupaciones - como se imponen las perpetuas (r)evoluciones y la nueva atención a distancia (plataformas telefónicas en lugar de tiendas, cursos en línea en lugar de clases presenciales). Lo mismo que FT, la universidad francesa ha sido durante mucho tiempo una institución cargada de un poderoso sentido de implicación para su personal: servir el interés general y de la ciudadanía, participar en el progreso social y técnico del país… El hecho de trabajar en, y para, el servicio público, conlleva una dimensión vocacional evidente, sea cual fuere el sector de actividad: trabajar en la función pública se identifica mayoritariamente con el servicio al interés general y a los usuarios, más allá de los términos contractuales, las atribuciones o la remuneración. Ahora bien, se ha comprobado que ninguna organización es capaz de obtener de su personal semejante dedicación sin obtener simultáneamente una movilización de sus afectos (Clot, 2010). De hecho, la sustitución de valores – rentabilidad y reducción de costos en lugar de satisfacción del público y de sus demandas- ha contribuido a marginalizar profesiones tradicionalmente centrales y a diluir el sentido del trabajo que trasmitían dichas profesiones y que estructuraba la vida y el trabajo de estas personas. Si en FT eran los técnicos quienes constituían la figura valorizada de la empresa, en la universidad son los PDI los que ocupan este lugar, tanto dentro como fuera de la institución.

Ahora, la subcontratación en cascada; los planes de prejubilación; los incentivos a las bajas voluntarias ideados para reducir el número de funcionarios, provocaron en FT una intensificación de la carga de trabajo, así como un déficit de sentido y de confianza para con la dirección y respecto al futuro. Aunque muchas veces el mismo personal académico se niegue a admitirlo, en la actualidad las situaciones de sufrimiento laboral existen de sobra en el ámbito de la universidad, como bien lo muestra el nivel de tensión de ciertas reuniones (produciéndose a veces hasta amenazas físicas), o la multiplicación de los días de baja por enfermedad. Ya se hacen patentes los casos más visibles y extremos: acosos, intentos de suicidio, suicidios en los lugares de trabajo…[16]. Y es muy probable que asistamos a una densificación y masificación de estos fenómenos a corto y mediano plazo. En este sentido, las restricciones adicionales anunciadas por el gobierno para 2015-2017, sinónimos de congelación salarial, por un lado, y la implementación efectiva de las COMUEs[17], por otro, cuya finalidad es la mutualización de los servicios y el personal, amenazan con: intensificar la movilidad pendular de los empleados; incrementar la dificultad individual y colectivas para asumir la sobrecarga de trabajo y la ampliación de las funciones; avivar la competitividad entre los empleados; e incrementar la precariedad de los puestos. Sin ninguna duda, la efectiva aplicación del decreto sobre la modulación de los servicios en la ESI y el mantenimiento de los dispositivos de evaluación individual y colectiva reforzarán de manera significativa la competitividad dentro de este grupo y tendrán una serie de consecuencias nefastas respecto a la salud mental de los trabajadores ya harto conocidas en este contexto (Gernet y Dejours, 2009).

3.2. El caso del Personal Docente e Investigador

A menudo ex-buen alumno, el PDI está dispuesto a seguir siéndolo a lo largo de su carrera. Es proclive a respetar las reglas que se le asignan y hará los esfuerzos necesarios para lograr el reconocimiento de su valía, objeto de frecuentes evaluaciones. Es notablemente persistente en él, vinculado a la lógica vocacional del oficio, la ética del servicio público («estas fotocopias son para mis estudiantes, pero no pasa nada, las pago yo”), apoyada por el temor de verse apartado si no cumple con sus objetivos (de investigación, de enseñanza, de dirección). Convencido de la nobleza del oficio y de la función educativa de la universidad, adhiere a esa convicción una idea ampliamente difundida: la de pertenecer a un gremio que dispone de status y condiciones de empleo sumamente privilegiados. Esto explica que los PDI estén poco dispuestos a verse y pensarse como trabajadores ordinarios a la hora de enfrentarse con los efectos de las

[16] Tenemos pocos datos fiables sobre este tema, que por otra parte resulta muy polémico. Las fuentes sindicales indican que en los dos últimos años se puede hablar con certeza de 3 suicidios en el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) y 3 intentos de suicidio en una misma universidad (entre ellos, el de un docente en su lugar de trabajo).

[17] *Communauté d’Universités et d’Etablissements (Comunidad de Universidades y Establecimientos)*: impuesto por la ley Fioraso de 2013, este dispositivo pretende hacer emerger en Francia 25 polos universitarios de gran tamaño, compuestos por centros públicos y privados de educación superior.

reformas y el deterioro de sus condiciones de trabajo, que en particular afecta a las mujeres (Ion, Durán Bellonch, Bernabeu Tamayo, 2013). Por otra parte, la actividad universitaria, especialmente la investigación, moviliza varios elementos que la asemejan al trabajo artístico o creativo. En particular, promueve una potente identificación entre el valor atribuido al producto del trabajo y el valor atribuido a su productor. Por ejemplo, el hecho de que una revista rechace un artículo puede ser interpretado así:

> «No valgo nada".
>
> Además, al hacerse cada vez más escasas las retribuciones –sean financieras o simbólicas-, se hace sentir todavía más la necesidad de ver reconocido su valor. En este sentido, las innumerables evaluaciones a las que se ve sometido el PDI constituyen otras tantas pruebas, excesivamente brutales en un contexto de escasez de recursos y, por ende, de espacios disponibles para existir en términos académicos. El hecho de que la notoriedad sea experimentada como constitutiva de esta actividad hace todavía más poderosa la necesidad de reconocimiento (Fave-Bonnet, 2014).

Así, se dan todas las condiciones para que, en el contexto de grave crisis que atraviesa la ESI, el intelectual fomente en sí mismo los mecanismos de su autodestrucción: ferviente defensor del mérito, cree en la jerarquía de las producciones y, por ende, de los productores. Tiende, por lo tanto, a adherirse a la lucha por la excelencia y el sistema de recompensas meritocrático. Aunque haya elegido la vía administrativa, permanece a la espera –cada vez más vana- de ver retribuidos o reconocidos su esfuerzo y dedicación. Es más: cree que su status, junto con los símbolos que acarrea, lo protege de los efectos negativos del deterioro de las condiciones de trabajo sobre su salud. Infalible y fuerte, como pudo sentirse otrora el técnico de las líneas telefónicas de FT, aunque por razones menos abiertamente *viriles*, el PDI es sin embargo una de las figuras más expuestas a situaciones de estrés y sufrimiento laboral (Technlologia, 2010).

4. Conclusión: las formas de *exit* del académico

Como en cualquier situación profesional en la que los trabajadores no disponen de los medios necesarios para realizar los objetivos definidos por las empresas, son varios los escenarios de *salida* en que pueden derivar estas situaciones. La *protesta* es uno de ellos. Sin embargo, las amplias movilizaciones emprendidas y perdidas desde el año 2005; la decepción ante el mantenimiento de la LRU por el actual gobierno socialista, a pesar de sus promesas; la complejidad técnica de una legislación constantemente reformada y mal explicitada por las organizaciones sindicales; así como el apartamiento progresivo del Personal Docente e Investigador de las instancias de dirección universitarias, engendran una inercia colectiva de asimilación de estas transformaciones y a la par, un sentimiento de derrota: *Ya no tiene sentido*… hacer huelga, manifestarse, analizar y criticar textos de leyes y reglamentos muy complejos, reclamar más puestos de trabajo, etc. Por lo tanto, la tendencia entre los académicos, se define más bien en términos de *exit* individual. A medida que llegan a saturación sus agendas semanales y que se multiplican las malas noticias (reducción del 10% de un módulo de formación,

congelamiento de las plantillas, aumento de la jornada laboral, etc.), los agentes implementan varias prácticas individuales de *repliegue*, *retirada relativa* o *esquive*.

Las reorganizaciones actuales estimulan e imponen la diversificación de estrategias de mantenimiento de una ética profesional personal. Entre estas estrategias, el negarse (de forma implícita, en la mayoría de los casos) a asumir otra tarea u otra responsabilidad más, la no-respuesta a ciertos *mails*, el evitar pisar los espacios colectivos y participar en ciertas reuniones, se asemejan a una forma de *exit relativo* (algo así como *respirar aire fresco por la ventana*). Paralelamente, se hacen patentes otras formas de respuesta más dramáticas. Entre ellas, la *huida hacia delante*, que consiste en paliar los fallos de la organización movilizando sus propios recursos materiales, temporales y físicos. Muy sutilmente, los profesores empiezan por asumir la compra de sus libros y de su material de oficina, y terminan compensando con horas extras no-pagadas la escasez de personal, haciendo aquí de secretaria, allá de tutor, etc… Así es como trabajan cada vez más, echando mano de sus propios recursos cognitivos y materiales. Otra forma de huida hacia delante, más específica, que calificaremos como *exit por arriba* (o *por la chimenea*), consiste en tratar cumplir sobradamente con los criterios de la excelencia académica, con el fin de obtener las debidas retribuciones, simbólicas o materiales. Para dejar atrás las malas condiciones de trabajo y alcanzar otras mejores se toma una vía ultra-selectiva, en instituciones prestigiosas, lo que conlleva un alto riesgo narcisista.

En este sentido, desvivirse en pos de un proyecto ANR, tratar de tener publicaciones en inglés, de obtener invitaciones a simposios internacionales, etc., es la vía para acceder a ciertas cátedras e institutos, tanto en Francia (por ejemplo, en el IUF[18]) como en España con la evalución del sexenios analizada por Rosa Caramés Balo (Caramés, 2004), y las consiguientes gratificaciones económicas y laborales. La concentración de esfuerzos puede dirigirse también al trabajo administrativo e institucional, inclusive de manera *honorífica o militante* (siendo poco o nada retribuida), en dirección a los estudiantes. Sea específica o multifuncional (asumir todas esas tareas a la vez), esta huida hacia adelante depende del capital y habilidades sociales de los agentes y de su relación con la institución académica, pero también de su capacidad de aguante (objetiva y subjetiva) frente a la sobrecarga de trabajo y a sus consiguientes efectos. Pero ello tiene, sin embargo, un coste objetivo insoslayable, aunque éste pueda asumir distintas formas: el agotamiento a nivel profesional, cuyos síntomas son las bajas por enfermedad, la multiplicación de síndromes de ansiedad e, incluso, la depresión (perceptibles en el aumento del consumo de tabaco, alcohol, ansiolíticos, en la alteración de la libido, de la calidad del sueño, etc.), así como la irritabilidad y el conflicto.

Por último, otra forma de *exit*, que calificaremos como *radical* (o *por la puerta*), consiste en dejar la universidad, definitivamente o no, sea mediante una solicitud de excedencia temporal, o sea presentando la baja voluntaria, en vistas a incorporarse al sector privado, por ejemplo. Estas salidas suelen implicar una serie de etapas más o

[18] *Institut Universitaire de France (Instituto Universitario de Francia)*. Su misión es seleccionar universitarios de "alto nivel" y recompensar a los mismos con gratificaciones y con exenciones docentes.

menos largas, plagadas de dificultades, de insatisfacciones y demás trastornos, a los que se anhela poner fin con el *exit* definitivo. Y si bien este tipo de salidas resulta particularmente excepcional en la actualidad, siendo los puestos de titulares (docentes de planta) tan escasos, no deben ocultar otras formas de *exit*, de las que todavía casi no se habla, aunque no tardarán en hacerse visibles dada la multiplicación de las encuestas sobre riesgos psicosociales requeridas por los CHCST[19] de los centros universitarios: las salidas *por el sótano* (enfermedades largas, arrinconamiento laboral, intentos de suicidio, suicidios).

5. Bibliografía

Agulló Fernández, I. (2013): "Eternamente doctores: ¿mérito o carga?", *Sociología del Trabajo*, "La degradación del trabajo en la universidad", 78, pp. 35-50.

Areser, Charle C. y C. Soulié (2015): *La dérégulation universitaire, la construction "étatisée " des marchés universitaires dans le monde*, Paris, Syllepse.

Basilien-Gainche, M.L. (2009): "La réforme de l'université française : la mobilisation des enseignants-chercheurs" ", *Pyramides,* 17, pp. 241-264.

Benninghoff, M. (2011): "Publish or perish ! : la fabrique du chercheur-entrepreneur", *Carnets de bord*, 17, pp. 47-58.

Bourdieu, P. (1984): *Homo Academicus*. Paris, Editions de Minuit.

Bruno, I. (2008): *À vos marques®, prêts… cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant.

Caramés, R. (2003): "Precarización y *burnout* del puesto de trabajo del personal docente e investigador de la universidad", *Praxis*, 2, pp. 13-21.

Caramés, R. (2004): "El *burnout* como consecuencia de la precarización del puesto de trabajo del personal docente e investigador de la universidad", IX Conferencia de Sociologia de la educación de la Asociacion de la Sociologia de la Educación.

Clot, Y. (2008): *Travail et pouvoir d'agir*, Paris, PUF.

Clot, Y. (2010): *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux,* Paris, La Découverte.

del Río Carral M. y B. Fusulier (2013): "Jeunes chercheurs face aux exigences de disponibilité temporelle", *Temporalités*, 18, pp. 1-20.

Du Roy I. (2009): *Orange Stressée. Le management par le stress à France Télécom*, Paris, La Découverte.

Darbus, F y F. Jedlicki (2014): «Folle rationalisation de l'enseignement supérieur et de la recherche. Universitaires en danger". *Savoir/Agir***,** 29, pp. 25-34.

Dejours, C. (1998): *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil.

Dejours, C. e I. Gernet, (2009): "Évaluation du travail et reconnaissance", *Nouvelle revue de psychosociologie,* 8, pp. 27-36.

[19] *Comités d'Hygiène, de Sécurité et de Conditions de Travail (Comité d'Higiene, de Seguridad y de Condiciones de Trabajo)*, implementados en las universidades francesas desde mayo 2012.

Díaz Santiago, M.J. (2013): "Experiencia no académica: el profesorado asociado como actor doblemente precarizado", *Sociología del Trabajo,* 78, pp. 51-71.

Faure, S., C. Soulié y M. Millet (2006): "Rationalisation, bureaucratisation et mise en crise de l'éthos académique", *Regards sociologiques,* 31, pp. 107-140.

Fave-Bonnet, M.F. (2007): "VIRY Laurence (2006). Le monde vécu des universitaires, ou la République des Egos", *Recherche et formation,* 54.

Garcia, S. (1997): "L'Europe du savoir contre l'Europe des banques ? La construction de l'espace européen de l'enseignement supérieur", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 166-167, pp. 80-93.

Gollac, M. (dir.) (2012): "Les risques psychosociaux au travail : d'une "question de société" à des questions scientifiques", *Travail et emploi,* 129, Paris, La Documentation Française.

Gollac, M. y S. Volkoff (2007): *Les conditions de travail*, Paris, La Découverte.

Hély, M. (2014): "Pour l'autogouvernement des universitaires comme résistance à la rationalisation néolibérale de l'enseignement supérieur public", *Contretemps.* Disponible en: *http://www.contretemps.eu/interventions/autogouvernement-universitaires-comme-r%C3%A9sistance-rationalisation-n%C3%A9olib%C3%A9rale-enseignem* [consulta 8 de mayo de 2015].

Henry, O. y J. Sinigaglia (2014): "De l'autonomie à la mise sous tutelle ? Contraintes budgétaires et stratégies gestionnaires des universités", *Savoir/Agir,* 29, pp. 15-24.

Hirschman, A.O. (1970): *Exit*, *Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, MA, Harvard University Press.

Honneth A. (2006): *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique,* Paris, La Découverte.

Ion, G., M. Durán Bellonch y M-D. Bernabeu Tamayo (2013): "El profesorado y su percepción sobre la igualdad de género en la universidad", *Revista complutense de educación*, 24, pp. 123-140.

Lhuilier, D. (2007): *Cliniques du travail,* Paris, Erès.

Marugán Pintos B. *et al.* (2013): "Fragmentación y precariedad en la Universidad ", *Sociología del Trabajo*, 78, pp. 10-34.

Molinier, P. (2006): *Les enjeux psychiques du travail. Introduction à la psychodynamique du travail,* Payot.

Musselin, C. *et al*. (2012): *La gouvernance des universités françaises. Pouvoir, évaluation et identité*, Paris, Cnam, Sciences Po-CSO-CNRS, UPEC, HEC Montréal.

Sacriste, V. (2014): "Le métier d'enseignant-chercheur au prisme de ses contradictions", *Sociologies pratiques,* HS (1), pp. 53-63.

Sisto V. (2007): "Managerialismo y La Trivialización de la Universidad", *Nómadas*, 27, pp. 8-16.

Quaas, C. (2006): "Diagnóstico de Burnout y Técnicas de Afrontamiento al Estrés en Profesores Universitarios de la Quinta Región de Chile", *Psicoperspectivas*, 1, pp. 65-75.

TECHNOLOGIA (2010): "France Télécom-Conditions de travail & Stress", Rapport Principal. Disponible en: http://www.observatoiredustressft.org/ [consulta 8 de mayo de 2015].

La regulación política de la familia. Ideología, desigualdad y género en el *Plan Integral de Apoyo a la Familia*

Dolors Comas-d'Argemir
Universitat Rovira i Virgili
dolors.comasdargemir@urv.cat

Diana Marre
Universitat Autònoma de Barcelona
diana.marre@uab.cat

Beatriz San Román
Universitat Rovira i Virgili
beatriz.sanroman@urv.cat

Recibido: 19-04-2015
Aceptado: 07-04-2016

Resumen
La familia es la institución privada por excelencia y, sin embargo, es objeto de intervención política. En este artículo reflexionamos acerca de los componentes ideológicos que subyacen en las políticas públicas que afectan a la familia y el significado que tienen en el contexto en que se activan. Para ello, analizamos el *Plan Integral de Apoyo a la Familia 2015-2017*, elaborado por el gobierno español. En la actual fase de reactivación de las políticas neoliberales, se pretende que la familia fortalezca sus funciones de protección y cuidado de sus miembros, en correspondencia con la progresiva disminución de las responsabilidades públicas por parte del Estado. En este contexto, la protección de la maternidad resulta fundamental, pues focaliza el papel de las mujeres como madres y cuidadoras. Los cambios en la agenda de la familia se corresponden, pues, con cambios en la agenda de igualdad..
Palabras clave: Familia; mujeres; género; desigualdad social; políticas públicas, políticas familiares, biopolítica, cambios familiares.

The Political Regulation of Families: Ideology, Inequality and Gender in the *Integral Plan of Support to the Family*

Abstract
Family is the private institution par excellence; however, it is subject to political intervention. In this article, we reflect on the ideological components that underlie public policies affecting the family and what they mean in the context in which they are activated. We analyze the *Plan Integral de Apoyo a la Familia 2015-2017*, drawn up by the Spanish government. In the current phase of reactivation of neoliberal policies, the family is intended to strengthen its functions of protection and care of its members, in line with the gradual reduction of public responsibilities by the state. In this context, maternity protection is essential, since it

focuses the role of women as mothers and caregivers. Thus, changes in the agenda of the family correspond to changes in the equality agenda.
Key words: Family; women; gender; inequality; public policies; family policy; biopolitics; family changes.

Referencia normalizada
Comás D`Argemir, D., D. Marre y B. San Román (2016): "La regulación política de la familia. Ideología, desigualdad y género en el Plan Integral de Apoyo a la Familia", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 853-877.

Sumario: Introducción, 1. Ideología, desigualdad y género en las políticas familiares en España, 2. Metodología, 3. El Plan Integral de Apoyo a las Familias 2015-2017 en el contexto de las políticas familiares, 4. Objetivos y líneas estratégicas del PIAF 2015-2017, 5. Conclusiones, 6. Documentos, 7. Bibliografía.

Introducción

Este artículo se centra en el análisis de los objetivos y estrategias detallados en el *Plan Integral de Apoyo a la Familia 2015-2017* (en adelante PIAF 2015-2017), en tanto que ejemplo y caso de estudio sobre como los poderes públicos regulan la familia a través de los derechos y obligaciones atribuidos a sus miembros y la definición de los servicios y prestaciones que orientan y condicionan las estrategias y comportamientos familiares. El PIAF 2015-2017 fue aprobado en mayo del 2015 por el gobierno del Partido Popular (PP), luego de varios años de crisis económica, fuertes recortes del gasto público, y diseño y aplicación de políticas de corte neoliberal que han optado por la expansión del mercado y la reducción del papel del Estado.

La regulación política de la familia no solo se hace desde disposiciones legales relacionadas con el derecho civil, sino también desde la política social (Commaille y Martín, 1998). Donzelot ([1977] 1979) denominó como la "*policía* de las familias" al conjunto de tecnologías políticas de regulación que actúan desde el siglo XVIII en los países europeos como "métodos de desarrollo de la calidad de la población y del poder de la nación [para] asegurar el bienestar del Estado mediante la sabiduría de sus reglamentos y aumentar sus fuerzas tanto como sea capaz. La ciencia de la policía consiste, pues, en regular todo lo que se relaciona con el estado actual de la sociedad" (Donzelot, ([1977] 1979: 10). Las políticas familiares son, en este sentido, un dispositivo del biopoder que controla y regula la población modelando y naturalizando ciertas subjetividades (como la de la mujer-madre) (Foucault [1976] 2005). Como subrayara Ojakangas (2007), en las sociedades modernas, el poder no se ejerce por la ley y la violencia sino mediante dispositivos que interpretan la vida –o la construyen de una determinada manera– para normalizar y controlar los sujetos y los cuerpos. De esta forma, modelan el comportamiento de los individuos a través de sus creencias, intereses y deseos (Dean, 1999). El PIAF 2015-2017 muestra claramente como la familia es intervenida –"gobernada", "regulada" o "disciplinada"– desde el poder político, fijando los derechos y obligaciones de sus miembros y proveyendo un conjunto de prestaciones

y servicios que orientan las actitudes, comportamientos y estrategias de los actores familiares.

Desde la perspectiva foucaultiana, el poder neoliberal ya no se basa en el respeto de la libertad individual y la regulación del mercado, sino que es el mercado mismo el principio que regula y organiza la labor del estado. El individuo deviene entonces "un ser comportamentalmente manipulable" (Lemke, 2001) desde mecanismos profundos y difusos basados en valores culturales presentes en la sociedad. Individuos, familias y mercado adquieren el máximo protagonismo, mientras que el Estado se reserva un papel proveedor complementario, aunque de regulación y gobernabilidad absoluto.

En el caso de España, la alternancia en el poder entre partidos conservadores y de izquierdas se ha traducido en cambios en la regulación y focalización de las políticas que inciden en la familia. Es importante tener en cuenta la ideología del partido que gobierna pues impregna el carácter de las políticas públicas que se promueven. Para los conservadores, la familia es la institución social básica a proteger, sin cuestionar los roles tradicionales de género. Para los partidos de izquierdas, el énfasis recae en los derechos individuales, en apoyar las responsabilidades familiares (no a la familia) y en las políticas de igualdad (aunque, como veremos más adelante, las políticas familiares se acaban asumiendo también como tales). En este sentido, el PIAF 2015-2017 es la expresión de un gobierno conservador en el poder que considera a la familia uno de los ejes prioritarios de sus políticas. Sin embargo, la irrupción y perduración de una profunda crisis económica da un nuevo significado a sus actuaciones. En la actual fase de reactivación de las políticas neoliberales, el poder político pretende que la familia fortalezca sus funciones de protección y cuidado de sus miembros, en correspondencia con la progresiva disminución de las responsabilidades del Estado. En este contexto, las políticas familiares tienen también una dimensión de género, al poner su foco en la protección de la maternidad y en el papel de las mujeres como madres y cuidadoras. Estas dimensiones, tal como las plantea el gobierno, van más allá de los recortes presupuestarios y tienen un profundo componente ideológico, en tanto la crisis económica constituye una oportunidad para cuestionar e invertir los cambios en los roles de género que se han ido produciendo en los anteriores decenios. Los cambios en la agenda de la familia se corresponden, pues, con cambios en la agenda de igualdad (Lombardo y León, 2014, Paleo y Alonso, 2014).

En el caso de España, las políticas públicas se han asentado firmemente en la idea de que la familia es la institución responsable de sus miembros, lo cual conecta con un imaginario social que asume esta misma concepción prácticamente sin cuestionarla y como una evidencia (Comas d'Argemir, 2014). La noción de familia como ideal imaginario es un concepto muy potente y de gran utilidad, potenciado por las políticas públicas, que alimentan y fomentan la naturalización de la familia, partiendo de la certeza de que esta es la principal suministradora de asistencia y bienestar. Como señala Fineman (2000: 14), "la familia es una construcción ideológica con una particular composición y relaciones de género que permite privatizar la dependencia individual y no considerarla como un problema público".

La familia es una construcción sociocultural pero también ideológica (aunque esto último no siempre sea tan evidente), ya que existe un modelo de familia normativo

como punto de referencia: el de la pareja heterosexual con hijos/as. Sin embargo las normas familiares han sido muy contestadas en España, los cambios han sido enormes y el concepto de familia se ha ampliado notablemente. La gente se casa menos y lo hace más tarde. Las parejas heterosexuales predominan, pero las del mismo sexo forman también familias. El divorcio ha dado lugar a familias recompuestas, de composición variable de unas semanas a otras según quien tenga la custodia de los hijos. Se puede tener una madre biológica y otra adoptiva. Hay mujeres que crían ellas solas a sus hijos. Hay parejas que viven en distintas poblaciones o en distintos países. Hay personas que viven solas, y seguiríamos…[1] Ante esta variabilidad, ¿como se delimita lo que es familia y lo que no lo es?

Finalmente son los Estados quienes tienen el poder para definir qué es una familia, a través de su normativa, de sus actuaciones y la definición de las unidades censales. El concepto de familia es variable y depende de cada contexto histórico y social. En España, el concepto de familia se amplió al permitir el matrimonio homosexual y las parejas de hecho pero, para obtener determinadas prestaciones, se han de cumplir ciertos requisitos. De forma bastante generalizada, compartir un mismo domicilio se considera requisito para definir una familia,[2] aunque en la práctica se generen situaciones muy variables, como es el caso de las familias transnacionales o de las personas que viven solas pero que tienen estrechos vínculos con sus hijos o sus progenitores.

En definitiva, el Estado, con sus mecanismos de poder, no solo define qué es una familia, sino que además actúa de forma jerárquica respecto a ella en sus políticas públicas, decidiendo, por ejemplo, quienes tienen derecho a servicios o prestaciones, o si los hijos de una familia de bajos ingresos o de una madre sola han de pasar a la tutela del Estado o a fórmulas como el acogimiento o la adopción (Marre y San Román, 2012). Los criterios que se aplican en las políticas públicas proceden de un modelo de familia que se ajusta a las condiciones de las clases medias o altas. Son, en definitiva, un acto de clase.

1. Ideología, desigualdad y género en las políticas familiares en España

Las propuestas de las distintas formaciones políticas están condicionadas por su ideología, pero también por el contexto social e histórico. Desde el punto de vista ideológico hemos de remarcar que las diferencias entre los partidos conservadores y los de izquierda se traducen a su vez en una horquilla que va de un énfasis en la protección de la familia a un énfasis en la protección de los derechos individuales.

[1] Estos cambios se constatan en los datos elaborados por el Instituto Nacional de Estadística (2001, 2014).

[2] Esta identificación de familia con domicilio no tiene tanto una dimensión jurídica como de actuación político-técnica. Las definiciones censales son muy claras e ilustrativas al respecto y definen la familia, concretamente, como un "grupo de personas que, residiendo en la misma vivienda familiar (por tanto formando parte de un hogar), están vinculadas por lazos de parentesco, ya sean de sangre o políticos, e independientemente de su grado" (Instituto Nacional de Estadística, 2011: 15).

A su vez, la escasa relevancia de las políticas familiares en España es resultado del rechazo a la herencia del régimen franquista, que sí tuvo una política familiar que puede ser calificada como pronatalista y antifeminista (Valiente, 1996). Tendrán que pasar muchos años para que las políticas familiares dejen de asociarse a los símbolos, medidas y consignas del franquismo. Una revisión de las propuestas y actuaciones de los distintos partidos que operan en el conjunto del Estado español articulando la ideología política con el contexto social y político nos permitirá establecer el marco teórico y contextual en el que situamos nuestro análisis.

En los años de transición democrática y hasta la década de los años noventa hay una práctica inexistencia de políticas familiares en España. Unión de Centro Democrático (UCD), que gobernó entre 1977 y 1982, prestó poca atención a los asuntos de la familia, con escasas o nulas referencias a ella en sus programas electorales y como aspecto relevante cabe mencionar que las prestaciones familiares disminuyeron sustancialmente. Ningún actor social y político pareció interesado en aquellos años en promover un debate que profundizara en objetivos y medidas relacionadas con la política familiar (Valiente, 1996: 157). El régimen franquista estaba demasiado cerca para abordarlo.

Para el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) la protección de la familia no fue una prioridad y en cambio puso en primer plano las políticas de igualdad entre mujeres y hombres y las que potenciaban derechos individuales. Cuando llegó al poder a finales de 1982, el PSOE emprendió reformas en el ámbito de la educación, la sanidad y las pensiones, configurando un sistema de acceso universal e individuación de derechos que mejoró las condiciones de vida de las familias (Alberdi, 1997, Valiente, 2013). En las cuatro legislaturas entre 1982 y 1996, se articularon políticas en favor de las mujeres, mientras la familia quedaba desdibujada como objeto de intervención social y política (Salido y Moreno, 2007). Desde el Instituto de la Mujer y sus equivalentes en las Comunidades Autónomas, se potenciaron actuaciones destinadas a que las mujeres tuvieran una mayor presencia en el ámbito laboral y social a través de los *Planes de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres*. Si bien los nuevos roles que adquirían las mujeres tuvieron una capacidad transformadora de las familias –en un momento en que la familia tradicional se derrumbaba y muchas personas optaban por formas de convivencia alternativas–, las fuerzas de izquierda no consideraron oportuno promover políticas de apoyo a la familia, identificada con el modelo tradicional que el franquismo tanto había ensalzado y que consideraban que contribuía a la opresión de las mujeres (Subirats, 1998). Esta falta de políticas familiares y de servicios personales supuso, contradictoriamente, un incremento de la presión en trabajo y tensión para las mujeres, que sumaban sus nuevas actividades laborales y sociales a las antiguas responsabilidades familiares que seguían ejerciendo.

El Partido Popular (PP) quiso distinguirse por hacer de la familia un eje importante de su discurso e intervención política[3]. A pesar de que los programas electorales y

[3] Nos referimos también a sus antecesores: Alianza Popular, Coalición Democrática y Coalición Popular.

los discursos políticos daban una fuerte importancia a la familia como base de la sociedad, el PP apenas desarrolló actividad parlamentaria en este tema cuando era el principal partido de la oposición. También el PP evitaba ser asociado con el pasado del franquismo, de manera que su inhibición respecto a las políticas familiares contrastaba con la actividad de partidos del mismo signo político en otros países de la UE (Flaquer, 2004b; Valiente, 1996). En la década de los noventa hubo un cambio de actitud, propiciado por la declaración de 1994 del Año Internacional de la Familia por parte de Naciones Unidas. Es significativo en todo caso que el primer acuerdo parlamentario sobre política familiar no lo propiciara el PP, sino Convergència i Unió (CiU), en diciembre de 1997. Es significativo también que por primera vez se alcanzara la unanimidad en este tema, al reconocer las fuerzas políticas de izquierda la necesidad de abordar las políticas familiares en un momento de inflexión, que supuso el redescubrimiento y auge de las políticas familiares en España (Comas d'Argemir, 2012). Se acordó entonces elaborar un *Plan Integral de Apoyo a la Familia* y, cuatro años después, el primer PIAF fue aprobado, en 2001.[4]

Durante el mandato del PP (entre 1996 y 2004) se impulsaron otras actuaciones vinculadas a la política familiar, además de las mencionadas. Se aprobó una ley de conciliación de la vida familiar y laboral, que introdujo permisos y licencias para el cuidado infantil y los cuidados familiares.[5] También se introdujeron prestaciones económicas e importantes medidas fiscales, la más conocida de las cuales es la ayuda mensual de 100 euros para las mujeres empleadas con hijos menores de 3 años, aunque las medidas de mayor calado fueron las dos reformas fiscales que incidían en los conceptos que eran objeto de desgravación fiscal y en los tipos impositivos.

Las políticas que impulsó el PP en esos años reforzaban los roles tradicionales de género al entender que solo las mujeres –y no los hombres– habían de conciliar trabajo y familia, favorecían a los grupos solventes al disminuir la progresividad fiscal y mantenían los modelos de familia tradicional, evitando reconocer las nuevas formas familiares emergentes y siendo especialmente beligerantes con las iniciativas que sí lo hicieron posteriormente (como el matrimonio homosexual o las adopciones por parejas homosexuales en Cataluña). Su interés por proteger a las familias numerosas se interpretó por parte de otros grupos políticos como un refuerzo de la asociación tradicional entre familia y procreación,[6] al tiempo que la modificación de la primera ley de 1988 de reproducción asistida introdujo restricciones consecuentes con las políticas conservadoras que se estaban desarrollando.[7]

---

[4] A partir de este impulso, el gobierno de la Generalitat de Cataluña (CiU) promovió una ley específica de apoyo a las familias, la Llei 18/2003, de 4 de juliol, de suport a les famílies (ver valoración en Flaquer, 2004a).

[5] Ley 39/1999, de 5 de noviembre, para promover la conciliación de la vida familiar y laboral de las personas trabajadoras.

[6] Ley 40/2003, de 18 de noviembre, de protección a las familias numerosas.

[7] Ley 45/2003, de 21 de noviembre, sobre técnicas de reproducción asistida. El objetivo de la modificación de la ley era limitar la acumulación de preembriones sobrantes de los procesos

En las siguientes dos legislaturas (2004-2011), última etapa de gobierno del PSOE, este impulsó políticas de género: se reguló el matrimonio entre personas del mismo sexo[8], se aprobó la Ley de Igualdad (que introdujo un permiso de paternidad)[9], la Ley de Dependencia[10], la Ley de adopción internacional[11] y la Ley contra la violencia de género[12]. La novedad, en el caso del PSOE, es que asumió la necesidad de intervenir en políticas familiares, hasta el punto de que Mercedes Cabrera, ministra de Educación, Política Social y Deporte, declaró poco después de su nombramiento en el año 2008 que la familia sería el eje central de las políticas sociales, dando así un giro copernicano respecto a la actitud que había mantenido su partido hasta entonces. A pesar del impulso que ello implicó en las políticas sociales que inciden en la familia, no se llegaron a alcanzar los niveles de prestaciones y de servicios existentes en otros países europeos.[13] La decisión –muy polémica– de incluir una ayuda de 2.500€ por nacimiento de hijo/a (el llamado "cheque-bebé") instaurada en 2007 fue eliminada en enero de 2011 por los recortes presupuestarios.

Un breve repaso de los programas de los partidos de ámbito español que concurrieron a las elecciones generales de 2015 permite resituar el peso que se otorga a la familia en el espectro político. Pasado ya medio siglo desde la muerte del dictador, las políticas familiares se plantean de forma abierta, aunque no con la misma intensidad y con notables diferencias según el espectro ideológico. El PP dedica un apartado específico de su programa a la protección social, jurídica y económica de la familia, y además de las propuestas contenidas en el PIAF plantea que la perspectiva familiar impregne todas las políticas. Ciudadanos propone numerosas medidas de apoyo a las familias, apuesta por la regulación de la gestación subrogada y pone en cuestión la normativa

---

de fertilización. Dada la baja tasa de éxito de los tratamientos de fecundación, el límite de tres preembriones obligaba a las mujeres a "sufrir de nuevo el doloroso proceso de estimulación ovárica si el tratamiento no da resultado con esos tres intentos" (Real Decreto 1720/2004). Con la modificación de la ley se deja al criterio clínico de los profesionales determinar el número de ovocitos a fecundar en cada caso.

[8] Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código civil en materia de contraer matrimonio.

[9] Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

[10] Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

[11] Ley 54/2007, de 28 de diciembre, sobre Adopción Internacional.

[12] Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

[13] En el año 2007 el gasto en protección social en España fue de un 20,5% del PIB, por debajo de la media de los países de la UE15 (27,7%) y a bastante distancia del de Francia, que alcanzó un 30,5%. Por lo que respecta al gasto en familia e infancia, España dedicó un 1,2% del PIB, el mismo porcentaje que Italia y Portugal, mientras que la media de la UE15 fue de 2,1% y Dinamarca alcanzaba el 3,7% (elaboración propia a partir de los datos de Eurostat). Para una comparativa sistemática de las políticas familiares en contexto europeo en años precedentes a los que tratamos, consultar Alberdi (1997) y Flaquer (2004b).

sobre violencia de género, siendo estas dos últimas cuestiones fuertemente contestadas desde el feminismo. El PSOE mantiene su prioridad en las políticas de igualdad, y en un apartado sobre tendencias demográficas es donde plantea desplegar "políticas amistosas para las familias", que niega identificar con políticas natalistas, sino con el desarrollo de preferencias reproductivas de la ciudadanía. En el programa de Podemos no hay ningún apartado sobre familia, aunque sí algunas medidas concretas (en cambio, en el programa marco de las elecciones autonómicas, sí aparece un breve apartado). Tampoco hay referencia explícita a las políticas familiares en el programa de IU, aunque sí se proponen algunas medidas en el marco de propuestas feministas.

Los cambios en el contexto social y político permiten comprender los motivos por los que durante años la familia no fue objeto de intervención pública en España y la progresiva asunción por parte de todo el espectro ideológico de la necesidad de promover políticas familiares. Hemos podido comprobar que en este proceso se mantiene la horquilla entre las opciones que priorizan la protección de la familia como institución y las que priorizan la protección de los derechos individuales. Trataremos de mostrar en nuestro análisis como estos componentes ideológicos se expresan en el PIAF e inciden en la agenda de la igualdad de género y de la igualdad social.

2. Metodología

Los documentos políticos ofrecen un interesante campo de investigación como expresión de un tipo de poder que queda oculto detrás de un lenguaje técnico que difícilmente se somete a escrutinio. Constituyen un género propio, basado en intenciones y compromisos, que está orientado a complacer y persuadir más que a informar o describir y en esto consiste su poder (Apthorpe, 1997: 45). El lenguaje político incorpora determinadas asunciones que aparecen como evidentes e incuestionables y que actúan como máscaras que ocultan determinadas relaciones y formas de dominación (Gledhill, 1999). No es, pues, un lenguaje neutro, ya que está relacionado con los mecanismos de poder, crea categorías, les asigna significados, jerarquiza y construye al individuo como sujeto (Shore y Whright, 1997: 18).

Para abordar el análisis del PIAF 2015-2017 hemos tenido en cuenta el documento oficial aprobado por el Consejo de Ministros y también los dos borradores que lo han precedido. Este planteamiento ha permitido tener una perspectiva más completa del proceso de elaboración, ya que los diferentes textos se superponen de forma estratificada, lo que permite analizar los cambios realizados, los nuevos énfasis o incluso también las dimensiones más conflictivas. Asimismo lo comparamos con el *Plan Integral de Apoyo a la Familia 2001-2004* (en adelante PIAF 2001-2004).

Adoptamos como metodología el análisis crítico del discurso, que entronca con los paradigmas interpretativistas de la antropología social, así como con las consideraciones del discurso como práctica social (Gasper y Apthorpe, 1996; van Dijk, 2000). Asimismo, interpretamos los contenidos discursivos en el marco de los componentes culturales presentes en el contexto social y político en que se genera el PIAF 2015-2017. Hemos seguido en este sentido la siguiente estrategia metodológica:

1. Identificar los enfoques conceptuales (*frames*). Este procedimiento se relaciona con el problema de investigación que hemos definido, en que vinculamos las políticas familiares a las nociones de biopolítica, género y desigualdad. También se vinculan con la ideología, inherente al propio hecho de que se trata de un documento político.
2. Identificar las categorías discursivas o ideas clave que constituyen el eje principal del discurso. Nos centramos en las que se encuentran en la superficie de la estructura textual, pero también en las que se hallan subyacentes y no explícitas.

3. El *Plan Integral de Apoyo a las Familias 2015-2017* en el contexto de las políticas familiares

El 14 de abril de 2014, el presidente del gobierno español, Mariano Rajoy, y la ministra de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, Ana Mato, anunciaban que el gobierno estaba trabajando en un *Plan Integral de Apoyo a la Familia*, que sería presentado tras el verano en su versión definitiva. Un primer borrador inicial muy esquemático de 17 páginas fue distribuido a la prensa y las asociaciones familiares, entre otras entidades, como parte del proceso de elaboración. Que la máxima autoridad política española -poco dada a la comparecencia pública- estuviera presente en la rueda de prensa junto a la ministra fue un indicador de la gran importancia otorgada al Plan, como recogieron los medios de comunicación que difundieron la noticia.

El Plan estaba siendo elaborado por la Comisión Técnica Interministerial de Familia,[14] que trabajaba en realidad un segundo PIAF, pues ya hubo un primero, vigente entre 2001 y 2004. El 7 de noviembre de 2014 se presentó un segundo borrador de 79 páginas, prácticamente el texto definitivo, titulado *Plan Integral de Apoyo a la Familia 2014-2017, borrador de trabajo*. En este texto, que también fue distribuido entre las asociaciones familiares aunque no tuvo la proyección mediática inicial, se detallaban los objetivos, medidas y líneas estratégicas. Finalmente, el 14 de mayo de 2015 se aprobó el texto definitivo del PIAF 2015-2017 por parte del Consejo de Ministros.[15] El documento final tiene 86 páginas, y en él se actualizan datos, se incorporan los resultados de la Encuesta sobre Opiniones y Actitudes sobre la Familia realizada por el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) y se modifican algunos de los contenidos y propuestas iniciales.

El valor político del documento que analizamos estriba en que, en él, el gobierno conservador del Partido Popular (PP) se reivindica como el abanderado de las políticas familiares en España. Se subraya que el primer PIAF 2001-2004 (elaborado también durante un gobierno del PP) fue el primer y único plan integral de apoyo a la familia y que, desde que el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) ganó las elecciones

[14] La Comisión Técnica Interministerial para elaborar el PIAF, creada por el Consejo de Ministros, se constituyó el 16 de abril de 2013 bajo la presidencia del Secretario de Estado de Servicios Sociales e Igualdad.

[15] El documento definitivo llegó con retraso respecto a lo que estaba previsto, por lo que tuvo que modificarse el período de implantación, que pasó a ser de 2015 a 2017 (y no desde 2014).

en 2004, las familias no fueron prioritarias, ya que durante los ocho años de gobierno socialista no se redactó un nuevo PIAF: "Es durante la presente legislatura cuando la familia vuelve a estar presente en la agenda política del Gobierno" (PIAF 2015-2017, p. 5).

Tal como hemos podido comprobar en el apartado anterior, la alternancia de gobierno entre el PSOE y el PP desde el año 1982 ha comportado la alternancia de distintas formas de intervención política respecto a la familia (Comas d'Argemir, 2012; Salido y Moreno, 2007). El PP ha hecho de la familia, percibida desde un enfoque tradicional como una unidad social primaria, un eje esencial de sus actuaciones en política social. Las nuevas formas familiares no consiguen romper o tan siquiera matizar este esquema, pues se incluyen en el universo familiar como "otras" formas de familia, lo que refuerza la centralidad de la familia tradicional. El PSOE y los partidos de izquierdas (como IU, por ejemplo) consideran que el apoyo a la familia se hace desde las políticas de bienestar y, en todo caso, apoyan las responsabilidades familiares y no la institución familiar. No obstante, dado que en los últimos años estos partidos decidieron abordar las políticas familiares, el PP necesita reivindicarse como el verdadero garante protector de la familia.

Es en el contexto de la pugna con el PSOE por un sector estratégico (demográfico y electoral) donde debemos situar el interés del PP en remarcar su permanente e incondicional interés por apoyar a las familias, tal como hace en el PIAF. Es un "compromiso político del gobierno", se dice, al tiempo que no se hace referencia alguna a las iniciativas del PSOE en ese terreno sino que se minimizan –o ignoran– al señalar que "la familia no había sido objeto de una acción integrada y transversal". Por ello, se reivindica que la familia vuelve a estar presente como prioridad y se insiste en que las actuaciones del gobierno "tienen como eje central a la familia (incluyendo de forma especial el apoyo a la maternidad)" (PIAF 2015-2017, p. 5).

La relevancia de esta clase de actuaciones, inscritas en recomendaciones de alcance internacional, se muestra en el mero hecho de efectuar un informe para la Comisión Europea (Arriba y Moreno, 2015). Como comentario del Plan, el informe señala tres grandes debilidades: la ausencia de debate público sobre las medidas propuestas, los problemas de género por la perpetuación del rol de las mujeres como cuidadoras y la falta de recursos económicos para llevar adelante el Plan. Añadiremos nosotras que muchas de las actuaciones previstas conciernen en realidad a Comunidades Autónomas y a gobiernos locales, sin que se haga alusión a su posible aceptación y compromiso.

4. Objetivos y líneas estratégicas del PIAF 2015-2017

El objetivo del PIAF 2015-2017 es desarrollar una política específica y explícita para la familia a partir del reconocimiento de su valor primordial en la sociedad y la necesidad de que los poderes públicos la apoyen para que pueda asumir plenamente sus responsabilidades. Los objetivos del Plan se fundamentan en distintos documentos, recomendaciones e informes elaborados por Naciones Unidas, el Consejo de la Unión Europea, el Comité Económico y Social Europeo y otras instituciones supranacionales y nacionales e intentan atender a los retos sociales a que se enfrentan Europa y España

en un período de "ansiedad demográfica" (Carrasco, Borderías y Torns, 2011; Comas d'Argemir, 2015; Fonseca, Marre y San Roman, 2015; Kohler, Billari y Ortega, 2002; Marchesi, 2012; Marre, 2011; Mishtal, 2014).

El análisis de un texto técnico-normativo como el PIAF que orienta la actuación política es importante no solo por las medidas que introduce, sino también por las premisas y supuestos que lo inspiran. A veces son tan implícitos que ni se mencionan; pero hay también silencios. En tanto el PIAF 2015-2017 explicita con bastante detalle los objetivos generales y principios que guían el Plan, los silencios resultan mucho más estridentes. El texto empieza con un diagnóstico de la situación socioeconómica de las familias en España. A partir de datos demográficos, se explican los cambios en la composición de la población y en la formación y características de las familias, con especial atención al descenso de la natalidad y sus causas. Se explican también las características de los hogares (tamaño y composición) y el peso relativo de las familias monoparentales y con personas con discapacidad. Finalmente, se dedica un apartado a indicadores de calidad de vida (renta y consumo de los hogares, vivienda, nivel educativo, violencia de género). Resulta altamente llamativo en este diagnóstico que haya aspectos cruciales en la vida familiar que no se mencionan o se hace genéricamente. Nos referimos, básicamente, a cinco hechos sociales de enorme importancia: el desempleo, la pobreza infantil, el incremento de las desigualdades entre familias, los desahucios y la diversidad familiar.

Respecto al primero de ellos, se menciona únicamente la "fuerte pérdida de empleos que se inicia en la legislatura anterior, y que desde el inicio de 2014 ha invertido su tendencia " (PIAF 2015-2017, p. 19), lo que sirve para explicar el descenso del nivel de renta en pocos años (de 30.045 €/año en 2008 a 26.775 €/año en 2013) y el descenso del gasto medio por hogar (cifrado en 4.613 euros menos en 2013 que en 2008). En el PIAF 2015-2017, no se comenta como el desempleo afecta a las familias: no hay ninguna referencia al número de parados ni a la magnitud del paro de larga duración (3,5 millones de desempleados con más de un año sin trabajar). Tampoco parece que sea relevante, ya que no se cita, la existencia a finales del 2013 de 1.832.300 hogares en que todos sus miembros están sin empleo, ni de los casi 700.000 hogares en que no hay ningún ingreso.[16] Son magnitudes demasiado elevadas como para ser silenciadas o ignoradas, teniendo en cuenta el grave impacto negativo que suponen para las familias, tal como se demuestra en el *1er Informe sobre la Desigualdad en España 2013* (Ruiz-Huerta, 2013).

Igualmente destacable es el silencio en torno a la pobreza infantil, que no se menciona en el diagnóstico, aunque aparece después en los objetivos de forma tangencial. Los datos del informe de la UNICEF (2013) sobre bienestar infantil en 29 países del mundo, son lacerantes. En 2008, España se situaba en el quinto lugar del mundo en bienestar infantil y, cinco años después, en 2013, en el puesto 19. Una tendencia ratificada por el informe de 2014, según el cual cada vez hay más niños/as pobres y cada vez lo son más. El PIAF 2015-2017 no habla de pobreza infantil en su diagnóstico ni de privación,

[16] Datos del Instituto Nacional de Estadística.

a pesar de que un 20% de niños y niñas sufren privaciones materiales y vulnerabilidad económica. El escaso desarrollo de las políticas públicas es una de las causas por las que España esté a la cabeza de Europa en pobreza infantil, especialmente en un momento de fuertes tasas de desempleo. El gasto social en protección familiar en España sigue siendo de los más bajos de la Unión Europea con el 1,5% del PIB, frente a porcentajes superiores al 3% en muchos países de Europa. Como señala Rodríguez Cabrero (2014), la filosofía de la inversión social no es un factor constitutivo de las políticas públicas y está subordinada a la presión de la emergencia social.

Por otra parte, el PIAF 2015-2017 no considera el incremento de las desigualdades entre familias sino solo la desigualdad debida a las situaciones internas de las familias, como tener personas con discapacidad, por ejemplo. No se trata solo de tener cubiertas las cuestiones materiales, sino de la brecha de desigualdad que cada vez se profundiza más, un terreno en que España ocupa el último lugar de los países más ricos (Rodríguez-Huerta, 2013). Ningún niño o niña debería ver hipotecado su futuro por las dificultades económicas, de salud o relacionales de sus familias, pero estas no constituyen una prioridad.

El texto también obvia el importante número de familias que han sido desahuciadas de su hogar. El apartado de diagnóstico del PIAF 2015-2017 hace referencia a la vivienda como indicador de calidad de vida y, sorprendentemente e irónicamente, solo subraya el incremento del porcentaje de familias que tienen vivienda en propiedad. Ni una sola mención al grave problema de familias desahuciadas en los años en que justamente se redacta el PIAF: un total de 101.034 lanzamientos en el 2012, de los que 30.050 corresponden a la vivienda habitual, según datos del Consejo General del Poder Judicial (2013)

Un quinto silencio llamativo es el que hace referencia a la diversidad familiar existente que, si bien se menciona en los objetivos y el término "diversidad familiar" se añade varias veces en el texto definitivo, se hace de forma contrastada al modelo normativo de familia. Es un silencio coherente con la idea de familia del gobierno conservador, que es una familia tradicional, heterosexual y orientada a la procreación. Tal como tendremos ocasión de analizar, hay una contradicción presente en el texto entre denominar la diversidad familiar y asumirla como tal. Como no se puede negar la existencia de una gran heterogeneidad familiar, se la trata como algo diferente de la familia normalizada, es decir, que el diagnóstico no considera relevante constatar que aquello que caracteriza a la familia actual es justamente su diversidad.

Los objetivos y principios del borrador del PIAF 2015-2017 se despliegan en diez puntos, a los que se añaden siete líneas estratégicas que incluyen 228 medidas a promover. Agruparemos todo ello en cinco grandes apartados que expresan los enfoques conceptuales del documento, para comentar las ideas clave que aparecen en el mismo.

4.1. La familia como unidad social primaria

El PIAF 2015-2017 considera a la familia como la unidad social primaria de la sociedad y modelo de referencia con el que compara otras realidades familiares y en distintas partes del documento se legitima esta idea aludiendo a la elevada valoración que los españoles hacen de la familia. Este concepto de familia aparece de forma transversal en

todo el documento y la protección de la familia como institución constituye uno de los objetivos esenciales del PIAF. La idea de solidaridad es clave en el papel central que se otorga a la familia para hacer frente a las situaciones de necesidad.

El texto inicia su redactado mencionando a la familia

> como unidad básica de articulación social, escuela de valores, lugar privilegiado para la transmisión del patrimonio cultural, agente de cohesión e integración social, factor clave de la solidaridad intergeneracional, y espacio vital para el desarrollo y bienestar de sus miembros, a los que los poderes públicos deben apoyar para que puedan asumir plenamente sus responsabilidades (PIAF 2015-2017, p. 4).

Y dice poco más adelante:

> La familia desempeña un papel económico y social e incluso político, imprescindible para la cohesión y sostenibilidad social. Es a la vez necesaria para lograr estabilidad y crecimiento económico sostenido; lleva a cabo una función educativa clave para la configuración de una sociedad equilibrada; y desempeña una función de solidaridad entre personas y generaciones que le convierten –junto con el sector público– en una institución capaz de redistribuir rentas y de hacerlo de manera totalmente altruista para la sociedad (PIAF 2015-2017, p.4)

Esta descripción coincide plenamente con la que aparecía en el PIAF 2001-2004. Se describen hechos constatables en la realidad, como es la solidaridad familiar o las funciones de la familia, pero la lectura integral del documento deja ver que lo que se propone es proteger este papel de la familia para reforzar la responsabilidad de sus miembros en el marco de un progresivo retroceso de la implicación del Estado. Es la solidaridad entre adultos la que ha de resolver las necesidades vinculadas a la procreación, la crianza o el cuidado de adultos dependientes. Lo que es una constatación se convierte así en prescripción: son los principios tradicionales del parentesco los que han de resolver las situaciones de necesidad, mientras que el Estado se limita a "apoyar". Las premisas que enfatizan el papel de la familia como factor de cohesión social y de solidaridad intergeneracional se sustentan pues en una imagen tradicionalista y familiarista de las políticas públicas, y expresan la falta de voluntad real de desarrollar políticas sociales avanzadas.

La imagen tradicionalista de la familia se proyecta también cuando el PIAF 2015-2017 se refiere a las familias metafóricamente como "cimientos del edificio social" (p. 27), o como "el principal amortiguador de los efectos que se derivan de dificultad económica y social" (pp. 8-9 y 27). La familia es, efectivamente, una malla de protección social, muy importante en los países de régimen mediterráneo de bienestar. Nuevamente podemos observar que el lenguaje político, presentando situaciones que corresponden a la realidad, prescribe también como debería ser esa realidad.

La elevada valoración de la familia tradicional se incrementa cuando el PIAF 2015-2017 presenta a las familias numerosas como ejemplo de familia por excelencia: "Se debe reconocer la contribución y aportación de las familias, especialmente con mayor número de hijos, como elemento de cohesión social y de desarrollo de la solidaridad

intergeneracional" (p. 28). El argumento es explícito: las familias numerosas no solo cumplen sus funciones de procreación, sino que también amplían la red de solidaridad y apoyo. Obvia que ello solo es posible cuando lo material está mínimamente resuelto, lo que no siempre es el caso.

4.2. La familia y las "otras" familias

El PIAF 2015-2017 no define qué es una familia y reconoce diversos modelos de familia. En este sentido es integrador, ya que incorpora las familias de personas homosexuales, transexuales y bisexuales (LGTB), reconstituidas, inmigrantes, familias adoptivas y de acogida, pero en cambio estas familias no se consideran parte de las familias normalizadas. Las ideas claves en este marco conceptual no se encuentran tanto en elementos discursivos como en la clasificación binaria entre familias: las familias, a secas, que no hay describir ni añadir marcadores en su denominación porque se da por supuesto en qué consisten, y las familias que sí requieren denominaciones específicas y que a efectos analíticos agrupamos como "otras familias". Resulta significativa, en este sentido, la clasificación binaria que hace el propio documento entre distintos tipos de familias cuando despliega el objetivo 7 de "ofrecer apoyo preferente a familias que se encuentran en situaciones especiales".

Así, el apartado dedicado a "Medidas de apoyo a familias numerosas, familias monoparentales y familias con personas con discapacidad" (p. 68) se refiere a familias que responden al modelo normativo, pero con la especificidad de una sobrecarga en sus responsabilidades que les dificulta su ejercicio, sea por el elevado número de hijos, la monoparentalidad o la atención a personas dependientes o con alguna discapacidad. Las medidas van orientadas a apoyar a estas familias mediante descuentos, medidas fiscales o apoyando el cuidado familiar y, en este sentido, recoge objetivos y propuestas similares a las del primer PIAF 2001-2004.

Un segundo grupo de medidas está dirigido a "otros colectivos familiares con especiales necesidades" (p. 72), cuyo elemento común es que se alejan de la normalidad, mezclando situaciones realmente muy distintas como familias de lesbianas, gais, transexuales y bisexuales (LGTB), familias afectadas por la violencia, inmigrantes, empleados públicos en el exterior, madres reclusas o familias ambulantes que viven del circo. Son, pues, un tipo de familias que se distingue de las anteriores por alejarse de lo que se considera normal, en su calidad de familias minoritarias, con problemas, diferentes.[17] El PIAF 2015-2017 no reconoce la diversidad familiar como algo normalizado, sino como excepcional. Y es que el PIAF no trata de la misma forma los distintos modelos familiares con situaciones especiales, sino que los jerarquiza. Desde esta concepción, es difícil normalizar las "familias diferentes", a pesar de que la realidad muestra que hay cada vez más niños y niñas que viven en familias "no tradicionales", lo que no debería contribuir a su estigmatización (Comas d'Argemir, 2013). Las políticas

[17] Una muestra de que las familias de personas homosexuales, transexuales y bisexuales (LGTBI) no se igualan con el resto es que desde el año 2013 se ha excluido de la cartera de servicios las técnicas de reproducción asistida para las mujeres lesbianas y mujeres solas que quieran ser madres, sin que el PIAF lo modifique.

públicas deberían reconocer e integrar la diversidad como un valor en sí mismo, cosa que no hacen los contenidos ideológicos que guían el PIAF 2015-2017.

5. Proteger la maternidad

La protección de la maternidad es una de las dimensiones con mayor contenido ideológico en las políticas del PP. Mientras los partidos de izquierda han puesto el énfasis en la salud sexual y reproductiva de las mujeres, generalmente asimilándola a la anticoncepción y considerando a la maternidad fruto de una elección responsable, el partido conservador gobernante se centra exclusivamente en el apoyo a la maternidad, sin referencia alguna a la posibilidad de programarla, retrasarla o impedirla, de acuerdo con las necesidades y proyectos vitales de las mujeres y sus parejas, si las tienen. Dos ideas clave aparecen en el documento en relación a este tema. Una, bien explícita y detallada, es la protección de la maternidad, que cuenta con una amplia profusión de medidas. Otra, silenciada, es el aborto voluntario, que es contrarrestado mediante medidas disuasorias que se dirigen especialmente a mujeres adolescentes y a mujeres en situación de vulnerabilidad, con la finalidad de proteger al no nacido. Ambas son expresiones del ejercicio del biopoder, que controla el cuerpo de las mujeres y modela las subjetividades potenciando la figura de la mujer-madre.

El PIAF 2015-2017 atribuye a la maternidad gran importancia, tanto por lo que respecta a su incidencia en la vida de las mujeres, como por sus efectos sociales y demográficos. Estas dimensiones pueden ser compartidas desde distintas ideologías, pero la especificidad del PP se halla en la especial relevancia que otorga a la maternidad como eje central de la vida familiar. Así, las actuaciones que se prevén en el PIAF 2015-2017 no van dirigidas a las mujeres, sino a las mujeres-embarazadas o a las mujeres-madres. El único objetivo que trata de "impulsar la educación afectivo sexual y la prevención de embarazos no deseados" (p. 50) no se traduce en medidas concretas, sino genéricas.

Este apartado del PIAF es el que ha tenido más cambios en su planteamiento, de manera que los dos borradores y el texto definitivo del PIAF 2015-2017 presentan diferencias significativas desde el punto de vista ideológico. El tema conflictivo es el del aborto. Así, el borrador inicial incluía un punto que fue eliminado posteriormente. Se trata del objetivo consistente en la "protección del no nacido durante su crecimiento y desarrollo, estableciendo y proporcionando a la madre la información e instrumentos necesarios que le faciliten continuar con su embarazo" (PIAF primer borrador, p.16). Este enunciado tenía un contenido muy parecido al del *Proyecto de ley de protección de la vida del concebido y de los derechos de la mujer embarazada* que quería modificar la ley vigente sobre el aborto[18]. Este proyecto de ley, finalmente retirado después de dos años de debate y contestación social, culminó con la dimisión del Ministro de Justicia que lo había impulsado, y se retiró del segundo borrador del PIAF el objetivo

[18] Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva e interrupción voluntaria del embarazo.

que pretendía proteger al no nacido. Sin embargo, los principios ideológicos que inspiraban ese objetivo se mantienen en las medidas propuestas. El término 'aborto' o el de 'interrupción voluntaria del embarazo' no aparecen nunca, y en texto definitivo se elimina incluso una expresión del segundo borrador (p. 47) que podía evocar el aborto, como es que se identificarían factores de riesgo, complicaciones del embarazo o anomalías fetales para "minimizar sus consecuencias", lo que se sustituye por "superar las dificultades que pudieran impedir un claro apoyo a la maternidad" (PIAF 2015-2017, p. 52 medida 73). También se elimina del texto definitivo que la adopción y el acogimiento sean "alternativas eficaces para permitir a las mujeres gestantes seguir con su embarazo" (PIAF segundo borrador, p. 44), aunque sí contempla, indirectamente, facilitar la adopción. Así, se incluye, por ejemplo, "apoyar y fomentar el desarrollo de iniciativas sociales que tengan como finalidad el apoyo a mujeres embarazadas, menores en gestación y a las madres en situación de postparto o lactancia que presenten situaciones de vulnerabilidad o riesgo social" (p. 51, medida 68) y, como fruto de ello, "coordinar (con las CCAA) las actuaciones en casos de entrega de un recién nacido en adopción cuando su madre y entorno más próximo no puedan hacerse cargo del mismo" (p. 54, medida 86).

La preocupación por el envejecimiento de la población y por la baja natalidad aparece de forma reiterada en el PIAF 2015-2017, pero el texto definitivo presenta un cambio significativo respecto a los borradores previos y es que se menciona de forma explícita el objetivo de "incentivar la natalidad" (pp. 48 y 49). En este sentido se añade una medida (la 80), para instaurar un complemento en las pensiones de mujeres que hayan tenido dos o más hijos. Aparte de los problemas económicos y políticos para implementar esta medida (supone modificar los Pactos de Toledo), resulta de dudosa efectividad para animar a las mujeres a tener más hijos.

El apartado de diagnóstico del PIAF 2015-2017 da numerosos datos sobre el escaso número de nacimientos en España, su descenso continuado en las tres últimas décadas, el retraso en la edad de la maternidad y las bajas tasas de fecundidad que en 2013 no llegaban a 1,3 hijos por mujer (p. 15). Se trata de una "infertilidad estructural" (Marre 2009) que tiene relación con la dificultad para abordar y desarrollar proyectos de maternidad a causa de la precariedad laboral, los elevados precios de la vivienda y la ausencia de políticas y servicios públicos para atender la pequeña infancia. Sorprendentemente el PIAF 2015-2017 no analiza estas causas estructurales que provocan el retraso de los proyectos de maternidad e incluso impide tener los hijos deseados (Alvarez, 2013; Briggs, 2012; Comas d'Argemir, 2012; Marre, 2011). Las medidas propuestas se concentran en promover un "entorno favorable a la vida familiar", a través de incrementar el conocimiento del papel de las familias, mejorar su protección jurídica, lograr ciudades sostenibles y competitivas, mejorar los tejidos residenciales y recuperar los conjuntos históricos, mejorar la confianza y seguridad en internet, promover actividades de ocio, culturales y deportivas en familia, facilitar la emancipación de los jóvenes y fomentar la solidaridad intergeneracional (PIAF 2015-2017, pp. 50-51). Si bien es evidente que los objetivos mencionados inciden en la calidad de vida familiar, no se abordan los problemas que provocan la "infertilidad estructural" en España. Y es en este terreno donde se proyecta una vez más la ideología

conservadora del PIAF: la familia es una institución a proteger por ella misma desde bases ideológicas y valores morales, un contexto de la familia donde cobra sentido la protección de la maternidad, columna vertebral de la institución familiar.

6. Conciliar y educar. Corresponsabilidad y parentalidad positiva

La corresponsabilidad y la parentalidad positiva constituyen ideas clave en el PIAF 2015-2017, siendo importantes dimensiones de la calidad de vida familiar que implican esfuerzo y compromiso por parte de los miembros de la familia en el ejercicio de sus funciones. Son dimensiones hoy ampliamente reconocidas como necesarias y recomendadas por los organismos internacionales.

Fomentar el empleo de madres y padres requiere posibilitar la conciliación laboral y familiar, lo cual abarca los permisos maternos y paternos para atender a hijos e hijas, facilidades de reincorporación a la vida laboral, atención a la infancia y disponibilidad de tiempo para cuidar personas adultas dependientes. Hablar de conciliación significa reconocer un conflicto que se expresa en la vida cotidiana y afecta de forma desigual a hombres y a mujeres (Bustelo, 2006; Carrasquer, Massó i Martín, 2007; Pazos, 2013; Recio, 2015; Torns, 2005). Se trata, pues, de establecer cuál es el compromiso público en la atención a la infancia y personas dependientes, y como repartir el cuidado entre hombres y mujeres en corresponsabilidad mutua.

Sin embargo, en España, la conciliación se ha concebido como un problema de mujeres. La Ley de conciliación de 1999 resulta insuficiente –a pesar de que algunos aspectos se revisaron posteriormente– ya que no confronta el hecho de que las mujeres son quienes padecen discriminación laboral y ven afectados sus proyectos de maternidad[19]. Se ha comprobado que los países europeos con mejores condiciones de empleo para las mujeres tienen las tasas de fecundidad más elevadas (tal es el caso de Francia, Islandia, Suecia y Noruega), mientras que ocurre lo contrario en los países con mayor precariedad e inestabilidad laboral, como Grecia, Italia, España y Polonia (Adsera, 2011; Bernardi, 2005; Krause y De Zordo, 2012; Marre, 2011; Mishtal, 2014; Morgan y Taylor, 2006). Las jornadas a tiempo parcial han sido más una estrategia utilizada por las empresas para su organización interna que un apoyo efectivo a la conciliación y a la parentalidad positiva. Por otro lado, son políticas pensadas para quien cuenta con una situación laboral estable y relativamente satisfactoria (contrato indefinido, retribución suficiente), al tiempo que no contemplan realidades de convivencia familiar como las parejas de hecho, familias monomarentales u homosexuales. La desigual distribución del trabajo entre hombres y mujeres, lejos de reducirse, se ha acentuado, pues la incorporación de las madres a la obtención de ingresos es muy superior a la de la implicación de los padres en los cuidados domésticos. Por ello, la conciliación acaba configurando un desequilibrio que recae principalmente en las mujeres, en permanente

[19] Ley 39/1999, de 5 de noviembre, para promover la conciliación de la vida familiar y laboral de las persones trabajadoras.

tensión entre sus responsabilidades de cuidado familiar y sus carreras y oportunidades profesionales.

La introducción del permiso de paternidad de trece días supuso una medida interesante y resaltable creada por la Ley de Igualdad con el objetivo de alcanzar las cuatro semanas de permiso en 2013. Un equipo de investigación de la Universidad Complutense de Madrid realizó, a petición del Instituto de la Mujer, una evaluación de este permiso para establecer si ha fomentado una mayor corresponsabilidad masculina en el cuidado de hijos e hijas. Si bien la conclusión fue que existe una asociación positiva entre el uso del permiso de paternidad y una mayor implicación de los padres en los cuidados infantiles (Escot y Fernández, 2012: 123), la brecha mujer-hombre en el uso de los permisos parentales sigue siendo muy grande. La tasa de permisos paternos sobre el total de hombres y mujeres en permiso es del 11,34%, baja aunque superior a la del periodo anterior a la reforma en que los hombres utilizaban una parte del permiso de la madre (5,99%). Los autores del informe señalan que esta brecha está causada por la corta duración del permiso de paternidad y recomiendan avanzar hacia la plena igualdad de género en el acceso a los permisos parentales y estimular a los varones a implicarse más en los cuidados infantiles y el trabajo familiar. A iniciativa de La Plataforma por Permisos Iguales e Intransferibles de Nacimiento y Adopción (PPIINA), la Comisión de Igualdad del Congreso de Diputados aprobó por unanimidad, en octubre de 2012, una proposición no de ley que insta al gobierno a "avanzar hacia la equiparación de permisos de nacimiento, adopción y acogimiento entre ambos progenitores, de forma que ambos cuenten con el mismo periodo personal e intransferible, eliminando las disfunciones existentes en la legislación actual al respecto y, singularmente, evitando la subrogación de derechos que han de ser individuales". Aunque aprobada, esta proposición está en vía muerta. Y el PIAF ni la menciona. El PP, además, es el único partido que no la incluye en sus programas electorales.

Las nuevas políticas deberían estimular una conciliación corresponsable y realista a tres niveles: corresponsabilidad entre hombres y mujeres para equilibrar el esfuerzo pero también las satisfacciones relacionadas con el cuidado y la parentalidad positiva; corresponsabilidad entre las personas y las empresas para introducir prácticas organizativas que favorezcan los intereses de cada parte; y corresponsabilidad con la Administración responsable de subministrar los servicios y recursos que permitan la conciliación.

El PIAF 2015-2017 aborda la corresponsabilidad entre hombres y mujeres en el ámbito familiar como "una exigencia derivada del aún desigual reparto en la asunción de tareas domésticas o de cuidado" (p. 42). Sin embargo, las medidas propuestas son genéricas y poco concretas. En este sentido, no incluye ninguna novedad respecto a las actuaciones de las empresas y, notablemente, no hay ninguna medida que estimule más activamente a los hombres a la conciliación y a reforzar su compromiso en la vida familiar, excepto alguna referencia al abordar la parentalidad positiva. En el PIAF-segundo borrador no se mencionan las desigualdades entre hombres y mujeres en materia de empleo o en el trabajo familiar no remunerado, como si ambos partieran de unas mismas condiciones, cosa que se corrige en el texto definitivo. Pero este cambio no modifica las propuestas, que son meramente declarativas. Podemos considerarlo como otra forma de expresión

de la biopolítica neoliberal, pues esta falta de compromiso naturaliza, reproduce y asume de hecho el papel de las mujeres como cuidadoras. Por otra parte, a pesar de que el texto dedica un conjunto de medidas a ofrecer servicios que faciliten la conciliación, las mismas se basan en eludir la implicación de la Administración en la creación de servicios públicos, impulsando la creación de servicios privados o proporcionados por entidades sin ánimo de lucro. Este planteamiento, en consonancia con los objetivos de adelgazar el Estado y potenciar el mercado, va en detrimento de las familias más pobres, con más dificultades para la conciliación pero que no pueden acudir a los servicios del mercado para afrontarlas.

La parentalidad positiva se presenta en el PIAF 2015-2017 como un objetivo estratégico diferenciado. "El apoyo a padres y madres en el ejercicio de sus responsabilidades parentales, atendiendo al interés superior de los menores, constituye un objetivo básico de las políticas de apoyo a la familia" (p. 60). De hecho, es la otra cara de la moneda de la conciliación, la que intenta potenciar la implicación de padres y madres en la crianza, educación y cuidado de los hijos e hijas. La parentalidad positiva ha sido objeto de una Recomendación del Consejo de Europa (2006), que considera que las políticas públicas deben asumir un papel activo en la parentalidad, concediéndole más importancia y apoyo. La Recomendación surge de la constatación de que muchas familias consideran que no pueden incidir lo suficiente en el crecimiento y educación de sus hijos e hijas, por lo que buscan asesoramiento en su entorno familiar o de amistad y/o en los profesionales.

Los objetivos de la parentalidad positiva son coincidentes con la importancia que el PP otorga a la familia y la necesidad de potenciar sus funciones educativas y asistenciales. En este sentido, el PIAF 2015-2017 introduce numerosas medidas para potenciar la vida familiar y evitar algunos problemas de las familias, como la sensibilización hacia la parentalidad positiva y otras medidas cuyo principal objetivo son las dimensiones educativas, muchas de ellas vinculadas a la inclusión social.

7. Menos Estado, más mercado, más familia

Los objetivos políticos del PIAF 2015-2017 están claramente especificados en la introducción del documento, donde se señala la "necesidad de compatibilizar la política familiar con los objetivos de la política social y económica del Estado y con la viabilidad financiera de las distintas políticas de bienestar" (p. 4). Los énfasis que constantemente se hacen en el documento respecto a la función de la familia como principal amortiguador de las situaciones de dificultad económica y social, y respecto a sus responsabilidades en la atención de sus miembros hacen que se afirme que "esta realidad debe tenerse en cuenta en la elaboración y desarrollo de todas las políticas sociales" (p. 9), situando claramente al Estado en una posición complementaria, de apoyo y no de sustitución aunque sea parcial de estas funciones. El lenguaje político ensalza así la institución familiar, frente a un retraimiento del Estado en sus responsabilidades, congruente con lo que se denomina "viabilidad financiera" de las políticas de bienestar y que en los últimos años se ha traducido en planes de ajustes y recortes presupuestarios. Dicho claramente: más familia y menos Estado, más servicios privados y menos implicación pública.

Muchas de las 228 medidas que incluye el PIAF 2015-2017 contemplan la creación o consolidación de servicios. Es destacable que los servicios públicos son los más escasos y tratan de atender aspectos meramente asistenciales. Los programas de ayuda a los sectores más necesitados o de urgencia social se dejan en manos del Tercer Sector Social y el texto definitivo del PIAF incluso incrementa esta asignación respecto a los borradores anteriores. El resto de servicios se atribuye al sector privado, con la clara voluntad de protegerlo y ampliarlo, y favoreciéndolo mediante los cheques-servicios.

Este retraimiento de la implicación pública en favor de los servicios privados se muestra muy claramente comparando el PIAF 2015-2017 con los documentos elaborados desde distintos organismos e instituciones en los que se inspira. Uno de ellos es el *Dictamen del Comité Económico y Social Europeo* (2011) sobre política familiar y cambio demográfico. Una parte importante de las recomendaciones de este dictamen se recoge en el PIAF, y muchas de ellas incluso se reproducen literalmente. Sin embargo, cuando en el dictamen se habla de servicios públicos, en el PIAF se elimina sistemáticamente el término "público".

En el documento no aparecen discursos explícitos sobre las ventajas de recurrir a entidades privadas para la prestación de servicios. Se incorpora como algo dado, que no requiere mayor explicación ni justificación. De hecho, el fortalecimiento del sector privado y la colaboración público-privada se hallan presentes como objetivos en el *Programa Nacional de Reformas del Reino de España*, que anualmente presenta el gobierno a la Comisión Europea.

Esta inhibición del Estado frente a la potenciación del mercado tiene un marcado sesgo clasista, puesto que las capas sociales más pobres no pueden acceder a los servicios mercantiles. Para estos sectores, se reservan los servicios meramente asistenciales o la caridad organizada mediante la entrega de alimentos y el apoyo económico a las entidades que atienden las situaciones de pobreza más severa (PIAF 2015-2017, p. 34). Otro indicador del sesgo clasista se halla en las numerosas medidas fiscales, que permiten hacer deducciones del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (IRPF), lo que favorece claramente a las clases medias: los más pobres no pueden efectuar estas deducciones porque no alcanzan los ingresos mínimos para realizar las declaraciones pertinentes.

La reducción de la implicación del Estado en la creación de servicios incrementa a su vez la presión sobre las familias y sobre las mujeres, entrando nuevamente en clara contradicción con los principios de igualdad y corresponsabilidad. El PIAF no plantea por ejemplo, la recuperación de las medidas iniciales de la Ley de Dependencia, afectada por los recortes presupuestarios, por la supresión de la cotización de la seguridad social de las cuidadoras informales, o por el retraso en su aplicación. Como contrapunto, el PIAF sí ensalza constantemente la solidaridad intrageneracional e intergeneracional. Menos Estado supone pues más familia, más presión sobre las mujeres y retrocesos en la agenda de la igualdad. Se parte de la confianza de que las mujeres resolverán las situaciones de necesidad de cuidados, lo que es una expresión de unos dispositivos de poder que se asientan en la naturalización de los roles de género.

8. Conclusiones

El análisis del PIAF 2015-2017, en tanto que texto programático que debe guiar las políticas públicas en relación a la familia, permite no solo, como se decía al inicio de este texto, dilucidar cuál es el modelo de familia y de sociedad del gobierno que los ha promovido, sino también desvelar los mecanismos por los que la biopolítica trata de alcanzarlos. De hecho, el PIAF representa el camino inverso respecto a las políticas sociales que el gobierno del PSOE había arbitrado en los últimos años, orientadas a que la Administración hiciese frente a las situaciones de necesidad frente a los principios tradicionales del parentesco, de manera que las responsabilidades y obligaciones privadas de los familiares tendieran a ser sustituidas por la responsabilidad pública del Estado. Este enfoque de las políticas públicas no pretendía proteger a la familia, sino garantizar derechos individuales y proteger en todo caso a las personas con responsabilidades familiares. El PIAF 2015-2017 plantea las políticas públicas en dirección opuesta a esta: trata de fortalecer a la familia para fortalecer las responsabilidades de sus miembros. La idea de potenciar una familia centrada en la solidaridad intrageneracional e intergeneracional y de realzar su papel en la cohesión social por encima de los vínculos afectivos y emocionales entre sus miembros, denota una concepción tradicional de la institución y, sobre todo, una falta de voluntad para desarrollar políticas sociales. Aunque este tipo de relaciones familiares puede corresponder a determinados sectores de la sociedad, excluye a la gran diversidad de familias existentes hoy, a la importancia de los vínculos afectivos en el mantenimiento de las relaciones conyugales y, además, obvia que la carga de la obligación familiar recae especialmente en las mujeres.

El discurso político del texto establece jerarquías entre grupos familiares, exaltando y naturalizando un modelo determinado de familia –y de mujer y de maternidad– en detrimento de otras formas familiares, que son presentadas como "anomalías" del modelo preferente. La insistencia en la responsabilidad de la familia como eje vertebrador de la sociedad, unida a la escasez o ausencia de referencias explícitas tanto a los problemas actuales derivados de la crisis económica que está afectando –con frecuencia de forma dramática– a buena parte de las familias españolas como a las condiciones desiguales en que mujeres y hombres desempeñan sus funciones familiares puede leerse como una forma de "violencia eufemística" (Anagnost, 2000), que silencia los factores sociales y contextuales que contribuyen a las desigualdades entre grupos y géneros, como si estas fueran resultado de decisiones u opciones individuales.

9. Documentos

"Plan Integral de Apoyo a la Familia 2001-2004", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, 40: 105-124.

Plan Integral de Apoyo a la Familia. Propuestas de Objetivos, principios y líneas estratégicas. 14 de abril 2014.

Plan Integral de Apoyo a la Familia. 2014-2017. Borrador de trabajo. 7 de noviembre de 2014. Gobierno de España.

Plan Integral de Apoyo a la Familia, 2015-2017. Aprobado por Acuerdo del Consejo de Ministros de 14 de mayo de 2015. Gobierno de España. Disponible en web:

http://www.msssi.gob.es/novedades/docs/PIAF-2015-2017.pdf [Consulta: 20 de abril de 2016]

10. Bibliografía

Adsera, A. (2011): "Where Are the Babies? Labor Market Conditions and Fertility in Europe", *European Journal of Population,* 27(1), pp. 1-32. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1007/s10680-010-9222-x.

Alberdi, I. (1997), "La familia. Convergencia y divergencia de los modelos familiares españoles en el entorno europeo", *Política y Sociedad,* 26, pp. 73-94.

Alvarez, B. (2013): "La maternidad: entre la decisión individual y/o la obligatoriedad social", en C. López, D. Marre y J. Bestard, (eds.), *Maternidades, procreación y crianza en transformación,* Bellaterra. Barcelona, Edicions Bellaterra.

Anagnost, A. (2000): "Scenes de Misrecognition: Maternal Citizenship in the Age of Transnational Adoption", *Positions: East Asian Culture Critique,* 8(2), pp. 389-421. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1215/10679847-8-2-389

Arriba, A. y F.J. Moreno (2015), "A new legal framework to support families in Spain", *European Social Policy Netwok – Flash report*, European Comission.

Apthorpe, R. (1997): "Writing development policy and policy analysis plain or clear: On Language, gender and power", en C. Shore y S. Wright (eds.), *Anthropology of Policy: Critical Perspectives of Governance and Power,* London, Rouledge.

Bernardi, F. (2005): "Public policies and low fertility: rationales for public intervention and a diagnosis for the Spanish case", *Journal of European Social Policy*, 15(2), pp. Disponible en: 123-138. http://dx.doi.org/10.1177/0958928705049160.

Briggs, L. (2012): "Feminism and Transnational Adoption: Poverty, Precarity, and the Politics of Raising (Other People's) Children", *Feminist Theory* 13(1), pp. 81-100. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1177/1464700111430177.

Bustelo, M. (2006): "Marcos interpretativos de las políticas de igualdad en Europa: conciliación, violencia y desigualdad de género en la política", *Revista Española de Ciencia Política*, 14, pp. 117-140.

Carrasco, C., C. Borderías y T. Torns, eds. (2011): *El trabajo de cuidados: Historia, teoría y políticas*, Madrid, La Catarata.

Carrasquer, P., M. Massó y A. Martín (2007): "Discursos y estrategias en torno a la conciliación de la vida familiar y laboral en la negociación colectiva", *Papers,* 83, 13-36.

Comas d'Argemir, D. (2012): "Políticas públicas y vida cotidiana: Redescubrimiento y auge de las políticas familiares en España", *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVI, 395 (20). Disponible em: http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-395/sn-395-20.htm.

Comas d'Argemir, D. (2014): "Los cuidados y sus máscaras. Retos para la antropología feminista", *Mora (Buenos Aires)*, 20(1).

Comas d'Argemir, D. (2015): "Los cuidados de larga duración y el cuarto pilar del sistema de bienestar", *Revista de Antropología Social*, 24, pp. 375-404isponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2015.v24.50663

Comisión Europea (2013), Recomendación*: Invertir en la infancia: romper el ciclo de las desventajas,* Diario Oficial de la Unión Europea 2.3.2013.

Comité Económico y Social Europeo (2011), Dictamen: *El papel de la política familiar en el cambio demográfico: compartir las mejores prácticas entre los Estados miembros,* Diario Oficial de la Unión Europea 23.7.2011.

Commaille, J. y C. Martin (1998): *Les enjeux polítiques de la famille*, París, Bayard.

Consejo General del Poder Judicial (2013): "Una aproximación a la conciliación de los datos sobre ejecuciones hipotecarias y deshaucios", *Boletín Información Estadística*, 35: 1-9.

Dean, M. (1999): *Governmentality: Power and Rule in Modern Society,* London, Sage Publications.

Donzelot, J. ([1977] 1979): *La polic*ía *de las familias,* Valencia, Pre-textos.

Escot, L. y J.A. Fernández (coord.): *Una evaluación de la introducción del permiso de paternidad de 13 días. ¿Ha fomentado una mayor corresponsabilidad en el* ámbito *del cuidado de los hijos pequeños?,* Informe. Universidad Complutense de Madrid, Instituto de la Mujer, Fondo Social Europeo.

Fineman, M.A. (2000): "Cracking the Foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Sufficiency", *Journal of Gender, Social Policy and the Law*, 8, pp. 13-29.

Flaquer, Ll. (2004a): "Llei de suport a les famílies. Una oportunitat perduda?", *Working Paper de Dret Català*, 12, Barcelona.

Flaquer, Ll. (2004b): "La articulación entre família y el Estado del bienestar en los paises de la Europa del sur", *Papers*, 73, pp. 23-78.

Fonseca, C., D. Marre y B. San Román (2015): "Child Circulation in a globalized era: anthropological reflections", en R. L. Ballard, N. H. Goodno, R. F. Cochran y J. A. Milbrandt (eds.), *The Intercountry Adoption Debate: Dialogues Across Disciplines*, Newcastle upon Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing.

Foucault, M. ([1976] 2005): *Historia de la sexualidad I. La voluntat de saber*, Barcelona, Gedisa.

Gasper, L.D. y R. Apthorpe (1996): "Discourse analysis and policy discourse", en L. Apthorpe y L.D. Gasper (eds.), *Arguing Development Policy. Frames and Discourses,* London, Cass.

Gledhill, J. (1999): *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política,* Barcelona, Bellaterra.

Instituto Nacional de Estadística (2001): "¿Cuántos somos en casa?", *Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística.*

Instituto Nacional de Estadística (2011): *Proyecto de los Censos Demográficos 2011.*

Instituto Nacional de Estadística (2014): "Las formas de convivencia", *Cifras INE. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística.*

Kohler H.P., F.C. Billari y J.A. Ortega (2002): "The emergence of lowest-low fertility in Europe during the 1990s", *Population and Development Review*, 28, pp. 641-80. Disponible en:

http://dx.doi.org/10.1111/j.1728-4457.2002.00641.x.

Krause E. y S. de Zordo, (2012): "Introduction. Ethnography and biopolitics: tracing 'rationalities' of reproduction across the north-south divide", *Anthropology & Medicine*, 19(2), pp. 137-151. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/13648470.2012.675050.

Lemke, T. (2001): 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality", *Economy and Society,* 30(2), 190-207. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/03085140120042271

Lombardo, E. y M. León (2014): "Políticas de igualdad de género y sociales en España: origen, desarrollo y desmantelamiento en un contexto de crisis económica", *Investigaciones Feministas,* 15: 13-35. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2014.v5.47986

Marchesi, M. (2012): "Reproducing Italians: contested biopolitics in the age of 'replacement anxiety'" *Anthropology & Medicine*, 19(2), pp. 171-188. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1080/13648470.2012.675043.

Marre, D. (2009): "Los silencios de la adopción en España", *Revista de Antropología Social,* 19, pp. 97-126.

Marre, D. (2011): "Cambios en la cultura de la adopción y de la filiación", en F. Chacón y J. Bestard, dirs., *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días),* Madrid, Cátedra.

Marre, D. y B. San Román (2012): "El 'interés superior' de la niñez en la adopción en España: entre la protección, los derechos y las interpretaciones", *Scripta Nova, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* [En línea], vol. XVI, nº 395 (9). Disponible en: http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-395/sn-395-9.htm

Mishtal, J. (2014): "Reproductive Governance in the New Europe. Competing Visions of Morality, Sovereignty and Supranational Policy", *Anthropological Journal of European Culture*, 23(1), pp. 59-76. Disponible en: http://dx.doi.org/10.3167/ajec.2014.230104.

Morgan, S. P. y M. G. Taylor (2006): "Low Fertility at the Turn of the Twenty-First Century", *Annual Review of Sociology,* 32, pp. 375-99. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1146/annurev.soc.31.041304.122220.

Ojakangas, M. (2007): "Impossible Dialogue on Bio-Power", *Foucault Studies*, 2, pp. 5-28.

Paleo, N. y A. Alonso (2014): "¿Es solo cuestión de austeridad? Crisis económica y políticas de género en España", *Investigaciones Feministas*, 5, pp. 36-68. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2014.v5.47987

Pazos, M. (2013): *Desiguales por ley. Las políticas públicas contra la igualdad de género*, Madrid, Catarata.

Recio, C. (2015): "Políticas de conciliación de la vida familiar y laboral en España: una historia repleta de sombras", *Revista de Estudios y Cultura*, 69, pp. 8-12.

Rodríguez Cabrero, G. (2014): *Invertir en la infancia: romper el ciclo de las desventajas. Un estudio sobre políticas nacionales. Informe nacional-España*, Unión Europea.
Ruiz-Huerta, J. (dir.) (2013): *1er informe sobre la desigualdad en España 2013,* Madrid, Fundación Alternativas.
Salido, O. y L. Moreno (2007): "Bienestar y políticas familiares en España", *Política y Sociedad*, 44, pp. 101-114.
Shore, C. y S. Wright (1997): "Policy, a new field on anthropology", en C. Shore y S. Wright, eds., *Anthropology of Policy. Critical Perspectives of Governance and Power,* Londres, Routledge.
Subirats, M. (1998): *Con diferencia. Las mujeres frente al reto de la autonomía*, Barcelona, Icaria.
Torns, T. (2005): "De la imposible conciliación a los permanentes malos arreglos", *Cuadernos de Relaciones Laborales,* 23, pp. 15-33.
UNICEF (2013): *Bienestar infantil en los países ricos. Un panorama comparativo*. Florencia, UNICEF.
Valiente, C. (1996): "Olvidando el pasado: la política familiar en España (1975-1996)", *Gestión y Análisis de Políticas* Públicas, 5-6, pp. 151-162.
Valiente, C. (2013): "Gender equality policymaking in Spain: Losing momentum", en B.N. Field y A. Botti, eds. *Politics and society in contemporary Spain. From Zapatero to Rajoy*, Londres, Palgrave Macmillan.
Van Dijk, T. (2000): *El discurso como interacci*ón social, Barcelona, Gedisa.

La víctima simulada. Identidades forzadas en la violencia de género

David Casado-Neira
Universidade de Vigo (España)
dcneira@uvigo.es

María Martínez[1]
University of California Santa Barbara (EE.UU.)
y Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (España)
maria.martinezg@ehu.eus

Recibido: 30-07-2015
Aceptado: 12-04-2016

Resumen
En las sociedades contemporáneas la víctima es una figura cada vez más extendida. En el caso español, la víctima violencia de género ha venido a ocupar una posición central en esta generalización, en un proceso acentuado por la Ley Integral contra la violencia de género que ha supuesto un alto grado de institucionalización en su tratamiento. Partiendo principalmente del análisis de entrevistas a mujeres objeto de malos tratos se plantea que la especificidad de la víctima de violencia de género no radica ni en el origen o la causa ni en su grado de sufrimiento, sino en la respuesta institucional a esa situación, en la forma en la que se activan los dispositivos institucionales que configuran su identidad. Se identifican tres hitos en el itinerario que sigue una víctima institucionalizada de violencia de género: la revelación, la agencia y la vida simulada. Los diferentes dispositivos que se ponen en marcha dan lugar a un proceso de tutorización basado en un mandato moral para que deje de ser víctima. En una tensión paradójica ha de victimizarse para desvictimizarse, reconocerse como tal pero no consolidarse en esa identidad, ha de empoderarse a través de una toma de conciencia de su situación, y ajustarse a un patrón de víctima creíble o buena víctima, aquella que se deja rescatar por los dispositivos, que se deja salvar de sí misma.
Palabras clave: Víctima; violencia de género; identidad; agencia; simulación.

Compeled Identities in Gender Violence: the Simulated Victim

Abstract
In the contemporary world 'being a victim' has become a more widespread condition. In the last years in Spain, the victim of gender violence has turned into a central position among all other victims. The woman who suffers gender violence is assisted by a specific law, this has led to a highly institutionalized treatment of the victim, which includes specialized police units, courts, forensic scientists, social workers and psychologists, among other. After interviewing, mainly, women who have, first, suffered abuses and, after, received institutional support, it was found that, what defines the gender violence victims of gender

[1] Beneficiaria del programa de perfeccionamiento de personal investigador doctor del Gobierno Vasco (2016-2018).

as a social figure, is not the set of suffered aggressions, neither their degree of subjective suffering, but the institutional response to their situation: the way the activated institutional practices and assistance instruments shape the victims' identities. Three milestones can be identified in the institutional itinerary of victims of gender violence: the revelation, the agency and the simulated life. The victim is supervised by different institutional mechanisms and protocols under the principe of a moral mandate: she has to stop being a victim. In a paradoxical tension she is pushed to identify herself as a victim to leave this position inmediately, an identity lived as a moment of passage, she must empower herself by taking awareness of her situation. In this institutional context the gender violence victim has to perform, according to the non written patterns, a credible –or good– victim: one that accepts being rescued from herself.
Key words: Victim; gender violence; identity; agency; simulation.

Referencia normalizada
Casado-Neira, D. y M. Martínez (2016): "La víctima simulada. Identidades forzadas en la violencia de género", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 879-895.

Sumario: Agradecimientos. Introducción. 1 Apunte metodológico. 2. Los hitos de la víctima simulada. 3. Reflexiones finales. 4. Bibliografía.

* * *

Agradecimientos

Este texto es producto del proyecto de investigación *Mundo(s) de víctimas. Dispositivos y procesos de construcción de la* víctima *en la España contemporánea. Estudio de cuatro casos paradigmáticos* (CSO 2011-22451), proyecto con sede en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación español dentro del Plan Nacional de I+D+i. Se ha desarrollado entre 2012 y 2015 por un amplio equipo multidisciplinar e internacional.

Introducción

Desde finales de la década de los 90 la violencia de género ha venido ganando una presencia cada vez mayor en la preocupación de las políticas oficiales y de las campañas institucionales de concienciación social (Bengoechea, 2007) que culminará con la aprobación de la Ley orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género –a partir de ahora Ley Integral– (España, 2004). De hecho, también, hemos asistido paralelamente a cómo la violencia doméstica ha pasado a ser considerado un concepto limitado e inexacto que contribuye a ocultar su dimensión real (Lorente, 2001: 38; Debén, 2006) debido, precisamente, al carácter estructural de esta forma de malos tratos y a su trascendencia en el proyecto de configuración de una sociedad en un proceso de modernización que demanda una mayor presencia de las mujeres en los ámbitos económico, político y cultural. La visibilización de la mujer objeto de malos tratos supuso la aparición en el escenario público de un nuevo tipo de víctima que, saliendo de la esfera estrictamente privada y doméstica, se convierte en una figura que representa la forma más nuclear de las desigualdades de género.

En un sentido amplio se puede afirmar que la víctima (todas) ha ido emergiendo como una figura central en la configuración de la ciudadanía actual. Judith Butler (2006: 45-78) la entiende como una forma de constitución de una nueva ciudadanía a través

del reconocimiento de la vulnerabilidad (social y física), principio moral y político de un nuevo humanismo. Ello permite intuir una "era de la víctima" (Gatti, 2014: 227) en la que se reconoce una ciudadanía que necesita ser asistida en todo momento, una subjetividad singular sometida al continuo reconocimiento institucional cada vez más extensivo (Wieviorka, 2003). Víctimas de violencia de género, estafas, accidentes de tráfico, negligencias médicas, amianto, terrorismo, explotación sexual, ébola, *mobbing*, afectados/as, etc. todas han pasado por un suceso que ha fracturado su biografía y, en muchos casos, ha reconfigurado su identidad.

En consecuencia ¿qué diferencia a unas víctimas de otras más allá de su experiencia personal? y ¿qué las lleva a ser definidas como víctimas de…? Si afirmamos que lo que caracteriza a las víctimas es la intensidad de su sufrimiento nos abocamos a establecer una jerarquización de estas en base a criterios psicológico-forenses o neurológicos (Fossum *et al.*, 1982). Esto lleva a obviar el origen de la violencia. Incluso cabría pensar que la diferencia entre las víctimas está en su grado de traumatización. Ante la experiencia personal el trauma surge como un tema recurrente sin ser el único. Mientras que el sufrimiento puede quedar relegado a un ámbito estrictamente íntimo y personal, la víctima (emergente o reconocida) ha de jugar en un terreno sometido a reglas y fórmulas que no dependen ni de ella ni de su vivencia de la intensidad ni del tipo de catástrofe, independientemente de que espere o no algún tipo de restitución por parte de la comunidad (resarcimiento moral, reconocimiento social, ayudas económicas o erigirse como autoridad sufriente).

Si optamos por considerar que lo relevante de las víctimas es su etiología, esto nos lleva a reducir a las víctimas a las posibilidades de reparación o compensación por el tipo de catástrofe sufrida al igual que los baremos de compensaciones de las compañías de seguros. Sería casi tentador considerar que todas las víctimas son iguales más allá de la catástrofe originaria (accidente, enfermedad, atentado…). Recurramos al concepto de catástrofe como acontecimiento que supone un punto de inflexión en la configuración del sujeto tal como se entiende en la teoría de las catástrofes (Thom, 1972; Zeedman, 1979) y no para describir la gravedad del suceso sufrido. Un punto en el que se produce una histéresis en la que ya no es posible reconstruir las mismas condiciones del sistema y, en este caso, en la que los agentes quedan redefinidos en un nuevo plano constituido por una víctima y un victimario (con todos los dispositivos expertos que se activan siendo el caso).

La singularidad de las víctimas no se sitúa ni en el origen ni en su grado de sufrimiento, sino en el proceso de reconstitución de su identidad con respecto a ese marco institucional y experto que las configura y define hoy en día (Gatti, 2011). O dicho de otra forma, la constitución de las víctimas pasa por un proceso de legitimación e institucionalización –pensemos sino en la Ley del estatuto de la víctima de delito– (España, 2015) a través del cual su identidad es reconfigurada por diferentes expertos/as y dispositivos institucionales. Este proceso de construcción y reconstrucción de la identidad es específicamente significativo en el caso de la violencia de género pues, como mostraremos, los aparatos institucionales a los que acuden para salir de la violencia establecen no solo un itinerario (Dodier y Bardot, 2009) del que es imposible zafarse y que las revictimiza, sino que definen identidades fuertes (Gatti, 2007). Identidades

que se dibujan en función del momento en relación a la violencia de género –antes y después– y que estas mujeres, más que encarnar, deben simular.

A diferencia de la víctima de tráfico, terrorismo o franquismo, la mujer objeto de malos tratos se ha visto abocada a tener que enfrentarse a una imagen pública muy definida, marcada por la falta de agencia y una necesidad de ayuda externa, alguien que necesita ser salvada de sí misma, misión que solo se entiende posible a través de un apoyo comunitario bien de redes familiares, amistades o apoyo experto (en ese caso las redes asociativas de iguales están ausentes) (Larrauri, 2008; Casado-Neira, 2014). Ella solo tiene que dar el primer paso para que se active un proceso de tutela, que no podrá parar, ni cuestionar. La capacidad de agencia que se le atribuye se reduce a un único momento: denunciar para dejarse salvar. Esta es la imagen que se ha ido construyendo a través de los discursos institucionales, pero en un contexto en el que se siguen dando otras formas de desigualdad de género producidas, mayormente, en los terrenos simbólico y laboral. Así, bajo otras formas, la violencia sigue estando presente y se perpetúa más allá de la catástrofe originaria. Aunque las secuelas son algo común al campo de las víctimas, no se trata en este caso de efectos negativo que aparecen como consecuencia de la causa originaria sino de un contexto que acompaña a la mujer en su condición de tal.

1. Apunte metodológico

Desde el año 2012 dentro del proyecto *Mundo(s) de víctimas* se ha venido abordando la irrupción de las víctimas de diferentes causas (terrorismo, tráficos, franquismo…) en el espacio social. Consideramos que la víctima de violencia de género es la que más ha marcado el discurso sobre la víctima de carácter no político. La actividad llevada a cabo por grupos e iniciativas ligadas al movimiento feminista ha puesto sobre el tapete una realidad que había sido irrelevante hasta el momento. Esto ha dado lugar a la puesta en marcha de numerosas medias de apoyo y sensibilización que han tenido un impacto positivo en la percepción de la violencia contra las mujeres y que ha llevado, a su vez, a una centralidad del aparato judicial en el fenómeno. En consecuencia, el trabajo de campo del grupo de investigación se ha orientado a la realización de una serie de entrevistas a mujeres objeto de malos tratos por parte de su pareja, a expertos/as y representantes del tejido asociativo, y documentado juicios por violencia de género.

El corpus total incluye, por un lado, entrevistas con 19 mujeres que han vivido una situación de malos tratos en diferentes momentos y con diversas trayectorias: con denuncia, sin denuncia, que han pasado a ser partes activas del tejido asociativo, recientes en su experiencia o no, con hijos/as o sin ellos/as, agredidas de forma reincidente, con juicios pendientes, etc. Y, por otro lado, 17 entrevistas con expertos/as en violencia de género y atención a sus víctimas, así como representantes del tejido asociativo. En esta ocasión nos centraremos explícitamente en las referencias a los testimonios de las mujeres en situaciones de violencia, con la inclusión del testimonio de una experta (véase tabla 1 al final).

2. Los hitos de la víctima simulada

La violencia de género ha saltado del ámbito de lo privado para situarse como parte de la discusión pública. Este proceso ha estado marcado por un alto grado de institucionalización en las respuestas, pudiéndose afirmar que se ha convertido en una cuestión de Estado. En el proceso de institucionalización es en dónde podemos identificar lo definitorio de la víctima como parte de la *res pūblica*. Las mujeres que han sufrido violencia machista presentan una etiología que ha sido establecida por la Ley Integral:

> Art. 1.1. La presente Ley tiene por objeto actuar contra la violencia que, como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre estas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia. 2. Por esta Ley se establecen medidas de protección integral cuya finalidad es prevenir, sancionar y erradicar esta violencia y prestar asistencia a sus víctimas. 3. La violencia de género a que se refiere la presente Ley comprende todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad. (España, 2004)

Esto ha conllevado, y así lo establece la Ley Integral, a que el sistema judicial juegue un papel determinante, pues en la práctica solo se reconoce como víctima a aquellas mujeres que han presentado una denuncia o en aquellos casos en los que la fiscalía actúa de oficio. Todo el sistema se orienta así a garantizar sus derechos sociales, laborales y económicos de forma tutelar. Este proceso de judicialización se pone de manifiesto de una forma más palpable al considerar que el acceso de las mujeres objeto de malos tratos a diferentes derechos está reservado a aquellas que han adquirido su estatus institucional a través de una sentencia judicial (o en el proceso previo a). Con excepción del derecho a la información, todos los demás demandan esa condición previa: a la asistencia social integral, a la asistencia jurídica gratuita, a derechos laborales y prestaciones de la Seguridad Social, a derechos de las funcionarias públicas y a derechos económicos.

Es más, las estadísticas de violencia de género ofrecen una imagen en la que la violencia de género se entiende como un fenómeno con una clara dimensión penal. Así en los datos oficiales sobre violencia del Instituto de la Mujer y para la Igualdad de Oportunidades (2015) se establecen cinco ámbitos: judicial (personas condenadas, enjuiciadas y denuncias), delitos contra la libertad sexual (abuso, acoso, agresión sexual, libertad e indemnidad sexual), macroencuesta sobre maltrato (mujeres autoclasificadas y consideradas técnicamente –sic– como maltratadas), prostitución y tráfico (víctimas de prostitución, tráfico y autores), y víctimas mortales por violencia de género; de los cinco únicamente la macroencuesta usa parcialmente un criterio no judicial a la hora de contabilizar los casos al preguntar por la autopercepción. En la misma línea el Observatorio de la Violencia de Género de la Fundación Mujeres (2015) en su apartado de documentos de indicadores remite al informe del Observatorio contra la Violencia Doméstica y de Género del Consejo General del Poder Judicial (2014). Esta incidencia

en el enfoque penal también la podemos encontrar en los datos ofrecidos por el Instituto Nacional de Estadística (2015) que bajo la rúbrica Hombres y Mujeres en España ya considera un apartado específico llamado Delito y Violencia en el que se recogen los datos de personas condenadas y de víctima mortales por violencia de género. De todos los aspectos relacionados con la violencia de género recogidos en la Ley Integral la contabilización de los delitos, y situaciones asimiladas, son objeto de un seguimiento exhaustivo y sistemático del que carecen el resto de los fines estipulados en los principios rectores, que comprenden desde medidas de sensibilización y colaboración ciudadana, hasta garantía de derechos, sistemas de tutela, formación o coordinación de profesionales e instituciones. La víctima de violencia de género es establecida en términos judiciales.

Otro de los aspectos recurrentes en la percepción de las mujeres es su experiencia de victimización secundaria ligada a su contacto con el sistema judicial más que en ninguna otra instancia (sanitaria, socio-asistencial o policial) en dónde hay una ruptura entre lo que esperan de él (una salida a su situación) y lo qué encuentran (un proceso complejo, insatisfactorio y frustrante) (Cala y García Jiménez, 2014; Rodríguez y Bodelón, 2015), de mayor dimensión en el caso de las mujeres extranjeras que no hablan castellano (o lenguas oficiales) (Pérez Freire, 2015). Un itinerario a lo largo del cual se sienten continuamente cuestionadas y agredidas psicológicamente, en el que se han de convertir en víctimas para poder llegar a dejar de serlo.

Este itinerario se construye sobre dos lógicas identitarias autónomas: una, la de la agresión en la que se le atribuye ciertas características bien marcadas (pasividad, sumisión, falta de agencia…) que establece la identidad fuerte de víctima; otra, la de la reconstrucción, en la que hay una demanda de vuelta a un ideal de normalidad, otra identidad fuerte, en este caso, de mujer empoderada. Entre ambas se produce un estado liminal (Gennep, 2008) en el que se transita de una identidad a otra. Una situación, que prometiendo ser breve, termina prolongándose en el tiempo, dando paso a un estado de excepción en el que se acaba habitando.

A lo largo de su itinerario se producen tres hitos:

1. La revelación: en el momento de la denuncia que da paso a la intervención judicial y que supone su toma de conciencia como víctima de violencia de género.
2. La agencia: durante el itinerario institucional (especialmente judicial) que implica reconocerse en su pasado a través de una identidad victimal (caracterizada por la vulnerabilidad, pasividad, sumisión, etc.) pero que entra en conflicto con su propia experiencia de gestión de la situación de violencia.
3. La vida simulada: el mandato moral de abandonar inmediatamente esa identidad para transformarse en una mujer empoderada y de reconstrucción de una vida normal, que se acaba simulando. La vida normal como una anomalía dentro de la anomalía.

2.1. La revelación

A partir de las entrevistas con mujeres que han sufrido violencia de género se han detectado una serie de ideas recurrentes sobre cómo se produce la toma de conciencia de su situación. Su identidad se articula sobre la tensión entre la resistencia y la

veracidad, la pasividad y la culpabilidad, en un juego de espejos frente a ellas mismas y la comunidad.

El descubrimiento de estar viviendo una situación vitalmente anómala –no se trata de la toma de conciencia, ni de la identificación como víctima– no se produce como consecuencia de campañas de sensibilización o información, sino a través de un hecho irrelevante y casi anecdótico. No en la propia situación del maltrato, ni en tiempo, ni en intensidad, ni es una señal, ya que estas no han faltado a lo largo del tiempo. El momento de la conciencia es activado por un gesto, un comentario determinado o una imagen que sitúa a la mujer como observadora de su propia situación, que la desplaza a un plano en el se que convierte en espectadora de sí misma. Aquí sería más correcto hablar propiamente dicho de revelación.

Desde la perspectiva de las mujeres la toma de conciencia de una situación de maltrato no se ve como su descubrimiento de víctima (en la que no todas coinciden), se trata del descubrimiento de su no-vida previa, de haber acabado en una existencia marcada por una anomalía afectiva, que convierte su vida en un trabajo continuo de desarrollo de estrategias de resistencia. O, en otras palabras, de la asunción (no necesariamente aceptación) de un contexto de convivencia hasta que se produce la revelación:

> En sí yo no pensaba que era violencia, pero vivía en violencia desde hace mucho, pero no físicamente sino psicológicamente. Y bueno, y en [fecha] ya una amenaza, y ya se acabó todo. (Entrevistada 1)
>
> Yo también llevo trece años de relación con mi ex pareja, entonces lo que sucedía realmente tú lo ves incluso normal, porque estás en un estado tan difícil de entender, pero es así, que te parece normal. Yo estuve en mi caso trece años, todo lo que veía me parecía normal, pero luego ahora con la psicóloga y con todos, el asistente social y todo, me decían que no era normal, entonces tú es ahora cuando empiezas a ver que lo que tú estabas viviendo, eso no era normal. (Entrevistada 2)

Lo que no quiere decir que la mujer no conozca su situación, sino que no la asume como una situación de maltrato. La sombra de la sospecha no se despeja a través de un proceso de búsqueda consciente, se da de forma fortuita:

> Es que salió así, o sea, no es que yo haya decidido nada, las cosas me han ido viniendo así, y poco a poco, a medida que han ido viniendo, me he dado cuenta… A ver, cuando se abre una lucecita al fondo de un caminito al principio la lucecita no te deja ver más que el puntito de la luz, la luz alumbra todo alrededor, y claro, ves la lucecita y luego empieza a dar la vuelta todo alrededor y ¡anda coño!, y esa se junta con la otra, con la otra. Yo digo: "Yo tenía un virus ahí que me desmontó el ordenador, me lo desmontó del todo, y al virus me lo he ido comiendo y lo he ido matando y ahora, oye, los programas van". (Entrevistada 3)

Hay la latencia de una sospecha irreconocible pero que no adquiere forma hasta un momento en el que se produce una discontinuidad. Esto no tiene que ser otro episodio de agresión peor que otros anteriores, puede ser un comentario, un gesto de alguien más, pero que actúa de revulsivo; no es la gota que colma el vaso, es el momento en el

que se desvelan los entresijos de la maquinaria de la convivencia de forma inmediata, es el momento en el que, abruptamente, se reconoce lo que se conocía. Ahora la mujer puede ver su vida desde bastidores.

> Mi cuñada pegó un puñetazo en la mesa de la cocina y dijo: "[nombre de la entrevistada] saca agallas de donde sean. No puedes permitir más esta situación". Y el puñetazo que ella dio en la mesa a mí me minó. Pensé: ¡Qué poca cosa para ver lo que está pasando! Que mis hijos están en el medio, que yo como persona, lo buena que soy, que lo trato bien y no merezco este trato. ¡Qué poca cosa soy yo para no ser capaz de romper este círculo y salir de este círculo vicioso! ¡Qué poca cosa! Y entonces empecé, simplemente, a avergonzarme de mí. (Entrevistada 4)

Que se producen agresiones, ya lo sabe la propia mujer, pero que eso es una anomalía que tiene consecuencias de mucho más calado se descubre al ver bajo un nuevo prisma su papel en la vida de pareja. Ahora su comportamiento adquiere un nuevo sentido que destapa al victimario. Activado por un puñetazo en la mesa, no por la discusión familiar previa en la que estaban envueltos el agresor, su hermana y su cuñado, da pie a la posibilidad de generar una posición externa de espectadora bajo la que mirarse a sí misma. El hecho de que este cambio no se produzca ligado directamente a una agresión de mayor intensidad, sino que responde a un episodio más, pone de manifiesto cómo la toma de conciencia responde a un proceso con implicaciones sobre el sentimiento de culpabilidad que declaran muchas de las entrevistadas por no haber podido identificar las señales y por haber permanecido en la situación de maltrato.

2.2. La agencia

La capacidad de agencia es necesario abordarla en dos claves aparentemente contrapuestas: el empoderamiento (demanda externa) y la culpabilidad (valoración interna). Esta última nos ofrece la clave en la búsqueda de sentido a lo vivido. La cuestión de la culpabilidad es un punto en el que se produce un conflicto entre la corrección programática que niega que las mujeres sea corresponsables de la situación de maltrato y las declaraciones de mujeres maltratadas y expertas. El hecho de que haya una resistencia a hablar de la culpabilidad o la autoresponsabilización en la experticia más comprometida es explicable dado que las bases y el origen de la violencia de género no se sitúa en la coparticipación de la mujer. Asumir lo contrario supondría abonar el terreno para explicaciones que acaban cargando sobre la mujer la responsabilidad de la situación y no sobre el victimario. Sin embargo, no podemos obviar que el sentimiento de culpabilidad está ahí y forma parte del diagnóstico del problema porque:

> La mujer que sufre violencia de género, en ese proceso de violencia y en ese proceso que decíamos que estaba unido a la educación, tiende a sentir culpabilidad por lo que ha pasado, una culpabilidad que se une al sentimiento del maltratador de que lo que está haciendo es porque ella tiene la culpa y además porque tampoco es tan grave como ella dice, porque es una "histérica". (Entrevista a experta)

No se trata de una culpabilidad moral o legal, es una culpabilidad psicológica que larva las bases de su propia personalidad. La reversión del sentimiento de culpabilidad es uno de los elementos más críticos y que acompaña a las mujeres a lo largo de su itinerario, porque se ven como responsables de no haber identificado la situación de malos tratos, de no haber podido construir una relación satisfactoria y de no haber podido salvarlo a él. La carga de la culpabilización opera en tres ámbitos: hacia ellas, hacia él y hacia la vida en común; a lo que hay que sumar en muchos casos la que se da hacia los/las hijas –cuando se tienen– y hacia el resto de la familia: "[la] violencia de género no te lleva solamente a ti, sino que también conlleva a tus hijos, a tu familia, que se ve involucrada, todos acaban involucrados también" (Entrevistada 9). La explicación para no haber identificado a tiempo la situación se atribuye a una ceguera: "Es el padre de tus hijos, y la persona que conociste, con la que te casaste y tiene un valor para ti al margen del maltrato. Tú dices: "¡Jobá! A ver es el padre de mis hijos y yo a esta persona la quiero. Porque fue la persona…" Ahí se cumple cuando se dice que el amor es ciego" (Entrevistada 4).

Actitud justificada bien por el amor, bien por asumir el papel de madre y esposa, bien por entender la relación como una forma de redención en la que se sobreestima su capacidad de conseguir salvar al agresor de sí mismo. Lo que para muchas no es ninguna revelación, ya que conocen el tipo de comportamiento que él tiene:

> yo antes pensaba que cuando estemos juntos, que cómo que yo le voy a salvar, yo lo voy a sacar de esto, que él es un buen chico, que tiene buen fondo. Entonces yo digo: "¡Madre mía qué estúpida he sido de creerme todo eso, de que yo tenía tantos poderes!" (Entrevistada 3)
>
> También le vi maltratar y pegarle a su madre, y yo todo esto sacaba de que era que estaba enfermo, porque él sufre un trastorno obsesivo compulsivo, maníaco depresivo, y yo le achacaba todo a su enfermedad, y pensaba que le iba a cambiar, que le estaba ayudando, y yo quería ser buena. (Entrevistada 2)
>
> Eres su madre, le cuidas, le vas a salvar. (Entrevistada 6)

La capacidad terapéutica que se atribuyen choca con la realidad de la relación en la que su autoestima basada, precisamente, en su capacidad de transformar el mundo a través del amor se ve no solo truncada, sino también se revuelve contra ellas atrapándolas en un tela de araña de chantajes emocionales, celos y control: "ahora pensándolo fríamente me siento víctima pero en parte culpable porque yo en cierto modo di pie a que él, a los celos, los celos de la pareja. ¡Cómo que me cegó pues!" (Entrevistada 10).

Una de las atribuciones inevitable en las víctimas de violencia de género es la ausencia de agencia. La demanda de empoderamiento, que es recurrente entre la experticia feminista, y sobre la que se articula todos los discursos más críticos con las desigualdades de género, contrasta con la propia atribución de las mujeres, que se ven como autoengañadas, que han sufrido una distorsión de percepción de sus relaciones de pareja, pero no como sujeto pasivo.

Aquí se produce una fractura entre ambos tipos de narrativas (la experta y la vivencial), la mujeres se reprochan –sí– su incapacidad inicial de diagnóstico de la situación de violencia, aunque conscientes de ella, pero a la vez se reconocen como

sujetos activos y empoderados en la gestión de su vida personal. Más que de la necesidad de empoderamiento cabría hablar de la de recuperación de su capacidad de acción tras asumir su fractura personal, o de cómo evitar que se disuelva la fuerza que les ha permitido gestionar las continuas crisis en el plano víctima-victimario. A nivel terapéutico se considera la recuperación de la autoestima como la llave para llegar a una situación de autonomía –o, en la práctica, de reconstrucción y redefinición del objeto del empoderamiento– que permite pasar de la focalización en el victimario y la relación en pareja a sí mismas. Se opera una puesta en valor de un sujeto recuperado para sí mismo, un paso de la vulnerabilidad al empoderamiento, de la pasividad a la agencia.

Esto se puede apreciar de forma muy clara cuando se describen agresiones en las que la mujer no se somete y abandona, lucha, resiste y considera alternativas, ante la falta de apoyo inmediato, como en este caso en el que la situación escala de forma fulminante:

> Él se había hecho un bocadillo, lo dejó en el salón y los perros se lo comieron. En un momento me destrozó literalmente toda la casa, toda la casa me destrozó, hubo amenazas ya con cuchillos, con empujarme, con insultos, de todo, ahí es cuando realmente ya no pude más. Lo que realmente me fastidió, lo que realmente me da vergüenza ajena en la sociedad en la que vivo, es que no hubo un vecino que llamó a la policía, porque mira que yo gritaba. Gracias a que yo, no sé cómo hice, porque como él estaba tan drogado, le saqué el móvil y le mandé un *whatsapp* a mi madre, no sé cómo lo pude hacer, engañándole de mala manera, y vino la policía y la policía vio todo. (Entrevistada 7)

O como en este que se prolonga todo un periodo de más de diecisiete meses durante el que la mujer continúa la convivencia:

> Se armó una asombrosa, ahí sí hubo físico, de todo. Pero, nada, aún estuvo todos los nueve meses de embarazo en casa tocando las narices evidentemente, nacieron los gemelos, y yo creo que tenían los gemelos ocho meses casi, que fue cuando a empujones le echamos de casa. (Entrevistada 8)

No se trata de formas de empoderamiento ejemplares en las que la mujer decida emanciparse absolutamente de la situación, pero ¿son posibles realmente esas formas de empoderamiento también en los casos posteriores en los que las mujeres cuentan con un apoyo experto? Atendiendo además a lo complejos, contradictorios y prolongados que son los procesos de reconstrucción de la persona después de una experiencia de malos tratos más bien cabe considerar que la narrativa del empoderamiento es un ideal que permite poner en marcha un procedimiento de identificación fuera de la violencia de género en el que la mujer se descubre como su centro de atención, dando paso una nueva forma de agencia opuesta al sometimiento pasivo. Se pretende la invención de una nueva vida, de volver a vivir y sobre todo de perdonarse a sí misma.

Las mujeres víctimas afirman no ser pasivas durante el periodo de las agresiones, relatan múltiples estrategias para gestionar el contexto de violencia, entre otras cosas,

contener al agresor, desarrollar su actividad laboral normal y mantener el rumbo. De hecho, los relatos parecen indicar que no hay una resignación frente a la violencia, sino que la sufren de manera activa: "Yo ni sumisa ni nada. Yo he sido víctima antes que de él, porque gracias a él he abierto los ojos, yo creo que era víctima de la sociedad y de mí misma, pero yo no me considero que haya sido sumisa" (Entrevistada 6), o "Yo tampoco, cuando podía, zurraba, cuando no podía, no" (Entrevistada 5). Afirman que son los dispositivos pensados para atenderlas y protegerlas los que las neutralizan y pasivizan. Tanto es así que aparece un rechazo frontal al concepto de víctima dado que semánticamente se vincula a pasividad, no agencia, y con ello se liga al modelo tradicional de feminidad. Ser víctima se descubre como una condición impuesta o inevitable para poder salir del ciclo de la violencia: acumulación de tensión, explosión, arrepentimiento (Walker, 1979).

Los relatos de las mujeres se articulan en dos lógicas diferentes, una centrada en la experiencia vivida con el agresor que se define por haber estado inmersas en una situación de violencia y aquella que está ligada a la puesta de la primera denuncia o a la proceso terapéutico en el que ya reconocen el imperativo de ser víctimas (aunque no se reconozcan como tales). Asumir el papel de víctima posibilita el tránsito por las diferentes instancias expertas que brinda apoyos pero también supone problemas y frustraciones. La condición de víctima genera unas posibilidades de reconocimiento en el espacio social que implican cubrirse con unos ropajes y asumir una mueca pensada para una puesta en escena orientada a un público que ya ha decidido el guión.

2.3. La vida simulada

La trayectoria de una mujer con una experiencia de malos tratos se puede entender como un salto entre estados en un sistema dinámico, donde se produce una alteración radical a través de una pequeña perturbación en las condiciones dadas (Thom, 1972). La mujer traspasa una discontinuidad que la sitúa en un nuevo plano en el que reconfigurar su existencia y su identidad: de un punto previo a una relación marcada por las agresiones a una búsqueda de salida a esta, con o sin ayuda. La salida de la situación de malos tratos supone un cambio de estado en el que se ha de reconocer como víctima, se sienta o no cómoda en esta acepción. La acepte o no su trayectoria vital, va a pasar a estar definida por esta etiqueta.

El mandato que se expresa de forma recurrente en las campañas de institucionales, el "Hay salida a la violencia de género" –de la campaña ministerial de 2012 que se sigue utilizando ocasionalmente (MSSSI, 2016)– contrasta con la imposibilidad, primero, de satisfacer el ideal de la mujer empoderada (en gran medida también por condicionantes de tipo económico o material que no dependen exclusivamente de su voluntad) y, segundo, con la demanda de rehacer su vida más allá de su condición de víctima.

Ser víctima se revela además como un estado sujeto a múltiples fuerzas que lo hacen irrealizable. Se entiende como un paso imprescindible para tomar conciencia de la situación (reconocerse como víctima) rompiendo con el victimario, pero inmediatamente se le exige redefinirse por oposición a lo que la caracteriza: la falta de agencia. El estado ideal de víctima es el momento en que se pone el pie en un trampolín para impulsarse en una nueva dirección (pero nunca hacia atrás). A su vez,

se prescriben formas muy claras de cómo ser víctima, especialmente es los procesos judiciales, pero también en las instancias socio-asistenciales: para unas la víctima ha de ser veraz (jurídico y policial) y para otras ha de querer salir de la violencia (socio-asistencial y terapéutico). El ser víctima deviene en un estado imposible de satisfacer, sometido a tensiones vivenciales, demandas institucionales y el mandato de salir de la violencia. La mujer se ve abocada a un juego continuo de simulaciones para dar respuesta a todas estas demandas externas y propias.

En la práctica se observa como ese proyecto de reconstrucción personal es infructuoso, es un proceso sin meta alcanzable, porque:

> La recuperación es muy dura. A veces igual no llegas a recuperarte del todo, es imposible. Entonces, como es muy larga la recuperación, no puedes estar siempre con lo mismo. Tú sabes que estás mal, sabes por lo que estás mal. Centrarte en terapia y estar bien, se te va quitando un poco ese concepto. Yo ya sé por qué estoy así, ya está. Es que estás muchos años en recuperarte y no te recuperas del todo. (Entrevistada 8)

Normalmente tras la salida de la situación de violencia se habla de una vida marcada sobre la que se va construyendo una nueva existencia, que se siente siempre lastrada e incompleta, en la que las marcas van más allá de las de las agresiones físicas. ¿Qué se demanda de la víctima? Que sea víctima y que deje de ser víctima, que cumpla los atributos de la victimización que la llevan a que se muestre marcada por la catástrofe para dar testimonio de veracidad, poder ser identificada por la comunidad y poder moverse por el espacio institucional. Pero que una vez adquirida esa etiqueta, la abandone y emerja de sus cenizas, como si todo el periodo ligado a la situación de maltrato pudiera ser purificado, extirpado como un tumor maligno. Solo así puede demostrar su inocencia o demostrar que no era merecedora de lo vivido. Aunque persiste una sombra de corresponsabilidad que se sustenta sobre un déficit: "Yo creo que es más falta de autoestima porque yo cuando me casé, yo no creo que estaba enamorada del mío" (Entrevistada 11). Quien se instala en la condición de víctima estaría demostrando que tiene un defecto, una imperfección que daría respuesta a la pregunta del porqué: "En el sentido de que, una no lo has visto, lo has consentido, y después que tienes algo sucio, tienes una mancha" (Entrevistada 12), aunque la respuesta esté en el victimario y en las desigualdades de género.

La simulación no implica una mentira, supone la asunción de un papel que es ajeno y extraño a su propia experiencia y en el no acaba de reconocerse plenamente. La vida simulada comienza durante la situación de maltrato (de normalidad hacia el exterior), en el proceso de denuncia-juicio (como una víctima creíble, que es pasiva, sufriente y consistente en sus declaraciones, negando su agencia, aunque fuera reactiva), hacia familia, amistades, vecinos/as y compañeros/as (objeto de compasión o solidaridad, dependiendo de las posiciones morales de cada uno/a), ante los servicios de asistencia (mostrando que está en una situación de vulnerabilidad y merece la atención) y en el apoyo terapéutico (haciendo patente que quiere rehacer su vida). Pero en ocasiones también se simula una autonomía con respecto al victimario: "te da de muerte, el

tiparrejo me busca solo por sus conveniencias, amor por mi parte ya no hay, tengo como un… reconozco que tengo como una dependencia a él" (Entrevistada 12).

Ser víctima es no tener una vida normal, y darse cuenta de ello. Esto no conduce inmediatamente al reconocimiento como víctimas, sino que este concepto se asume (aunque se rechaza en permanencia) al entrar en contacto con los dispositivos. El objetivo no es salvar a la mujer, sino salvarla de sí misma, asegurarse de que queda libre de toda imperfección, lo que prevalece a la largo de todo el itinerario. La mueca que se adopta no es la mueca de las máscaras del teatro que cubren el rostro original y que se puede sacar y poner, la mueca es la cara auténtica contorsionada con la sonrisa del éxito de la reparación que satisface los objetivos de la experticia y reconforta al entorno de la mujer, aunque haya ocasiones en las que siempre vuelve a salir a la superficie la experiencia vivida, como nos narra una hija de una mujer maltratada:

> Ella nunca lo llegó a superar, de hecho ella hay veces que aún vive con ese día a día, con su pareja que tiene ahora, pues la verdad es que le tiene una paciencia increíble, porque mi madre en algún momento sin motivo ni razón pues coge y le echa de casa, y claro, él mucha paciencia tiene, pero se muestra el día a día, está presente, aunque ya hace tiempo que pasó. (Entrevistada 9)

La mujer está abocada a habitar un territorio marcado por una tensión irresoluble: el regreso a un momento previo al descubrimiento del agresor. Una vida que ya no es posible recuperar en esa forma porque las marcas son profundas, indelebles, cicatrices que no se pueden borrar.

De la mujer que ha sufrido violencia machista se espera que rehaga su vida, que se convierta en una mujer sin "ese pasado", que supere su trauma en el sentido literal, que pase por encima de él. En las entrevistas realizadas hemos observado muy al contrario una negación de la posibilidad de reconstruir una vida normal. Primero, una vida normal como mujer se entiende que es toda aquella libre de violencia de género. ¿Es esto posible? Una respuesta positiva implicaría reconocer que no hay violencia de género estructural y sistémica, y que todo se reduce a un problema de agresiones dentro o alrededor de la pareja. Segundo, ellas declaran de forma recurrente como están sumergidas en una no-vida permanente, en una vida simulada como estrategia de supervivencia y con la que poder reconstruir los lazos con la comunidad (y la familia).

3. Reflexiones finales

En la violencia de género la victimidad es un recurso necesario que ha de ser asumido y que opera en los cuatros espacios expertos (judicial, sanitario, socio-asistencial y policial). De esta manera la mujer entra en un juego de simulación de identidades forzadas como víctima. La demanda, que hacen muchos/as expertas que trabajan con las mujeres, de que se debe respetar sus tiempos, apunta a la complejidad vital que muchas han de afrontar, pero establece una meta clara en un futuro más o menos lejano: la normalidad, siempre con el objetivo de no instalarse en la victimización. En este sentido las posibilidades de agencia quedan constreñidas por las que ofrece en marco

jurídico y los protocolos de cuatro campos expertos, y el empoderamiento solamente puede ser llevado a cabo de acuerdo a estos.

La cuestión victimal es en el fondo de orden identitario, de cómo performa en el espacio social y cómo se reconstruye subjetivamente. Se demanda de la mujer que salga de la situación de violencia, que reconozca su condición de maltratada para poder salir así de la situación en la que parece atrapada. Baste echar un vistazo a las campañas institucionales estatales contra la violencia de género para ver cómo hay un claro eje basado en la idea de que el primer paso para salir de la violencia es saber leer las señales y romper la barrea de silencio, reconocerse ante los demás como víctima: "Si tu chico te controla el móvil. Cuéntalo" (2014) "No guardes silencio, no te calles. No a la violencia contra las mujeres" (2006), "Si ocultas la verdad nadie sabrá que necesitas ayuda" (1998) (MSSSI, 2016). Hay un mandato moral explícito que tiene como objetivo sacar a las mujeres objeto de malos tratos de su situación, pero este mandato moral se basa, primero, en la premisa de que ellas carecen de agencia y son pasivas, segundo, asume esto como una característica definitoria y común en todos los casos. En esta asunción quedan atrapadas tanto las mujeres que no se ven identificadas bajo estas características, como las propias políticas e iniciativas socio-asistenciales y los procesos judiciales que establecen un patrón claro de la víctima creíble o la buena víctima: la que se deja rescatar por los dispositivos.

En los discursos sobre la violencia de género vemos cómo se considera que la mujer ha de ser salvada de sí misma o, expresado de una forma menos cínica, empoderada a través de una toma de conciencia de su situación. Se establece así un mandato moral de reconocerse como víctima para poder dejar de serlo. No se trata únicamente de una toma de conciencia, ha de asumir su papel de víctima para encajar en las expectativas de los dispositivos expertos (socio-asistenciales, sanitarios, policiales y judiciales): vulnerabilidad, traumas –físicos y/o psicológicos–, pasividad y veracidad testimonial. Son precisamente los mecanismos de generación de certeza y veracidad los que nos van a hablar no de la víctima como sujeto sufriente, sino de la víctima como proyección social.

La víctima ha de ser y no ser, ha de desempoderarse para empoderarse, ha de dejar de gestionar las agresiones para gestionar la resaca de las agresiones y ha de victimizarse para desvictimizarse. El tratamiento institucional y el imaginario de la condición de víctima la cosifica y la petrifica situándola en una agencia tutorizada. La asunción de que la víctima es un agente pasivo y desempoderado que necesita ayuda externa y experta para dejar de serlo es algo que también quedará cuestionado. En este sentido se reclama el uso del término "superviviente" para definirse sobre una capacidad de agencia que se ve usurpada, así lo hace la Red de Mujeres Supervivientes con la puesta en marcha de la iniciativa de testimonios positivos que se define como: "Un programa de voluntariado en el que formamos a mujeres que han sido maltratadas para potenciar el papel activo de la mujer Superviviente como Agente de Cambio Social" (Fundación Ana Bella, 2015).

Como ya ocurrió con el testigo superviviente de las dictaduras del Cono Sur (Peris, 2002: 405) y de los campos de concentración nazis, las víctimas son los muertos y los *Muselmänner*, quienes aceptan la lógica del campo de concentración y siguen sus

pautas de forma consecuente, lo que los lleva a la extenuación: "se sabe que están aquí de paso y que dentro de unas semanas no quedará de ellos más que un puñado de cenizas en cualquier campo no lejano y, en un registro, un número de matrícula vencido" (Levi, 2002: 50). Son quienes han perdido su capacidad de acción y son arrastrados hacia su final, personas que solo son cuerpos en posición fetal. Quien no ha muerto porta el testimonio. Si en ese caso se lucha contra el olvido a través de la construcción de una memoria colectiva dirigida a una comunidad universal para que no se vuelva a repetir en el futuro, en el caso de la violencia de género se trata más de una reclamación de agencia orientada a redefinir el estatus de la mujer objeto de malos tratos dentro de la comunidad, a empoderarla frente a ésa y frente a nuevas formas de sometimiento.

Se produce un doble juego institucional hacia la lucha contra la violencia de género y la construcción de la "buena víctima". Quien, además, se ha de convertir en el modelo feminidad empoderada como si fuese capaz de neutralizar las demás formas de desigualdad de género y violencia. La mujer que ha sufrido agresiones es un sujeto sometido a fuerzas divergentes, tanto internas como externas, entre las que su identidad se reconforma (no reconstruye) sobre la pérdida sin volver al estado previo –a la manera de los casos de Oliver Sacks (2011)–. Se genera una posibilidad de existencia sobre una anomalía, una vida después de la catástrofe, que a nivel de las narrativas de empoderamiento y de la intervención se concibe como un fénix que renaciendo del trauma encarna a la mujer que debe ser capaz de desenvolverse de forma ideal entre los avatares del sistema sexo-género.

En un juego paradójico y aparentemente contradictorio hay un imperativo para que se reconozcan como víctimas, a la vez que no se puede constituir en un estado, más bien en un *limes* que ha de ser cruzado hacia la reconstrucción de una identidad previa sin mácula. A la vez que el proceso de reconocerse como víctima lleva implícita una victimización secundaria y a tener que confrontarse continuamente con los momentos de las agresiones en su itinerario por los espacios expertos, las mujeres han de gestionar la tensión entre una salida hacia el futuro (presentado como esperanzador y positivo) y el pasado (recurrente). La víctima tiene que ser víctima para dejar de ser víctima.

La víctima para ser auténtica ha de satisfacer una serie de expectativas. El respeto por los tiempos de las mujeres, que manifiestan algunos/as expertas, es un reflejo más de esa demanda implícita de normalización vital, en otras palabras, de rehacer la vida. Más allá de la victimización secundaria, el propósito de salvar y recuperar a las mujeres lleva a una retrovictimización, en este caso ya no marcada por la frustración de perspectivas no cumplidas, sino por la puesta en escena de una vida recuperada simulada.

La víctima de violencia de género se construye bajo la premisa de la madriguera de Alicia (Carroll, 2005) que la trasladará a un mundo nuevo de sentido inabarcable, una realidad habitable pero llena de agujeros de sentido que lastra las relaciones con el exterior y consigo misma. Y, al igual que Alicia, quien no se decide qué puerta atravesar queda atrapada sin posibilidad de marcha a atrás.

Tabla 1: Perfil de entrevistadas citadas

Entrevistada	Perfil
1	30-40 años, sin empleo, con hijos, con denuncia (condena absolutoria)
2	50-60 años, con empleo intermitente, con hijos independizados, con denuncia, maltrato en dos parejas
3	20-30 años, con empleo, con hijos, con denuncia
4	30-40 años, con empleo, con hijos, con denuncia (muerte de la pareja antes del juicio)
5	20-30 años, con empleo, con hijos, con denuncia
6	40-50 años, con empleo, sin hijos, con denuncia
7	30-40 años, con empleo, sin hijos, con denuncia
8	40-50 años, sin empleo, con hijos, con denuncia
9	18-20 años, estudiante, sin hijos, hija de mujer con denuncia
10	30-40 años, con empleo, con hijos, con denuncia
11	50-60 años, sin empleo, con hijos, sin denuncia
12	30-40 años, con empleo, con hijos, con denuncia
Experta	Responsable de políticas de violencia de género, Gobierno Vasco

Fuente: ¿?¿?¿

5. Bibliografía

Bebengoechea Bartolomé, M. (coord.) (2007): *Informe anual del Observatorio Estatal de Violencia sobre la Mujer,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Butler, Judith (2006): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia,* Barcelona, Paidós.

Cala, María J. y M. García Jiménez (2014): "Las experiencias de mujeres que sufren violencia en la pareja y su tránsito por el sistema judicial: ¿qué esperan y qué encuentran?", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 48, pp. 81-105.

Carroll, L. (2005): *Aventuras de Alicia en el país de las maravillas,* Barcelona, Ediciones Akal.

Casado-Neira, D. (2014): "Las marcas en el cuerpo de la víctima: la veracidad encarnada en la violencia de género", *Kamkatcha*, 4, pp. 359-380. doi:10.7203/KAM.4.4057

Debén Alfonso, M. (2006): *O tratamento penal da violencia contra as mulleres,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

Dodier, N. y J. Barbot (2009): "Itinéraires de réparation et formation d'un espace de victimes autour d'un drame médical", en Thomas Périlleux y John Cultiaux, eds., *Destins politiques de la souffrance,* Toulouse, pp. 99-117. doi: 10.3917/eres.peril.2009.01.0099.

España (2004): *Ley orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género*. Disponible en: https://www.boe.es/boe/dias/2004/12/29/pdfs/A42166-42197.pdf [Consulta: 23 de junio de 2015]

España (2015): *Ley Orgánica 4/2015, de 25 de abril, del estatuto de la víctima de delito*. Disponible en: http://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-4606 [Consulta: 23 de junio de 2015]

Fossum, A. *et al.* (1982): "Psychosocial and social consequences of torture. A pilot study", *Tidsskrift for Den Norske Laegeforening*, 102(11), pp. 613-616, 635.

Fundación Ana Bella (2015): *Red de mujeres supervivientes.* Disponible en web: http://www.fundacionanabella.org [Consulta: 23 de junio de 2015]

Gatti, G. (2007): *Identidades débiles. Una propuesta teórica aplicada al estudio de la identidad en el País Vasco,* Madrid, CIS.

Gatti, G. (2011): "De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global", *Política y Sociedad,* 48(3), pp. 519-536. doi:10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36419

Gatti, G. (2014): "Como la [víctima] española no hay", *Kamkatcha*, 4, pp. 275-292. doi:10.7203/KAM.4.4141

Gennep, A. van (2008): *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial.

Instituto de la mujer y para la igualdad de oportunidades (2015): *Mujeres en cifras. Violencia.* Disponible en: http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/portada/home.htm [Consulta: 23 de junio de 2015].

Instituto Nacional de Estadística (2015): *Mujeres y hombres en España*. Disponible en: http://www.ine.es/ss

Un ensayo sociológico sobre la prostitución

Rosa Cobo Bedia
Universidad de La Coruña
rosa.cobo@udc.es

Recibido: 01-03-2015
Aceptado: 21-04-2016

Resumen
El objetivo de este trabajo es analizar algunas realidades sociales que envuelven el debate sobre la prostitución. La idea fundamental que argumentaré es que la prostitución, hasta la aparición del capitalismo neoliberal, ha tenido un carácter exclusivamente patriarcal. Sin embargo, cuando las políticas económicas neoliberales comienzan a aplicarse globalmente, la prostitución deja de ser sólo una práctica patriarcal y se convierte en un sector económico fundamental para la economía internacional y especialmente para la economía criminal. Por eso, la prostitución debe analizarse en el marco de la economía política. Asimismo, se explicará que la prostitución es un fenómeno social que se desarrolla en el marco de tres sistemas de dominio: el patriarcal, el capitalista neoliberal y el racial/cultural.
Palabras clave: Sociología; prostitución; feminismo; capitalismo neoliberal; contrato sexual; hipersexualización.

A Sociological Essay about Prostitution

Abstract
The aim of this work is to analyze some discourses and practices which surrounds the debate about the prostitution. The fundamental idea which I argue is that prostitution, until the appearance of the neoliberal capitalism, has had an exclusively patriarchal nature. However, when neoliberal economic policies begin to be applied globally, prostitution stops to be only a patriarchal practice and becomes into a fundamental economic sector for the international economy and especially for the criminal economy. Thereby prostitution should be analyzed in the frame of the political economy. Likewise, I explain that prostitution is a social phenomenon that develops within the frame of three systems of control: the patriarchal, the neoliberal capitalist and the racial/cultural.
Key words: Sociology; prostitution; feminism; neoliberal capitalism; sexual contract; hypersexualization.

Referencia normalizada
Cobo Bedia, R. (2016): "Un ensayo sociológico sobre la prostitución", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 897-914.

Sumario: Introducción. 1. Naturalización de la prostitución. 2. De la cultura del sexo a la cultura de la prostitución. 3. Economía política de la prostitución. 4. El papel de los varones en la prostitución. 5. Consentimiento y coacción en la prostitución. 6. Reflexiones finales. 7. Bibliografía.

Introducción

La prostitución es una antigua práctica social que ha experimentado cambios profundos en las últimas décadas. La globalización neoliberal ha cambiado el rostro de la prostitución, pues de ser una realidad social reducida se ha convertido en una gran industria global que moviliza miles de millones de euros anuales. La idea fundamental que quiero argumentar es que la prostitución, hasta la aparición de esta nueva fase del capitalismo, ha tenido un carácter exclusivamente patriarcal. Sin embargo, cuando las políticas económicas neoliberales se aplican globalmente, la prostitución deja de ser solo una práctica patriarcal y se convierte también en un sector económico crucial para la economía internacional y especialmente para la economía ilícita.

La prostitución del siglo XXI es el resultado de la convergencia entre los intereses patriarcales y los neoliberales. Richard Poulin, uno de los mayores expertos mundiales sobre prostitución, explica que esta industria revela las tendencias actuales en la agenda de la globalización neoliberal, pues nos "permite entender mejor la mercantilización de la vida y de los seres humanos, la discriminación étnica, la opresión sexual y la sumisión de mujeres y niñas al síndrome del placer masculino" (Poulin, 2009). Por eso, Poulin señala que la prostitución nos sitúa ante una elección de civilización. En efecto, esta práctica no sólo es el resultado de la dimensión más perversa del libre mercado sino también un test que revela la tensión y la lucha entre la esclavitud y la libertad, el capitalismo neoliberal y los proyectos políticos emancipadores, las estructuras patriarcales y las demandas feministas.

El creciente aumento de la industria del sexo se encuentra en el cruce de dos formas de dominio: la patriarcal y la capitalista neoliberal. Sin embargo, una gran parte de la prostitución no puede entenderse fuera de otro dominio: el racial/cultural. El hecho de que la prostitución se explique en el marco de tres sistemas de poder hace que solo la teoría crítica pueda desvelar los mecanismos opresivos que subyacen a esta práctica social. En efecto, el análisis feminista desvela que es una práctica de subordinación patriarcal, mientras que la economía crítica muestra la explotación económica a la que están sometidas las mujeres prostituidas. La perspectiva crítica étnico-racial descubre el racismo en el comportamiento de los varones demandantes, pero también en la composición racial y cultural de las mujeres en la industria de la prostitución.

En primer lugar, el pensamiento feminista "analiza la prostitución como un soporte del control patriarcal y de la sujeción sexual de las mujeres, con un efecto negativo no solamente sobre las mujeres y las niñas que están en la prostitución, sino sobre el conjunto de mujeres como grupo, ya que la prostitución confirma y consolida las definiciones patriarcales de las mujeres, cuya función primera sería la de estar al servicio sexual de los hombres" (Hofman, 1997).

En segundo lugar, el nuevo capitalismo, con sus políticas económicas neoliberales y sus vínculos con la economía criminal, ha hecho de la prostitución uno de los sectores económicos que más beneficios proporcionan a escala global. La globalización neoliberal ha cambiado el rostro de la prostitución y ha puesto las bases de una nueva forma de esclavitud económica.

Por último, y en relación al dominio racial/cultural, los varones demandantes de los países occidentales buscan en la prostitución a mujeres racializadas en un claro

mecanismo de colonialismo sexual, tal y como sostiene lúcidamente Jeffreys (2011: 17). Y este colonialismo sexual se observa tanto en el interior de las sociedades occidentales, donde la mayoría de las mujeres que ejercen la prostitución son africanas, latinoamericanas, orientales y de los países del este de Europa (Foundation Scelles, 2012), como en el turismo sexual de los demandantes, dirigido mayoritariamente a países postcoloniales y pobres.

Para dar cuenta de la complejidad de esta práctica social hay que diferenciar dos planos: el intelectual y el ético-normativo. Primero hay que examinar la naturaleza y las causas de este fenómeno social y, en consonancia con ese análisis intelectual, adoptar una posición ético-normativa respecto a su existencia. Si el punto de partida, tras estudiar la prostitución y las causas que la originan, es que esta práctica social es una forma deseable de vida y no puede ser definida como una forma de explotación sexual, entonces la conclusión lógica es legalizar y reglamentar la prostitución. Si, por el contrario, se considera la prostitución una forma inaceptable de vida, resultado del sistema de hegemonía masculina, vinculada a la dominación patriarcal y que vulnera los derechos humanos de las mujeres al convertir su cuerpo en una mercancía y en un objeto para el placer sexual de otros, entonces se concluye la imposibilidad de su legalización.

Sin embargo, esta aproximación a la prostitución requiere distinguir la prostitución, del colectivo concreto que son las mujeres prostituidas, pues esta distinción nos permitirá interpelar críticamente esa realidad social y al mismo tiempo diseñar políticas públicas para desactivar esta práctica social (Informe de la ponencia sobre prostitución en nuestro país. Cortes Generales, 2007). En otros términos, pondremos en tela de juicio la estructura de subordinación sexual y explotación económica y racial que subyace a la prostitución y, al mismo tiempo, afirmamos que el estado debe intervenir para eliminar esta institución. Dicho de otra forma, el fenómeno de la prostitución es un problema político que solo puede ser entendido en el marco de las estructuras patriarcales, neoliberales y raciales.

1. Naturalización de la prostitución

Las sociedades producen relatos sobre sí mismas y sobre los hechos sociales que componen su entramado social. Esos relatos tienen como función que los individuos acepten el orden social. Y es por eso que no son estáticos, ni fijos, ni inmutables. Están en permanente proceso de construcción y reconstrucción. Sin estas narraciones, los hechos sociales no pueden tener un lugar estable en el imaginario colectivo.

Todo fenómeno social debe estar sometido a procesos permanentes de legitimación con el objeto de que pueda reproducirse a lo largo de extensos periodos históricos. La primera legitimación de cualquier fenómeno social se encuentra en su propia facticidad, que, por otra parte, siempre tiene un carácter autolegitimador. El hecho de que una realidad social haya existido durante largos periodos históricos es utilizada para sugerir que forma parte de un 'orden natural' de las cosas imposible de alterar. Si, además de existir, también ha sobrevivido a intentos de acabar con esa realidad, como, por ejemplo, la legislación prohibicionista o la penalización moral de la prostitución, entonces parece

que tiene una fuerza que va más allá de lo puramente social. Sin embargo, la facticidad no puede ser la única fuente de legitimación, pues por sí misma sería insuficiente. Se necesitan otras legitimaciones adicionales, cuya intensidad y grado de elaboración debe ser proporcional al cuestionamiento de la realidad social que se quiere legitimar (Berger, 1981: capítulo 2).

El debate que existe en torno a la legalización o abolición de la prostitución explica la poderosa interpelación social a la que está sometida esta práctica y, al mismo tiempo, pone de manifiesto los poderosos intereses que se juegan en torno a esta gran industria. Por eso se han puesto sobre la mesa otras legitimaciones secundarias, desde la reactualización de ideas pre-teóricas hasta argumentaciones desarrolladas en el marco del pensamiento académico. La producción de prejuicios y estereotipos para que la prostitución sea aceptada socialmente se suceden: desde señalar que es el oficio más viejo del mundo hasta advertir sobre la urgencia sexual natural de los varones; desde vincular esta práctica social con la libertad sexual hasta considerar que la prostitución es una poderosa barrera que protege a las otras mujeres de las violaciones y agresiones sexuales masculinas; desde la argumentación de que la postura sobre la abolición es moralista hasta la idea de que quienes sostienen que hay que erradicar la prostitución están en contra de las mujeres prostituidas. El conjunto de prejuicios y estereotipos es muy amplio y se reelabora permanentemente para producir nuevas legitimaciones. Por otra parte, desde instancias académicas se realizan investigaciones que intentan fundamentar la legitimidad de la prostitución en el consentimiento de las mujeres prostituidas, sin mostrar la prostitución como el resultado de la jerarquía patriarcal y sin señalar suficientemente el vínculo entre prostitución y capitalismo neoliberal (Juliano, 2002; Osborne, 2004; Maqueda, 2009).

Pues bien, la prostitución es un fenómeno social que tiene su propio relato. Uno de los argumentos estables de esta narración, fuertemente arraigada en el imaginario colectivo, que, por otra parte, siempre es patriarcal, es que la prostitución surge espontáneamente en cualquier comunidad humana. La idea que debe aceptar la sociedad y, por ello, debe anclarse en las estructuras simbólicas, es que la prostitución es un hecho natural. Uno de los subtextos del imaginario de la prostitución sugiere que está profundamente anclada en algún oscuro lugar de la naturaleza humana. Y éste es, desde luego, uno de los problemas que obstaculizan una posición crítica frente a la prostitución, pues con esos argumentos se coloca a esta práctica social en el orden de lo pre-político. En efecto, si el fundamento de esta práctica social está en la naturaleza, entonces difícilmente podrá ser definida como una institución y, por tanto, interpelada socialmente. La idea difusa que envuelve el fenómeno de la prostitución es que está más allá de lo cultural. Aparece como una realidad que transita entre lo natural y lo social. De ahí que se repita incansablemente que la prostitución ha existido siempre, como si ese fuese un argumento irrefutable. Sin embargo, la prostitución no es el oficio más antiguo del mundo sino la actividad que responde a la demanda más antigua del mundo: la de un hombre que quiere acceder al cuerpo de una mujer y lo logra a cambio de un precio (Fernández Oliver, 2007: 89).

Eso sí, para justificar que la prostitución es una realidad natural hay que afirmar que se inscribe en el orden de la sexualidad humana. El subtexto, por tanto, alude a que la

sexualidad masculina es incontrolable y, por ello, la femenina debe estar al servicio de ese deseo masculino irrefrenable, a través de la prostitución o del matrimonio. Si la prostitución hunde sus raíces en la sexualidad, entonces no es posible erradicarla. La legitimación de la prostitución parte tácitamente de la sexualidad masculina como pulsión imposible de gestionar culturalmente. Señala Carole Pateman que la legitimación de la prostitución se origina en el estereotipo de la urgencia sexual natural de los varones: "Existe un impulso masculino natural y universal que requiere y siempre requerirá de la prostitución para su satisfacción" (Pateman, 1995: 273).

Para concluir este apartado es preciso hacer dos reflexiones: la primera gira en torno a la pregunta de quién fabrica estas narraciones. Las teorías críticas de la sociedad[1] ya han explicado la estrecha relación entre los relatos sociales y las estructuras de poder. Los relatos, por tener como una de sus finalidades la legitimación de los entramados sociales e institucionales, se fabrican en función de los intereses y necesidades de las élites y de los grupos dominantes. En otros términos, las élites masculinas y neoliberales han propuesto a la conciencia de nuestra época la idea de que la actividad prostitucional es tan legítima como otras actividades. Y las instancias socializadoras de estos sistemas de poder han contribuido a su normalización. Y la segunda es que la naturalización de la prostitución se inscribe en un discurso mucho más amplio que ha tenido lugar en las últimas décadas del siglo XX y los comienzos del siglo XXI, al hilo de la globalización neoliberal: la naturalización de la desigualdad. Por eso, argumentaré a lo largo de este trabajo es que no es lo mismo decir que la prostitución es un trabajo libre que decir que es una forma de subordinación patriarcal. Y añadiré que también es una forma de explotación económica al extremo de convertirse en una de las nuevas formas de servidumbre del siglo XXI. En palabras de Carole Pateman: "la prostitución es parte integral del capitalismo patriarcal" (Pateman, 1995: 260).

2. De la cultura del sexo a la cultura de la prostitución

En este apartado argumentaré que la formación de una 'cultura de la prostitución' (Jeffreys, 2002) ha discurrido al mismo tiempo que la construcción de una poderosa cultura del sexo. La condición de posibilidad de que se pueda configurar una cultura de la prostitución es que exista una cultura de la sexualidad que articule la identidad de las mujeres alrededor de su disponibilidad sexual. Ambas culturas, funcionalmente vinculadas, ejercen una influencia decisiva en la formación de las normatividades masculina y femenina. En efecto, las representaciones de las mujeres en los medios de comunicación, el papel de la moda, la pornografía o la prostitución contribuyen a moldear el significado social de las normatividades de género. Y, además, el aumento y la normalización de la industria del sexo contribuyen a restaurar los códigos de la feminidad y la masculinidad más hegemónicamente patriarcales al tiempo que fortalece

[1] Utilizo el término teoría crítica en el sentido en que la describe Nancy Fraser: "queremos una teoría del discurso que pueda aclarar como la hegemonía cultural de los grupos dominantes en una sociedad se asegura y se enfrenta" y "la teoría debería iluminar las perspectivas de cambio social emancipatorio y de práctica política" (Fraser, 1991: 14).

la ideología de la misoginia. Por todo ello, es preciso reflexionar sobre los elementos que cooperan activamente en la formación de ambas culturas.

Esta propuesta de normatividad femenina, sobrecargada de sexualidad, pone de manifiesto el reactivo cambio cultural que se ha producido en las sociedades occidentales tras el éxito del feminismo radical de los años setenta (Cobo: 2015). En nuestro entorno cultural ha cobrado fuerza la idea de que las mujeres deben ser valoradas fundamentalmente por su atractivo sexual. El proceso de creciente objetualización de los cuerpos de las mujeres forma parte de este nuevo ideal de feminidad que proponen las sociedades patriarcales a una parte de las mujeres. El atractivo sexual se ha convertido en parte fundamental del nuevo modelo normativo que se exige a adolescentes y mujeres adultas. Natasha Walter lo explica de esta forma: "Las imágenes sexualizadas de las mujeres jóvenes amenazan con borrar de la cultura popular cualquier otro tipo de representación femenina" (Walter, 2010: 91).

Sin embargo, este modelo, cada vez más hegemónico, coexiste con otro, desarrollado por reducidos grupos de mujeres, que pueden elegir opciones laborales, profesionales y sentimentales ajenas a esta cultura de la hipersexualización. En efecto, este modelo de normatividad femenina, a pesar de que se dirige a todas las mujeres, pesa mucho más en aquellas jóvenes que tienen pocas posibilidades de elegir. Richard Poulin explica que la mercantilización de los cuerpos y los sexos afecta sobre todo a los más vulnerables de la sociedad, pues tiene un carácter marcadamente clasista y/o étnico (Poulin, 2005). En efecto, la sexualización es un rasgo que los sistemas de dominio asignan a los miembros de los colectivos oprimidos. El subtexto de esta asignación es que quien está marcado por el sexo está más próximo a la naturaleza que a la cultura, más al instinto que a la racionalidad. Mientras que la razón ha sido un atributo masculino, los sentimientos y la sexualidad se han prescrito como las características determinantes de las mujeres. En el caso de la prostitución y la pornografía se observa la intensificación de este dispositivo, pues se sobresexualiza a aquellas mujeres que el Occidente etnocéntrico ha designado como pertenecientes a culturas inferiores. Dicho en otros términos, la pornografía y la prostitución añaden un plus de sexualización a las mujeres de otras razas: las sobre-racializa y las sobre-sexualiza.

La sexualización de las mujeres es un dispositivo central en la construcción de la normatividad femenina. Tiene un carácter prescriptivo y por ello mismo, también ontológico, pues debe ser presentado como un rasgo natural de las mujeres. Uno de los subtextos de la sexualización de las mujeres es situarlas simbólicamente más cerca de la naturaleza que de la cultura. Sin embargo, la ontología está precedida por la política. Primero es la subordinación social y política y después, para legitimar esa opresión, se fabrica una naturaleza inferior. Y así se puede dar la vuelta al argumento: la posición de inferioridad social tiene su origen en los déficits ontológicos de los grupos oprimidos. Este mecanismo de inferiorización se ha utilizado habitualmente con los colectivos oprimidos y especialmente con las mujeres, a las que la cultura patriarcal ha sobrecargado de sexualidad. A pesar de que las mujeres han soportado una sobrecarga de sexualidad en las sociedades patriarcales, en estas últimas décadas, tras el éxito del feminismo radical de los años setenta, sobrevino inesperadamente una resaca reactiva y con ella una operación de re-sexualización de las mujeres. Y esta redefinición de las

mujeres en términos de su sexualidad está directamente vinculada a la cultura del sexo y de la prostitución. Poulin lo explica así: "En las revistas femeninas y para adolescentes abundan amables reportajes sobre estrellas del porno, sobre personas prostituidas felices de estar en la industria del sexo. Los artilugios que se venden en las sex-shops son probados y son objeto de promoción. Para sentirse bien con su vida, las mujeres y las adolescentes deben adoptar nuevas prácticas sexuales y usar los productos que dicta la industria del sexo. Es necesario que lo prueben todo y que aprendan a disfrutar de la sodomía, la eyaculación facial o la triple penetración" (Poulin, 2009). De hecho, la pornografía es representada como una industria de la 'fantasía sexual' en los medios de comunicación, en la moda e incluso en la literatura. La objetualización del cuerpo de las mujeres y la banalización de la sexualidad se han convertido en parte de la cultura popular. Peter Szil explica las consecuencias de esta cultura: "La conversión de las mujeres en objetos sexuales es un proceso de deshumanización en cuyo extremo final está la violencia sexual masculina. Es esto lo que la prostitución institucionaliza, ya que el cliente consigue de la persona prostituida (que no ha elegido hacer el amor con él) algo que de otra manera no podría conseguir sino con violencia. El cliente (y con él la sociedad) oculta ante sí mismo el hecho de la violencia interponiendo una infraestructura (manejada por los proxenetas) y el dinero" (Szil, 2007:84-89).

A modo de conclusión, hay que señalar que la cultura de la prostitución se ha edificado sobre una cultura del sexo que ha colonizado el imaginario colectivo. La hipersexualización de lo femenino es un componente esencial de esta ideología que intenta reducir a las mujeres a sexualidad. En las tres últimas décadas, los medios de comunicación avanzan inexorablemente en la producción de imágenes de mujeres hipersexualizadas. La imagen dominante de la sexualidad femenina que se está reelaborando muestra a las mujeres como cuerpos: "la nueva cultura hipersexual redefine el éxito femenino dentro del reducido marco del atractivo sexual" (Walter, 2010: 23). Y, a su vez, esta cultura del sexo contribuye a normalizar la prostitución como práctica y como cultura. La existencia de ambas culturas, la del sexo y la de la prostitución, es resultado de la dominación masculina.

3. Economía política de la prostitución

La prostitución es una práctica social que hace posible que los varones obtengan sexo a cambio de dinero. Carole Pateman explica que la prostitución es parte fundamental del contrato sexual, en el sentido de que es una de las dos formas, junto al matrimonio, en que los varones se aseguran el acceso sexual al cuerpo de las mujeres (Pateman, 1995: 267). En efecto, los demandantes son varones y quienes ejercen la prostitución son mujeres. Sin embargo, lo nuevo de la prostitución es que ahora forma parte de una industria internacional del sexo que incluye una gran variedad de negocios, desde macroburdeles o locales de striptease hasta libros, películas o revistas sobre pornografía, sin olvidarnos del turismo sexual. Los cuerpos de las mujeres se han convertido en las mercancías sobre las que se ha edificado una industria global. Por eso, Sheyla Jeffreys considera que la prostitución debe ser explicada en el marco de la economía política (Jeffreys, 2011: 11).

Sin embargo, no solo se ha transformado materialmente esta práctica social sino también la ideología que la envuelve, pues el crecimiento de la industria del sexo como una gran 'empresa' global está modificando el viejo imaginario que existía sobre la prostitución. En efecto, a medida que la prostitución ha dejado de ser un pequeño negocio y se ha transformado en una gran 'industria', de la mano de las políticas económicas neoliberales, esta práctica ha ido ganando cada vez más presencia social. Hace simplemente tres décadas la prostitución era un conjunto de burdeles con mujeres autóctonas que ejercían la prostitución con encargadas y jefas que gestionaban, a veces paternalistamente, esos pequeños negocios: "Antes existían muchos 'clubes de alterne' pequeños. Eran lugares íntimos, casi familiares. Ahora quedan cada vez menos, y los que quedan han vivido una transformación radical, tanto en la forma como en la manera de funcionar. Los pequeños clubes, en su mayoría, están desapareciendo, sustituidos por los megalocales de striptease con showgirls y chicas exhibiéndose con la mínima ropa posible. Son negocios que a veces incluso funcionan con licencia de hotel… Los pequeños locales donde tantas mujeres ejercían de manera más o menos discreta una forma de prostitución light, porque no solamente no estabas obligada a acostarte con los clientes, sino que además podías ganar mucho dinero sin necesidad de ello, son ya cosa del pasado" (De León, 2012: 71). En esa antigua forma de prostitución no existían mujeres migrantes ni tráfico de mujeres en los circuitos migratorios ni en los circuitos criminales. En otros términos, ese viejo canon de la prostitución no daba cuenta de la gran industria del sexo que existe en la actualidad.

El nuevo capitalismo ha hecho posible la transformación de la prostitución en una gran industria interconectada en forma de red, vinculada a la economía criminal y con poderosos brazos en otros sectores económicos (Castells, 1998: 204). En efecto, es prácticamente imposible encontrar burdeles o macroburdeles que en algún punto de su actividad empresarial no estén vinculados a la economía criminal, desde el tráfico de mujeres hasta el blanqueo de capitales. La 'materia prima' de esa industria son los cuerpos de las mujeres, que se han convertido en una mercancía que reúne las dos condiciones necesarias de la globalización neoliberal: negocio de bajo riesgo y altos rendimientos. Seyla Jeffreys explica que varias fuerzas se han conjugado para dar nueva vida a esta práctica social: "Lo más importante es la nueva ideología y práctica económica de estos tiempos neoliberales en los que la tolerancia de la 'libertad sexual' converge con la ideología del libre mercado para reconstruir a la prostitución como 'trabajo' legítimo que funciona como base de la industria del sexo, tanto a nivel nacional como internacional" (Jefffreys, 2011: 12).

La transformación de la prostitución en un negocio global se debe a la existencia de los 'mercados desarraigados' (Fraser, 2012), sin regulación estatal ni control social, y cuya lógica económica depredadora ha mercantilizado no sólo la naturaleza, el dinero y el trabajo si no también los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. El objetivo es que las mujeres se conviertan en una forma de consumo más: "reducir a las mujeres prostituidas a objetos mercantiles" (Paris, 2012: 60).

Saskia Sassen señala que la nueva economía capitalista está promoviendo con sus políticas neoliberales el surgimiento de unas nuevas clases de servidumbre. Mujeres e inmigrantes, entre las que podemos identificar a las mujeres prostituidas, constituyen el

núcleo fuerte de esas nuevas servidumbres (Sassen, 2003: 80). El tráfico ilegal de mujeres para la industria del sexo está aumentando como fuente de ingresos y las mujeres se han configurado como el grupo de mayor importancia en los sectores de la prostitución y la industria del sexo y se están convirtiendo en un grupo mayoritario en la migración orientada a la búsqueda de empleo. Las mujeres prostituidas, mayoritariamente, pertenecen a las clases más depauperadas y empobrecidas y, por tanto, con necesidades económicas extremas. Muchas de estas mujeres pertenecen a regiones del mundo con altos niveles de pobreza y con culturas marcadas por el desprecio a las mujeres. Además, en los países con altos niveles de bienestar, la prostitución se plantea como una de las pocas salidas económicas disponibles para mujeres inmigrantes en situación irregular. También existen excepcionalmente algunas mujeres que, sin ser inmigrantes ni extremadamente pobres, buscan una mejora de su situación a través de la obtención del dinero rápido que la prostitución puede llegar a proporcionar.

La prostitución se está configurando como un elemento fundamental para el desarrollo. Sassen explica que las mujeres entran en el macronivel de las estrategias del desarrollo básicamente a través de la industria del sexo y del espectáculo y a través de las remesas de dinero que envían a sus países de origen. La exportación de trabajadores y trabajadoras y las remesas de dinero son herramientas de los gobiernos de países con altos niveles de pobreza para amortiguar el desempleo y la deuda externa. Y ambas estrategias tienen cierto grado de institucionalización de los que dependen cada vez más los gobiernos.

El alto desempleo, la pobreza, el estrechamiento de los recursos del estado en cuanto a necesidades sociales y la quiebra de un gran número de empresas hacen posible la existencia de una serie de circuitos con un relativo grado de institucionalización por los que transitan sobre todo las mujeres. Por esos circuitos, precisamente, circulan mujeres para el trabajo doméstico y la prostitución. Y por esos circuitos se introducen también los traficantes de personas y las mafias vinculadas al tráfico de mujeres. Al mismo tiempo, esos circuitos adquieren cierto grado de institucionalización porque el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional exigen a los países endeudados que edifiquen una industria del ocio y del espectáculo que haga posible el pago de la deuda (Jeffreys: 2011; Sassen: 2013). Pues bien, la prostitución infantil y adulta es una parte fundamental de este sector económico que, a su vez, se configura como una estrategia de desarrollo de los países con altos niveles de pobreza. Y muy particularmente es una fuente de desarrollo económico rural para las regiones pobres (Barry, 1991: 71). En otros términos, la prostitución, como fenómeno social global, no puede ser comprendida si no mostramos la relación entre desigualdad económica, inmigración y estructuras de poder patriarcales.

La existencia de esos circuitos semi-institucionalizados pone de manifiesto que la prostitución no crece espontáneamente. Se ha creado un clima ideológico, social e institucional que promueve el desarrollo de esta práctica social. De hecho, durante los años sesenta, en Tailandia, el ministro del Interior defendió públicamente la expansión de la industria del sexo para promover el turismo y facilitar el despegue económico del país. El número de visitantes extranjeros –el turismo sexual- a Tailandia pasó de 2 millones en 1981 a 7 millones en 1996 (Bales, 2000: 83-84). El gobierno coreano estimó que la prostitución en 2002 representó el 4,4% del PIB. Y la industria del sexo en

Holanda, legalizada en 2001, representaba el 5% del PIB. En China se estima que esta industria constituye un 8% de su economía. Y el aumento del 12% en las ganancias de Chivas Regal en 2004 fue atribuido, en un informe, a su asociación con los prostíbulos tailandeses (Jeffreys, 2011: 15-17).

Asimismo, la prostitución es el máximo exponente de la deslocalización neoliberal, pues las mujeres son trasladadas de los países con altos niveles de pobreza a los países con más bienestar social para que los varones demandantes con suficientes recursos económicos accedan sexualmente a los cuerpos de esas mujeres. La prostitución es un negocio global interconectado en el que las mafias de la economía criminal controlan todo el proceso, desde la captación de adolescentes y mujeres en sus países de origen hasta su inserción en los clubs de alterne de los países de destino. Si bien el cuerpo de la mujer prostituida siempre ha sido una mercancía, en esta época de globalización neoliberal, marcado por un feroz individualismo posesivo, el cuerpo de las mujeres prostituidas se convierte en una mercancía muy codiciada por los traficantes y pronexetas porque proporciona altos beneficios con bajos costes (Policía Judicial, 2005).

La globalización de la industria del sexo hace que los cuerpos de las mujeres, como negocio, ya no permanezcan dentro de los límites del estado-nación: "El tráfico, el turismo sexual y el negocio de las esposas que se compran por correo han asegurado que la severa desigualdad de las mujeres pueda ser transferida más allá de las fronteras nacionales de manera tal que las mujeres de los países pobres puedan ser compradas con fines sexuales por hombres de los países ricos. El siglo XX vio el hecho de que los países ricos prostituyen a las mujeres de los países pobres como una nueva forma de colonialismo sexual" (Jeffreys, 2011: 17).

Por otra parte, la legalización de la prostitución en algunos países y la casi absoluta libertad de mercado están ampliando los límites de la industria del sexo. Y este hecho coloca a niñas, adolescentes y mujeres de regiones del mundo con elevadas tasas de pobreza, con una cultura de desprecio a las mujeres y con el deseo de aumentar el consumo familiar, en una situación de 'entrega y venta' a las redes de tráfico, tal y como afirma Kevin Bales, refiriéndose a Tailandia (Bales, 2000: 39-87). La globalización neoliberal y la ausencia de controles al mercado por parte de los estados ha hecho posible el crecimiento de la industria del sexo y ha facilitado el desarrollo de la economía criminal. La suma de estos factores hace que millones de niñas y mujeres se conviertan en mercancías para esta industria y para el uso sexual de varones de todo el mundo.

4. El papel de los varones en la prostitución

Las investigaciones que se han realizado sobre la prostitución se centran fundamentalmente en la figura de la mujer prostituida. Se ha ido configurando un imaginario de la prostitución en el que la figura de la puta lo ocupa por completo: "Casi todas las investigaciones acerca de la prostitución eluden detenerse en aquellos que la consumen. Son estudios que, al tiempo que estudian el fenómeno y lo denuncian, tienden a proteger con un manto de inocencia a los usuarios" (Díez, 2012: 4). Y, como sabemos, los imaginarios contribuyen a la formación de las definiciones sociales. Y, también sabemos que no existe prostituta sin varón demandante.

¿Por qué el varón ha sido invisibilizado en el imaginario de la prostitución? Hay que hacer notar que la figura del varón demandante ha sido invisibilizada como si fuese un elemento completamente secundario en esta realidad social. Y este hecho es un claro indicador de la permisividad social que existe hacia los varones consumidores de prostitución. Por eso es necesario reconstruir equilibradamente el imaginario de la prostitución y poner a los demandantes en el lugar que les corresponde, pues esos varones son algo más que meros consumidores de sexo. En efecto, tienen su cuota de responsabilidad en la violencia que produce la prostitución y en la existencia de una industria que cosifica, explota y subordina a millones de mujeres en todo el mundo.

En efecto, la prostitución no es una práctica social inocua sino que, como todas las demás, no puede sustraerse a las relaciones de poder que estructuran cada sociedad. Sin embargo, se oculta la asociación entre demandante y dominio masculino para así enmascarar las relaciones de poder que están en la base de la prostitución. De ahí la necesidad de mostrar el vínculo entre demandantes y dominio masculino y de resignificar el imaginario de la prostitución y redefinir a los demandantes como prostituidores. El hecho de que los varones tengan el control de la mayoría de los recursos debe servir para iluminar la existencia social de esta institución que estamos examinando. En sociedades en las que los varones tienen una posición de hegemonía, difícilmente podría pensarse que la prostitución es una realidad ajena a las relaciones de poder entre los géneros. No se puede obviar la realidad de que la práctica totalidad de las personas que ejercen la prostitución son mujeres y la práctica totalidad de los que usan sexualmente los cuerpos de esas mujeres son varones. También es imprescindible tener en cuenta que el control de las redes de tráfico de mujeres y la propiedad de los negocios que conforman la industria del sexo está en manos masculinas. La prostitución, como práctica social, no puede ser aprehendida si no se colocan en el centro del análisis las estructuras patriarcales.

Si bien he argumentado que la prostitución no puede entenderse fuera del marco del nuevo capitalismo, es necesario buscar otras variables explicativas. El neoliberalismo, con su propuesta de mercantilización y privatización de todo aquello susceptible de proporcionar beneficios, ha hecho posible el crecimiento de la industria del sexo hasta el extremo de su conversión en una de las mayores fuentes globales de ingresos. Sin embargo, este crecimiento de la prostitución no puede obviar la necesidad de buscar explicaciones tanto en la estructura patriarcal como en la conducta de los usuarios de esta práctica social. Y una de ellas puede encontrarse en la crisis del modelo masculino tradicional. La mayor presencia en nuestra cultura de la ideología de la igualdad entre hombres y mujeres, impulsada por el feminismo radical de los años setenta, modificó el papel de las mujeres en muchas sociedades. Por un lado, aumentó su margen de libertad y autonomía, así como su capacidad de negociación con los varones en sus relaciones de pareja en el ámbito privado-doméstico; pero también se hizo significativa su presencia en el mercado laboral y en ámbito público-político, pese a su presencia aún reducida. El proyecto emancipador que supuso el feminismo radical tuvo efectos sobre grupos de mujeres en distintas sociedades y obligó a los varones a compartir su papel de proveedores en la familia y a compartir, aún en una pequeña parte, los espacios de decisión y poder en los espacios públicos. Esto ha supuesto no sólo un cambio cultural

importante en las formas de relacionarse los varones con las mujeres sino que también han movilizado resistencias pacíficas y violentas por parte de aquellos que no aceptaban un nuevo estatus de menor poder. En este cambio cultural y en las resistencias a ese cambio pueden hacerse legibles en la conducta de algunos varones un desplazamiento del dominio masculino del ámbito familiar y de pareja hacia la prostitución, pues esta práctica confirma el antiguo rol de autoridad y dominación masculina en el que está exenta la negociación. En la prostitución la sexualidad tradicionalmente hegemónica masculina encuentra un espacio en el que puede desarrollarse. La lucha del feminismo radical por democratizar la familia y distribuir paritariamente el poder entre los miembros de la pareja parece ser compensado a través del ejercicio de la práctica prostitucional en la que la negociación es sustituida por el dominio y el control masculino. Los varones que no aceptan la igualdad encuentran en la prostitución su hábitat natural.

El crecimiento de la prostitución está relacionado con dos procesos sociales que están transformando el mundo del siglo XXI y estrechamente vinculados a la crisis del contrato sexual. Mujeres en distintas partes del mundo han conseguido derechos y, además, los han ejercido, pues por primera vez en la historia, grupos reducidos, pero significativos, de mujeres pueden decir, y dicen, 'no' a los varones. Esa primera parte del contrato sexual por el que cada varón se convierte en dueño y señor de una mujer, y cuya expresión social legítima es el matrimonio, ha entrado en crisis, pues ha dejado de ser la única opción para muchas mujeres. Sin embargo, este hecho no debe oscurecer que frente a esta mayor libertad para algunas mujeres, se encuentran otras cuya situación ha empeorado visiblemente. Y con esta afirmación, me estoy refiriendo a la segunda parte del contrato sexual, por la que un reducido grupo de mujeres es asignado a todos los varones y cuya expresión es la prostitución. En otros términos, a medida que algunas mujeres pueden desasirse del dominio masculino y conquistan parcelas de individualidad, otras son más intensamente dominadas y explotadas por el sistema patriarcal.

Pascal Bruckner y Alain Finkielkraut (1979) ponen el acento en el hecho de que la prostitución femenina es cómoda para los hombres porque acceden de modo inmediato al sexo y ahorran tiempo, se saltan los pasos del cortejo, prescinden de la interacción personal, el trabajo de seducción y el miedo al rechazo. Por eso, la prostitución se convierte en una opción rápida y eficaz para aquellos que no desean hacer el esfuerzo de entablar contacto con mujeres que al final de la noche quizá se negarán a mantener relaciones sexuales. También señalan que otra ventaja es que pueden despreocuparse por completo del placer de la otra persona y centrarse en el suyo, porque la prostituta no protestará. Al contrario que los amantes, las prostitutas desean que el cliente llegue al orgasmo cuanto antes: así podrá ofrecer más servicios en menos tiempo. Prostitución y dominio masculino, como sugiere la argumentación de Bruckner y Finkielkraut, son realidades inseparables.

Sin embargo, no es así en el caso de las mujeres que ejercen la prostitución. Estas mujeres no sienten placer ni gratificación por la realización de esta práctica. Estos autores explican que la prostituta no es un cuerpo que goza sino un cuerpo que trabaja. La mujer prostituida representa un personaje concreto en una obra concreta escrita por los clientes, a la que se exige que silencie sus caprichos y sus deseos, a no ser que se

le pida lo contrario (Bruckner y Finkielkraut 1979). En efecto, las mujeres, en tanto objetos para los varones, no tienen sexualidad propia. Están destinadas únicamente, tal y como señala Carlos Paris, a "satisfacer la sexualidad imperativa del animal masculino" (Paris, 2012:61).

Las mujeres prostituidas se convierten en una forma de diversión que practican los varones, a veces solos y a veces en grupo. De la misma forma, los negocios empresariales a menudo incluyen sexo como premio a quienes han hecho posible y/o facilitado la firma del contrato. El ocio y el descanso tienen también en el turismo sexual una de sus manifestaciones. Así, los varones confirman el contrato sexual, su posición de poder y su masculinidad en la prostitución. Esta práctica opera como una reactualización del pacto masculino para asegurarse el acceso sexual al cuerpo de las mujeres.

Peter Szil (2007) aporta una tesis certera respecto a los varones demandantes de prostitución: "En la prostitución (al igual que en el caso de las violaciones de grupo o las violaciones masivas en situaciones de guerra) los hombres utilizan los cuerpos de las mujeres para comunicarse entre ellos mismos y para expresar lo que les une, y que al fin y al cabo se reduce a que ellos no son mujeres. Lo que hace posible, entre otras cosas, para un hombre encontrar una prostituta es el hecho de que antes de él ya había otros hombres que han acudido a ella, y detrás de él habrá otros. De esta manera se convierte el cuerpo de la mujer prostituida (al igual que el de la mujer violada) en ese agente transmisor a través del cual los hombres comparten entre ellos mismos, en palabras y en hechos, su sexualidad. No es por casualidad que muchos hombres al maltratar a su pareja acompañen los golpes y las patadas con sinónimos groseros de la palabra 'puta' (Szil, 2007). Szil apunta a la cuestión fundamental: al contrato sexual. En este contrato, las mujeres se convierten en mediadoras simbólicas de los varones. La prostitución es una realidad social que contribuye a reforzar las 'afiliaciones horizontales' entre los varones. Por eso, esta institución actúa como un dispositivo simbólico que devuelve a los varones la imagen de un grupo de iguales en el que la mediación simbólica de esa igualdad es la 'puta'.

5. Consentimiento y coacción en la prostitución

Un argumento que aparece recurrentemente en la literatura sobre prostitución y que está muy asentado en el imaginario colectivo es el de la legitimidad de la relación entre la mujer prostituida y el varón demandante, siempre y cuando las mujeres elijan libremente esa actividad (Gimeno, 2012). Sin embargo, ¿hasta qué punto las mujeres prostituidas, todas ellas pobres y en algunos países, además, inmigrantes, muchas de ellas en situación irregular, y empujadas a transitar por esos circuitos semi-institucionalizados, pueden ser definidas como libres a la hora de elegir la prostitución como forma de vida? Con esta pregunta, queremos advertir que la cuestión del consentimiento es una variable fundamental a la hora de adoptar una posición ética-normativa sobre la prostitución.

¿Es un contrato libre, y por ello legítimo, el que establece la mujer prostituida y el varón demandante? Para contestar esta pregunta es necesario volver los ojos al intenso debate político que tuvo lugar en el siglo XVIII, en el contexto de la Ilustración. La Modernidad se edificó sobre una nueva relación social, la contractual, y la piedra angular

de ese edificio fue el consentimiento. La figura del individuo como sujeto político, la configuración de una nueva clase hegemónica, la burguesía, y la propuesta de un nuevo sistema político, la democracia, son los elementos centrales del nuevo mundo que se gestó a partir del siglo XVIII en Occidente. Y es ahí, precisamente, donde adquiere sentido la categoría de consentimiento. La Modernidad no aceptará la instauración de sistemas políticos ni relaciones sociales que no estén basados en un contrato basado en el libre consentimiento de sus miembros. No podríamos entender la democracia ni el resto de las relaciones sociales, incluido el matrimonio, fuera del contrato, no solo en Occidente sino también en otras regiones del mundo. Ese tipo de relación contractual es históricamente nueva y surge como una conquista frente a las relaciones sociales medievales, basadas en relaciones de adscripción.

A fin de comprender las relaciones sociales que se desarrollan entre el varón demandante y la mujer prostituida es necesario hacer una reflexión sobre la naturaleza del contrato y sobre la naturaleza del consentimiento. Locke mantenía que la libertad de los individuos debe tener un carácter tan absoluto que un individuo puede decretar su propia esclavitud hasta el extremo de firmar un contrato libremente con su esclavizador. La clave de la legitimidad de este contrato para Locke está en la *voluntad* del individuo que decide esclavizarse. Sobre este supuesto reposa el liberalismo: sobre la absoluta libertad del individuo.

Algunos años después, Rousseau, uno de los teóricos más críticos de la desigualdad económica y un referente ideológico para los movimientos sociales críticos, polemizaba con Locke en el sentido de afirmar que si un individuo decreta su propia esclavitud pierde su condición de humanidad. Es decir, la libertad es un atributo inherente de la condición humana. La clave en este razonamiento, pues, es la *libertad*. Tal y como señalaba Rousseau, un contrato firmado por dos partes en la que una está dominada por la necesidad no es un contrato legítimo, puede ser legal, pero nunca será legítimo. Lo que el filósofo ginebrino no decía explícitamente, pero se ha teorizado desde la teoría crítica es que este tipo de contrato sanciona una relación social de dominación y de subordinación (Cobo, 1995).

Kant también explica que no se puede ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario (Posada, 2015: 95). Estos filósofos sugieren que esos contratos podrán ser legales, pero nunca legítimos porque la capacidad de decisión de quien está dominado por la necesidad vicia ese consentimiento. En esa misma línea, en el siglo XIX, Marx lanzaba una mirada crítica a los contratos establecidos entre un burgués y un obrero, entre un empresario y un trabajador, al poner en cuestión los contratos económicos basados en la necesidad absoluta de una de las partes contratantes. Y de esta argumentación se deriva una conclusión que ha estado en el fundamento de todas las teorías críticas de la sociedad: no puede haber libertad de contrato absoluto en sistemas sociales edificados sobre dominaciones. Ya en el siglo XX, Carole Pateman analiza el contrato entre demandante y mujer prostituida como carente de legitimidad, pues esa relación se origina en un contrato sexual sobre el que se edifican los sistemas de poder patriarcales.

El argumento que quiero señalar es que la ilimitada libertad de contrato forma parte del núcleo ideológico más duro del liberalismo y la crítica a esa libertad absoluta forma

parte de las señas de identidad ideológicas de los pensamientos críticos. En efecto, la libertad y el consentimiento de las mujeres que llegan a la prostitución son reducidos, pues están limitados por la pobreza, la falta de recursos culturales, la escasa autonomía y en muchos casos por el abuso sexual en la infancia. Y para que todo ello adquiera sentido hay que señalar que esas realidades están inscritas en el marco de sociedades patriarcales en las que los varones tienen una posición de hegemonía sobre las mujeres. Aceptar la prostitución como un trabajo solo es posible si se prescinde de la idea del dominio patriarcal.

Los análisis que intentan argumentar la prostitución como un contrato legítimo se apoyan en argumentaciones funcionales al neoliberalismo, para cuya ideología los contratos no deben tener límites. Los autores y autoras que defienden la legitimidad de ese contrato fundamentándolo en la voluntad del individuo, se olvidan que libertad y voluntad no suelen coincidir en los sistemas de dominio, pues "la libertad no es negociar lo que es inevitable en una situación dada, sino la capacidad de transformar radicalmente la situación y/o determinarla" (Jeffreys, 2011: 39). En consonancia con este argumento, hay que señalar como un factor relevante la significativa desigualdad económica entre la población prostituida y la población demandante (Vigil y Vicente, 2006). Esta desigualdad económica es un elemento fundamental para calibrar el grado de consentimiento que existe en estas relaciones, pues más del 90% de las mujeres prostituidas en Europa son inmigrantes (Fondation Scelles: 2012).

6. Reflexiones finales

El feminismo es un proyecto político de transformación social y cualquier proyecto de cambio social abriga en su interior un impulso ético-normativo. Esa dimensión crítico-normativa del feminismo es la que muestra la prostitución como una práctica de poder patriarcal, capitalista y racial/cultural. La prostitución es un efecto directo del contrato sexual, sobre el que se han edificado las estructuras patriarcales. Por ello mismo, reproduce y fortalece la jerarquía de género. Además, no puede olvidarse que la industria de la prostitución está en manos masculinas, mientras que los cuerpos de las mujeres, la mercancía de la que se nutre la industria del sexo, es femenina. La posición que he querido argumentar en este trabajo es que la prostitución no es una actividad económica contractual entre mujer prostituida y varón demandante sino una relación de poder y explotación sexual. Desde este punto de vista, la prostitución es una práctica social que se inscribe en el dominio patriarcal.

En este sentido es necesario retomar las categorías de patriarcado y de contrato sexual, pues sin estos conceptos no podríamos articular la posición ético-normativa que hemos mantenido en este texto sobre la prostitución. Como hemos señalado, la prostitución es una de las formas de distribución de las mujeres por parte del genérico masculino. El matrimonio y la prostitución se configuran, tal y como explica Pateman (1985), en las dos instituciones de regulación de la sexualidad y a través de ambas pueden los varones acceder sexualmente al cuerpo de las mujeres. Solo se hace legible la prostitución a la luz de esta doble estructura sistémica sobre la que se asienta la hegemonía masculina.

Es, precisamente, el hecho de que en la prostitución se encuentren tres dominaciones distintas lo que hace necesario que los pensamientos críticos se hagan cargo teórica y políticamente de la prostitución y expliquen su incremento como resultado de la depredación de los mercados. La extensión de la prostitución y su conversión en un negocio global es un efecto directo de la falta de límites del capitalismo actual. Con esto no estoy sosteniendo que el problema de la prostitución deba ser analizado solo en el marco del nuevo capitalismo. Como ya he señalado, la prostitución es una institución patriarcal, que en el último tercio del siglo XX ha sido transformado en un sector económico pujante en el que millones de mujeres han sido convertidas en mercancías y en el que los dueños del entramado económico de la industria del sexo son varones.

El fenómeno de la prostitución muestra a las mujeres como 'las idénticas', siguiendo el análisis de Celia Amorós. En efecto, la identidad es el destino que las sociedades patriarcales prescriben para las mujeres con el objetivo de que esas sociedades puedan garantizar el dominio masculino. La igualdad es asignada en los albores de la modernidad a los varones y la identidad a las mujeres. Y ambos atributos en sí mismos son excluyentes. La igualdad implica autonomía, libertad, margen de maniobra para elegir y la posibilidad de diseñar tu propio proyecto de vida. La identidad, por el contrario, es una atribución que incluye los elementos que configuran la normatividad femenina, tal y como ha sido definida patriarcalmente: uso de su sexualidad para satisfacción del varón y subordinación al marido o demandante; silenciamiento del propio deseo y sumisión al deseo masculino. En definitiva, las sociedades patriarcales exigen a las mujeres que acepten su existencia como cuerpos y como sexualidad, con el objetivo de dedicarse a la reproducción o a la prostitución. Una condición de posibilidad de la identidad es la ausencia de individualidad, entendida esta como autonomía. Las 'idénticas' carecen de individualidad. Por eso, en los varones pesa más la humanidad y en las mujeres, la feminidad; en los varones, la racionalidad y en las mujeres, la sexualidad. En conclusión, el mundo de los varones es el de la trascendencia y el de las mujeres, el de la inmanencia, tal y como nos explicará Simone de Beauvoir.

Las mujeres prostituidas son despojadas de cualquier singularidad y se presentan completamente despersonalizadas. Su valor para la prostitución nada tiene que ver con sus sentimientos o con su inteligencia. Solo el cuerpo es el objeto de interés masculino. El mandato patriarcal es que sean idénticas: cuerpos hipersexualizados, que deben repetir clónicamente gestos y movimientos al servicio del placer sexual masculino. Como explica Carmen Vigil, "para el cliente, las prostitutas son simplemente cuerpos femeninos en abstracto. Cualquier prostituta es intercambiable por otra y el único criterio de elección posible entre una y otra son sus características anatómicas. El cliente elige entre cuerpos, no entre personas" (Vigil y Vicente, 2006). Desde este análisis, la prostitución puede verse como la metáfora perfecta de la negación del principio de individuación, pues el ejerció de la individualidad se traduce en derechos, vinculados a la autonomía y libertad. La prostitución, por tanto, como institución patriarcal, afirma la identidad y niega la individuación y la igualdad.

7. Bibliografía

Bales, K. (2000): *La nueva esclavitud en la economía global*, Madrid, Siglo XXI.

Berger, P. L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión. El dosel sagrado*, Barcelona, Kairós.

Barry, K. (1991): "Prostitución y victimización. La mujer ausente: derechos humanos en el mundo", *Isis Internacional*, Santiago de Chile, *Ediciones de las mujeres*, 15, pp. 63-78.

Bruckner, P. y A. Finkielkraut (1979): *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona, Anagrama.

Carracedo, R. (2006): "Por un análisis feminista de la prostitución", *Mujeres en la periferia. Algunos debates sobre género y exclusión social*, Calvo, Adelina et al. (Eds.), Barcelona, Icaria.

Castells, M. (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 3: *Fin de milenio*, Madrid, Alianza editorial.

Cobo, R. (2015): "El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad", *Investigaciones feministas*, vol. 6. Universidad Complutense de Madrid, pp. 7-19.

Cobo, R. (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos.

De León, M. E. (2012): *Las ocultas. Una experiencia de la prostitución*, Madrid, Turner.

Díez, E. (2012): "El papel de los hombres en la prostitución", *Nuestra Bandera. Revista de debate político y teórico*, II (232), pp. 39-54.

Fernández Oliver, B (200.): "La prostitución a debate en España", *Documentación Social*, 144, pp. 75-89.

Fondation Scelles. Under the Direction of Ives Chapernel. Deputy General Prosecutor of the Supreme Court of France. President of the Fondation Scelles (2012): *Sexual Explotation. Prostitucion and Organized Crime*, Paris, Economica. (Traducción del francés para varios países).

Fraser, N. (2012): "Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista", en Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, nº 118, pp. 13-28.

Fraser, N. (1991): "Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista", en Hiparquía. Publicación de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, vol. IV, nº 1.

Gimeno, B. (2012): *La prostitución*, Barcelona, Bellaterra.

Hofman, C. (1997): "¿Es la prostitución un derecho humano?", www.notivida.com.ar

Jeffreys, S. (2002): Conferencia impartida en el *Seminario sobre los Efectos de la Legalización de las actividades de la prostitución*, www.pce.es/secretarias/sec.mujer

Jeffreys, S. (2012): *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*, Buenos Aires, Paidós.

Informe criminológico. Trata de seres humanos con fines de explotación sexual (2005): Unidad Técnica. Policía Judicial, Guardia Civil, Madrid.

Informe de la ponencia sobre la prostitución en nuestro país (2007): Cortes Generales. Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer y de la Igualdad de Oportunidades. Aprobada en sesión de la ponencia de 13 de marzo de 2007.

Juliano, D. (2002): *La prostitución. El espejo oscuro*, Barcelona, Icaria.
Maqueda, M. L. (2009): *Prostitución, feminismos y derecho penal*, Granada, Comares
Paris, C. (2012): "La degradación del ser humano en la prostitución", *Nuestra Bandera. Revista de debate político y teórico*, vol. II, nº 232, pp. 57-76.
Osborne, R. (ed.) (2004): *Trabajador@as del sexo. Derecho, migraciones y tráfico en el siglo XXI*, Barcelona, Bellaterra.
Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*, Madrid, Anthropos.
Posada, L. (2015): *Filosofía, crítica y (re)flexiones feministas*, Madrid, Fundamentos.
Poulin, R. (Coord.) (2005): *Prostitution. La mondialisation incarnée*, Paris, Sylepse.
Poulin, R. (2009): Entrevista, https://elbosquedelascenizas.wordpress.com
Sassen, S. (2003): C*ontrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de Sueños.
Sassen, S. (2013): "Actores y espacios laborales de la globalización", en C. Díaz y S. Dema (eds.), *Sociología y Género*, Madrid, Tecnos.
Szil, P. (2007): "Los hombres, la pornografía y la prostitución", ponencia presentada al Congreso de los Diputados de España, en *BOE*, 379, pp. 84-89.
Vigil, C. y M. Vicente (2006): "Prostitución, liberalismo sexual y patriarcado", en www.malostratos.org.
Walter, N. (2010): *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Madrid, Turner.

Reconocimiento político desde los mapuche en Santiago[1]

Diego Valdivieso Sierpe
Universidad Diego Portales
diego.valdivieso@postgrad.manchester.ac.uk

Recibido: 12-06-2015
Aceptado: 14-12-2015

Resumen
En Chile, la actividad política dirigida a los Pueblos Originarios actúa tibiamente considerando sus especificidades, y escasamente reconoce sus particularidades político-culturales. Esto origina una tensión entre las demandas por el reconocimiento de la diversidad, en contraste con el resguardo del bien común, ciego a la diferencia. Hoy un tercio de la población mapuche reside en la ciudad de Santiago, lo que complejiza el origen y el fin de las demandas por el reconocimiento político y platea preguntas sobre la reconfiguración de las identidades en un contexto dinámico y heterogéneo, alejado de los territorios históricamente reivindicados. A través de una metodología cualitativa se obtuvieron datos que dan cuenta de un escenario urbano en el que se transita desde las reivindicaciones históricas difundidas por los movimientos mapuche, hacia discursos que manifiestan las particularidades de la vida en la capital. Estas demandas políticas buscan espacios de libre determinación, autonomía o representación para asegurar la supervivencia de su cultura; y sostienen expectativas que plantean la necesidad de que el Estado y los gobiernos locales modifiquen las condiciones que hoy invisibilizan sus particularidades y les impide incidir en la vida política nacional y local.
Palabras clave: Pueblo mapuche; mapuche urbano; reconocimiento político; demandas políticas; autonomía; libre determinación; representación política.

Political Recognition through the Mapuche in Santiago

Abstract
In Chile, political activity is half-hearted when aimed at indigenous peoples in regards with their specificity, and it scarcely recognizes their specific political and cultural features. This creates tension between the demands for the recognition of diversity, in contrast with the protection of the common good, blind to the difference. Today, a third of the Mapuche population lives in Santiago, making the origin and aim of the demands for political recognition more complex, posing questions regarding the reconfiguration of identities in a dynamic and heterogeneous context which is cut off from the territories that have been historically reclaimed. Data was obtained through qualitative and inductive methodology. The results show an urban setting where there is a shift from the historical demands disseminated by the Mapuche movements towards discourses that demonstrate the distinctive features of life in the capital of Chile. These political demands seek self-determined, autonomous or representative space to guarantee the survival of

[1] Este artículo contó con el apoyo del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIS).

their culture, and they hold expectations that posit the need for the State and local governments to modify the conditions that today make their distinctive features invisible and hinder their impact in the political sphere at a national and local level.
Key words: Mapuche people; urban mapuche; political recognition; political demands; autonomy; self-determination; political representation.

Referencia normalizada
Valdivieso Sierpe, D. (2016): "Reconocimiento político desde los mapuche en Santiago", P*olítica y Sociedad*, 53 (3), pp. 915-935.

Sumario: Introducción. 1. Marco conceptual. 2. Metodología. 3. Desde los mapuche en Santiago: el reconocimiento y sus expresiones. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Introducción

Durante las últimas tres décadas se puede observar en América Latina la evidente emergencia de actores políticos, diversos y heterogéneos, que tienen como identidad social básica su pertenecía a un Pueblo Originario. La aparición de estos "nuevos" actores ha generado tensiones en sistemas políticos, poniendo sobre el tapete el grado de inclusión que tienen sus demandas en los gobiernos actuales (Martí, 2007).

En Chile, la actividad política orientada al mundo indígena se caracteriza por una mirada centrada en la pobreza y en la seguridad nacional (dada la sensación de peligro que producen sus demandas y acciones políticas para la continuidad del Estado unitario) siendo incapaz de dar cuenta de las realidades indígenas, y sus particularidades, no sólo culturales, sino también organizacionales y territoriales (Avaria, 2003).

Tras una fuerte arremetida de organismos internacionales en pos de los derechos de los pueblos indígenas y la emergencia de estos últimos como actores en la arena política/mediática (Martí, 2007), la tensión existente entre las demandas de reconocimiento, de resguardo de derechos colectivos, en contraste con el resguardo del bien común y de los intereses de la mayoría han dejado en evidencia la disociación entre las visiones y las acciones emprendidas para enfrentar este problema que los medios y el gobierno se han encargado de definir como "conflicto".

En este contexto, los diversos movimientos indígenas, principalmente mapuches, buscan reivindicar las particularidades de su pueblo en el sistema político chileno. Esta acción colectiva no es un proceso consolidado (Bello, 2002), lo que explica las diversas percepciones que existen sobre ciertos temas aparentemente fundamentales para el movimiento.

La gran mayoría de las demandas de carácter político del Pueblo mapuche se desenvuelven principalmente en los territorios que reivindican, en sus proximidades o en centros urbanos colindantes (Antileo, 2007). En este sentido, si bien algunas

de las demandas mapuches tienen como escenario el espacio urbano de Santiago, el contenido principal de estas, incluso desde la capital, alude a los espacios territoriales ancestrales o históricos donde se encuentran las comunidades rurales (Bello, 2002). Así, se vuelve relevante el identificar los discursos de los mapuche urbanos de Santiago para aproximarse al reconocimiento político, tanto en su vinculación con el territorio ancestral como los que remiten al contexto urbano en el que desenvuelven.

Los mapuche urbanos de Santiago son un grupo heterogéneo de individuos que han elegido diversas formas de expresar o no expresar su identidad a lo largo de los años, que han formado familias que se expanden en la ciudad y que llevan en su linaje una forma particular de relacionarse con sus orígenes (Abarca, 2002). La migración y sus consecuencias, más que un simple proceso de movilidad espacial, manifiesta la complejidad de las demandas por el reconocimiento político mapuche planteando una serie de preguntas a la reconfiguración de las identidades y a las formas futuras de convivencia plural al interior de un país como Chile (Bello, 2002). Esto permitiría suponer que las estrategias que utilizan los mapuche urbanos de Santiago para aproximarse al reconocimiento político como pueblos originarios y las expectativas con respecto a sus potencialidades se configuran en función de dos fenómenos: por un lado, apelarían a los mismos procesos históricos y sociales movilizados por los movimientos políticos mapuches (lo rural y ajeno); y por el otro, se sustentarían y cambiarían en consecuencia de sus particulares experiencias urbanas (lo urbano y cercano).

El reconocimiento (Honneth, 2010; Fraser y Honneth, 2006; Taylor, 1993) político debe ser comprendido como el elemento central para garantizar la "justicia" en sociedades democráticas y diversas como la chilena, y para revertir el estado actual en que el sistema político se permite tratar a determinadas personas (los mapuche urbanos de Santiago en este caso) con indiferencia, desconsideración y rechazo, es decir, ignorado sus particularidades, e imponiendo dispositivos culturales de subordinación (Fraser y Honneth, 2006). De este modo, la exclusión de la diversidad cultural que manifiesta el Pueblo mapuche en el sistema político de Chile y su posibilidad de ser considerado como un interlocutor válido, atenta contra su estatus y su estima social.

En relación a lo anterior, la relevancia de esta investigación descansa en la posibilidad de acceder y describir los discursos que utilizan los mapuches urbanos de Santiago para significar el reconocimiento político como individuos pertenecientes a un pueblo originario históricamente excluido del sistema político. Así, el describir estas percepciones nos permite visibilizar un tipo particular de visión política basada en descripciones y experiencias de individuos inmersos en un universo específico (el contexto urbano). Esto admite, a su vez, el acceder a discursos de sujetos a los que se les atribuye, comúnmente, demandas que provienen del movimiento mapuche (el discurso autonomista o reivindicativo) o del mundo "no mapuche" (el discurso integrado/asimilado).

De este modo, se auspicia una reflexión, que según Enrique Antileo (2010) ha sido dejada de lado y que se caracteriza por su condición embrionaria con respecto a las demandas del movimiento mapuche, sobre la población mapuche que no habita hoy el territorio histórico reivindicado.

1. Marco conceptual

Aquí se busca destacar las particularidades de una manifestación particular del Pueblo mapuche: los mapuche en la ciudad, también conocidos como mapuche-warriache[2]. Si bien se utiliza el concepto "mapuche urbano", hay que tener cuidado con su utilización indiscriminada, ya que su uso proviene de una categoría de pertenencia ajena a la cosmovisión propiamente mapuche. Ahora bien, para los fines de este artículo su uso se justifica en la posibilidad de problematizarla en función de los discursos que utilizan los individuos que se auto-identifican con esta categoría.

Esto se complementa con la teoría del reconocimiento, la cual nos proporciona los elementos conceptuales requeridos para discutir el contexto en el que germina la autoidentificación de los mapuche en la ciudad, el cómo observan las consecuencias de ser o no ser reconocidos, cuáles y desde dónde surgen sus demandas, y el alcance de sus expectativas.

De este modo, la teoría del reconocimiento es esencial para describir el aparataje que subyace y sustenta los discursos de individuos pertenecientes a una comunidad imaginada en un espacio particular, complejo e interaccional.

1.1. Caracterización de los mapuche "urbanos"

En Chile, los indígenas, entendidos estos como sujetos que ocupan una determinada posición en la sociedad como resultado de procesos históricos específicos (Stavenhagen, 1992), vinculados a una "comunidad imaginada" a través del sentido de pertenencia y construcción de un nosotros y de una otredad (Bello y Rangel, 2000), hoy siguen presentes y creciendo en pos de nuevas ideologías que sustentan una revalorización de lo indígena.

En este sentido, los mapuche actualmente poseen una fuerte identidad indígena, definida por una historia común compartida y por sus relaciones con otros (Saavedra, 2000), y los que habitan en Santiago se identificarían en función de una identidad cambiante y particular (distinta a la figura tradicional del mapuche rural).

En Chile el 9,1% del total nacional se auto-identifica como pertenecientes a los diferentes pueblos indígenas reconocidos en la Ley Indígena 19.253. Los mapuche representan el 84,4% del total de indígenas reconocidos, un 81,9% de ellos habita en zonas urbanas y un 33,7% de estos residirían en la Región Metropolitana[3]. El hecho de que un tercio de la población mapuche se encuentre en la capital da cuenta de una realidad urbana distinta y en aumento (Antileo, 2010), en la que los discursos sobre el reconocimiento político pueden haber mutado en función de las particularidades del contexto y las relaciones interétnicas.

[2] Este tipo de denominación normalmente es utilizada como una de las distintas identidades territoriales de la cultura mapuche. Por ejemplo, los mapuche pewenche (mapuche de la cordillera), mapuche huilliche (mapuche del sur), mapuche lafkenche (mapuche de la costa) (Tricot, 2013). Sin embargo, su uso no está generalizado.

[3] Datos obtenidos de la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) realizada el año 2013.

Los mapuche en la ciudad construyen y reconstruyen su identidad a través de operaciones interaccionales con otros grupos (la otredad), intercambiando, libremente o por imposición rasgos o prestamos culturales. Ahora bien, debido a su historia particular, los intercambios por imposición se sustentan en su calidad de subordinados políticamente respecto del Estado chileno (Marimán, 2012) y subordinados culturalmente, a través de patrones institucionalizados de valor, respecto de la población chilena en general y de las políticas estatales en particular.

Para Enrique Antileo (2007 y 2010), los mapuche urbanos de Santiago configuran una nueva realidad originada por una fuerte migración desde principios del siglo XX hasta la fecha, provocada, por un lado por el empobrecimiento producto de la escases de las tierras tras prácticas de usurpación y radicación de las comunidades mapuche por parte del Estado, y por el otro, por las dinámicas generales a nivel nacional asociadas a las oleadas de migración campo-ciudad en busca de mejores oportunidades.

Nicolás Gissi (2004b), identifica 3 generaciones con características distintas que han habitado y habitan la ciudad de Santiago: la primera generación (1930-1950) son inmigrantes individuales, que aunque extrañan sus vidas rurales buscan asimilarse a la cultura urbana invisibilizándose, pero preservando en el ámbito privado ciertas prácticas mapuche; la segunda generación (1950-1980) enmascara su identidad mapuche, intentando activamente integrarse al mundo laboral de la ciudad, aunque mantienen contactos con las comunidades sureñas; finalmente, la tercera generación (1980-), se encuentra en un proceso de revalorización y reacercamiento de su cultura mapuche, siendo los abuelos agentes activos en este proceso, posibilitados por un contexto nacional y mundial más respetuoso de la diversidad cultural.

Es imposible distinguir a los mapuche urbanos sin presuponer la distinción de los mapuche rurales. La cultura mapuche urbana existe justamente porque existe la cultura mapuche tradicional de las comunidades rurales con las que se mantienen vínculos explícitos y otros no evidentes (Kilaleo, 1992). Este fenómeno genera que los mapuche en la ciudad conserven su memoria histórica como pueblo al no desactivar sus contactos con poblaciones mapuche que aún habitan comunidades rurales o urbes de las regiones del Bio-Bio, de la Araucanía, de Los Ríos y de Los Lagos (Gissi, 2004b).

Otro elemento central para delimitar el contexto actual en el que se desenvuelven los mapuche en la ciudad, corresponde a la heterogeneidad socio-económica de sus realidades. Esta afirmación viene a desarticular la idea que ha sustentado muchos estudios urbanos, ya que usualmente se ha pensado que los indígenas sobreviven en los márgenes de las ciudades, entendidos estos como áreas dormitorio de los excluidos (Gissi e Ibacache, 2013).

Es fundamental comprender que la heterogeneidad territorial, en una ciudad con pautas de localización de los grupos sociales altamente homogéneas (Rodríguez y Arriagada, 2004), da cuenta de un contexto urbano en el que la pertenencia indígena y la forma en que distintos sujetos la experimentan responde a un amplio espectro de relaciones con su entorno social y material.

Esto nos permite advertir la complejidad de conocer los discursos de los mapuche en la ciudad. Los múltiples contextos en los que se desenvuelven expresan la dificultad de identificarlos puesto que provienen de un grupo con experiencias en la ciudad que

responden a vivencias, en ciertos aspectos, incomparables. Ahora bien, es posible suponer que un sujeto que se considera perteneciente a una comunidad simbólica, esté en el contexto en que esté, posea, en menor o en mayor medida, el componente identitario necesario para entender, o comunicar, algunos aspectos del mundo mapuche, de su cosmovisión y de sus elementos culturales dirigidos y reproducidos a través de prácticas comunes[4].

1.2. Demandas políticas y reconocimiento (político)

Desde la conformación de Chile como un nación, se desconoció la diferencia y las particularidades de la cultura mapuche, imponiéndose una identidad y cultura "chilena" basada en la dicotomía civilización/barbarie (Tricot, 2013). Este sistema se fundamenta, principalmente, en el "liberalismo igualitario" y en el antiguo concepto de "ciudadanía republicana unitaria" según el cual, todos compartimos un conjunto idéntico de derechos. Esta imposición determina que la acción política debe ser ciega frente a la diversidad cultural (Villavicencio, 2010).

Este desconocimiento de la diferencia se tradujo en una integración forzosa de los Pueblos Originarios a la emergente república en calidad de ciudadanos. La mal llamada "pacificación de la Araucanía" y la imposición de normativas exógenas a la cosmovisión tradicional imperante cimentó una situación en que el mapuche no solo perdió su territorio y su libertad política, sino también su dignidad y estatus al ser estereotipado, lo que a su vez sirvió (y aún sirve) de justificación para prácticas discriminatorias e injustas (Lavanchy, 1999).

La dimensión política de la diversidad surge de la incorporación a un Estado mayor de pueblos que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentrados. Una de las características distintivas de las culturas incorporadas es justamente el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar sus supervivencia como sociedades distintas (Kymlicka, 1996).

Diversos expertos[5], distintos *movimientos autonomistas* (Tricot, 2013) y varios individuos que se auto-identifican como mapuche autonomistas, plantean enfoques ceñidos a la libre determinación, sin embargo todos hacen una importante contribución desde las distintas dimensiones que enfatizan. De este modo, como nos sugiere Pablo Marimán (*et al.,* 2006: 15), *"los autonomistas interesados en la fórmula de gobierno que debiera tener la nueva relación con el Estado nos hablan de parlamentos y regiones autónomas; quienes dimensionan el tema de los recursos naturales llaman la atención sobre el debido control territorial; quienes valoran el peso de lo jurídico enmarcan la lucha en el contexto de los derechos humanos y colectivos y de las instituciones*

[4] Esta es una definición parcializada de lo que Tito Tricot (2013: 27), comprende por *"mapuchidad"*: la idea que erige el movimiento mapuche autonomista para confrontar la dominación y negación del Estado chileno y del modelo neoliberal.

[5] Ver Marimán *et al*., 2006; Martínez, 2009; Martínez, 2010; Marimán, 2012; Tricot, 2013.

internacionales que lo reglamentan; quienes reivindican el papel de la lengua, la cultura y la tradición, recrean como referentes de gobernabilidad la propia institucionalidad mapuche"; etc., aunque en sus bases se puede identificar la persecución de objetivos transversales y comunes.

Esto se complejiza aún más si consideremos que autores como Kymlicka (1996) y Martínez (2010) argumentan que los grupos indígenas se posicionan frente a su ciudadanía desde dos niveles: la que tiene que ver con su comunidad de pertenencia y la que se plantea como pueblo. Existiendo un vínculo entre ambas debido a su contingencia, es decir, debido a su carácter político.

Así, tomando como base los argumentos de Nicolás Gissi (2004a), podemos plantear que estamos en presencia de demandas provenientes del pueblo mapuche hacia el Estado chileno y hacia la sociedad democrática chilena que buscan recuperar su calidad de sujeto colectivo a través de los distintos medios existentes, ya sean económicos (derechos económico-sociales), étnicos (respeto y fomento de la cultura propia) como políticos (reconocimiento constitucional, territorialidad autogobernada y participación política en distintos niveles).

En función de todo lo anterior, podemos constatar, o al menos argumentar, que los movimientos mapuche se encuentran hoy en día en un proceso de transición desde lo social a lo político. Esta transición está acompañada de una demanda insistente por la autodeterminación en el territorio ancestral, pero que debe, entre otras cosas, velar por la inclusión de los denominados "mapuches en la diáspora" (quienes habitan las ciudades) (Gissi, 2004a).

Así, este artículo se enfrenta al gran desafío de recoger los discursos que articulan el mundo de las comunidades con el mapuche en las ciudades. Así, discutir en torno al reconocimiento político implica considerar dos formas, por un lado, la autonomía territorial y, por el otro, expresiones de autonomía organizacional que permitan espacios de representación de -y para- los mapuche ante la sociedad chilena, como frente a sus propias lógicas (Martínez, 2010).

El término "reconocimiento" se está utilizando cada vez más para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. Ahora bien, existen distintos enfoques a la hora de plantear cual es el verdadero alcance de este concepto.

Tanto Taylor (1993), como Honneth (2010) abordan este concepto desde un plano moral que se centra en que el rechazo de un reconocimiento igualitario puede causar daños a quienes se les niega. En este sentido, la proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada, ya que toda identidad es vulnerable al reconocimiento que le otorgan, o no, los otros significativos (Taylor, 1993), teniendo una incidencia directa en el logro de la estima social.

Para Honneth (2010) el objetivo normativo de la idea de justicia parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio. Su categoría central ya no es la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino el reconocimiento de la dignidad o la integridad individual de todos los individuos: "la estima social". Así, los conflictos de distribución serían luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que determina el valor de las actividades,

cualidades y aportaciones sociales: *la misma lucha por la distribución se encuentra anclada en una lucha por el reconocimiento* (Honneth, 2010).

Por otro lado, Nancy Fraser (Fraser, 1997; Fraser y Honneth, 2006) argumenta que la distribución no puede subsumirse en el reconocimiento. Propone un análisis de perspectiva dualista que considera las dos categorías como dimensiones co-fundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia. Plantea que se conciba el reconocimiento como una cuestión de justicia, no de autorrealización, es decir tratarlo como una cuestión de estatus social. Esto supone examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo de los actores sociales. Si se considera a los actores como iguales podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus, si se considera a algunos actores como inferiores, podemos hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus (Fraser y Honneth, 2006). El reconocimiento erróneo no es una ataque físico ni un impedimento para la autorrealización ética, sino una relación institucionalizada de subordinación y una violación de la justicia, es decir ser representado por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social, injusticia que se trasmite a través de las instituciones sociales (Fraser y Honneth, 2006).

De este modo, e intentando aunar las propuestas de Taylor, Honneth y Fraser, el "no" reconocimiento o reconocimiento erróneo, puede tener efectos muy profundos en la forma en que nos vemos unos a otros al propiciar daños por la imposición de una identidad irreflexiva (Sen, 2001) que se sustenta en un proceso institucionalizado de imposición y subordinación.

2. Metodología

Desde una metodología cualitativa e inductiva se generaron los datos presentados en este artículo. El enfoque epistemológico utilizado es constructivista dado que permite apreciar el proceso constructivo del conocimiento sobre la base de las diferentes formas de observación y dialogo.

Se seleccionaron dos técnicas para estos fines. En primer lugar se realizaron 8 *entrevistas abiertas* dado su carácter pragmático, es decir, de cómo los observadores diversos actúan y reconstruyen su sistema de representaciones en sus prácticas individuales (Alonso, 1999); y nos consintió el describir el cómo los mapuche en Santiago en cuanto individuos en una situación social construida en un contexto histórico determinado significan sus experiencias.

Si bien se conserva un marco territorial de referencia amplio –Santiago-, y se define un sujeto con características específicas que según su auto-identificación se vincula con una comunidad simbólica, se decidió identificar los discursos y experiencias haciendo hincapié en sus múltiples manifestaciones, avalando la heterogeneidad de los entrevistados en lo que respecta a sus géneros, generación en Santiago, comuna de residencia, membrecía, o no, en organizaciones o comunidades mapuche y rol que desempeñan en estas. Sin embargo, se garantizó un nivel básico de homogeneidad: residencia en comunas habitadas, principalmente, por familias de clase media/

media-baja (Santiago, Ñuñoa, Peñalolén, Maipú, La Florida y Puente Alto)[6], y auto-identificación como mapuche.

Siguiendo a Nicolás Gissi (2004b), se optó entrevistar a personas mapuche de la segunda y tercera generación en Santiago, por dos motivos centrales: (1) el acceso a mapuches de primera generación es complejo debido a la longevidad de estos; (2) la segunda y tercera generación tienen composiciones totalmente distintas en cuanto a su relación con su etnicidad y sus interacciones en el plano político y cultural.

En segundo lugar, desde una lógica complementaria, en función de la factibilidad de acceder a significados en instancias de recreación cultural y dado que fui invitado a participar en reuniones convocadas por el Longko[7] de un comunidad en la comuna de Maipú, se optó por sistematizar las notas de campo recogidas a través de *2 observaciones participantes* (en el contexto de dos reuniones con los cabecillas de la comunidad)**.** Así, logramos conocer los esquemas de significado interceptando discursos en circulación.

Como consecuencia de una de las observaciones participantes, se llevó a cabo *un grupo de discusión.* El uso de esta herramienta se justificó dada la emergencia in situ de un contexto que produjo una "grupalidad" que reprodujo un discurso proponiendo un significado común (Canales, 2006) sobre temáticas que se enfocaron directamente a la conquista del objeto de estudio.

El número de entrevistas realizadas, si bien es acotado y a pequeña escala, dada su profundidad permite el desarrollo de una investigación intensiva, al recoger múltiples discursos, experiencias y expectativas. De igual forma, el complemento con el grupo de discusión y las observaciones participantes permitió un amplio rango de acción con respecto al análisis y formulación de conclusiones que dan cuenta de los objetivos planteados.

3. Desde los mapuche en Santiago: el reconocimiento y sus expresiones

Will Kymlicka (1996) plantea que las minorías nacionales, entendidas como culturas incorporadas con características distintivas, tienen la aspiración de continuar siendo sociedades diferentes. Por esto, generan demandas de autonomía y autogobierno que permitan su supervivencia.

En efecto, para recuperar su calidad de sujetos colectivos (entendida como condición esencial de un pueblo, no como asociaciones, comunidades u organizaciones políticas) los grupos indígenas deben hacerse cargo de su ciudadanía étnica exigiendo ciertas iniciativas que partan del reconocimiento de sus diferencias. Así, estas demandas por el reconocimiento, en sus distintas expresiones, niveles y magnitudes, apelan a que el Estado reinterprete sus acciones para hacer frente a esta pluralidad existente.

[6] Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda 2002, y considerando categorías de distribución socioeconómica desarrolladas por instituciones abocadas a estudios de mercado, estas comunas se caracterizan porque sus habitantes, mayoritariamente –al sumar sus porcentajes-, pertenecen a los Grupos Socioeconómicos (GSE) encasillados como clase media y media baja (GSE C2 y C3).

[7] Autoridad tradicional/ancestral del Pueblo Mapuche.

El cómo se reconoce a un pueblo originario y el qué significa este reconocimiento para individuos que no habitan en los territorios históricamente reivindicados, son preguntas que no deben pasar desapercibidas para los mapuche de la ciudad de Santiago. Son numerosas las formas en que estos conceptos son entendidos y los significados que las sustentan; y la complejidad que emerge al plantear un espacio para su reflexión.

En líneas generales, descansan en significados que se presentan en un discurso abierto y proclive a considerar como algo necesario el reconocimiento por parte del Estado, dado que en esta demanda descansan las expectativas favorables del mundo indígena. Este sería un punto central para conservar sus prácticas culturales y sus propias expresiones políticas. Esto se ve reflejado en las palabras de un mapuche que reside en la comuna de La Florida: *"Lo que nosotros queremos que se nos reconozca como somos, qué pensamos, qué hacemos, frente a actos, frente a la vida , cómo vemos el mundo, cómo vemos la vida, cómo enfrentamos todo eso, (...), nosotros tenemos muchos conocimientos de la vida, nuestra cultura es muy rica, tenemos idioma, tenemos creencias, tenemos sabiduría de la vida, filosofía de vida, que obviamente no concuerda con la de otras ideas*" (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Reconocer su cosmovisión, su filosofía de vida y sus formas concretas de organización tanto en el plano político, como cultural, de los mapuche en la ciudad y los que aún habitan en el campo, en sus acepciones tangibles e intangibles, responde a la necesidad de dar una mirada amplia que proteja los derechos subjetivos de los sujetos que definen su pertenecía al pueblo mapuche.

Ahora bien, la complejidad de este concepto y la amplia gama de reacciones que origina su utilización no siempre es acompañado por expectativas positivas. Por el contrario, se pueden encontrar observaciones que cuestionan la verdadera utilidad de este tipo de acciones políticas, argumentando que la problemática central no se vería modificada. El asistencialismo y la calidad de las políticas públicas abocadas al mundo indígena son el problema: *"(...) es extraño el reconocimiento, yo creo que en términos prácticos e inmediatos, es como nulo, o sea… que el día de mañana la constitución diga que ya es multi o pluri o cualquier cosa cultural, va a ser nulo. Quizás a largo plazo pueda servir, en un sentido de que claro, van a llegar más platas, más políticas públicas y eso pero el problema es que mientras la política pública siga siendo de asistencialismo, tampoco va a cambiar… haya o no haya reconocimiento (…)"* (Mujer 3, 3ra generación, Santiago). Este tipo de discurso se parcializa cuando el habla del mapuche se dirige hacia el futuro y a las consecuencias que dicha iniciativa pudiera generar a largo plazo.

Otro elemento central es conocer las nociones que hacen referencias a los efectos o secuelas del reconocimiento en las experiencias de vida de los mapuche que habitan la ciudad. Al igual que cuando se refieren al reconocimiento genérico del pueblo mapuche, las expectativas que asocian a esta posibilidad son positivas, centrándose en las ventajas y en los beneficios que se pueden conseguir con su concreción.

Ahora bien, por un lado se considera que el reconocimiento político generará cambios positivos para los mapuche, sin importar el dónde habiten, ya que la pertenencia al grupo simbólico de referencia se mantiene indisoluble en cualquier contexto, sea rural o urbano: *"(...)yo soy mapuche, y esta es mi tierra, fueron parte de esta tierra, fue parte*

de mis ancestros, y que ahora estén instaladas las ciudades no es mi responsabilidad, pero sí aquí tengo mis derechos, y los tengo que exigir (...)"(Hombre 1, 2da generación, La Florida); y por otro lado, el discurso que plantea la inutilidad (parcial y a corto plazo) del reconocimiento, expresa que en la ciudad este fenómeno no cambiará y que gestaría un proceso de *"folclorización"* de la cultura mapuche en Santiago, que en cierto sentido ayudaría a su visibilización en el contexto capitalino.

Independiente de las percepciones que se manifiesten y las distintas expresiones que pueda adoptar el reconocimiento político según las múltiples expectativas de los mapuche de Santiago, se puede constatar que este fenómeno está estrechamente ligado con la emergencia de otro tipo de demandas y derechos subjetivos que apelan a corregir la exclusión de la cultura mapuche del sistema político chileno.

3.1. Demandas y expectativas desde la capital

Las demandas del pueblo mapuche son muchas: culturales, lingüísticas, patrimoniales, de representación, autodeterminación, territoriales, entre otras. La más visible de estas, debido a la violencia que se vive en el sur[8], y el espacio y enfoque que proporcionan los medios de comunicación del país, es la demanda territorial. Desde Santiago estas reivindicaciones no pierden fuerza y se complementan con elementos que provienen de sus experiencias en la ciudad. Por ejemplo, se argumenta que "*(...) las tierras que se están peleando hoy en día o que se pueden pelear son las que tienen que ver con (...) la ritualidad indígena, con la cosmovisión. Esa recuperación no tiene que ver porque yo tengo más tierra y quiero ser rico. No. Tiene que ver porque afecta una comunidad entera."* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

De este modo, las demandas generadas en el sur hacen eco sobre las producidas desde Santiago. Este fenómeno responde a que, desde ciertos discursos, el sentido de pertenecía al pueblo mapuche no discrimina territorialidad ni responde al binomio urbano/rural.

Ahora bien, la distinción se hace presente cuando se considera que el Estado debe asumir la presencia de los mapuche en otras situaciones y formas que no corresponden a la mirada tradicional del mapuche. De este modo, en particular deben admitir la existencia de individuos que viven su condición étnica y expresan sus diferencias. Así, como lo problematiza una mujer mapuche,*"(...) si el estado asumiera de que los mapuches ahora (...) yo soy nacida y criada acá en Santiago, entonces creo que ellos a futuro nos van a tomar en cuenta, nos tienen que tomar en cuenta, porque ya no va a ser una o dos personas, vamos a ser muchos."* (Mujer 2: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Sin duda existe una tensión entre el discurso que, por un lado, reivindica la condición urbana en algunas circunstancias y bajo premisas que apelan a la ignorancia del Estado y

[8] Este contexto de violencia se basaría en el no reconocimiento por parte del Estado chileno de la autonomía territorial y cultural de las comunidades mapuche y a la disputa por territorios ancestrales, generando un continuo proceso de protesta (por parte de las comunidades mapuche) y de represión (llevada a cabo por las fuerzas policiales) que en las últimas décadas ha ido en aumento (Báez, 2009).

la sociedad chilena, y el que, por otro lado, observa las demandas por el reconocimiento político desde una concepción amplia de pueblo y ciudadanía común.

Este último discurso apela, directamente, a que la satisfacción de las demandas de índole política permitiría la "continuidad" de un pueblo que, como postula Nancy Fraser (2006), está subordinado a través de patrones institucionalizados de valor cultural que consideran normativa la categorías "chileno" y deficiente o inferior al mapuche (considerado como expresión de una cosmovisión distinta) como actor social. Esto se observa en el siguiente extracto: *"(...) yo no creo que las demandas que tenemos hoy en día sean para mí o para nosotros, yo creo que son pensando en una continuidad de nuestro pueblo, son pensando en que hoy en día estamos en una situación de colonización y eso hay que sacarlo.* (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén)

Por otro lado, el discurso que se sustenta (parcialmente y reconociendo abiertamente un vínculo con el sur) en las particularidades de la condición urbana, plantea la necesidad de reivindicar, por ejemplo, una *(...) educación con pertinencia indígena, viviendas con pertinencia indígena, empleos con pertinencia indígena, por decirlo así, capacitaciones con pertinencia indígena (...)"* (Mujer 2, 2da generación, Maipú). No es plata, no es asistencialismo: lo que se requiere en Santiago es pertinencia indígena y espacios de participación que permitan el empoderamiento de los mapuche.

La posibilidad de incidir directamente en su futuro como pueblo, el poder decidir su destino, el empoderarse y ostentar espacios de participación tienen expresiones tanto a escala nacional, como a escala local. Las primeras, las cuales serán discutidas a cabalidad en el siguiente apartado, hacen referencia a temáticas que aluden al pueblo mapuche en su totalidad, manifestando expectativas enfocadas en reivindicaciones políticas como la búsqueda de la auto-determinación, autonomía, mecanismos de representación paralelos o integrados al sistema político nacional. Por otra parte, los mapuche en Santiago expresan demandas que apuntan directamente a satisfacer sus necesidades de índole política en la ciudad.

En esta línea, como se puede observar en la comunidad de Maipú a la que tuve acceso, la demanda territorial se desplaza a la experiencia urbana a través de requerimientos por espacios para reproducir sus prácticas culturales. Aunque se desenvuelvan en condiciones y espacios territoriales con características visiblemente disímiles, los mapuche en la ciudad también levantan demandas por territorio. La experiencia urbana, en este caso, demuestra la doble dimensión de la cultura mapuche en la sociedad moderna que ya expresaba Fernando Kilaleo (1992): la conservación de aspectos tradicionales y la incorporación de expresiones novedosas gatilladas por las constantes relaciones interétnicas y las posibilidades que auspicia la ciudad. En palabras de Wieviorka (2003), los mapuche en Santiago se enfrentan a dos lógicas que ponen en práctica: reproducción/resistencia e invención/producción de las diferencias.

Esto se ve representado en las demandas que ponen de manifiesto la necesidad que tienen los mapuche de ser reconocidos como interlocutores válidos del sistema político en sus expresiones locales/comunales. Las comunas y los mecanismos de representación que estas poseen, son espacios institucionalizados frente a los cuales los mapuche levantan sus demandas. La exigencia por espacios locales de expresión política y cultural busca la consecución de una zona donde ellos puedan expresar,

abierta y libremente, sus diferencias, pero sin la intención de auto-segregarse. Muy por el contrario, como expresa un mapuche que reside en la comuna de la Florida: *"(...) nosotros tenemos que organizarnos como pueblo, pero por comunidades, por grupo, tomando poderes políticos, primero llegar al municipio, de ahí llegaremos a la alcaldía, pero con nuestra política, con nuestras ideas, nuestra filosofía, nuestra forma de ver la vida, tampoco segregar no cierto para los mapuche, nuestras ideas al servicio de la comunidad, sin distinción de nada (...)"* (Hombre 2, 2da generación, La Florida).

Este discurso revela expectativas dirigidas a la obtención de cuotas de poder que les permitan generar instancias comunitarias para reproducir su cultura, y que a la vez les facilite el desarrollo de prácticas que también puedan incluir a la mayoría "no" mapuche de la ciudad.

Lo anterior nos permite apreciar la multiplicidad de formas que puede adoptar el reconocimiento político. Por su parte, las demandas erigidas desde Santiago dan cuenta de dos niveles de expectativas: el reconocimiento de la diferencia a escala local; y el reconocimiento del pueblo, y sus propias expresiones, por parte del sistema político nacional.

3.2. Las complejidades de la libre determinación

Como se planteó anteriormente, los conceptos y significados que movilizan para abordar el reconocimiento político no están exentos de tensiones. La multiplicidad de contextos en los que se desenvuelven los mapuche en Santiago, los distintos niveles a los que aluden cuando plantean sus expectativas, las múltiples expresiones institucionales que el reconocimiento puede adoptar, su carácter dinámico, cambiante y circulante, sumado a que los mapuche estén directamente condicionados por la necesidad de utilizar un lenguaje que no les es propio y que ha servido como vehículo de dinámicas de exclusión; da cuenta de la complejidad que produce el plantear esta problemática.

De lo anterior se desprende que las expresiones que adopta el reconocimiento político son el correlato de estas tensiones. Sin embargo, es posible distinguir al menos una reivindicación que se ha situado en la primera línea de la agenda política indígena y en la vida cotidiana de estos: la "autonomía" (Wilhelmi, 2007). El autogobierno, el derecho a la libre determinación, a decidir su propio camino y el darse o quitarse sus propios representantes son considerados esenciales para ostentar el reconocimiento político pleno y asegurar las condiciones materiales para su reproducción como pueblo.

Más allá de las impresiones y percepciones que se tiene sobre la autonomía, es posible observar que es una reivindicación con una notoria presencia en el discurso de los mapuche en Santiago. En líneas generales existe un amplio consenso con respecto a la idea de que la "autonomía" levanta muchas interrogantes y que su materialización es compleja. Como expresa una mujer mapuche de la comuna de Maipú: *"(...) es posible, porque hay experiencias cachai, pero, yo creo que nosotros como mapuches nos falta dar ese paso de analizar, realmente, porque en el fondo el discurso, el discurso, pasa a ser un discurso no más, una palabra más, un concepto más, pero cuando tu empezai a analizarlo, y a mirarlo, y a conversar con los hermanos…eh, es complicado."* (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

De igual forma, esta reivindicación se manifiesta como una posibilidad lejana en cuanto se visibiliza que está determinada por la subordinación material y cultural de

una comunidad minoritaria frente a otra mayor: *"(...) la autonomía es un… es un lindo sueño, es un lindo objetivo, pero dado que está muy inserto en este Estado que está creado y que funciona y que la máquina funciona… es súper difícil (...)"* (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

Se desprende de las entrevistas una noción positiva de la autonomía que refiere a la necesidad de contar con espacios de libre determinación que, a su vez, auspicien la reproducción de sus prácticas en un contexto de subordinación e imposición cultural. Sin embargo, como se expresa en las citas anteriores, la complejidad de esta reivindicación descansa tanto en la incapacidad de generar un discurso consensuado desde los mapuche, como en la ausencia de compromiso por parte del Estado y del sistema político chileno en general.

Al ahondar en esta temática, irrumpe el concepto de "nación". Así, se distingue el discurso que remite al hecho de que constituyen un pueblo-nación: el pueblo-nación mapuche que emerge a través de un imaginario histórico que inclusive considera a Santiago dentro de sus límites. Desde una mujer mapuche, esta pertinencia se expresa en que *"(...) compartimos rasgos culturales comunes, tenemos una lengua propia, (...) Tenemos prácticas culturales comunes (...) en lo personal, yo creo que esa es la idea de nación… una nación cultural, no una nación en términos de una nación estado, una nación… no aspiramos a una independencia (...)"* (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

De lo anterior se desprende una segunda cuestión central para comprender el cómo observan esta reivindicación desde la capital: sus expectativas no están puestas en una autonomía comprendida como independencia. Así lo expresa un mapuche de la comuna de la Florida: *"(...) una autonomía de independencia es imposible, o sea a esta altura no, en eso hay que ser… hay que separarlo, tú hablas de una autonomía no cierto, de pensamiento, de acciones que son propio digamos, pero no son de independencia ni un problema, yo vivo bajo la autonomía, o sea el pueblo mapuche siempre ha sido autónomo, la diferencia que no tiene independencia, entonces desde ese punto de vista la autonomía es posible, pero no con independencia."* (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

De igual forma, el nacionalismo exacerbado de algunos comuneros mapuche u organizaciones autonomistas es visto como un peligro para la causa política mapuche, ya que "(…) *no quieren nada con lo que tenga que ver con lo chileno, pero en general con lo que no sea mapuche"* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa). La autonomía y la libre determinación son posibles en cuanto olvidan la demanda independista, conservan un enfoque culturalista enfocado en la reproducción de sus prácticas, y expresan su compromiso con el bienestar general de los habitantes del Wallmapu, sean chilenos o mapuche.

Se plantean varios escollos a sortear por parte del pueblo mapuche para alcanzar la autonomía o la libre determinación. Dentro de estos obstáculos se encuentra el de generar un discurso consensuado que dé cuenta de una visión común con respecto a estos conceptos. Como expresa una entrevistada: "(…) e*n el momento en que empecemos a tener más dialogo interno, vamos a poder como…encontrar esa… esos puntos comunes, con respecto a lo que es pero si la autonomía, la auto determinación, el sentimiento de nación* (Mujer 4, 3ra generación, Peñalolén).

3.3. Hacia la representación de un pueblo

Otro elemento fundamental de la auto-determinación y que corresponde a una dimensión central del reconocimiento político, es la "representación". El problematizar la representación que perciben los mapuche en Santiago, tanto del gobierno central como de las instancias decidoras locales, es central para entender el cómo comprenden su inclusión en el sistema político chileno.

La representación constituye una reivindicación esencial para el mundo mapuche y, también es manifestada en los discursos de los mapuche en el contexto urbano. Sin embargo, a diferencia de los instrumentos o de las reivindicaciones planteadas en los apartados anteriores, los mapuche de Santiago tienen una visión común con respecto a los mecanismos y las acciones que se han desarrollado para garantizar, o tan solo posibilitar, el acceso a redes que permitan la obtención de cuotas de poder. La percepción general destaca el que, más allá de las distintas coaliciones o actores políticos que ostenten el poder, nunca se ha optado por un campo de acción dirigido a la representación del pueblo mapuche y sus diferencias. Tanto los gobiernos nacionales, como los gobiernos locales han adoptado políticas que responden a sus propios intereses: *"(...)los políticos responden a intereses, los políticos responden a intereses, y aún por ejemplo en comunas, en sectores de la Araucanía y del Bío Bío el oído que se le pone a las demandas es casi nulo (...). Entonces son pocos… los aportes que se hacen desde la política."* (Hombre 4, 3era generación, Puente Alto).

La lógica partidista que impera en las relaciones políticas chilenas constituye uno de los obstáculos más destacados por los mapuche en Santiago. La institucionalización de estas expresiones políticas implica la homogeneización de las demandas y, en consecuencia, su invisibilización de las demandas con pertinencia indígena. El que las reivindicaciones mapuche no tengan un espacio en los discursos y acciones de la política institucionalizada, justificaría que el movimiento y las organizaciones mapuche que tienen intereses políticos opten por no incorporarse a este sistema y recurran a otros organismos.

En la voz de un mapuche: *"(...) el movimiento mapuche, por decirlo de alguna forma, trata de alejarse harto de lo que son los partidos políticos (...) sin embargo están con otros grupos politizados que no están dentro de la lógica partidaria pero… pero si son grupos políticos en el fondo (...)"* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Lo anterior permite plantear que los mapuche, y por ende los mapuche en Santiago, son actores políticos que requieren la existencia de espacios de participación adecuados a las necesidades específicas de un colectivo que reivindica sus diferencias. De este modo, se plantea que *"(...) el Estado tiene que reconocer la participación política propio de los pueblos indígenas, (...) sin obligarlos a que tiene que ser miembro de un partido político y ahí hablamos de las cuotas, o sea, en las comunas con alta densidad indígena no cierto, por debería ir… deberían postularse indígenas, pero bajo su propia cosmovisión, bajo su propia convicción, con su filosofía, con su identidad que lo es como mapuche."* (Hombre 1, 2da generación, La Florida).

En efecto, un mecanismo propicio, y que genera espacios de reconocimiento político enfocados en garantizar la representación de un grupo excluido o que figura escasamente en el sistema político, es el sistema de cuotas de representación. Sin embargo, este tipo

de herramienta de participación que para ciertos individuos sería ideal para subsanar la ausencia del mapuche como actor relevante en el sistema político, es considerado por otros como un dispositivo que solo reproduciría la lógica partidista ya instaurada al integrar al mapuche en las dinámicas institucionales que no generan el reconocimiento esperado.

De este modo, se desplaza la visión negativa de la representación a las expectativas con respecto a las potencialidades de generar cuotas: *"(...) el cuoteo en parlamentarios no te asegura la representación de los intereses, lo único que te asegura es que vas a tener una persona que dice ser representante de los pueblos indígenas… no necesariamente va a ser representante de los pueblos indígenas."* (Hombre 3, 3era generación, Ñuñoa).

Como se ha expresado anteriormente, la dimensión local es transversal a la hora de conocer las observaciones de los mapuche que residen en la capital. En efecto, la división geopolítica que opera fuertemente en Santiago tiene una incidencia en las distinciones que movilizan los mapuche para describir su relaciones políticas y las expectativas que conciben con respecto a las potencialidades y expresiones del reconocimiento.

La representación tampoco está garantizada a nivel local. Las municipalidades, organismo que debe administrar las comunas garantizando la satisfacción de las necesidades de la comunidad local, *asegurando su participación* en el progreso económico, social y cultural; consideran tibiamente la existencia de comunidades mapuche en su territorio. Una mujer mapuche de la comuna de Maipú comenta esta situación:*"(…) no es tema para el gobierno local, nosotros no somos tema, ¿entendí? tú donde vayas, al programa que vayas, al local donde vayas, al consultorio a donde vayas, te van a decir: Sí, yo estoy con el pueblo mapuche; pero en el fondo no tienen idea de nada."* (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Un factor que se considera central a la hora explicar el reconocimiento erróneo, de los mapuche en Santiago es el desconocimiento con respecto a las particularidades de sus prácticas, demandas y expresiones culturales. Ahora bien, este desconocimiento no implica una total ausencia de diálogo, pero sí produce que los recursos abocados a temáticas con pertinencia indígena sean escasos e insuficientes. En palabras de una entrevistada: "*(...) los gobiernos locales han ido asumiendo el tema de manera súper… no hasta el cansancio, no le han puesto…, o sea, todos dicen "no, si yo estoy de acuerdo con ustedes, y yo amo el pueblo mapuche por su lucha", pero en la práctica tú lo ves, que no hay recursos económicos, y no hay un plan común que incorpore la mirada indígena (...)"* (Mujer 2, 2da generación, Maipú).

Las municipalidades de las comunas de Santiago con una notoria población de individuos que se auto-identifican como pertenecientes a algún pueblo originario, y en particular como mapuche, ha desarrollado mecanismos que buscan centralizar sus políticas e iniciativas dirigidas a satisfacer las necesidades específicas de estos. Una de estas expresiones institucionales son las Oficinas de Asuntos Indígenas.

De las observaciones en la comunidad de Maipú se puede distinguir que este mecanismo juega un rol fundamental en la vida política local de los mapuche. Dado que las demandas locales y que las instancias de participación están mediadas por esta oficina, las distinciones que remiten a plantear que sus intereses no son representados en el sistema político se materializan en esta unidad municipal.

Esta idea de que la municipalidad realmente no representa las demandas de la comunidad mapuche que reside en sus límites, se refuerza cuando nos percatamos que opera a través de lógicas que no corresponden a la cosmovisión del grupo objeto de sus acciones. Esto puede llegar al límite de poner como cabeza de dicha oficina a actores que no pertenecen al pueblo mapuche: *"(...) ahora hay un "winka" a cargo de la oficina de asuntos indígenas, entonces es como tirarnos de las mechas, o sea es oficina de asuntos indígenas y hay un "winka". Entonces qué va a luchar el por nosotros ¿De qué forma nos va a apoyar?"* (Mujer 2: GD, 2da y 3era generación, Maipú).

Por otro lado, y como se desprende de los diálogos que circularon en las ceremonias y reuniones de las que se participó, es fundamental comprender que las comunidades que plantean sus objetivos desde la reivindicación cultural y la reproducción de sus prácticas y conocimientos tradicionales, se ven envueltas en dinámicas políticas al relacionarse con esta institucionalidad.

Si bien las expectativas asociadas a las posibilidades de acción del gobierno local en lo referente a reconocer la diferencia que representa son bajas y teñidas de desconfianza, sí es posible distinguir discursos que consideran estos espacios comunales como espacios idóneos para generar políticas enfocadas a la consecución de la estima social. Las palabras de una joven mapuche de la comuna de Santiago así lo manifiestan: *"(...) al gobierno local no ha funcionado mucho (...) ha costado, pero ha significado cambios… o sea ya… la elección de alcaldes mapuches provocó cambios en la gente de:" Ah… podemos ser más" ¿Cachay? Un tema de autoestima, que yo creo que es la base además de todo el tema mapuche (...)"* (Mujer 3, 3era generación, Santiago)

En base a lo anterior, es posible plantear que las percepciones y expectativas de los mapuche de Santiago con respecto al reconocimiento transitan entre lo nacional y lo local. Así, desde sus experiencias y vivencias movilizan demandas que apelan derechamente a las particularidades de la vida urbana y a los medios institucionalizados de participación política instaurados desde afuera.

Si bien los mapuche generan grados de dependencia con las condiciones construidas por el Estado y los gobiernos locales, plantean expectativas que refieren a la necesidad de que el sistema político genere acciones y espacios para alcanzar un estatus social igualitario. Así, al observar los contextos en los que los mapuche de Santiago se desenvuelven, se destaca la necesidad de desarrollar instrumentos o mecanismos que les permita un participación óptima en función de sus particularidades culturales.

4. Conclusiones

El auto-describirse como mapuche, en el contexto que sea, implicaría el reconocerse como parte de una comunidad simbólica que comparte una historia particular. La historia del pueblo mapuche expresa su condición de cultura incorporada que contaba con formas concretas de autogobierno, por lo que sus demandas centradas en el sistema político buscan la generación de dispositivos que les permitan seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte.

Desde el pueblo mapuche, entendido en este contexto como una minoría nacional (Kymlicka, 1996), emergen reivindicaciones políticas que adoptan diversas expresiones.

Todas estas se vinculan con la búsqueda de espacios de libre determinación, autonomía o autogobierno para asegurar la supervivencia como sociedad distinta. El combatir contra la noción imperante de "ciudadanía republicana unitaria", que comprende un conjunto idéntico de derechos para todos los ciudadanos, y que es ciega a la diversidad cultural, se constituye como la principal lucha por el reconocimiento político.

En Santiago, los mapuche comparten, obviamente con matices y acentos, los preceptos de esta lucha y se demuestran partidarios del reconocimiento político. El reconocer su cosmovisión, su filosofía de vida y sus formas concretas de organización les permitiría la reproducción de sus prácticas culturales y la posibilidad de conservar sus propias expresiones políticas.

Frente a la ausencia del reconocimiento político, el pueblo mapuche genera expectativas que plantean la necesidad de que el Estado y los gobiernos locales modifiquen las condiciones con las que operan para hacer frente a la pluralidad étnica que se desarrolla dentro de sus límites. A su vez, el reconocimiento constitucional, ciertos niveles de autodeterminación, autonomía, representación y participación en distintos niveles –locales y nacionales-, traería aparejado el derrumbe, o debilitamiento, de los patrones institucionalizados de valor cultural que tiende a generar desigualdades políticas, que no proporcionan las condiciones necesarias para que el pueblo mapuche consiga la estima social necesaria para participar en el sistema político.

Las percepciones de los mapuche en Santiago se construyen en función de un entramado de múltiples y variadas significaciones. Si bien en ciertos casos recurren a los mismos procesos históricos y sociales difundidos por las organizaciones que posicionan demandas de índole política en, o cercanos a, sus territorios reivindicados, sus distinciones también refieren a las particularidades del contexto en el que se desenvuelven. Así, por un lado se expresan discursos que reivindican la condición urbana apoyándose en la ignorancia del Estado y la sociedad chilena con respecto a la presencia de los mapuche en la ciudad y sus necesidades específicas; y los que, por otro lado, observan las demandas por el reconocimiento político desde la base un de pueblo-nación que comparte una ciudadanía diferenciada.

Uno de los elementos emergentes que desempeña un rol fundamental en las demandas de los mapuche en Santiago, es el que refiere al reconocimiento político por parte de los gobiernos locales –municipalidades-. La demanda por territorios donde puedan desarrollar sus prácticas culturales, la obtención de cuotas de poder y el deseo de alcanzar cierto grado de representatividad apelan directamente a ser reconocidos como interlocutores válidos de las instituciones del sistema político a nivel local/comunal.

En el plano de las demandas dirigidas hacia el sistema político nacional, y siguiendo los planteamientos de Christian Martínez (2010), frente a las particularidades de su ciudadanía étnica los mapuche en Santiago expresan sus expectativas con respecto al reconocimiento político desde la posibilidad/necesidad de establecer formas de autonomía interna y representación colectiva en el conjunto de una sociedad. De este modo, se invisibilizan los discursos que sustenten expectativas centradas en la independencia frente a la sociedad chilena.

Considerando la pre-existencia de un imaginario histórico compartido que se sustenta en el haber ostentado el dominio político-cultural sobre un amplio territorio

-que en algunos casos considera a Santiago dentro de sus límites- y el haber desarrollado formas particulares de autodeterminación en el pasado, los mapuche en Santiago reivindican la necesidad de acceder a cuotas de libre determinación que les permitan tener el control sobre sus destinos en un contexto permeado por la imposición cultural y lógicas homogeneizantes.

Uno de los elementos que sustenta estas prácticas impositivas y clausuradas a la diversidad es la ausencia de instancias reales de representación del pueblo mapuche. La lógica partidista que impera en el modelo político chileno, tanto en su expresión nacional como local, impone dispositivos que tienden a centrarse en los intereses de los decidores, obviando la satisfacción de las necesidades del Pueblo mapuche. A nivel local, los municipios consideran débilmente la población mapuche que habita en sus territorios, impidiéndoles un ingreso pleno a las instancias de participación que les permitiría satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales. En este contexto, las expectativas de los mapuche en Santiago, considerados desde su condición de actores políticos, exigen la existencia de mecanismos de participación ajustados a las lógicas y mecanismos específicos de un pueblo con expresiones político-culturales diferentes.

En base a lo anterior, al observar las condiciones estructurales que impone la sociedad chilena y que construyen el contexto en el que los mapuche de Santiago se desenvuelven, se destaca la necesidad de desarrollar instrumentos o mecanismos de protección especial de sus derechos como Pueblo. Ahora bien, esto se complejiza cuando constatamos que, debido a las largas y constantes dinámicas interétnicas, los mapuche han generado un nivel importante de dependencia hacia iniciativas construidas y legitimadas por el Estado y los gobiernos locales. Sin embargo, los mapuche en Santiago movilizan expectativas que refieren a la necesidad de que el sistema político genere e institucionalice acciones para alcanzar la estima social y un estatus social igualitario.

5. Bibliografía

Abarca, G. (2002): "Mapuches de Santiago. Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura", *Revista de la Academia,* (7), pp. 105-120.

Alonso, L.E. (1999): "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa", en J. M. Delgado y J. Gutierrez (eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales,* Madrid, Editorial Sintesis S.A.

Antileo, E. (2007): "Mapuche y Santiaguino. El movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad", Ñuke *Mapuförlaget*, Working Paper Series 29.

Antileo, E. (2010). "Urbano e indígena. Dialogo y reflexión en Santiago Warria"**,** Ñuke *Mapuförlaget*, Working Paper Series 31.

Avaria, A. (2003): "Políticas sociales: exclusión/inclusión del mundo indígena", *Revista MAD* (8).

Báez, F. (2009). "Chile, entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT y el conflicto en la Región de la Araucanía". Analysis of Norwegian Latin America Research Network (NorLARNet). Disponible en:

http://www.norlarnet.uio.no/pdf/behind-the news/spanske/chile_mapuches.pdf [Consulta: 21 de diciembre de 2015]

Bello, A. (2002): "Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades", *Asuntos Indígenas IWGIA,* (3-4), pp. 40-47

Bello, A. y M. Rangel (2000*). Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe.* División de Desarrollo Social, CEPAL.

Canales, M. (comp.). (2006): *Metodología de investigación social. Introducción a los oficios.* Santiago, LOM.

Fraser, N. (1997)*: Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fe de Bogota Siglo de Hombres Editores.

Fraser, N. y A. Honneth (2006): ¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*,* Madrid, Ediciones Morata.

Gissi, N. (2004a): ¿De minoría étnica a minoría *etnonacional? El pueblo mapuche, la sociedad chilena y el debate en torno a la autonomía,* Tesis de magister inédita, Programa de Magíster en Etnospisicología, Universidad Católica de Valparaíso.

Gissi, N. (2004b): "Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento", *Revista Cultura Urbana,* 1.

Gissi, N. y D. Ibacache (2013): "Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el ngillatun como rito político-religioso", *Revista Geográfica del Sur,* 3 (1), pp. 113-127.

Honneth, A. (2010): *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Barcelona, Katz Editores.

Kilaleo, F. (1992): "Mapuche Urbano", *Revista Feley Kam Fefelay*, 3.

Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías.* Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Lavanchy, J. (1999): *Conflictos y propuestas de autonomía Mapuche.* Disponible en: http://www.mapuche.info/mapuint/lava1.html [Consulta: 03 de septiembre de 2012].

Marimán, J. (2012): *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI,* Santiago, LOM.

Marimán, P. *et al*. (2006): ¡…Escucha, *winka…! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro,* Santiago, LOM.

Martí, S. (2007): "Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?", en S. Martí (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI,* Barcelona, CIDOB.

Martínez, C. (2009)**:** **"**Comunidades y redes de participación mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública", en C. Martínez y M. Estrada (eds.), *Las Disputas por la Etnicidad en América Latina. Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía,* Santiago, Editorial Catalonia.

Martínez, C. (2010): **"**Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX", en M. González, A. Burguete y P. Ortiz-T (coords.), *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina***,** Quito, Serie Foro, FLACSO, pp. 561-586.

Rodríguez, J. y C. Arriagada (2004): "Segregación Residencial en la Ciudad Latinoamericana", *Revista EURE*, 30 (89), pp. 05-24.

Saavedra, A. (2000): "Notas sobre la población Mapuche actual"*, Revista Austral en Ciencias Sociales,* 4.

Sen, A.. (2001): "Exclusión e inclusión", en Conferencia *Incluir a los Excluidos preparada por South Asians for Human Rights*, India.

Stavenhagen, R. (1992). "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", *Nueva Antropología*, 13(43), pp. 83–99

Taylor, C.. (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* México D. F, Fondo de Cultura Económica.

Tricot, T. (2013): *Autonomía. El movimiento mapuche de resistencia*, Santiago, Ceibo Ediciones.

Villavicencio, L.. (2010): "Privatizando la diferencia: el liberalismo igualitario y el pluralismo cultural", *Revista de Derecho*, 23(1), pp. 37-57.

Wieviorka, M.(2003): "Diferencias culturales, racismo y democracia", en Danilo Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Caracas, FACES-UCV, pp. 17-32.

Wilhelmi, M. A. (2007): "La construcción de la autonomía indígena. Hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado", en S.Martí (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas en a inicios del siglo XXI*, Barcelona, CIDOB.

Asociación cívica y desinstitucionalización de los partidos políticos en Ecuador: rupturas y continuidades, 1979-2014

Santiago Basabe-Serrano
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Sede Ecuador /
German Institute of Global and Area Studies, GIGA
sbasabe@flacso.edu.ec

Recibido: 08-10-2014
Aceptado: 07-03-2016

Resumen
Este artículo examina la relación entre asociación cívica e institucionalización de los partidos políticos. Sin dejar de lado los enfoques que recurren a factores endógenos a las organizaciones políticas o a variables de naturaleza normativa, propongo que la fortaleza de las organizaciones ciudadanas es una variable clave al momento de evaluar el grado de institucionalización de los partidos políticos. Por tanto, la presencia de asociaciones ciudadanas estables y con demandas puntuales incentivaría la presencia de partidos consolidados en la arena electoral. En sentido opuesto, la ausencia de organizaciones cívicas fuertes daría lugar a que las agrupaciones políticas se constituyan primordialmente como maquinarias electorales de corte caudillista. A partir de narrativas históricas y del análisis de resultados electorales en Ecuador entre 1979 y 2014, el artículo confirma que cuando la capacidad de asociación ciudadana es estructuralmente débil las probabilidades de emergencia de partidos poco institucionalizados tienden a incrementarse.
Palabras clave: Ecuador; asociación ciudadana; partidos políticos; democracia; caudillismo; institucionalización.

Civic Association and Des-Institutionalization of Political Parties in Ecuador: Breaks and Continuities, 1979-2014

Abstract
This article examines the relationship between civic association and the party politics institutionalization. Regardless of the theoretical approaches that focus on endogenous factors to the political institutions or normative variables, I point out that the strength of the citizen organizations is a key variable to evaluate the level of the party politics institutionalization. So, the presence of stable citizen associations with specific demands would incentive the emergence of consolidated political parties in the electoral arena. On the other side, the lack of strong citizen associations would drive that political parties be formed as electoral machines. Supported by historical narratives and electoral results in Ecuador between 1979 and 2014, the article confirms that when the citizen association is structurally weak, the probabilities of the emergence of less institutionalized political parties increases.
Key words: Ecuador; civic association; political parties; democracy; caudillismo; institutionalization.

Referencia normalizada
Basabe-Serrano, S. (2016): "Asociación cívica y desinstitucionalización de los partidos políticos en Ecuador: rupturas y continuidades, 1979-2014", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 937-960.

Sumario: Introducción. 1. Los enfoques clásicos sobre institucionalización partidista. 2. Asociación cívica e institucionalización partidista: una perspectiva teórica. 3. Ecuador: déficit de asociación cívica, déficit de institucionalización partidista. 4. Organizaciones ciudadanas débiles y baja institucionalización

partidista. 5. Ausencia de asociaciones cívicas y desinstitucionalización partidista. 6. Conclusiones y algunas ideas para una futura agenda de investigación. 7. Bibliografía.

Introducción

Con el retorno al régimen democrático, Ecuador aprobó un diseño constitucional orientado a estimular la representación política a través de las agrupaciones partidistas. La intencionalidad de dicha reforma fue que las demandas propiciadas desde diferentes grupos sociales se canalicen a la arena política por medio de los partidos. Para ello, se partió de dos ideas clave. En primer lugar, que la capacidad de asociación ciudadana se iría incrementando en la medida que el régimen democrático se consolide; y, en segundo lugar, que los partidos serían capaces tanto de interpelar esas demandas como de transformarlas en políticas públicas. Con el paso del tiempo, ni la ciudadanía fue capaz de articularse ni los partidos se convirtieron en correas de transmisión de la conflictividad social. En términos causales, lo que en realidad sucedió fue que, ante la ausencia de un tejido social lo suficientemente organizado, las agrupaciones políticas asumieron un rol diferente al originalmente propuesto. De hecho, el escenario descrito llevó a que los partidos busquen el voto ciudadano recurriendo a otro tipo de vínculos, como el caudillismo o las prácticas clientelares (Menéndez-Carrión, 1986).

En términos teóricos, en este artículo sostengo que la ausencia de una ciudadanía organizada alrededor de diferentes formas de asociación cívica dificulta la generación de partidos políticos fuertemente institucionalizados. Por tanto, la conjetura que planteo es que, mientras más débil es la capacidad de asociación de los distintos sectores sociales, las probabilidades de que las agrupaciones partidistas se institucionalicen tienden a disminuir. Como corolario, en aquéllas sociedades en las que la ciudadanía tiene una concepción fuerte de la importancia de la asociación cívica, los partidos políticos propenden a fortalecerse, generando mayores vínculos con las demandas originadas en los distintos sectores de la población. En el plano empírico, el caso ecuatoriano es interesante para evaluar dicha propuesta teórica pues a pesar de que varios rasgos del sistema político cambiaron a partir de 2007 con la llegada del Presidente Correa y lo que se ha denominado el fin del anterior sistema de partidos, las viejas formas de relacionamiento entre votantes y agrupaciones partidistas -e inclusive muchos de sus actores- continúan en plena vigencia (Pachano, 2011) .

A diferencia de los estudios que analizan variables endógenas a las organizaciones partidistas como causales del descenso en cuanto a institucionalización y apoyo popular (Norris, 2005), el argumento que aquí presento es que la ausencia de partidos sólidos obedece al déficit de asociaciones ciudadanas que articulen organizadamente sus demandas de diverso orden. De otro lado, y aunque no desconozco la influencia que las variables institucionales podrían generar sobre el fortalecimiento o debilitamiento de las agrupaciones políticas (Carreras, 2012), lo que planteo es que el punto de partida para la existencia de partidos fuertemente institucionalizados, con capacidad de representación social efectiva y perdurable, es la asociación ciudadana.

Este artículo está compuesto de cuatro partes. En la primera se revisa la literatura que discute las diferentes causas por las que se da el colapso o desinstitucionalización de los partidos políticos. En la segunda parte planteo un marco teórico anclado en las ideas de Tocqueville respecto a la asociación ciudadana y sus efectos sobre la política y específicamente sobre las agrupaciones partidistas. En la tercera parte se analizan diacrónicamente los desempeños de los partidos políticos ecuatorianos a fin de constatar la hipótesis que se desprende de la discusión teórica previa. La cuarta parte ofrece algunas conclusiones e ideas clave que podrían apoyar la agenda de investigación futura en torno a la relación entre capacidad ciudadana de asociación e institucionalización de las agrupaciones políticas.

1. Los enfoques clásicos sobre institucionalización partidista

Una de las explicaciones más difundidas respecto al proceso de desinstitucionalización de los partidos y los sistemas de partidos es su débil vinculación con los distintos sectores sociales (Mainwaring y Scully, 1995). En dicha perspectiva y en las que siguen la tradición de observar élites políticas resulta intuitivo el diagnóstico planteado a pesar de que se parte de la reificación de los sectores sociales. En efecto, allí se asume que la organización ciudadana existe *per se* por lo que la generación de plataformas por parte de los partidos está dada en función de un preestablecido conjunto de demandas sociales. Por tanto, dicho enfoque teórico imputa la desinstitucionalización de los partidos a razones endógenas a las propias organizaciones políticas. Adicionalmente, dicha propuesta asume que los partidos son capaces de conocer las demandas ciudadanas aún cuando la ciudadanía no se encuentre organizada. En la misma perspectiva se inscriben los trabajos que señalan que el grado de aprendizaje y adaptación de las agrupaciones partidistas a políticas novedosas es el principal mecanismo explicativo de cuán programáticos pueden ser los partidos (Kitschelt *et al.,* 2010).

Otros trabajos identifican tanto variables ecológicas como endógenas a los partidos como determinantes de cuán institucionalizadas se encuentran las agrupaciones políticas. Este tipo de literatura señala que los problemas socio-económicos por los que atraviesa un país y la incapacidad de los partidos para dar solución a la conflictividad que de allí se deriva explican el debilitamiento y desinstitucionalización de las organizaciones políticas (Seawrigth, 2012; Morgan, 2011). En la misma línea, Roberts (2015) señala que las crisis económicas y las reformas de ajuste estructural debilitaron a los partidos de masas y a las organizaciones sindicales, propiciando además la emergencia de *outsiders*. A las razones anotadas otros autores han agregado escándalos de corrupción como determinantes del colapso y consiguiente desinstitucionalización de los partidos (Dietz y Myers, 2007; Kenney, 2004).

Una propuesta adicional señala que la desinstitucionalización de los partidos en América Latina tuvo lugar en las décadas de los ochenta y noventa como consecuencia de contradicciones entre las políticas implementadas por las agrupaciones políticas y sus principios ideológicos. Dicho comportamiento habría generado pérdida de credibilidad de los partidos frente a la ciudadanía. Por tanto, el deterioro de la legitimidad de las agrupaciones políticas y sus deficientes desempeños en la administración del Estado

explicarían su posterior desinstitucionalización (Lupu, 2014: 564). En esta perspectiva no sólo se consideran variables endógenas a los partidos como causantes de su debilitamiento sino también otras de carácter actitudinal, atribuibles a los electores. En alguna medida, Kitschelt *et al.* (2010) dan cuenta de este fenómeno, agregando que la posibilidad de construir partidos programáticos y competencia partidista entre agrupaciones de este tipo es cada vez menos observable en América Latina.

Como se ha descrito, las explicaciones tradicionales sobre el bajo grado de institucionalización de los partidos en América Latina suelen recurrir a variables relacionadas con el propio funcionamiento de dichas organizaciones o con factores hallados en el entorno económico o social. En dichas perspectivas, el papel de la organización ciudadana se encuentra ausente. Frente a dicho vacío a continuación se ofrece un marco teórico en el que se subraya que la capacidad de asociarse cívicamente en diferentes espacios y estructuras organizativas es el punto de partida para el incremento de la institucionalización de los partidos políticos.

2. Asociación cívica e institucionalización partidista: una perspectiva teórica

La idea esencial que defiendo en este artículo es que la producción de espacios de asociación ciudadana permite el surgimiento no sólo de sociedades más igualitarias sino también la emergencia de partidos políticos fuertes, institucionalizados y con capacidad de interpelar las demandas de los electores. Por tanto, lo que explicaría la débil institucionalización de los partidos en la región tiene que ver con la limitada organización ciudadana alrededor de diferentes formas de asociación cívica. Bajo el término asociación cívica me refiero a cualquier forma de agrupación con objetivos y demandas políticas claramente observables. Por tanto, dentro de esta descripción se encuentran los colegios profesionales, las asociaciones de artesanos y pequeños empresarios, algunos tipos de clubes -literarios, cinematográficos o artísticos-, las asociaciones de estudiantes, etc.

Por otro lado, asumo el concepto de institucionalización de los partidos políticos elaborado por Randall y Sväsand (2002) y que resume de forma analítica las diferentes definiciones elaboradas previamente (Panebianco, 1988; Levitsky, 1998). Dichos autores señalan que la institucionalización de un partido es el proceso a través del que las agrupaciones políticas llegan a establecerse en términos de modelos integrados tanto de comportamiento como de actitudes (Randall y Sväsand, 2002: 12). Randall y Sväsand diferencian el proceso de institucionalización en dos niveles. En primer lugar, identifican los factores endógenos a los partidos y que se relacionan con el desenvolvimiento de la organización como tal. En segundo lugar, plantean la existencia de variables ecológicas a la agrupación política y que tienen que ver con la forma de relacionamiento del partido con otras instituciones y con la sociedad. Tanto en la dimensión interna como en la externa los autores citados identifican un componente estructural y otro de naturaleza actitudinal.

De la interacción de factores internos y externos que se desprenden de las dimensiones estructural y actitudinal surge una matriz 2 x 2 que Randall y Sväsand (2002) utilizan para medir el grado de institucionalización de los partidos. Así, la sistematicidad del

partido (interno-estructural) da cuenta del alcance, regularidad e intensidad de las interacciones que constituyen a un partido como estructura. De su lado, la formación en valores (interno-actitudinal) se refiere al compromiso de los afiliados al partido y de sus colaboradores cercanos con un posicionamiento político-ideológico definido. En cuanto a la autonomía del partido (externo-estructural), esta categoría se refiere esencialmente a la capacidad de la agrupación política para tomar decisiones independientemente de la influencia de organizaciones o grupos de diverso orden.[1] Finalmente, la capacidad de reificación del partido (externo-actitudinal) se refiere a la posibilidad de que la agrupación se mantenga en el imaginario de la población más allá de la inmediatez de los procesos electorales.

A partir de los conceptos expuestos, a continuación discuto el vínculo causal existente entre asociación ciudadana e institucionalización de los partidos. Parto del supuesto de que una vez que la ciudadanía ha decidido emprender una forma de organización específica se establece un conjunto de intereses en común. Este agregado de preferencias que se encuentran presentes de forma aislada en cada uno de los integrantes del grupo no solo permite orientar la dinámica de las organizaciones hacia objetivos comunes sino que adicionalmente informan al mercado electoral sobre las demandas de los votantes. En otras palabras, la reducción de diversas demandas individuales alrededor de una pequeña plataforma colectiva permite a los partidos identificar de forma más clara cuáles son los temas sobre los que deberán dar una respuesta política puntual de cara a obtener apoyo electoral.

Dada la presencia de demandas provenientes de las asociaciones ciudadanas, su interpelación por parte de los partidos políticos genera una relación de cooperación a mediano y largo plazo. Dicho vínculo, que puede ser entendido como un juego interactivo del dilema del prisionero, propicia lo que se conoce como interdependencia o enraizamiento de los partidos en la sociedad. Así, a medida que la relación se mantiene en el tiempo la posibilidad de que los partidos se institucionalicen va en aumento. A diferencia de las relaciones clientelares, en este caso existe una plataforma ideológica de los partidos que coincide con la de determinadas organizaciones sociales. Dado que las demandas son de diferente orientación ideológica, el número de partidos políticos en disputa guardará relación con la heterogeneidad existente en la sociedad. En esta perspectiva, los partidos conocen las demandas elaboradas por parte de las asociaciones cívicas y las asumen como evidencia que informa al mercado de cara a la formulación de ofertas de campaña electoral.

Por un efecto lógico del mercado electoral, en el caso de que los partidos deterioren sus vínculos con las organizaciones sociales surgirán otras agrupaciones políticas interesadas en interpelar dichas demandas. Por tanto, el debilitamiento de unos partidos se dará a costa del surgimiento de otros, por lo que la posibilidad de un colapso integral del sistema es poco probable. Además, si las demandas ciudadanas están establecidas

[1] No obstante, los propios autores señalan que este rasgo de la institucionalización de los partidos es controvertido pues, bajo determinadas circunstancias, ciertas formas de interdependencia de las agrupaciones políticas con determinados sectores sociales pueden ser beneficiosas.

de forma previa, difícilmente un partido que ha mantenido vínculos puntuales con determinadas organizaciones asumirá una posición diferente. De hecho, el cambio radical en la orientación ideológica de la agrupación política podría ser una de las causas para la migración de los vínculos sociales de un partido a otro.

En el escenario opuesto, cuando existe poca asociación cívica, la información que reciben los partidos políticos es ambigua. Por tanto, las agrupaciones políticas buscarán cumplir con su moral institucional por otros medios.[2] En dicho escenario, el caudillismo y mecanismos clientelares surgirán como el resultado lógico de la necesidad de las organizaciones partidistas de cumplir con su principal objetivo: mantenerse vigentes en la arena política. Así, la permanencia de las organizaciones partidistas estará supeditada al desempeño de los caudillos y al surgimiento de nuevas organizaciones que operen bajo la misma lógica. Nótese que en este caso la ausencia de institucionalización de los partidos no tiene relación con su propio desempeño sino con la presencia o no de diferentes formas de asociación cívica.

Los efectos que genera el grado de asociación ciudadana sobre el grado de institucionalización de los partidos es un argumento que nace de las ideas que al respecto plantea Alexis de Tocqueville en su seminal obra "La democracia en América". En efecto, una de las tesis clave que sostiene dicho autor al examinar la democracia en los Estados Unidos de Norteamérica es que la condición de igualdad de las personas se ve reflejada en la fortaleza de la organización social y que esto se observa en el tipo de instituciones políticas, como son los partidos. Así, en sociedades más igualitarias y en las que la ciudadanía se asocia los partidos encuentran demandas específicas, organizadas, y a las que es posible interpelar a través de una plataforma definida. Luego, los vínculos entre ciudadanía y agrupaciones partidistas tienden a afianzarse en el tiempo.

Por tanto, mi propuesta no debe ser entendida como la posibilidad de que la organización ciudadana termine por reemplazar a los partidos políticos. Por el contrario, la idea que sostengo es que en la medida en la que exista capacidad de asociación cívica los partidos pueden institucionalizarse y concentrar sus esfuerzos en capturar determinados segmentos de la población a través de un posicionamiento ideológico definido. Así, mientras la organización social se solidifica y los ciudadanos se empoderan de su capacidad de acción política, los partidos se constituyen en un mecanismo idóneo para trasladar las demandas ciudadanas hacia el sistema político (Tocqueville, 2005: 728). Desde esta perspectiva, la posibilidad de que la asociación cívica sirva también como un freno a los posibles excesos de los gobernantes y de los partidos políticos no es contradictoria (Tocqueville, 2005: 729). Así, a la vez que la organización social facilita la institucionalización interna y externa de las agrupaciones partidistas también constituye un actor con capacidad de control social sobre la actividad de quienes resultan elegidos.

[2] Asumo a la moral institucional como la definición de objetivos y efectos probables (Hardin, 2003: 164-165).

Para verificar la pertinencia del vínculo causal entre asociación ciudadana e institucionalización de los partidos políticos, en el siguiente acápite analizo el caso ecuatoriano a lo largo de su último período democrático (1979-2014). Ecuador es un buen caso de estudio no sólo porque sus partidos han sufrido un paulatino proceso de desinstitucionalización sino también porque mientras algunas agrupaciones políticas mantuvieron en sus orígenes relaciones cercanas con asociaciones cívicas otras surgieron carentes de dicho vínculo. Por tanto, desde lo empírico propongo testear la pertinencia de la hipótesis que señala que, a medida que es más débil la capacidad de asociación cívica, las probabilidades de que las agrupaciones partidistas se institucionalicen tienden a disminuir.

3. Ecuador: déficit de asociación cívica, déficit de institucionalización partidista.

Aunque el retorno al régimen democrático trajo consigo una nueva cohorte de partidos políticos, la asociación ciudadana en Ecuador no siguió el mismo sendero. Salvo el surgimiento de unas pocas organizaciones y el reposicionamiento de otras ya existentes en el período dictatorial, las asociaciones cívicas no germinaron (Hurtado y Herudek, 1974). En unos casos, las organizaciones sociales se fueron debilitando y como consecuencia de ello los partidos que representaban sus intereses se vieron afectados seriamente en su apoyo electoral o simplemente desaparecieron. En otros casos, la abierta ausencia de asociaciones cívicas que se vinculen a los partidos dio lugar a que desde el inicio de su vida política algunas agrupaciones se constituyan en maquinarias electorales, caudillistas y dependientes de la figura del líder del momento. Así, la ausencia de partidos políticos institucionalizados se fue acentuando con el paso del tiempo hasta llegar a un punto en el que las lógicas de relacionamiento entre actores políticos y electorado colapsaron, dando paso a un reordenamiento total del sistema.

La debilidad de la organización ciudadana se evidenció de forma más clara cuando mediante consulta popular convocada durante el gobierno del Presidente Durán-Ballén se aprobó que para los cargos de elección popular no era necesaria la afiliación a un partido político.[3] El supuesto que estaba tras dicha variación institucional era que existía capacidad de asociación cívica y, por tanto, los denominados "independientes" representarían los intereses de las organizaciones sociales en la arena electoral. En esa línea, dicha reforma constitucional fue observada por las pocas agrupaciones ciudadanas existentes como el mecanismo idóneo para liberarse de los aparentes constreñimientos que implicaba ser afiliado a un partido político. No obstante, el problema de fondo se hallaba en la ausencia de organizaciones cívicas lo suficientemente consolidadas y con plataformas definidas (Conaghan y Espinal, 1990;

[3] La consulta popular se realizó el 28 de agosto de 1994. No obstante, durante las elecciones seccionales de 1 de junio de 1986 se incluyó una pregunta relacionada con la posibilidad de que los independientes puedan participar en cargos de elección popular. En aquélla ocasión la mayoría del electorado se pronunció a favor del NO.

Menéndez-Carrión, 1988).[4] Lo antes expuesto se reflejó en los subsiguientes procesos electorales, en los que si bien formalmente algunos movimientos ciudadanos llegaron a ocupar espacios en la legislatura, lo que realmente sucedió fue que los caudillos provinciales o locales organizaron su agenda de gobierno utilizando el membrete de "movimientos ciudadanos".[5]

Bajo una lógica de costo-beneficio, esta innovación institucional lo que en realidad propició fue que a los caudillos locales les resulte más conveniente formar un movimiento ciudadano *ad-hoc*, libre de presiones partidistas, a través del que pudieran presentarse a las elecciones "como si" dicha estructura electoral respondiera a formas de organización provenientes de la ciudadanía. De hecho, excluyendo a la agrupación indigenista Pachacutik (PCK), ningún movimiento político o ciudadano tuvo una representación por más de un período legislativo entre 1979 y 2014. Más allá de los cargos de elección popular, todos los movimientos políticos de este orden estuvieron anclados a la figura y protagonismo de caudillos locales o provinciales. Así, una vez que el caudillo migraba a otra estructura política o perdía fuerza electoral, no sólo el movimiento desaparecía sino que los partidos también diezmaban su institucionalidad.

El Gráfico No 1 describe la representación de movimientos políticos en la legislatura entre 1996 y 2013.[6] Como se observa, la participación de organizaciones no partidistas es marginal y recién en el período 2009-2013 superó el 10% de asientos. Más aún, del conjunto de movimientos que alcanzaron espacios legislativos solamente el Movimiento Independiente Liberación Provincial (MILP), que alcanzó dos escaños en el período 1996-1998, podría considerarse como un caso de organización ciudadana que obtuvo representación política.[7] En general, el resto de movimientos respondieron a organizaciones *ad-hoc* creadas por un caudillo local y con un margen de vida política limitada. Tal cual mencioné previamente, ninguna de estas organizaciones tuvo espacios de influencia más allá del período legislativo para el que fueron creadas.

La incipiente capacidad de asociación cívica, que de alguna forma se refleja en los resultados del Gráfico No 1, el deterioro de los vínculos al interior de los partidos y la cada vez menor identificación ideológica de las agrupaciones políticas pronto se expresaron en la pérdida de confianza de la ciudadanía respecto a los partidos. Así, los datos de opinión pública ofrecidos por *Latinobarómetro* para el año 2003 indican

[4] Menéndez-Carrión se refiere a la ausencia de organización de los grupos subalternos, diferenciando así a los sectores populares de los que la autora denomina oligárquicos y burgueses.

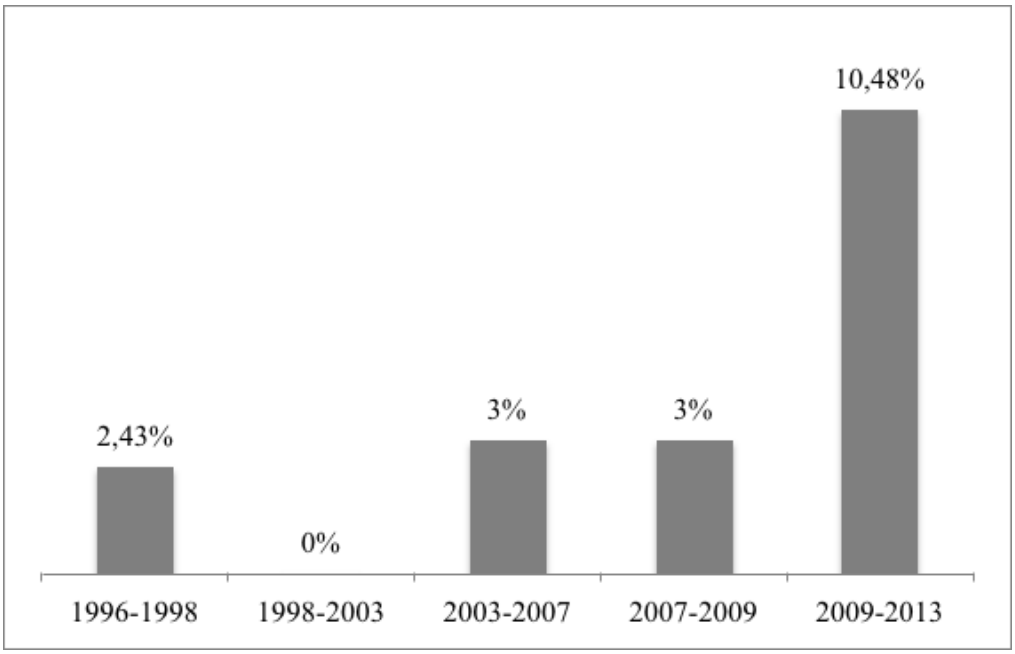
[5] Caudillismo es un régimen personalista y cuasi militar cuyos mecanismos partidistas, procedimientos administrativos y funciones legislativas están sometidas al control inmediato y directo de un líder carismático y a su cohorte de funcionarios mediadores (Silvert, 1976).

[6] Excluyo del análisis los períodos legislativos anteriores por la imposibilidad normativa de que los movimientos ciudadanos puedan presentarse a elecciones.

[7] La principal propuesta electoral del MILP fue la autonomía para la costera ciudad de Guayaquil a partir de un proceso real de descentralización del Estado. El líder del MILP fue el matemático guayaquileño Juan José Illingworth.

que apenas el 5% de personas encuestadas demostró "algo o mucha confianza" en los partidos políticos ecuatorianos (Mainwaring, 2006). Si se compara esta medición con el 18% reportado para el año 1996, el descenso en la percepción ciudadana respecto a la credibilidad en los partidos es notorio. La evidencia empírica citada sirve, por tanto, no sólo para dar cuenta del estado en el que el sistema político se hallaba a inicios del nuevo siglo sino también para entender la llegada al poder de un *outsider* como Rafael Correa.

Gráfico 1: Representación legislativa de organizaciones ciudadanas no partidistas, 1996-2013



Fuente: Elaboración propia a partir de datos electorales.

A pesar de que la relación existente entre débil asociación ciudadana e incipiente institucionalización de los partidos es una constante en el caso ecuatoriano, la trayectoria asumida por las distintas agrupaciones políticas hasta llegar a dicho desenlace no fue lineal. Por un lado, algunos partidos nacieron con vínculos respecto a asociaciones ciudadanas aunque con el paso del tiempo dicha relación se fue deteriorando. Por otro lado, algunas organizaciones políticas carecieron desde su aparición en la arena electoral de relaciones específicas con asociaciones cívicas por lo que su moral institucional fue abiertamente caudillista y el grado de desinstitucionalización mayor. La Tabla No 1 describe los principales partidos políticos ecuatorianos y los vínculos, cuando los tuvieron, respecto a distintas formas de asociación cívica.

Tabla 1: Asociaciones cívicas y momentos de desinstitucionalización partidista, 1979-2014

Asociación cívica vinculada al partido político	Partido	Momento de debilitamiento de asociación cívica	Momento de desinstitucionalización del partido
Organizaciones sindicales: Frente Unitario de Trabajadores	PSE	Inicios de la década de los noventa	Mediados de la década de los noventa
Organización de profesores: Unión Nacional de Educadores	MPD	Inicios del año 2009	Mediados de 2009
Organización indígena: Confederación de Nacionalidades Indígenas	PCK	Finales de 2003	Finales de 2006
Gremios de profesionales y artesanales	ID	Inicios de la década de los noventa	Finales de la década de los noventa
Gremios de profesionales, trabajadores católicos y otros sectores sociales	DP	Mediados de la década de los noventa	Finales de la década de los noventa
------	CFP	------	Mediados de la década de los ochenta con la muerte de Asaad Bucaram
------	PSC	------	Fines de 2008 con la muerte de León Febres-Cordero
------	PRE	------	Inicios de década de 2000 con ratificación de exilio político de Abdalá Bucaram
------	PSP	------	Fines de 2007 con pérdida de espacio electoral de Lucio Gutiérrez
------	PRIAN	------	Fines de 2007 con pérdida de espacio electoral de Álvaro Noboa
------	AP	------	Fines de 2014 con anuncio de Presidente Correa de no postular a la reelección

Fuente: Elaboración propia.

Dentro del patrón de conducta que establece (i) vínculos iniciales entre asociaciones cívicas y agrupaciones políticas y el posterior (ii) proceso de desintegración de la organización social seguido de desinstitucionalización partidista se encuentran los partidos: Socialista Ecuatoriano (PSE), Movimiento Popular Democrático (MPD), Pachacutik (PCK), Izquierda Democrática (ID) y Democracia Popular (DP). Los primeros tres partidos surgieron anclados a organizaciones sindicales, del magisterio e indígenas, mientras que los dos restantes mantuvieron vínculos políticos con gremios y asociaciones de profesionales. En todos los casos el debilitamiento de las asociaciones ciudadanas degeneró en partidos que buscaron sobrevivir políticamente a través de diversos medios. Al final, con la salvedad de PCK y el PSE, las demás agrupaciones políticas sufrieron un grave proceso de des-institucionalización que degeneró en que el sistema político adquiera una nueva racionalidad.

En el segundo patrón de conducta, en el que las organizaciones cívicas estuvieron (i) ausentes desde el inicio por lo que el (ii) proceso de desinstitucionalización partidista fue más acelerado y crónico, se enmarcan agrupaciones como Concentración de Fuerzas Populares (CFP), Partido Social Cristiano (PSC), Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), Partido Sociedad Patriótica (PSP), Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN) y Alianza País (AP). En este caso se trata de partidos que comparten rasgos esenciales como la presencia de un liderazgo caudillista, ausencia de organización partidista sólida; y, como corolario, inexistencia de nuevos cuadros capaces de dar continuidad a la actividad proselitista del partido.[8] En definitiva, mientras en la primera descripción se trata de partidos que de a poco fueron conducidos hacia un proceso de desinstitucionalización, en la segunda observamos agrupaciones políticas que nunca tuvieron los rasgos básicos de un partido institucionalizado, acorde a la definición de Randall y Sväsand (2002). En lo que sigue presento algunas narrativas históricas que dan cuenta de los dos patrones de conducta partidista ya mencionados.

4. Organizaciones ciudadanas débiles y baja institucionalización partidista

Una de las organizaciones sociales que mayor presencia política tuvo durante la década de los ochenta fue el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). Constituido alrededor de organizaciones sindicales de segundo nivel, el FUT desarrolló una activa vida política a través de demandas puntuales en defensa de los trabajadores y la labor sindical. Aunque su capacidad de movilización era autónoma, como lo reflejan las contundentes huelgas nacionales desarrolladas durante los gobiernos de los Presidentes Hurtado y Febres-Cordero (Conaghan y Espinal, 1990: 25), las propuestas del FUT fueron trasladadas a la arena política por los partidos de izquierda y esencialmente por el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE).[9]

[8] El liderazgo caudillista al que me refiero en esta parte está representado por Bucaram (CFP), Febres-Cordero (LFC), Bucaram (PRE), Gutiérrez (PSP), Noboa (PRIAN) y Correa (AP).

[9] Para esa época el Partido Frente Amplio de Izquierda (FADI) era otro receptor de las demandas de las organizaciones sindicales. Con el paso del tiempo el FADI y el PSE se

No obstante, para inicios de la década de los noventa la asociación sindical se debilitó considerablemente. No sólo las pugnas entre las distintas organizaciones que conformaban el FUT sino adicionalmente la reforma laboral planteada por el gobierno del presidente Borja, que en lo de fondo establecía restricciones institucionales a la conformación de los comités de empresa, constituyeron factores decisivos de la pérdida de fuerza de este tipo de asociaciones.[10] Como consecuencia de ello, los partidos políticos que actuaban como correas de transmisión de las demandas de estos sectores también perdieron espacio electoral. Lo dicho se refleja en las variaciones en la representación legislativa alcanzada por el PSE. Así, mientras en el período 1988-1992 dicho partido alcanzó once curules (8,39% del total), incrementando su presencia legislativa respecto al período 1984-1988 en el que obtuvo siete espacios (5,38% del total), para el cuatrienio 1992-1996 su presencia legislativa fue de apenas dos diputados (1,40% del total).

El debilitamiento de las organizaciones sindicales en general y del FUT en particular, por tanto, no sólo tuvo efectos en la capacidad de presión de dichos sectores sino también en la influencia del partido político que interpelaba sus demandas. De hecho, a partir del año 1996 la presencia legislativa del PSE descendió al punto que a la fecha es casi inexistente. A diferencia de los partidos que ante el debilitamiento o ausencia de asociaciones cívicas a las cuales interpelar optaron por prácticas clientelares, el PSE ha intentado mantener su registro electoral recurriendo a alianzas seccionales con agrupaciones políticas afines.

Otro caso de asociación ciudadana con fuertes vínculos partidistas es el que se generó entre la Unión Nacional de Educadores (UNE) y el maoísta MPD. Desde finales de la década de los setenta y más aún con el retorno a la democracia, la UNE se constituyó en la mayor agremiación de educadores de nivel primario y secundario del país. Provista de una fuerte base ideológica de izquierda radical y con vínculos sólidos con las agremiaciones de estudiantes secundarios y universitarios, la UNE fue el semillero permanente de dirigentes políticos del MPD. Al igual que el ya mencionado FUT, aunque la UNE tuvo capacidad de movilización por sí misma -a través de manifestaciones populares y esencialmente estudiantiles y del magisterio nacional-, su principal correa de transmisión con el sistema político fue el MPD.

A pesar de que la representación legislativa del MPD nunca llegó a superar el 10% del total del Congreso, esta agrupación política fue de las que mejor distribución de votos tuvo a nivel nacional (Pachano, 2004). A diferencia de organizaciones partidistas sustentadas en clivajes regionales, el hecho de que la UNE se hallara diseminada a lo largo del país propició que el MPD pueda llegar a áreas geográficas inaccesibles para otros partidos. Así, el discurso radical de izquierda maoísta tanto de la UNE como del MPD logró posicionarse en un nicho electoral que, aunque pequeño, siempre fue leal a la plataforma partidista. De hecho, durante el cuatrienio 1992-1996, coincidente con el

fusionaron en lo que ahora se conoce como Partido Socialista-Frente Amplio (PS-FA)

[10] La reforma laboral mencionada se dio a través de la ley 133, sancionada en noviembre de 1991.

gobierno del Presidente Durán-Ballén y la entrada en vigencia de las escasas reformas estructurales realizadas en Ecuador (Lora y Panizza, 2002), el MPD alcanzó la mayor representación legislativa de su vida institucional (10 legisladores equivalentes al 7,04% del total).

La llegada al poder del Presidente Correa en 2007 trajo consigo acuerdos electorales entre el oficialista AP, la UNE y el MPD. No obstante, poco tiempo después de la aprobación de la Constitución de 2008 las relaciones se tensionaron al punto de terminar en una abierta confrontación. Dado que la fortaleza de la UNE se hallaba no sólo en su férrea disciplina ideológica sino también en la agremiación y aporte económico de sus miembros, una de las decisiones del gobierno para debilitar dicha organización fue disponer la voluntariedad de la afiliación y membresía. Por otro lado, y como una externalidad de la reforma al sistema de educación superior, muchos cuadros políticos de la UNE y del MPD perdieron espacios de poder político y de manejo de recursos. Finalmente, la política de persecución dirigida desde el gobierno a diversos actores sociales incluyó a dirigentes clave de la UNE, como su ex presidenta Mery Zamora, acusada de sabotaje y terrorismo.

Los hechos descritos junto a otros atribuibles directamente a la organización interna de la UNE llevaron a que esta agremiación pierda poder y legitimidad entre sus bases sociales con el consecuente efecto en su brazo político articulador, el MPD. De hecho, para el período legislativo 2009-2013 dicha agrupación política obtuvo solamente cuatro asientos por sí misma y dos más a través de alianzas (4,83% del total) mientras que para el período 2013-2017 alcanzó apenas cuatro escaños en alianza y ninguno de forma autónoma (2,91% del total). Como corolario de lo dicho, y tras dos elecciones seguidas en las que el MPD no cumplió el umbral electoralmente establecido, a la fecha esta organización política ha perdido su registro legal ante el Consejo Nacional Electoral (CNE). Este constituye un nuevo caso de debilitamiento de una organización social al que sigue no sólo la fractura de los vínculos respecto a la agrupación política sino también la desinstitucionalización del partido y su subsecuente eliminación de la arena electoral.

Indudablemente, la asociación ciudadana con mayor capacidad de articulación, presencia y fortaleza a nivel nacional es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Esta organización surgió como consecuencia del acuerdo de dirigentes amazónicos agrupados en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENAIE) y dirigentes de la Sierra agremiados alrededor de la Ecuarunari (Chiriboga, 2004). En el plano político, las demandas provenientes de la CONAIE y sus filiales han sido tradicionalmente trasladadas al sistema político a través del movimiento PCK. A pesar de la incidencia de la CONAIE en la esfera pública, recién para el período legislativo 1996-1998 se verifica la primera y mayor representación legislativa de PCK, alcanzando ocho curules (9,75% del total).

La fortaleza de la organización indígena se mantuvo constante durante los siguientes años al punto que en el año 2003, como consecuencia de una alianza electoral con el Partido Sociedad Patriótica (PSP) y su líder Lucio Gutiérrez, llegó a la presidencia del país. En el plano legislativo, la representación de PCK en el período 2003-2007 fue de catorce curules aunque allí se incluían ocho espacios alcanzados en coaliciones

(14% del total). Sin embargo, la ruptura de los acuerdos con PSP no sólo implicaron la salida del gobierno de PCK sino también la exteriorización de una serie de diferencias al interior de la CONAIE y sus filiales. Básicamente, se hicieron visibles las tensiones generadas entre quienes defendían una visión indigenista del movimiento y aquéllos que creían en una organización que represente a una diversidad de intereses y sectores sociales afines (Lalander, 2010).

Al debilitamiento de la CONAIE se agregaron una serie de fracturas en su relacionamiento con su brazo político PCK. De hecho, en los subsiguientes períodos legislativos la representación de PCK fue en descenso al punto que para las dos últimas legislaturas solamente alcanzaron cuatro y seis curules entre candidatos propios y los surgidos de alianzas (3,22% y 4,37% del total, respectivamente). A los problemas internos de la CONAIE, evidenciados desde 2003, debe sumarse la actual política oficialista de persecución a quienes no son parte del proyecto de gobierno. Al igual que lo mencionado respecto a la UNE, en el caso de la CONAIE existen varias acciones que dan cuenta del hostigamiento generado hacia dicha organización por parte del gobierno.[11]Aunque PCK continúa legalmente registrado como agrupación política, la crisis de la principal organización ciudadana a la que se vincula ha generado efectos sobre su capacidad de incidencia y representación legislativa.

Por otro lado, la revisión de los desempeños institucionales de la ID y DP también da cuenta de casos en los que el debilitamiento de las asociaciones ciudadanas a las que se hallaron originalmente anclados dichos partidos derivó en su posterior declive y extinción política. A diferencia del MPD, PSE y PCK, cuya fortaleza estaba en sectores específicos de la población, la base social de los partidos mencionados se hallaba diseminada entre gremios profesionales y agrupaciones de distinta naturaleza (Freidenberg y Alcántara, 2001). De hecho, para la década de los ochenta ambos partidos fueron de los que mayor representación política alcanzaron en la legislatura, aunque con un claro desbalance entre la gran votación alcanzada en las provincias de la Sierra y los mínimos espacios de poder obtenidos en las provincias costeras (Freidenberg y Alcántara, 2001).

Sin embargo, a inicios de la década de los noventa las asociaciones profesionales y gremiales que constituían una parte importante de las bases de ID se desarticularon. El inicio de un fallido proceso de ajuste estructural, sumado a la coyuntural asociación cívica existente en el país, llevaron a que las organizaciones que se sentían representadas en la ID pierdan vitalidad. Si a lo dicho se agrega tanto el debilitamiento político de ese partido luego del gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992) como las tensiones internas por la presencia de liderazgos en disputa, los magros resultados electorales de ID en la década de los noventa son un corolario del conjunto de factores ya mencionados. Aunque en el decenio siguiente hay un repunte de los rendimientos legislativos de ID, dichos resultados no tienen relación con asociaciones ciudadanas a las que el partido representaba sino con acuerdos electorales de coyuntura.

[11] Un caso puntual es el enjuiciamiento penal del asambleísta de PCK Cléber Jiménez a propósito de sus denuncias sobre el supuesto intento de asesinato en contra del Presidente Correa el día 30 de septiembre de 2010.

Así, para el período 2007-2010 -concluido tempranamente en 2008 por la convocatoria a una Asamblea Constituyente- de los doce curules alcanzados por ID en la legislatura once correspondían a alianzas (12% del total) mientras que en el período 2009-2013 la representación fue aún más marginal, con apenas dos legisladores del partido y tres en alianza (4,03% del total). Como corolario del debilitamiento de la organización social que se hallaba vinculada a la ID, a la fecha esta organización política ha desaparecido del registro electoral. En el caso de la DP, la relación entre asociaciones cívicas y organización partidista siguió un curso similar. Durante los primeros años de la DP su fortaleza se hallaba tanto en gremios de profesionales jóvenes como en asociaciones de trabajadores católicos y de otros sectores sociales (Freidenberg y Alcántara, 2001). Dichos vínculos permitieron a la DP mantener un importante espacio de influencia legislativa durante la década de los ochenta e incluso en los primeros años de los noventa (Hurtado, 1989).

Para el período legislativo 1984-1988 la DP alcanzó ocho curules (6,15% del total) mientras que en las siguientes dos legislaturas (1988-1992 y 1992-1996) su representación se mantuvo estable (9,92% y 7,74% del total, respectivamente). No obstante, las organizaciones sociales que sirvieron de base a dicho partido no se consolidaron sino que, por el contrario, poco a poco fueron perdiendo espacios de influencia. Lo dicho, junto al giro ideológico de la DP a mediados de los noventa, trajo consigo una merma en los vínculos entre asociaciones cívicas y dicho partido. Aunque en el período 1998-2003 la DP obtuvo su mayor representación legislativa al alcanzar treinta y dos curules –de los que solamente cuatro fueron en alianzas-, para ese momento la fortaleza del partido no se hallaba ya en las agrupaciones sociales sino en un conjunto de alianzas coyunturales con diversos sectores económicos, esencialmente.

Este transitorio resurgimiento de la DP se corrobora con el hecho de que luego de la salida anticipada del Presidente Mahuad las subsiguientes bancadas de ese partido registraron la menor representatividad legislativa desde el retorno a la democracia (6% del total de la legislatura tanto en el período 2003-2007 como en el período 2007-2010). Como corolario, para el período 2009-2013 la DP no alcanzó ninguna curul y en la siguiente elección fue eliminada definitivamente del registro electoral. Así, tanto ID como DP forman parte del tipo de partidos que nacieron anclados a asociaciones cívicas de diversa naturaleza y que con el paso del tiempo perdieron espacios de acción política. Como consecuencia de ello, no sólo se afectó la estructura organizativa de las agrupaciones sociales sino también la capacidad de interpelación de sus intereses por parte de las agrupaciones partidistas.

5. Ausencia de asociaciones cívicas y desinstitucionalización partidista

El otro patrón de conducta aquí expuesto es el que describe a los partidos políticos que nunca generaron vínculos con asociaciones ciudadanas o que si los tuvieron inicialmente fueron lazos extremadamente débiles. En dicho escenario los partidos siempre fueron caudillistas y se mantuvieron vigentes mientras el líder permaneció en el poder o ejerció influencia política. En unos casos, el caudillo desapareció por el cumplimiento del ciclo político, como ocurrió con los ex presidentes Abdalá Bucaram

y Lucio Gutiérrez o con el empresario Álvaro Noboa. En otros casos, el fin del período hegemónico tuvo relación con la muerte del caudillo, como ocurrió con Assad Bucaram y el ex presidente León Febres-Cordero. Todos los actores políticos mencionados comparten, por tanto, algunas características básicas: liderazgo caudillista, ausencia de organización partidista sólida e inexistencia de nuevos cuadros capaces de dar continuidad a la actividad proselitista del partido. El caso del Presidente Correa y el oficialista AP se encuentran también dentro de esta descripción.

Durante el primer período legislativo post dictatorial (1979-1984) el liderazgo de Assad Bucaram llevó a su organización política (CFP) a capturar veinte y nueve curules en la entonces denominada Cámara Nacional de Representantes (42,02% del total). Dicha bancada legislativa fue, hasta 2013, la más grande de todo el período democrático. Sin embargo, la muerte de Bucaram a finales de 1981 marcó el inicio del declive de la agrupación partidista. Así, en el período legislativo 1984-1988 la bancada de CFP descendió a siete legisladores (5,38 del total) y en los siguientes (1988-1990 y 1990-1992) a seis y tres curules (4,58% y 2,29% del total, respectivamente). En los posteriores procesos eleccionarios la representación de CFP fue aún menor (0,70% y 1,40% en los períodos 1992-1994 y 1994-1996, respectivamente) hasta que finalmente el partido desapareció del registro electoral.

El PSC es otro caso de agrupación política sin vínculo a organizaciones sociales y con una lógica de partido empresa electoral (Panebianco, 1990). Aunque las cámaras de comercio e industrias fueron una forma de asociación ciudadana a la que el PSC interpelaba de alguna manera, en términos generales esta es una organización caudillista que tuvo su momento de esplendor mientras el ex presidente Febres-Cordero estuvo presente. Correlativamente a la muerte del líder socialcristiano, a finales de 2008, su partido inició un proceso de debilitamiento continuo y secuencial. Lo dicho se refleja en los resultados de las elecciones de 2013 en las que el PSC obtuvo apenas ocho curules (5,83% del total), la representación más baja de ese partido a lo largo de todo el período democrático.[12]

Acorde al planteamiento teórico que propongo, los partidos que no representan formas de organización social previamente establecidas mantienen su influencia mientras el caudillo está presente. En el caso del PSC, su representación legislativa fue creciendo a lo largo de la década de los noventa hasta llegar a su tope en el período 1996-1998, en el que obtuvo el 30, 48% del total de curules en disputa (25 asientos).[13] Sin embargo, para el período 1998-2003 se registra ya el inicio del declive del PSC y esto es coincidente con el retorno del ex presidente Febres-Cordero a la arena política

[12] De los ocho curules obtenidos por el PSC en 2013 solamente dos corresponden a legisladores que se presentaron por ese partido. Los seis restantes son el resultado de alianzas. Aunque cuatro legisladores corresponden a la alianza con el Movimiento Ciudadano Madera de Guerrero, un desmembramiento socialcristiano en Guayaquil, la representación "pura" del PSC en esta elección es aún más baja que la obtenida en el período 1979-1984 (4,34% del total).

[13] Desde el período 1990-1992 la representación del PSC presenta una tendencia al alza. De dieciséis legisladores en dicho período (12,21% del total) pasó a veinte y uno entre 1992-1994 (14,78% del total) y a veinte y seis en el período 1994-1996 (18,43% del total).

nacional, luego de haber ejercido la alcaldía de Guayaquil entre 1992 y 2000.[14] En efecto, la decisión política del líder socialcristiano de volver a la política nacional, presentándose como candidato a la legislatura en 2003, puede ser comprendida como la necesidad de su partido de anclarse a su único cuadro político nacional con posibilidades de éxito electoral.[15]

A pesar de que en el período 2003-2007 el PSC obtuvo veinte y cinco curules (25% del total), su representación en los dos procesos electorales siguientes descendió bruscamente (13% en el período 2007-2008 y 8,87% en el período 2009-2013) hasta culminar en el período actual en el que, se verifica la representación legislativa más baja de su historia política. Tras la muerte del ex presidente Febres-Cordero y la ausencia de asociaciones cívicas organizadas alrededor del PSC, el electorado de dicha agrupación política pronto migró hacia otras organizaciones de naturaleza caudillista, como es el caso de AP. De hecho, provincias costeñas en las que tradicionalmente el PSC obtuvo importante representación legislativa, como El Oro o Guayas, durante las últimas dos elecciones trasladaron sus preferencias hacia AP.[16]

Como se dijo, en otros casos el cumplimiento del ciclo político del caudillo trajo consigo la desaparición del partido o al menos su debilitamiento. Aquí se enmarca la trayectoria seguida por el PRE y su líder, el ex Presidente Abdalá Bucaram. En efecto, la salida anticipada de Bucaram luego de escándalos de corrupción y manifestaciones populares que reclamaban un relevo presidencial, pronto tuvo efectos sobre una agrupación política que de principio a fin giró alrededor de la figura del caudillo (Pérez-Liñán, 2007). Así, luego de más de una década de rendimientos electorales intermedios, para el período legislativo 1996-1998 el PRE no sólo consiguió su mayor bancada legislativa (21 curules que representaban el 25,60 del total) sino también la presidencia del país.[17]

Sin embargo, la caída del Presidente Bucaram en febrero de 1997, apenas seis meses después de iniciar su mandato, y su posterior exilio político en Panamá, dejaron al

[14] En el período 1998-2003 el PSC obtuvo veinte y nueve curules, que representaban el 23,96% de la legislatura. De los asientos obtenidos por el PSC, tres correspondían a alianzas.

[15] Jaime Nebot es el otro referente político del PSC. Aunque su liderazgo es indiscutible al interior del partido aún existen dudas de su capacidad de convocatoria a nivel nacional.

[16] Para el período 1998-2003 el PSC obtuvo en las provincias de El Oro y Guayas el 40% y 66% de los curules. En las mismas provincias, en el período 2009-2013, el porcentaje de asientos legislativos alcanzados por AP fue de 50% y 41,17% respectivamente, mientras que la representación del PSC se situó en 25% y 41,17%. El espacio legislativo de AP en dichas provincias creció aún más en el período 2013-2017 al obtener 80% de asientos en cada una de ellas. Durante el mismo período legislativo el PSC alcanzó apenas el 20% de curules en El Oro y Guayas.

[17] En los períodos 1984-1986, 1986-1988 y 1988-1990 la representación legislativa del PRE pasó de tres a cuatro y ocho curules (2,30%, 3,07% y 6,10% del total, respectivamente). En la década de los noventa sus espacios de injerencia aumentaron al alcanzar trece, quinces y doce curules en los períodos 1990-1992, 1992-1994 y 1994-1996 (9,92%, 10,56% y 8,45% del total, respectivamente).

PRE sin su único cuadro político con capacidad de interpelación popular en las urnas. De hecho, la pérdida de espacios de influencia del PRE en los siguientes períodos legislativos tuvieron su corolario en las elecciones de 2009 y 2013, en las que apenas alcanzó tres y un curul respectivamente (2,41% y 0,72% del total). Tales resultados electorales llevaron al incumplimiento de este partido de los umbrales mínimos de votación, por lo que a la fecha dicha agrupación política se ha extinguido legalmente. El fin del ciclo político del ex presidente Bucaram, la orientación caudillista del PRE y la consiguiente ausencia de cuadros políticos dan cuenta de otro caso de agrupación partidista construida sin asociaciones cívicas previas a las que interpelar electoralmente.

La forma abrupta en la que concluyó el gobierno del Presidente Gutiérrez, el fin de su ciclo político y el consiguiente debilitamiento de su agrupación electoral, el Partido Sociedad Patriótica (PSP), se enmarcan en el mismo patrón de conducta relatado respecto al ex Presidente Bucaram. Aunque con una historia más corta en el escenario político nacional, PSP comparte con el PRE y PSC el hecho de ser maquinarias electorales, caudillistas y sin vínculos previos con asociaciones cívicas. Así, luego de que el espacio de influencia de Lucio Gutiérrez se ha ido minando en el tiempo, la capacidad de representación de su partido también ha seguido el mismo curso. En paralelo al patrón de comportamiento del PRE y del partido del magnate bananero Álvaro Noboa, el PSP camina hacia profundizar su debilitamiento en términos de representación electoral.

La aparición del PSP en la arena política se dio en las elecciones en las que Lucio Gutiérrez llegó a la presidencia (2003-2007). En el plano legislativo PSP conquistó ocho curules (8% del total) aunque la bancada oficialista inicialmente fue mayor debido a la alianza celebrada con el indigenista PCK. Posteriormente, en el período legislativo 2007-2010 su representación aumentó a veinte y cuatro asientos (24%), en un hecho paradójico pues este triunfo electoral se dio luego de la salida anticipada del Presidente Gutiérrez. No obstante, las críticas al gobierno de PSP, esencialmente por mal uso de recursos públicos y la ausencia de cuadros políticos con capacidad de ocupar el espacio de Lucio Gutiérrez, coadyuvaron a que en las elecciones de 2009 la bancada de ese partido se reduzca a diecinueve curules (15,32% del total) y en el actual período (2013-2017) se limite a cinco asientos (3,64%). Aunque el PSP se mantiene en la arena política, su capacidad de representación electoral continúa deteriorándose en la medida que no se evidencia el surgimiento de liderazgos alternativos al del ex Presidente Lucio Gutiérrez.

Un recorrido similar al del PRE, aunque más fugaz, es el transitado por el Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN) del cinco veces candidato presidencial Álvaro Noboa.[18] Como en cualquier caso de partido sin agrupaciones sociales que le den sustento y, por tanto, orientado por lógicas clientelares y prácticas caudillistas, el PRIAN tuvo un momento de gran influencia en el período legislativo 2003-2007 con diez curules (10% del total) y esencialmente en el siguiente (2007-2010), en el que obtuvo veinte y nueve asientos (29% del total). Para las elecciones legislativas

[18] Noboa fue candidato presidencial en 1998, 2002, 2006, 2009 y 2013.

2009-2013 el descenso del PRIAN fue estrepitoso al conseguir solamente siete curules (5,64% del total) mientras que para el período actual no obtuvo representación en la Asamblea Nacional. Como consecuencia de ello, a la fecha el PRIAN ha desaparecido de los registros del CNE. Aunque Noboa podría volver a ser candidato presidencial, su ciclo político prácticamente ha concluido y con ello la vigencia de su agrupación partidista.

El último caso de agrupación política que nace sin el respaldo de asociaciones cívicas y que constituye una maquinaria electoral, clientelar y anclada a la imagen de un caudillo es AP y su líder Rafael Correa. Al igual que lo relatado respecto a Assad Bucaram (CFP), León Febres-Cordero (PSC), Abdalá Bucaram (PRE), Lucio Gutiérrez (PSP) y Álvaro Noboa (PRIAN), Rafael Correa es el único cuadro electoral de AP. Aunque durante su primera campaña electoral Correa aparece vinculado a organizaciones de diferente naturaleza, dicho apoyo fue coyuntural y respondía a luchas históricamente mantenidas desde diversos actores y sectores de la población (Dávalos, 2014; Saltos, 2010). Por tanto, a pesar de que AP y Correa representaron e interpelaron las demandas de estas asociaciones ciudadanas, con el tiempo su gobierno fue asumiendo la forma caudillista de los casos ya narrados. Si bien los sucesivos gobiernos de Correa podrían ser distintos de otros en cuanto a gestión y diseño de políticas públicas, en el plano de la naturaleza clientelar de su agrupación partidista las diferencias son solamente de forma.

Durante su primera intervención en elecciones legislativas (2009-2013), AP obtuvo cincuenta y nueve curules, lo que representaba el 47,58% del total de la Asamblea Nacional. Como he mencionado, hasta antes de dicha elección la mayor bancada legislativa desde el retorno a la democracia la había obtenido CFP durante el esplendor del liderazgo de Assad Bucaram (42,92% del total). Más aún, para el período legislativo 2013-2017 la representación de AP creció a cien curules, lo que constituye el 72,99% del total de la legislatura. Aunque con mayor fortaleza electoral, el momento actual del Presidente Correa y AP puede asimilarse a las mejores épocas de los distintos partidos caudillistas: sin cuadros políticos alternativos y sin base social organizada. Siguiendo la lógica planteada, el hecho de que el Presidente Correa no sea candidato presidencial en 2017 marcaría el punto de inflexión del apoyo popular a AP.

La reforma constitucional planteada a finales de 2015 y que inicialmente tenía como objetivo permitir la candidatura inmediata a la reelección del Presidente Correa da cuenta del argumento que en este artículo he planteado. Dado que las agrupaciones partidistas que nacen sin vínculos con asociaciones cívicas dependen su permanencia electoral de la presencia del caudillo, la opción de que el líder se reelija es una forma de supervivencia política. Como corolario, cuando el caudillo no es parte directa del proceso electoral, la ausencia de una organización política suele evidenciarse de forma más clara. En el caso de AP esta conjetura se verificó en las elecciones seccionales de 2014. En dicha contienda electoral AP no sólo perdió en ciudades en las que sus alcaldes o prefectos postulaban a la reelección -siendo el caso de Quito el más emblemático- sino que en varias provincias tuvo que recurrir a alianzas con caudillos locales para alcanzar representación electoral. Así, aunque superficialmente el sistema político ecuatoriano cambió, la trayectoria de AP no es diferente a la de otros partidos caudillistas que anteriormente estuvieron presentes en la vida política ecuatoriana.

Tabla 2: Desinstitucionalización partidista en Ecuador, 1979-2014

Dimensión	Sistematicidad de interacciones	Formación en valores/ideología	Autonomía de decisión	Capacidad de reificación
PSE	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja
MPD	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja
PCK	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja
ID	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja
DP	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja	Media-Baja
CFP	Baja	Baja	Baja	Baja
PSC	Media-Baja	Baja	Baja	Media-Baja
PRE	Baja	Baja	Baja	Baja
PSP	Baja	Baja	Baja	Baja
PRIAN	Baja	Baja	Baja	Baja
AP	Baja	Media-Baja	Baja	Media-Baja

Fuente: Elaboración propia en base a resultados electorales.

A partir de las narrativas históricas expuestas y de la información relacionada a desempeño electoral, la Tabla No 2 identifica heurísticamente la trayectoria asumida por las organizaciones políticas ecuatorianas en cada una de las cuatro dimensiones que Randall y Sväsand (2002) consideran dentro del proceso de institucionalización de los partidos. Para cada dimensión se consideraron tres categorías analíticas (alta, media y baja) a partir de las que se imputaron dos valores a cada partido. El primer valor se refiere al momento inicial de la actividad de la agrupación política en la arena electoral y el segundo a su situación actual. En las primeras cinco filas se encuentran aquellos partidos que originariamente mantuvieron cercanía con asociaciones cívicas pero que con el paso del tiempo tales vínculos se fueron deteriorando hasta llegar a un estado de mayor desinstitucionalización. Como se observa, el patrón de conducta entre estos partidos es similar aunque con las particularidades apuntadas en las narrativas históricas.

Respecto a los partidos que surgieron sin ninguna base de apoyo en organizaciones ciudadanas hay algunas distinciones. En primer lugar, aunque en formación de valores ideológicos y autonomía para las decisiones el PSC siempre fue un partido con baja

institucionalización, la naturaleza de las interacciones entre los miembros de la agrupación y su capacidad de mantenerse presente en el imaginario del votante tuvo mejores rendimientos hacia el inicio de su vida político-electoral. Esta descripción coloca al PSC en una situación intermedia respecto a los otros partidos que han sido incluidos en el segundo patrón de conducta y que en la Tabla No 2 ocupan las seis últimas filas. Una posible explicación para el deterioro del PSC en las dos dimensiones mencionadas puede hallarse en la figura del ex presidente León Febres-Cordero. Por una parte, su consolidación como caudillo pudo haber afectado la sistematicidad interna del partido. Por otra parte, su fallecimiento podría vincularse al deterioro de la capacidad de reificación del PSC.

En segundo lugar, AP también presenta rendimientos dispares en cuanto a su proceso de desinstitucionalización. Aunque la sistematicidad de las interacciones al interior de la organización y la autonomía en la toma de decisiones siempre estuvieron ausentes, AP inicialmente intentó consolidar una formación ideológica específica y correlativamente con ello su capacidad de reificación entre el electorado también adquirió cierta presencia. No obstante, y al igual que en el caso del PSC, la concentración de poder alrededor del caudillismo del Presidente Correa habrían llevado a que la ideología de izquierda de AP se vaya diluyendo con el paso del tiempo y, a la par, que en el futuro cercano se deteriore la presencia de AP en el imaginario de los votantes. Aunque el momento histórico de AP impide hacer una valoración más precisa de su proceso de desinstitucionalización, sus dinámicas a la fecha se enmarcan claramente en el patrón de conducta que incluye a los partidos caudillistas sin sustento en asociaciones cívicas.

6. Conclusiones y algunas ideas para una futura agenda de investigación

Este artículo debatió el proceso de desinstitucionalización de los partidos políticos desde un enfoque diferente a los que tradicionalmente se acude en Ciencia Política. Sin negar la influencia que el diseño institucional y las preferencias de los votantes generan sobre el desempeño de los partidos, he propuesto que el tipo de vínculo entre distintas formas de asociación ciudadana y agrupaciones políticas puede ser un elemento de juicio interesante para valorar el grado de institucionalización de los partidos. Así, cuando existe capacidad de asociación ciudadana las probabilidades de que los partidos que interpelan sus demandas se institucionalicen van en aumento. Por el contrario, en países en los que la ciudadanía es de baja intensidad y como consecuencia de ello la posibilidad de emprender en formas de acción colectiva también es marginal, los partidos recurrirán a prácticas clientelares y su vida electoral estará marcada por el ciclo político o de vida del caudillo.

A diferencia de otras perspectivas, en este artículo discutí la importancia de la asociación ciudadana como punto de partida para la generación de partidos políticos institucionalizados y no en sentido contrario, como se suele plantear en la discusión académica. En efecto, mientras en buena parte de los trabajos se argumenta que la baja institucionalización partidista se relaciona con la ausencia de vínculos con organizaciones sociales, lo que propongo aquí es que ante la ausencia de organizaciones sociales a las que representar, los partidos tienen que cumplir con su moral institucional

recurriendo a otros medios. En otras palabras, sostengo que es poco probable que los partidos se institucionalicen en sociedades en las que la capacidad de asociación de la ciudadanía es mínima.

La perspectiva planteada resulta innovadora en el campo de estudio de los partidos, de las instituciones políticas y de la democracia en general. Aunque prioritariamente la atención se concentra en la capacidad de articular formas de acción colectiva por parte de la ciudadanía, este enfoque avanza hacia observar los efectos de la asociación cívica sobre instituciones, como los partidos y su proceso de institucionalización, o sobre diferentes tipos de códigos de comportamiento cotidiano. La perspectiva propuesta, por tanto, no se puede incluir dentro de la tradición de los estudios sobre cultura política porque no analiza solamente las formas de relacionamiento de los actores sino que plantea también una discusión más estructural, como la relacionada con la necesidad de que los miembros de una sociedad se asuman como iguales de forma previa a establecer emprendimientos de asociación cívica (Tocqueville, 2005).

Empíricamente, el análisis del proceso de desinstitucionalización de los partidos políticos en Ecuador ha servido de base para evaluar las conjeturas que se desprenden de la discusión teórica que planteo. No obstante, en este caso de estudio no es posible observar asociaciones ciudadanas estructuradas y sólidas que se encuentren representadas por partidos fuertemente institucionalizados. En América Latina, los partidos uruguayos tradicionales podrían ser parte de este tipo de descripción mientras que en Europa los partidos verdes, como el de Alemania, se incluirían también en esta tipología. De hecho, el estudio de los vínculos entre asociaciones cívicas consolidadas y partidos políticos con mayor grado de institucionalización podría ser parte de una fértil agenda de investigación a futuro.

Finalmente, el análisis de las trayectorias y dinámicas asumidas por los partidos ecuatorianos da cuenta de que, más allá de cambios formales, en lo de fondo la lógica clientelar y sobre todo caudillista sigue imperando en ese país. Aunque la llegada del Presidente Correa generó expectativas en torno a la producción de una ciudadanía de alta intensidad, en la práctica lo que sucedió fue que el gobierno intentó articular la participación de las personas desde las instancias de poder. De esta forma, se ha construido una estructura clientelar más sofisticada y ordenada pero no una sociedad en la que las personas se observen como iguales y asuman la asociación como un ejercicio de participación ciudadana efectiva. Aunque ahora mismo la influencia de AP sobre la política ecuatoriana es abrumadora, ello no constituye más que un espejismo de la realidad. Esa realidad se verá cuando el Presidente Correa pierda influencia política e inevitablemente el colapso de AP se verifique. Ante la ausencia de formas variadas de asociación cívica que sostengan a AP, su pérdida de influencia electoral es solo cuestión de tiempo.

7. Bibliografía

Carreras, M. (2012): "The Rise of Outsiders in Latin America, 1980-2010: An Institutionalist Perspective", *Comparative Political Studies,* 45 (12), pp. 1451-1482.

Chiriboga, M. (2004): "Desigualdad, exclusión étnica y participación política: el caso de Conaie y Pachacutik en Ecuador, *Alteridades*, 14 (28), pp. 51-64.

Conaghan, C. y R. Espinal. (1990): *Unlikely Transitions to Uncertain Regimes? Democracy without Compromise in the Dominican Republic and Ecuador,* Kellogg Institute, Working Paper No 139.

Dávalos, P. (2014): *Alianza País o la reinvención del poder*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Dietz, H. y D. Myers. (2007): "From Thaw to Deluge: Party System Collapse in Venezuela and Peru*"*, *Latin American Politics and Society*, 49 (2), pp. 59-86

Freidenberg, F. y M. Alcántara. (2001): *Los dueños del poder. Los partidos políticos en Ecuador, 1978-2000*, Quito, FLACSO.

Hardin, R. (2003): "Moralidad institucional", en R. E. Goodin (comp.), *Teoría del diseño institucional*, Barcelona, Gedisa.

Hurtado, O. (1989): *El poder político en el Ecuador*, Quito, Editorial Planeta.

Hurtado, O. y J. Herudek. (1974): *La organización popular en el Ecuador,* Quito, Editorial Fray Jodoco Ricke.

Kitschelt, H., K. *et al*. (2010): *Latin American Party Systems*, New York, Cambridge University Press.

Lalander, R. (2010): "Dilema intercultural y lucha indígena en Otavalo", *Anales Nueva Époc*a, 12, pp. 107-134.

Levitsky, S. (1998): "Institutionalism and Peronism: The Concept, the Case, and the Case for Unpacking the Concept", *Party Politics*, 4 (1), pp. 77-92.

Lora, E. y U. Panizza. (2002): "Structural Reforms in Latin America under Scrutiny", Banco Interamericano de Desarrollo, Documento de trabajo nº 470.

Lupu, N. (2014): "Brand Dilution and the Breakdown of Political Parties in Latin America", *World Politics*, 66 (4), pp. 561-602.

Mainwaring, S. (2006): "The Crisis of Representation in the Andes*", Journal of Democracy*, 17 (3), pp. 13-27.

Mainwaring, S. y T. Scully. (1995): "Introduction: Party systems in Latin America", en S. Mainwaring y T. Scully (eds.) *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*, Cambridge UK, Cambridge University Press.

Menéndez-Carrión, A. (1986): *La conquista del voto: de Velasco a Roldós*, Quito, Corporación Editora Nacional-FLACSO Ecuador.

Menéndez-Carrión, A. (1988): "El análisis del proceso político en el Ecuador contemporáneo", en *Estado, Política y Democracia en el Ecuador*, Quito, Editorial El Conejo.

Morgan, J. (2011): *Bankrupt Representation and Party System Collapse*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

Norris, P. (2005): *Building Political Parties: Reforming Legal Regulatios and Internal Rules*, Reporte elaborado para IDEA Internacional. Disponible en: http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Building%20political%20parties.pdf (Consulta: 20 de marzo de 2016).

Pachano, S. (2004): "Partidos y representación en la Región Andina*"*, en *Partidos políticos en la Región Andina: entre la crisis y el cambio*, Lima, IDEA.

Pachano, S. (2011): *Calidad de la democracia e instituciones políticas en Bolivia, Ecuador y Perú*, Quito, FLACSO Ecuador.

Panebianco, A. (1990): *Modelos de partido*, Madrid, Alianza Editorial.
Panebianco, A. (1988): *Political Parties: Organization and Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
Pérez-Liñán, A. (2007): *Presidential Impeachment and the New Political Instability in Latin America*, New York, Cambridge University Press.
Randall, V. y L. Sväsand (2002): "Party Institutionalization in New Democracies", *Party Politics*, 8 (1), pp. 5-29.
Roberts, K. M. (2015): *Changing Course in Latin America: Party Systems in Neoliberal Era*, New York, Cambridge University Press.
Saltos, N. (2010): "El relevo: los dispositivos del poder", en *El discreto encanto de la Revolución Ciudadana*, Quito, Universidad Central del Ecuador
Seawrigth, J. (2012): *Party-System Collapse. The Roots of Crisis in Peru and Venezuela*, Stanford, Stanford University Press.
Silvert, K. H. (1976): "Caudillismo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Editorial Aguilar.
Tocqueville, A. (2005): *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.

Reseña

Goffman, Alice (2015): *On the Run: Fugitive life in an American City*, Chicago, University of Chicago Press, 277 págs.

En los últimos años se ha abierto un debate en EEUU sobre su sistema penal. Los niveles de población reclusa y su sesgo racial y de clase, junto con episodios frecuentes de violencia entre minorías urbanas y una fuerza policial cada vez más militarizada, está señalado una nueva forma de segregación racial. Este debate se ha hecho especialmente visible desde que el movimiento por los derechos civiles *Black Lives Matter* lo haya impulsado a la agenda del Presidente Obama.

En la segunda mitad del XX los movimientos de derechos civiles de los negros lograron un estatuto de plena integración sociopolítica para de las comunidades. No obstante, a partir de este momento se despliega un giro punitivo y una reconfiguración del sistema penal que en los últimos treinta años ha cambiado la forma en que se gobiernan las comunidades pobres.

Aproximarse al control penal y a las políticas de seguridad contemporáneas conduce a dos autores de referencia de la última década. El trabajo de D. Garland (2001) aborda cambios estructurales y culturales en los sistemas penales de ámbito anglosajón entre los que están el olvido del ideal rehabilitador, el resurgir de la justicia expresiva, el giro punitivo, la expansión de las estructuras de seguridad o la transformación del pensamiento criminológico. El trabajo de Wacquant (2010) evidencia cómo los altos índices de población reclusa y las prácticas policiales y penales que conforman el sistema de encierro norteamericano, responden a lógicas de transformación estructural del Estado, que en la misma dinámica de retirada del Welfare, desarrolla de manera extensiva e intervencionista de su dimensión penal. Su argumento es conocido y se resume en gobernar la pobreza a través del aparato penal. Ambos ofrecen explicaciones persuasivas y complejas de carácter macro-social que quedan, sin embargo, algo lejos de la vida cotidiana en las grandes ciudades estadounidenses.

En 2014, *On The Run: Fugitive in an American City* se convirtió en uno de los libros más aclamados por la academia y más polémicos en el debate público. Es el resultado de una larga etnografía en un barrio pobre y racialmente segregado de la ciudad de Filadelfia (Pennsylvania). En ella se explora la rutina diaria y el mundo simbólico de

una comunidad que, por las complejas relaciones que establece con el sistema penal, acaba por convertirse en fugitiva.

En la imaginación popular la figura del fugitivo es material de películas y canciones. En la Calle 6, habitada por Alice Goffman durante cinco años, la cultura fugitiva da forma a la vida cotidiana. Cámaras, helicópteros, tiroteos y paradas de registro son prácticas diarias porque las políticas de tolerancia cero han generado comunidades hiperpolicializadas y securitizadas en las que los jóvenes huyen, tejen redes de clandestinidad, y transitan a la vida adulta cruzando permanentemente la delgada línea entre lo legal y lo ilegal. Esta dinámica está transformando sus relaciones sociales y sus relaciones con el Estado porque atraviesa las instituciones del trabajo, la familia o la escuela. El trabajo de Goffman pone de manifiesto que mientras los encuentros con el Estado de los jóvenes de clase media se producen a través del sistema educativo, los jóvenes negros pobres experimentan el Estado a través de su sistema penal. Los encuentros de unos y otros moldean su integración formal e informal en la comunidad sociopolítica.

Así, una exploración micro permite teorizar las instituciones y prácticas a través de las que configura el sistema de encierro norteamericano y capturar las experiencias y los universos simbólicos que subyacen a lo que Wacquant y Garland explican en términos macro-estructurales y que Alexander (2012) ha llamado "El nuevo Jim Crow"[1].

On The Run se sumerge en el mundo cultural de la Calle 6 portando lo mejor de la sociología interaccionista de Chicago para descifrar la red de significados que subyace a las prácticas cotidianas de la comunidad fugitiva.

Tras una magnífica introducción que examina los legados de la guerra contra las drogas y de las estrategias policiales de tolerancia cero y sus efectos en los barrios desfavorecidos, nos conduce a lugares poblados por *Limpios* y *Fichados*; una línea de fractura sobre la que pivotan las principales formas de relación social.

La descripción de "La Calle 6 y sus líos legales" aborda el barrio como realidad profunda pero también como tipo ideal. En él las vidas de los hermanos Chuck y Tim, de Reggie, Mike y Ronny o de Anthony son relatos biográficos y también los perfiles y las trayectorias más habituales de este barrio y de muchos como éste: ejemplos de transiciones a la vida adulta atravesadas por los encuentros con el sistema penal. A través de la construcción analítica del "arte de huir", Goffman profundiza en las prácticas y los discursos que racionalizan la vida cotidiana: estrategias para evitar a la policía, la exclusión de los tribunales para la resolución de conflictos (al margen de la ley para todo), la red de "trampas" y obstáculos que pueden suponer un nuevo encuentro con el sistema policial-penal (hospitales, centros de trabajo, relaciones vecinales, funerales), prácticas que constituyen la reinvención de rutinas impredecibles propias de la vida clandestina. Estas prácticas generan dinámicas de colaboración, de beneficio, de delación pero también de confianza. Pero es "cuando la policía llama a tu puerta" cuando tienen lugar la difusión de efectos de esta "vida fugitiva" sobre el

[1] Se conoce como Régimen *Jim Crow* la regulación legal que institucionalizó la segregación racial en los EEUU.

resto de la comunidad. El papel de las mujeres cobra aquí especial relevancia. Son madres, prometidas o amantes; mujeres que enfrentan estrategias policiales basadas en la persuasión, la presión, la amenaza o la violencia y que las abocan a transitar un frágil camino entre *soplar o colaborar***.** Un camino con altos costes tanto policiales como comunitarios, pero que erosiona, sobre todo, su biografía y su identidad.

En esta dinámica de líneas rojas (lo legal/lo ilegal; la cooperación/la traición) los individuos desarrollan un rico repertorio de estrategias de adaptación a la tensión. Estas incluyen destrezas que, en el sentido Mertoniano, van desde el rechazo de la cultura dominante y la innovación de otra forma de relaciones sociales, hasta la conversión de problemas en recursos. Hace a su vez posible una economía clandestina que se genera alrededor de las necesidades propias de la vida fugitiva. Claro que hay *gente limpia* que logra evitar el sistema penal, aunque sus vidas están igualmente atravesadas por la cultura de la comunidad clandestina. Alejarse de los problemas requiere un esfuerzo personal y social que se traduce en aislamiento, erosión de lazos familiares y de amistad y que sin embargo, forma parte de los sueños y las fantasías de los jóvenes que viven a la fuga. "Ser fugitivo" se convierte a su vez en autojustificación para los fracasos escolares, laborales y familiares y en mecanismo de control social dentro de la comunidad (de hijos por sus madres o parejas, por ejemplo).

En su tránsito a la vida adulta los jóvenes criminalizados, señala Goffman, construyen y descifran su mundo simbólico a través de prácticas y significados como encuentros cotidianos con la policía, con los tribunales o con los agentes de libertad condicional. A través de ellos, comprenden y construyen quiénes son y quiénes son los demás. Sabemos que su camino a la adultez está lleno de ritos de paso como las primeras visitas a tribunales de justicia. Y que sus calamidades legales son momentos clave para mostrar lealtad, compromiso, honor o amor. Se trata de un recorrido muy diferente a la de la juventud de clase media blanca que hacen de su paso por la universidad o el logro de su primer empleo, el momento biográfico clave. El mundo moral de los jóvenes negros de la Calle 6, y de muchas calles como aquella, está construido alrededor de experiencias con el sistema penal y rodeado de sospecha, de traición, de miedo y de decepción.

"la gente crea un mundo moral y de sentido con las cartas que tienen para construirlo y los jóvenes que crecen en la comunidades pobres del suburbio americano, bajo un fuerte acoso policial y la amenaza de la prisión, no son menos" (p.139).

Describir en toda su densidad la vida fugitiva permite a Goffman argumentar que las políticas de tolerancia cero sobre las comunidades negras han creado nuevos espacios para la delincuencia. Este *punitivismo* se despliega criminalizando la vida cotidiana pero, paradójicamente, el resultado es que control policial y delito se refuerzan mutuamente (p.200) erosionando protectores clásicos ante el delito, como son los lazos familiares y las redes de amistad (Hirshi y Gottfredson, 1980). Por otro lado, la policía pierde la confianza y la legitimidad, dos de sus motores funcionales básicos y no sólo no resuelven problemas sino que los crean, generando una relación Estado/Ciudadanos llena de contradicciones.

Explorando a través de lo microsocial las grandes transformaciones en el sistema penal, sus relaciones con el sistema de bienestar y con las prácticas históricas

de segregación racial, Goffman pone el contexto simbólico y atraviesa las biografías de sus jóvenes de estructura y de historia; la verdadera tarea sociológica (Mills, 2010). Pero lo hace, además, con lo mejor de la tradición de la Escuela de Chicago[2].

On the Run no ha dejado indiferente ni a la academia ni al público. Ha suscitado debates importantes que afectan al delito como objeto de estudio, a la etnografía y sus límites pero, sobre todo, a la conjunción de ambos en el contexto y el mundo simbólico de lo que Garland llama, la cultura del control: ¿Dónde están los límites de la etnografía cuando el objeto es el clandestino mundo del delito? ¿Hasta dónde pueden las autoridades limitar la libertad académica en un mundo político cada vez más securitario? ¿Cómo preservar las garantías de los sujetos cuando las políticas de seguridad están orientadas a la co-responsabilidad de la sociedad en la provisión de seguridad? A pesar de las distintas estrategias de Goffman para dar validez a su trabajo, las líneas rojas de lo que se puede y no hacer en el ámbito de este tipo de etnografía, han variado desde que William Whyte escribiera *Street Corner Society*[3] y por eso, *On the Run* es un libro polémico.

Con todo, ni los datos reificados ni las estadísticas criminales pueden suplir a las experiencias de los sujetos. Por ello, los trabajos macro estructurales son fundamentales pero las investigaciones etnográficas imprescindibles. Goffman profundiza en un caso a través de la *descripción densa* de la vida en una comunidad fugitiva. Este excepcional trabajo, premiado por la *American Sociological Association*, representa lo mejor de la tradición de Chicago y por ello evidencia que los clásicos los son por alguna razón y que su legado permanece porque su núcleo explicativo y su modo de aproximación siguen siendo fuertes. No dejen de leerlo. Hablaremos de él.

Referencias:

Alexander, M. (2012): *The New Jim Crow: Mass incarceration in the age of colourblindness*, The New Press.

Garland, D. (2001): *La cultura del Control*, Madrid, Gedisa.

Goffman, A. (2015): *On the Run: Fugitive Life in an American City,* Chicago, University of Chicago Press.

Hirschi, T. y M. Gottfredson (1980): *Comprender la delincuencia*, Beverly Hills, Sage Publications.

Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres*: el gobierno neoliberal de la inseguridad social, Madrid, Gedisa.

[2] Una de las secciones más relevantes del libro es, por supuesto, el apéndice metodológico; una verdadera guía para quienes se inician en el mundo del conocimiento etnográfico.

[3] *Street Corner Society: The Social Structure of an italian Slum* (1943) es un clásico de la etnografía urbana y del estudio interaccionista de la desviación social. Fue publicado por William Whyte en 1943.

Whyte, W. (1943): *Street Corner Society: The Social Structure of an italian Slum,* Chicago, University of Chicago Press.

Laura Fernández de Mosteyrín
Universidad a Distancia de Madrid
lauramaria.fernandez@udima.es

Reseña

Peña, Carlos (2015): I*deas de perfil. Ensayos*, Santiago de Chile, Editorial Hueders, 600 págs.

El autor, Carlos Peña –considerado uno de los intelectuales más influyentes en el debate público de Chile– en este libro nos invita a reflexionar sobre una pregunta filosófica de gran actualidad: ¿Cómo debemos vivir nuestra vida, tanto a nivel individual, como colectivamente? En un escenario donde el desarrollo de un país se mide por el nivel de crecimiento económico, donde la política pierde interés y credibilidad, donde la individualidad se tensionsa con las instituciones sociales tradicionales como la familia o la comunidad, donde los vínculos afectivos se tornan frágiles y el consumo se erige como la única respuesta posible y deseable, resulta urgente e ineludible buscar respuestas para esa pregunta que cuestiona la legitimidad del proyecto de la modernidad.

El libro se inicia con un debate sobre la ética y la política, a partir del caso de la crisis económica de Argentina en el año 2001 y las formas que se barajaron como posibles soluciones: por un lado, como un asunto técnico que debían resolver los expertos y, por otro, como un asunto político, que exigía ser debatido y resuelto por el conjunto de la sociedad. Según el autor, en el escenario actual, la política entendida como el debate de las ideas y la deliberación ciudadana en la esfera pública, cada vez más, está siendo desplazada por la supremacía de las políticas públicas, la técnica y la burocracia, lo que Max Weber denominaba la "jaula de hierro".

El libro, en general es una defensa del liberalismo político por sobre el liberalismo económico. Si bien, desde sus inicios, el liberalismo se ha caracterizado por ser heterogéneo, desde el punto de vista económico defiende la idea de la autorregulación y la liberalización de los mercados, puesto en boga a principios del siglo XIX (Avendaño et al, 2012); mientras que desde el punto de vista político, es racionalista y secular, se podría decir que sentó las bases de la democracia moderna a través del sistema de representación política. El liberalismo parte de la premisa que los individuos son sujetos racionales y, por eso, pueden conducir sus vidas autónomamente. Por extensión, un conjunto de sujetos racionales (una comunidad) debería ser capaz de definir el rumbo que conjuntamente quieren dar a sus vidas. Sin embargo, en nuestro país vemos cómo el ideario liberal se enfrenta a constantes contradicciones –que serían inherentes a la condición moderna, por cierto (Bobbio, 2001). Algunos sectores promueven la

liberalización de los mercados al tiempo que obstaculizan la aprobación de leyes que otorguen mayor libertad y autonomía individual, lo que favorecería verdaderas transformaciones sociales y culturales. Un ejemplo de esto lo vemos en los llamados temas valóricos, como el debate público que se ha dado en torno a los derechos sexuales y reproductivos.

Immanuel Kant es uno de los primeros liberales modernos, que aparece recurrentemente citado en el libro. Él distinguió entre los *noúmenos*, entes inteligibles que pertenecen al campo de lo racional y, por lo tanto, tienen libertad y los *fenómenos*, las cosas que tienen relaciones causales y están determinadas por otros fenómenos, los cuales son sensibles a los sentidos (Kant, 1781: 148-149). En la filosofía kantiana cada sujeto puede y debe formularse sus máximas de comportamiento, pero éstas deben ser universalizables, es decir, realizables por cualquier sujeto racional. Por este motivo, los sujetos racionales no necesitan tutores y pueden y deben pensar autónomamente. Estos dos principios, *universalidad* y *autonomía,* son la base del pensamiento moderno y han inspirado perspectivas liberales tan importantes como la Teoría de la justicia de John Rawls y la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas (ambas se revisan en el libro).

Como una crítica, podemos decir que considerar a la razón como el único criterio para otorgar autonomía individual ha implicado que algunos grupos sociales sean tratados como "sujetos a medias". Un caso emblemático lo constituye la infancia. Debido a la influencia del paradigma racional, las niñas, los niños y adolescentes han sido tratados con ambivalencia en cuanto a sus derechos y responsabilidades; a veces, con paternalismo jurídico y otras, con clara discriminación. Desde esta perspectiva, la infancia representaría un sujeto racional en formación (*becoming*), puesto que la persona adulta sería el sujeto racional por excelencia (Gaitán, 2006).

El libro aplica el viejo dilema kantiano entre utilitarismo y dignidad al actual contexto político chileno. Para Kant, las cosas tienen precio y entonces son reemplazables unas por otras o tienen dignidad y, en ese caso, son únicas e insustituibles. Las personas, sin duda, tienen dignidad. No obstante, en la práctica –que es donde finalmente se miden las ideas–, a veces, se toman decisiones políticas utilitaristas, que beneficien al mayor número posible de personas, a pesar de que se merme la dignidad de una minoría. Una clara muestra lo constituye la instalación de vertederos de basura o torres de alta tensión en sectores socialmente excluidos que permiten el bienestar de grupos sociales más acomodados.

En el libro también se revisan críticamente a otros autores. Por ejemplo, Raymond Aron mantuvo una actitud escéptica hacia las ideologías absolutistas y redentoras de la historia, ideas que él veía en la izquierda francesa que representaba su contemporáneo y rival intelectual, Jean Paul Sartre (Pág. 47). Llama la atención la trayectoria meritocrática de Pierre Bourdieu (hijo de un cartero), quien demostró que las élites concentran poder, virtud y riqueza no por ser esencialmente mejores, sino, por estar en relaciones que las *constituyen*, lo que él denominó estructuras sociales incorporadas (*habitus*) (Pág. 92). Se destaca la metáfora de Wittgenstein sobre el lenguaje como una "jaula" en la cual estamos los seres humanos recluidos, sin poder salir, porque el lenguaje mismo –esa jaula– nos constituye (Pág. 174). Quizás más conocidos sean

los trabajos de arqueología de los conceptos que se mencionan de Foucault, quien sostiene que el lenguaje (discurso) es una condición de posibilidad de cada formación histórica (como si el discurso de la locura, fuera la condición de posibilidad de la locura misma, pág. 180). O el concepto de acción de Hannah Arendt, que difiere de la labor y del trabajo, por ser la capacidad de romper las cadenas de la causalidad; según esta autora, la acción –que siempre debe suceder frente a otros sujetos, en lo público, es decir, en la política– permite que el ser humano sea un *quién* y no un *qué* (Pág. 199). Asimismo, es destacable la descripción que se hace de Mario Vargas Llosa como un pensador liberal clásico (en oposición a la idea comúnmente difundida sobre él como un escritor de derecha), quien, inspirado en Isaiah Berlin, defiende la libertad en todas sus formas: tanto la libertad como ausencia de coacción (libertad negativa) y la libertad como participación en las decisiones que nos afectan (libertad positiva). Por esta razón, Vargas Llosa sería un liberal clásico, porque rechaza categóricamente todas las dictaduras, incluida la de Pinochet y, al hacerlo, se distancia de Hayek, uno de los pensadores liberales que la justificó (Pág. 343).

Por último, se valora que el libro haya incluido una reflexión sobre los aportes del psicoanálisis de Sigmund Freud y Slavoj Zizek, al integrar la subjetividad y contradicciones del sujeto moderno más allá de la razón: sus necesidades, deseos y pasiones. Desde esta perspectiva, el sujeto tendría una falta permanente y todos sus deseos no serían otra cosa que el intento de satisfacer dicha falta. La publicidad descubrió esto hace tiempo, de ahí que prometa satisfacer esa carencia a través del consumo, sin embargo, solo es eso, una promesa incumplida, porque esa falta lo constituiría como sujeto –lo que Émile Durkheim denominaría "el mal del infinito"–. En la sociedad chilena podemos apreciar esta paradoja del sujeto moderno, que aparentemente tiene un amplio margen de libertad económica para consumir diversas cosas, experiencias o prestigio (somos el país con el mayor ingreso pér cápita de América Latina, por sobre los veinte mil dólares), empero, la sensación de inseguridad, vacío o malestar no parecen disminuir (Chile es actualmente el segundo país con mayor incremento en las tasas de suicidio a nivel mundial, han aumentado los problemas de salud mental y el consumo de ansiolíticos).

Una de las debilidades del libro es la falta de un prólogo o un epílogo donde el autor explicara las motivaciones que le impulsaron a escribirlo y el sentido de la obra ¿por qué escogió a esos autores y no otros? En este mismo sentido, llama la atención que solo una pensadora tenga un apartado específico (Hannah Arendt). Por ejemplo, a pesar de que se cita reiteradamente y a lo largo de todo el texto la novela "Los Mandarines" (ambientada en la postguerra) de Simone de Beauvoir, no se elabora una sección concreta donde se discutan los aportes de la pensadora francesa sobre la libertad de las mujeres, quienes representan, nada más ni nada menos, que a la mitad de la humanidad.

Bibliografía

Avendaño, O., M. Canales y R. Atria (2012): *Sociología: introducción a los clásicos. K. Marx, E. Durkheim, M. Weber,* Santiago, Lom Ediciones.

Bobbio, N. (2001): *Diálogo en torno a la República,* Barcelona, Tusquets.

De Beauvoir, S. (1971): *Los mandarines*, Buenos Aires, Sudamericana.

Gaitán, L. (2006): "La nueva sociología de la infancia. Aportaciones de una mirada distinta", *Política y Sociedad*, 43 (1), p. 9-26. Disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0606130009A/22625

Kant, I. (1977 [1781]): *Crítica de la razón pura*, México DF, Porrúa.

Iskra Pavez Soto
Universidad Bernardo O'Higgins
iskrapaz@gmail.com

Reseña

Santiago, José (2015): *Lecciones de sociología de la religión y el nacionalismo*, Barcelona, editorial Anthropos, 304 págs.

El libro de Jose Santiago, basado en su tesis doctoral, recoge el legado de casi dos décadas de trayectoria académica dedicada al estudio de la religión y el nacionalismo. Los estudios que vinculan lo sacro con el nacionalismo no son nuevos en la teoría social. El patriotismo cívico en el proyecto de sociedad moderna durkheimniana, por ejemplo, ocupa un lugar destacado en el pensamiento del clásico sociólogo. Posteriormente, al menos desde los trabajos de Robert. N. Bellah sobre el nacionalismo norteamericano en los años sesenta, la sociología ha utilizado el concepto de "religión civil" para referirse a rituales políticos y creencias cívicas nacionales en sociedades secularizadas. La idea de nación jacobina durante la Revolución Francesa o la ideología de la Unión Soviética también han sido analizadas desde una perspectiva similar. En España, Salvador Giner, entre otros, han trabajado el concepto para dar cuenta de los procesos de sacralización de ciertos aspectos profanos de la vida social en el espacio público que refuerzan la identidad nacional en sociedades pluralmente heterogéneas. La obra de Santiago, que en su trayectoria investigadora se ha orientado al estudio de identidades nacionales sin estado, más que a los nacionalismos hegemónicos, supone en buena medida una ruptura con estos estudios. Santiago no entiende el nacionalismo como un factor de integración simbólica o cohesión social en el marco de un Estado-Nación, sino que lo concibe como un potente mecanismo de sacralización de fronteras –étnicas- en el interior de los mismos.

El libro se divide en tres partes. En la primera parte, Santiago aborda las múltiples modalidades de influencia de la secularización y la religión en la génesis y el desarrollo de los nacionalismos. Para el autor, la relación entre religión y nacionalismo secular no es de sustitución o equivalencia funcional. Para el sociólogo, las sociedades seculares son sociedades policéntricas, donde los valores carecen del manto religioso que homogeneizaba las sociedades tradicionales y se caracterizan, por tanto, por la imposibilidad de ser reguladas mediante sistemas simbólicos y/ de sentido monocéntricos, como el religioso. En los nacionalismos seculares, en cambio, si pueden existir "procesos de trasferencia de sacralidad", en especial en los tiempos de trasformación de los nacionalismos religiosos -donde la religión forma parte del

imaginario nacional dominante- en nacionalismos seculares –donde la religión ha sido expulsada de este imaginario-. Estos procesos de trasferencia de sacralidad son factibles porque el nacionalismo religioso hace de los medios de salvación -la lucha por la patria- un camino para conseguir el bien religioso cristiano por excelencia, la salvación del alma. En el proceso de tránsito de una sociedad religiosa a una secular, la religiosidad sigue teniendo cierta importancia subjetiva en la vida social pero incipientemente se empieza a poner en duda la capacidad institucional de la Iglesia para dispensar el bien final. Aquí, los bienes y los medios son proclives a ser sujetos a una permutación. Esta permutación se produce porque los agentes activos en la construcción del sentido nacional consideran el medio -la victoria de la nación- como la **única garantía** mundana de conseguir la salvación religiosa. La religión, por tanto, en determinados casos, puede actuar como un mediador evanescente que da un lugar a un proceso weberiano de "heterogonía de los fines". El resultado de este proceso es que la religión, con su progresiva desaparición, puede llegar a favorecer la expansión del nacionalismo secular.

En la segunda parte del libro, el autor analiza a fondo las relaciones entre secularización y nacionalismos seculares -capítulos 4 y 5-. En estos capítulos se investigan las formas de sacralización del nacionalismo que desafían el proceso de secularización en algunos de los aspectos que los sociólogos de la religión han señalado que la religión y lo sacro se manifiestan. Estos niveles, según la clasificación del autor, son: el nivel sustantivo -trascendencia e inmortalidad-, funcional -vínculo comunitario- y modos de creer -imaginarios de continuidad-.

En la tercera parte del libro las trabajadas revisiones de la literatura expuestas en previos capítulos se aplican a casos de estudio particulares -País Vasco y Quebec-, desde una perspectiva comparativa. El aspecto central que compara el autor entre País Vasco y Quebec es el proceso de trasformación de ambos nacionalismos, de raíz religiosa en sus orígenes, en nacionalismos seculares. Como señala el autor, históricamente, los nacionalismos -y nacionalistas- vascos y quebequenses se han caracterizado por tener una fuerte identidad católica. Santiago, acudiendo a fuentes biográficas secundarias de los líderes nacionalistas en ambas regiones, acredita que en la fase religiosa de los nacionalismos vascos y quebequense –que comprende el periodo histórico previo a los sesenta y setenta del pasado siglo veinte- las afinidades electivas entre nacionalismo y las lógicas teocéntricas en el País Vasco y Quebec son notables. Los nacionalistas se representan como "enviados de Dios" y asimilan la patria -medio de conseguir el bien religioso- a la salvación -el fin en sí mismo-. Pero con la llegada de los primeros visos de secularización en los sesenta y setenta, las relaciones religión-nacionalismo se reconfiguran. En este periodo aparecen los ya citados procesos de trasferencia de sacralidad entre religión e identidad nacional, que dan parcialmente cuenta, entre otros fenómenos, del auge de ETA en el País Vasco y del Frente de Liberación de Quebec. No obstante, con el avance de la secularización y el cambio social en ambas regiones, los nuevos nacionalismos, impulsados en un primer momento por los procesos de trasferencia de sacralidad, se han visto en la necesidad de reinventarse. De entre todos los elementos que se presentan como plausibles para reconfigurar el sentido de frontera sacra en los nuevos nacionalismos vascos y quebequenses, uno destaca por encima de

los demás, el territorio como espacio soberano. En los nuevos nacionalismos vascos y quebequense las metáforas arborescentes y botánicas acerca de las raíces de los pueblo originarios son desplazadas de su centralidad por las relaciones metonímicas relacionadas con un espacio que contiene al cuerpo nacional. Gracias precisamente a ese carácter metonímico, la nación, cambiando, no queda corrompida sino modernizada. Una de las consecuencias más relevantes de estas trasformaciones es que se pluralizan los tipos de nacionalismos -étnicos, cívicos- que coexisten en un mismo territorio y con ello se diversifica el propio carácter de la nación.

Las naciones, concluye Santiago, necesitan de contenidos fronterizos y diacríticos con la finalidad de seguir pensándose a sí misma como un objeto autoevidente y prepolítico, especialmente en los periodos de cambio social. La relación entre lo sacro y el nacionalismo en los nacionalismos plenamente seculares tiene que ver, según el autor, con las ideas de origen y de evolución, o en otras palabras, con el sentido de espacio-tiempo nacional y los procesos de sacralización del mismo. En primera instancia, los nacionalismos usan una estrategia de sacralización de pasados puros y/o gloriosos -"edades de oro"- que dan cuenta de la genealogía de la nación en el mundo y la legitimidad de su existencia. Pero el autor no cae en los esencialismos obtusos. Para Santiago, los mitos, la historia nacional y las memorias colectivas forman parte de un entramado identitario y narrativo que toman la forma de "tropos", por lo que pueden reestablecerse y transformarse para dar respuestas distintas a la misma pregunta acerca del origen del ser nacional en el mundo. Y esa historicidad, asimismo, puede detectarse en la selección contextuada de rasgos diacríticos que marcan la frontera nacional en los nacionalismos seculares y producen sacralidad en diferentes objetos. La clave es que los nacionalismos tienen que ofrecer imaginarios de continuidad del nosotros nacional y por ello sacralizar nuevos rasgos para sobrevivir.

El trabajo de Santiago nos ofrece una valiosa perspectiva sobre la que pensar los nacionalismos y sus relaciones con otros fenómenos sociales. Su lectura ofrece al lector un mapeo de las principales ideas en los estudios sobre religión y nacionalismo, así como dos casos empíricos sobre los que pensar en lo concreto tales ideas. El libro es un buen trabajo de teoría sociológica. Para aquellos lectores que se dispongan a realizar una lectura global y sistemática del libro, la forma de organización de las ideas contenidas en los capítulos conducirá a ligeras reiteraciones y a la reaparición, en los capítulos finales, de alguna líneas argumentales que parecían ya descartadas por los capítulos precedentes. Bien consciente de este hecho, en su introducción el autor nos pide indulgencia al respecto, enfatizando las ventajas de presentar los capítulos como piezas autónomas de lectura. Los interesados en los estudio sobre religión y nacionalismo que lean la obra en su conjunto, dado el carácter divulgativo y riguroso del trabajo, estoy seguro que concederán la indulgencia solicitada y disfrutaran de la lectura del libro.

Antonio Montañés
Universidad Autónoma de Barcelona
antonio.montanes@e-campus.uab.cat

Reseña

Alvarez Junco, J. (2016). *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*. Madrid: Galaxia Gutenberg. 316 pags.

Un título puede ser una declaración de principios y guardar una estudiada coherencia con toda la obra de su autor. Éste es uno de esos casos. José Álvarez Junco combina, en un verdadero 'tour de force', historia, ciencias sociales y filosofía política, para construir un libro que es, a la par, síntesis y ensayo y que, por ello mismo, constituye una culminación a la vez que un comienzo, al plantear nuevas preguntas y permitir abrir nuevas vías. *Dioses útiles*, la primera parte del título, resume la reflexión que como un hilo rojo recorre todo el libro, no siempre de modo explícito, lo que deja libertad al lector para sacar sus propias conclusiones sobre lo que constituye su núcleo, el estudio de *Naciones y Nacionalismos*.

El plural no es casual. El objetivo declarado del autor es entender el caso español, lo que exige plantearlo desde una perspectiva comparada, única válida en cualquier análisis crítico, es decir, científico. Es esa perspectiva la que constituye una de las principales aportaciones de este libro que comienza con una síntesis de la revolución científica sobre los nacionalismos en la que se repasa el proceso que durante más de dos siglos, y gracias a la fórmula plurifuncional del nacionalismo que, según los tiempos, se ha combinado con programas democráticos, socialistas, conservadores, modernizadores, militaristas e imperiales, ha hecho de la nación el sujeto de la historia. Es este enfoque nacional, con la nación como la protagonista de la Historia con mayúsculas, es decir, de "la construcción intelectual sobre los hechos del pasado"(A. Junco, 2016: 29), el que está en cuestión. La nación ha pasado de ser concebida como algo esencial, inserto en el orden natural, a ser presentada como un fenómeno resultante de "una construcción histórica, producto de múltiples acontecimientos y factores, algunos estructurales pero en su mayoría contingentes" (*ibid*, xiv). Así lo muestran las páginas brillantes e imprescindibles de este primer capítulo que estudia los análisis y debates de los especialistas más relevantes sobre el tema, dejando claro cómo la revisión historiográfica hecha desde las últimas décadas del siglo pasado plantea unos retos ineludibles al historiador, que lejos de ser un mero observador, forma parte fundamental del proceso. La historia, aunque cumple algunas de las funciones del mito

(crear identidad, dar autoestima, legitimar propuestas políticas), pertenece a un dominio diferente ya que su propósito es llegar a un conocimiento científico sobre el pasado.

El planteamiento modernista, que coloca a la nación como objeto de la historia, y no como su sujeto, no se produce en el vacío ya que también se dan otros procesos críticos, entre ellos el marxismo (cuyo sujeto es la clase y no la nación) o los movimientos sociales (no son únicamente las situaciones materiales críticas, sino el proceso de interpretación de las mismas, de acción y de creación de identidades colectivas, los que han de ser tenidos en cuenta). También se ha de señalar el impacto del "giro lingüístico" (los signos son arbitrarios y no están encadenados a referencias externas, lo que importa es la relación entre palabras y cosas, como dijo Foucault (1968); incluso más si, como sostienen los planteamientos más radicales del posestructuralismo, tras la aparente coherencia de los textos, lo único que cabe analizar son las referencias intertextuales, por lo que el análisis ha de pasar necesariamente por la deconstrucción) (A.Junco, 2016: 33-37). Quizás, para completar el cuadro, habría que hacer una mayor referencia a la geografía, un elemento esencial en la construcción de la nación, así como a la renovación de los estudios geográficos, que analizan y matizan el proceso.

El segundo capítulo, que trata de los casos de construcción nacional, comienza por Europa, "madre de naciones" y procede a un estudio de los casos específicos de Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y Rusia, con un rápido recorrido por el imperio otomano, los resultados de su desintegración y la formación de nuevos estados nacionales, deteniéndose especialmente en Turquía y Grecia, con menciones a Siria e Israel; sigue con las ex-colonias británicas con una amplia referencia a los EEUU y las ibéricas, con su parecido con la España del XIX. El capítulo concluye planteando el camino hacia un modelo general que, tras analizar el proceso, sostiene que aunque en Europa el punto de partida fuera "una base cultural común, con el cristianismo como religión, el derecho romano como tradición jurídica", así como cierta homogeneidad económica y lingüística "estas semejanzas no han generado una identidad europea de fuerza suficiente". Todo indica que la clave está en un factor político, el feudalismo, "que no generaba unidad sino división", pero que desembocó en las monarquías medievales, en un proceso que tuvo mayor peso en el futuro surgimiento de las naciones que la existencia de unas identidades étnicas anteriores. A ello es preciso añadir los factores culturales, especialmente la Reforma protestante, "momento de despegue de las identidades modernas" (Anderson, 1983), sin olvidar la Contrarreforma católica, cuya importancia Á. Junco ha analizado en profundidad para el caso español (2001, 2013, 2016). Un nuevo paso en el proceso de construcción nacional se da con el final de las guerras de religión y la división de Europa en áreas culturalmente homogéneas (paz de Westfalia, 1648), en una época en que también aparecen referencias a los estereotipos europeos. Los cambios económicos modernos, la creación de mercados nacionales, junto con los procesos revolucionarios, inglés primero, francés a finales del XVIII, marcan el inicio del dominio de la idea de nación, plenamente instalada en XIX, cuando se crean los grandes imperios coloniales. Tras el impacto de la guerra del 1914, el consiguiente desmoronamiento de los tres imperios multiétnicos y la remodelación de fronteras a partir del principio de las nacionalidades, durante las dos décadas siguientes se asistió a un proceso de desarrollo de un nuevo tipo de nacionalismo, el de

los fascismos, y a una feroz competencia entre los países, que desembocó en la IIGM. "La competencia violenta entre estados europeos, que en siglos anteriores había sido un estímulo para su productividad y creatividad, acabó llevando a su autoaniquilación. Los imperios coloniales europeos no pudieron sobrevivir y fueron desmantelados entre 1945 y 1970" (A. Junco, 2016: 134). Aunque, ¿irónicamente?, los europeos lograron un triunfo político-cultural póstumo al exportar "su modelo de Estado-nación a sus antiguas colonias, ahora estados independientes, que lo reprodujeron al pie de la letra: banderas, himnos, altares de la patria, fiestas nacionales. Fue una época en la que el mundo se vio dominado por un *pensamiento único,* que se llamaba nacionalismo" (*ibid*, 135). No obstante, con la creación del MEC (posteriormente CEE y la UE), Europa, ¿nuevo sujeto agente?, "tras haber sido la inventora y la víctima de los nacionalismos", intenta superarlos desde hace setenta años. Para lograrlo, no debe concebirse como una unión de estados sino basarse "en un nacionalismo cívico. Con cabida, desde luego, para inmigrantes procedentes de otras culturas; lo cual plantea retos nuevos, nada fáciles de superar, en un terreno en el que además carece de experiencia" (*ibid*, 136).

El caso español inicia la segunda parte del estudio, que recorre el amplio periodo que va desde las primeras menciones a Hispania en la alta edad media hasta la transición posfranquista, pasando por la época imperial, el giro crucial de Cádiz (1812), el "difícil siglo xix", el despertar de 1898, los planteamientos regeneracionistas del primer tercio del xx, continuando con una equilibrada exposición de la guerra civil y el período franquista. El capítulo, que sintetiza y en algunos casos amplía lo publicado por el autor a lo largo de su larga vida académica y científica, muestra las semejanzas y diferencias entre el caso español y los demás casos analizados y señala como su paso de imperio a Estado-nación moderno se realizó en momento de altibajos políticos y debilidad económica "con lo que sobrevivió, pero seriamente cuestionada por segmentos de la población periférica" (A. Junco, 2016: 200).

"Las identidades alternativas a la española" son analizadas en un capítulo final, que sigue la misma metodología y lleva a cabo una notable síntesis de la producción historiográfica más actualizada. El capítulo se inicia con una interesante exposición sobre Portugal, cuya historia es una de las grandes desconocidas para gran parte del público español. Su proceso de construcción nacional, a pesar de sus puntos en común, es muy distinto al de España, que funciona en muchos momentos como el 'otro significante'.

El análisis de las restantes identidades representa un verdadero esfuerzo de síntesis, más difícil si cabe en temas tan cargados de presente conflictivo como los tratados; la exposición se mantiene dentro de los mismos parámetros trazados desde el inicio del libro; lo epígrafes que encabezan cada uno de los casos sintetizan bien sus respectivos contenidos: Cataluña, nación sin estado. Los vascos, el triunfo de una leyenda. Galicia, fuerte primordialismo y débil nacionalismo. Andalucía, regionalismo sin nacionalismo.

El libro está recorrido por una idea básica: la identidad española, igual que cualquier otra, es una construcción histórica y no hay nada parecido a un "genio nacional, si bien ello no significa que no haya diferencias dentro de la similitud ya que "todos somos únicos porque todos somos una combinación irrepetible de un infinito número

de rasgos físicos y psicológicos. Pero, a la vez, estamos compuestos de los mismos ingredientes y somos explicables recurriendo a los mismos conceptos" (A.Junco, 2016: xiv). No obstante, el que la nación sea una construcción histórica no significa que no sea real, esté constituida por elementos reales, entre ellos los culturales, y tenga capacidad performativa.

El texto, síntesis a la vez descriptiva y analítica del proceso de construcción de los nacionalismos y la idea moderna de nación, deja claro todo lo anterior. No obstante, es evidente que en él se encuentran tesis con una profunda carga política, con las que algunos quizás no coincidan. Pero entre las virtudes de este libro está la de que su recorrido teórico e historiográfico, que roza la exhaustividad en muchas de sus páginas, permite la reflexión libre y, en consecuencia, la discrepancia, no sobre los datos, bien documentados y con amplias referencias, sino sobre la interpretación de los mismos. Algunos lectores, que coincidirán con el autor en que nos movemos en un terreno fluido "en el que lo recomendable es adoptar una posición flexible y tolerante" podrán discrepar con lo que se afirma sobre la memoria y las responsabilidades históricas (ver especialmente pgs.xvii-xviii) o con el intento de desacralizar a la nación, obligándola a descender a la tierra desde el "cielo de los mitos" con la afirmación subyacente de que su defensa sin matices es anacrónica, sin olvidar el salto lógico que supone el que desde el reconocimiento de una identidad étnica, un elemento primordialista, se pase a una reclamación territorial, de clara implicación política e incompatible con el primordialismo (Linz,1985: 205-7). Pero las discrepancias hay que argumentarlas y este libro contiene un amplio y actualizado material para la reflexión y el debate. Y está escrito en un lenguaje claro que logra hacer sencillo lo complejo. Pasen y lean…

Bibliografía citada

Álvarez Junco, J. (2016): *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*. Madrid, Galaxia Gutenberg, 316 pags.

Álvarez Junco, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX,* Madrid, Taurus.

Álvarez Junco, J. (coord.) (2013): *Las historias de España. Visiones del pasado y construcción de identidad,* Barcelona y Madrid, Crítica *I* Marcial Pons.

Anderson, B. (1983): *Imagined Communities,* London, Verso [trad.esp., *Comunidades imaginadas,* México, FCE., 1993]

Foucault, M. (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, Madrid, Siglo XXI.

Linz, J.J.«From Primordialism to Nationalism», en Tiryakian, E. y Rogowski, E. (eds.), *New Nationalisms of the Developed West,* N.York, Unwin Hyman, 1985, pp. 205-207(cit. en Junco, 2016, pg.287).

Carmen López Alonso
Universidad Complutense. Madrid
clopezal@cps.ucm.es

Reseña

Entrena-Durán, Francisco (ed.) (2015): *Food Production and Eating Habits From Around the World: A Multidisciplinary Approach*, Nueva York, Nova Publishers, 248 págs.

El libro que les presento, editado por el catedrático de Sociología de la Universidad de Granada (España) Francisco Entrena-Duran, destaca por la oportunidad de los asuntos que trata, por su interdisciplinariedad y por el hecho de que reúne una selección de 14 capítulos escritos por autores de universidades o instituciones de investigación de todos los continentes del mundo. Se trata, pues, de un trabajo de alcance global acerca de cuestiones que sólo pueden ser adecuadamente entendidas si se las sitúa en el marco de la globalización. El propio editor, que también es autor de 3 de los capítulos del volumen, es plenamente consciente de esto, tal y como da a entender el título "Globalization as the Context to Understand Changes in Food Production and Eating Habits" que pone a su prefacio introductorio.

Los 14 capítulos del volumen están agrupados en 5 partes. La primera de ellas, titulada "Food Production", comienza con el capítulo 1 sobre "Deagrarianization, the Growth of the Food Industry, and the Construction of New Ruralities", en el que F. Entrena-Durán muestra como muchas sociedades rurales contemporáneas están experimentando procesos de desagrarización. Esto acontece al mismo tiempo que tiene lugar una progresiva industrialización de los procesos de producción de comida, los cuales están cada vez más desconectados de las 'nuevas ruralidades', en las que se afianzan tendencias hacia la multifuncionalidad y la diversificación productiva.

A continuación, los capítulos 2 y 3, titulados sucesivamente "Expansion of Greenhouse Farming in the Area of El Ejido: A Case Study on the Environmental and Social Consequences of Agroindustry in Southeast Spain y Effects of Pesticides on Cambodia Farming and Food Production: Alternatives to Regulatory Policies", F. Entrena-Durán y J. M. Ramos-Sánchez tratan, respectivamente, de los efectos ambientales y socioeconómicos (en el primer caso) y sobre todo ambientales (en el caso de Camboya, donde sigue siendo habitual el uso descontrolado de pesticidas) de la agro-industrialización de los procesos de producción de comida.

La segunda parte, dedicada a "Eating Habits, Physical Activity, Body and Health", comienza en el capítulo 4, sobre "The Impact of Physical Activity and Psychological Factors on Eating Habits", en el que P. Mawusi-Amos, F. Dzifa-Intiful, T. Antwi y M. Asante revisan las influencias psicológicas más importantes que afectan a la configuración de los hábitos alimentarios, al mismo tiempo que destacan la especial repercusión que tiene la actividad física en la mejora de la salud de los individuos.

Tras ello, en el capítulo 5, sobre "Strategies for the Care of Obese: A Non-Prescriptive Nutritional Perspective", M. Dimitrov-Ulian et al. proponen unas estrategias de lucha contra la obesidad, menos centradas en la prescripción de dietas estrictas, que suelen acabar siendo abandonadas, y más acordes con la autonomía individual. Dichas estrategias se focalizan en el adecuado asesoramiento nutricional y en promover cambios encaminados a desarrollar unos comportamientos alimentarios consistentes y positivos.

Por otra parte, el capítulo 6, escrito por J. M. Valdera-Gil y F. J. Valdera-Gil con el título "Body Cult in Contemporary Societies: Sport, Self-Image And Health", explora las relaciones entre la práctica del deporte, la auto-imagen y la búsqueda de la salud. Entre otros asuntos, los autores tratan acerca de la diversificación de las prácticas deportivas, de la tensión entre los mercantilizados estándares estéticos de lo que se propone como el cuerpo ideal y la realidad de la existencia de un número cada vez mayor de personas obesas, al mismo tiempo que consideran algunos ejemplos de intervención estatal en políticas de salud.

Luego, en el capítulo 7, B. Kamberi y G. Kamberi tratan sobre "Eating Habits, Falls and Stroke Risk" en la República de Macedonia, donde la carne de cerdo es consumida tradicionalmente por los cristianos, pero obviamente no por los musulmanes. Sin embargo, la investigación médica empírica, en la que se basa esta aportación, no encuentra relación entre este hecho y la aparición del primer episodio de apoplejía isquémica. Esto lleva a los autores a concluir que, en vez de a los diferenciados hábitos alimentarios de los musulmanes y los cristianos, dicha aparición sería atribuible, entre otras razones, a lo que ellos denominan como "una combinación múltiple de diferentes factores de riesgo".

La tercera parte, sobre "Advertising and Discourses on Food", comienza en el capítulo 8, titulado "Between Health and Beauty: Food Advertised as Medication". Este trabajo de J. Rey, cuyas argumentaciones están fundamentadas en una sólida base teórica, analiza primero la importancia que han adquirido las preocupaciones por la imagen y la salud corporal en las sociedades actuales. A continuación, tras centrarse en las transformaciones de los hábitos alimentarios y en las tendencias hacia su medicalización, el autor examina los aspectos médico-científicos de la publicidad de los productos alimenticios.

Dentro la misma perspectiva analítica de la comunicación y la publicidad, en el capítulo 9, sobre "Health as a Hook in Food Advertising", sus autoras, C. González-Díaz y M. Iglesias-García, basándose en una investigación de anuncios televisivos acerca de yogures, postres perecederos y diferentes productos lácticos, sostienen que, en el actual contexto de creciente preocupación social por la salud, las corporaciones transnacionales de la alimentación están poniendo en el mercado una serie de productos

conocidos como alimentos funcionales, presentados como aptos para fomentar o proteger la salud de quienes los consuman.

Tras ello, fundamentando sus análisis y observaciones en una prolífica y rigurosa base teórica, M. Gracia-Arnaiz habla en el capítulo 10 sobre "Food, Marketing and Culture: Discourses of Food Advertising in Spain". Según la autora, durante las últimas cuatro décadas la publicidad alimenticia española se ha articulado por la combinación de al menos seis discursos predominantes, a cuyo estudio se dedica esta contribución. Tales discursos son: el de la tradición-naturaleza-identidad, el médico-nutricional, el estético, el hedonista, el del progreso-modernidad, y el de la diferenciación social.

La cuarta parte, sobre "Children's Eating Habits", comienza en el capítulo 11, titulado "Identifying Eating Habits in Multicultural Schools through Focus Groups with Children". En este trabajo, a partir de una investigación realizada entre niños andaluces de Primaria (de 3 a 5 años) y el Primer Ciclo de Secundaria (de 6 a 8 años), A. Merino-Godoy y S. Palacios-Gálvez encuentran que los escolares estudiados carecen de muchos conocimientos nutricionales y dietarios básicos, y manifiestan unos inadecuados hábitos alimenticios. Sin embargo, como desconocen los hábitos alimenticios de su propia cultura, no muestran problemas de intolerancia con sus compañeros de otras culturas.

Posteriormente, en el capítulo 12, sobre "Insights into Children's Lunchboxes: Understanding the Issues Impacting The Selection of Contents by Australian Parents", R. Anibaldi, S. Rundle-Thiele, F. Crespo-Casado y J. Carins presentan parte de los resultados de una investigación, según la cual, aunque los padres australianos están generalmente bien informados e interesados en lo que sus hijos consumen en la escuela, el hecho es que los contenidos de muchos de los almuerzos que llevan los escolares no son equilibrados desde el punto de vista nutricional.

La quinta y última parte del libro trata sobre "Changes in Eating Habits" y contiene dos capítulos, el primero de los cuales, el número 13, es acerca de "Changing Urban Food Consumption Patterns in the Context of Globalization: The Case of India". En él, sus autoras, S. S. Vepa y G. David, muestran como la población urbana de la India produce y consume más leche, huevos, fruta y vegetales que nunca antes. La dieta se ha diversificado significativamente, pero la ingesta media de proteínas ha caído, a la vez que ha crecido de manera considerable el consumo de grasas y de comidas 'chatarra', lo que ha conllevado un aumento de la obesidad, especialmente entre la población de menores ingresos.

Finalmente, en el capítulo 14, que trata sobre "Social Changes and Transformations in Eating Habits", F. Entrena-Durán y J. F. Jiménez-Díaz consideran que los hábitos alimentarios son construcciones humanas sujetas al cambio social. Particularmente, entre los diversos cambios experimentados por tales hábitos, los autores muestran como la creciente modernización y globalización han conllevado la evolución, desde una situación en la que la construcción social de los hábitos alimentarios tenía básicamente lugar en el seno de la familia, a estar cada vez más afectada por el influjo de la publicidad y de los medios de comunicación.

En las dinámicas sociedades globales de nuestro tiempo y que cada vez están más interrelacionadas, se experimentan tendencias hacia la homogeneización alimentaria mundial. Además de reacciones de búsqueda de la distinción mediante el reforzamiento

o la reconstrucción de las singularidades alimentarias locales. Dichas reacciones se producen en la gran mayoría del planeta, por lo que la búsqueda de la identidad, la especificidad o la distinción, a través de la adquisición y el consumo de alimentos, son lugares comunes en bastantes de los trabajos compendiados en este libro. Un fenómenos que se produce independientemente de la procedencia de sus respectivos autores. Como también son lugares comunes, las preocupaciones generalizadas de esos trabajos por los efectos negativos de la publicidad y los medios de comunicación, los cuales, a menudo, inducen a pautas de consumo alimentario y a anhelar ideales de belleza y formas corporales perjudiciales para la salud. Asimismo, a la vez que se extienden cada vez más el sedentarismo y unos procedimientos de producción de comida industrial bastante opacos para el gran público, aumentan las preocupaciones por tener una buena forma física y por alimentarse sana y naturalmente. De ahí, el progresivo desarrollo de los mercados de comida 'ecológica'.

Estamos, ante una obra que reúne a especialistas de diferentes lugares del mundo y cuyos enfoques teórico-analíticos sobre los hábitos alimentarios son significativamente diversos. Sin embargo, independientemente de sus variadas perspectivas y disciplinas científicas de trabajo (Medicina, Psicología, Economía, Comunicación, Enfermería, Marketing, Antropología, o Sociología), todos estos especialistas coinciden en que se ocupan de procesos y problemas alimentarios similares. En gran medida, esta coincidencia se debe a que, pese a la evidente heterogeneidad geopolítica y socioeconómica de los contextos en los que transcurren sus vidas y se desenvuelven sus actividades investigadoras, los autores de los diferentes capítulos forman todos ellos parte de la cada vez más interconectada sociedad global. Se explica así que, más allá de sus especificidades locales, los problemas y los hábitos alimentarios de los que tratan los trabajos incluidos en este volumen tengan todos en común la circunstancia de estar crecientemente insertos en la globalización y afectados en sus consecuencias y dinámicas por ella. En definitiva, están cada vez más glocalizados. De ahí, la importancia y oportunidad de acometer el análisis de la producción de comida y de los hábitos alimentarios mediante estudios multidisciplinares de alcance mundial como el de la experiencia de colaboración académica que ha conllevado la redacción del libro que aquí se presenta. Un libro que muy probablemente no pasará desapercibido, no sólo por la calidad y el interés de los trabajos que su editor (autor de 130 trabajos -entre libros, capítulos de libro y artículos- aparecidos en editoriales y revistas de difusión internacional) ha compendiado, sino también porque los actuales problemas y cambios en la producción de comida y en la construcción de los hábitos alimentarios tienen una dimensión global y, por lo tanto, preocupan mundialmente.

Francisco Collado Campana
Universidad Pablo de Olavide
fcolcam@upo.es

Breves reseñas biográficas

Juan A. Roche Cárcel

Profesor Titular de Sociología de la Cultura y de las Artes en la Universidad de Alicante. Entre sus últimas publicaciones destacan, como autor, la Sociedad Evanescente, editorial Anthropos, 2009 (en inglés The Vanishing Society, Logos Verlag Berlin, 2013) y Entre el Monte de Apolo y la vid de Dioniso. Naturaleza, Dioses y Sociedad en la arquitectura teatral de la Grecia Antigua, editorial Anthropos, 2016; y, como editor, Espacios y tiempos inciertos de la cultura, editorial Anthropos, 2007; La Sociología como una de las Bellas Artes. La influencia del arte y de la literatura en el pensamiento sociológico, 2012; y Transitions. The fragility of Democracy, Logos Verlag Berlin, 2016. Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas nacionales, europeas, latinoamericanas y norteamericanas y coordinador de los números monográficos de la Revista Política y Sociedad, Arte y Poder, nº 46, 2007; de Papers. Revista de Sociología, Cultura y migraciones, nº 94, 2009; de Res Publica. Revista de Ideas Políticas, Transiciones. La fragilidad de la democracia, nº 30, año 16, 2013; de Res Publica. Revista de Ideas Políticas, Cuerpo y poder en la Grecia Antigua, 2016; Política y Sociedad, El Saber Social de los griegos antiguos. Homenaje a Gómez Arboleya, 2016; y Culturas (Universidad Nacional del Litoral, Argentina), Cine y sociedad, 2016. Ha sido coordinador de investigación del área de Cultura y Artes de la ESA (Asociación Europea de Sociología) y Vicepresidente de la AESCA (Asociación Española de Sociología de la Cultura y de las Artes). Es o ha sido profesor invitado de, entre otras, la Universidad Nacional del Litoral (Argentina), la Pontificia Javeriana de Cali (Colombia) y la Universidad de Guanajuato (México). Actualmente es director del Máster de Interpretación de Guitarra Clásica de la Universidad de Alicante y Co-director de la nueva colección de Ciencias Sociales, Globalizaciones, de la editorial Anthropos (Barcelona).

José Enrique Rodríguez Ibáñez

Doctor en Sociología por la Universidad de California y en Derecho por la Complutense de Madrid, donde ejerció como Catedrático de Sociología (1990-2015) después de haberlo hecho en la de Málaga (1983-1990). Es autor de los libros Teoría crítica y Sociología (1978), El sueño de la razón (1982), Después de una dictadura (1987), La perspectiva sociológica (última ed., 2003), ¿Un nuevo malestar en la cultura? (1999) y Voces cruzadas (2008). Asimismo es editor del volumen Obra póstuma de Enrique Gomez Arboleya (2008) y coeditor (con E. Lamo de Espinosa) de Problemas de teoría social contemporánea (1993). Durante los últimos años ha venido dirigiendo un Grupo de Trabajo UCM dedicado a la historia de la sociología española en el siglo XX.

Celso Sánchez Capdequí

Profesor Titular del departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra. Desde zonas de investigación como la dimensión simbólica de las creencias contemporáneas, el surgimiento de los valores, la vigencia del hecho religioso y las nuevas expresiones de resacralización social, entre otras, es autor de textos como Imaginación y sociedad. Una hermenéutica creativa de la cultura (Tecnos, Madrid, 1999), Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza (Anthropos, Barcelona, 2004) y En los límites de la con-fusión. Miedos, riesgos y urgencias de la sociedad de la información (La Catarata, Madrid, 2010). Además de otras muchas colaboraciones en revistas nacionales e internacionales, ha sido profesor visitante en universidades como New School for Social Research (New York), Goethe Universität (Franckfort del Meno), La Sorbonne (París) y el Instituto de Sociología de la Georg-August-Universität (Gottingen).

Josetxo Berian

Nacido en Idiazabal, Guipúzcoa, España, en 1959, de padres navarros. Es licenciado en sociología y en filosofía, master en sociología por la New School for Social Research de Nueva York y doctor en sociología por la Universidad de Deusto. Actualmente es Catedrático de Sociología en la Universidad Pública de Navarra y Faculty Fellow del Center for Cultural Sociology de Yale University. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: Representaciones colectivas y proyecto de modernidad, Barcelona, Anthropos, 1990; La integración en las sociedades modernas, Barcelona, Anthropos, 1996; La lucha de los dioses en la modernidad, Anthropos, Barcelona, 2000; Modernidades en disputa, Anthropos Barcelona, 2005; Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 2008, El sujeto transgresor (y transgredido). Modernidad, religión, utopía y terror, Barcelona, Anthropos-Siglo XXI, 2011.

Javier Gil Gimeno

Profesor del departamento de Sociología UPNA. Doctor en Sociología por la Universidad Pública de Navarra con una tesis dirigida por el profesor Celso Sánchez Capdequí y titulada Suicidio: Morir o matar. Un estudio de sociología (Publicada por EAE en 2012). 2º Premio Nacional finalización de estudios universitarios en Sociología (MEC, 2004).Vocal del Comité de Sociología de la Religión de la FES y miembro del grupo de investigación Cambios sociales del departamento de Sociología. Ha realizado estancias en la Université René Descartes-Sorbonne y en el Centre d Études sur l´Actuel et le Quotidien (CEAQ) dirigidas por el profesor Michel Maffesolí. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas como REIS, Papers, Estudios Filosóficos, Anthropos, Revista Brasileira de Sociologia da Emocão y Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas. Sus líneas de investigación principales son la sociología del hecho religioso, la sociología cultural y la teoría sociológica. En concreto, sus preocupaciones se centran en los modos en los que se articula la religiosidad en el

contexto actual y en el análisis de las formas sociales extremas que ésta adopta en muchas ocasiones.

Vicente Huici Urmeneta

Profesor Titular del Departamento de Psicopedagogía de BAM (adscrita a la Universidad de Deusto - Bilbao). Ha sido Secretario del Consejo de Redacción de El Cárabo - Revista de Ciencias Sociales y editor de la revista La (s) Otra(s) Historia(s). Su obra científica se ha desarrollado en el ámbito de la sociología del conocimiento, con especial atención a las cuestiones relacionadas con el espacio, el tiempo y el lenguaje. Entre sus últimos libros se pueden citar Espacio, tiempo y sociedad (Variaciones sobre Durkheim,Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu) Ed. Akal, Madrid, 2007; Sociedad y Conocimiento (Una sonata germánica: Max Scheler, Karl Mannheim, Alfred Schutz)Ed. Akal, Madrid, 2009.Y entre las publicaciones: "Las Ciencias Sociales y las Neurociencias (Una aproximación a la Neurosociología)", in Inguruak, núm 53-54, pp: 964-7. 2014.

Andrés Davila Legerén

Profesor Titular de Universidad en la UPV/EHU, en el Departamento de Sociología 2, Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación, donde tras coordinar el Taller de Investigación Social Cualitativa-KOA, y participar en el Grupo de Estudios para la Cohesión Social-KOHESLAN, forma parte del Grupo de Excelencia sobre "Cambio, Complejidad e innovación-INNOLAB". Como especialista en métodos y técnicas de investigación social cualitativa, sus actuales líneas de trabajo se centran en el análisis de los discursos sociales y en la configuración de imaginarios (en este caso a través de la re-escritura visual de relatos colectivos). Entre sus publicaciones recientes: (2015) "A la luz de la propia sombra. Incorporaciones de la fotografía a la sociología", Fotocinema nº 10; (2014) "Religiosidad y (re)producción audiovisual. Representaciones sociales en sonidos e imágenes de un culto pentecostal africano", Gazeta de antropología nº 30 (1), artículo 06 (con Rafael C. Cazarin Brito).

Manussos Marangudakis

Profesor asociado de Sociología Comparada en la Universidad del Egeo. Su trabajo se centra en la sociología de la cultura, el análisis civilizatorio y la sociología histórica comparada. Sus publicaciones versan sobre temas como la crisis de Grecia, el fundamentalismo americano, la formación y el desarrollo social de la civilización occidental, las civilizaciones axiales, la construcción social de la naturaleza y el movimiento ecologista.

Manuel Arias Maldonado

Profesor Titular de Ciencia Política de la Universidad de Málaga. Ha sido Fulbright Scholar en la Universidad de Berkeley y becario Salvador de Madariaga en el Rachel

Carson Center de Munich. Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales, además de varias monografías, entre las que destacan "Real Green. Sustainability After the End of Nature" (Ashgate 2012) y "Environment & Society. Socionatural Relations in the Anthropocene" (Springer 2015). A finales de 2016 aparecerá "La democracia sentimental" (Página Indómita).

Andoni Eizagirre

Profesor de Mondragon Unibertsitatea, es Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración (2002) y Doctor en Filosofía (2007), ambos por la Universidad del País Vasco. En 2008 dirigió el primer estudio sobre percepción social de la ciencia y la tecnología en el País Vasco. Miembro del grupo de investigación *Praxis* del sistema universitario vasco (Grupos A, 2013-2018, IT644-13), en la actualidad está desarrollando una investigación sobre la investigación e innovación responsables (MINECO, 2016-2018, FFI2015-69792-R). Sus principales líneas de interés giran sobre las relaciones ciencia y sociedad, la sociología de la ciencia y las políticas de investigación e innovación.

Fanny Jedlicki

Profesora titular de sociología en la Universidad del Havre (Francia), y investigadora en el laboratorio IDEES (UMR 6266). Socióloga-consultora de la empresa Technologia (2007-2010), se ha llevado a cabo encuestas en varias empresas, relacionadas con el tema de la salud en el trabajo. Secretaria General y co-presidenta de una asociación de sociólogos francesa (ASES) (2010-2016), se intereso mucho al mundo universitario francés. Doctora en sociología de la universidad Paris 7, sus investigaciónes académicas se han centrado en la migración y la transmisión de memorias familiares en América Latina (Chile y Argentina), y ahora en los determinantes de (in)movilidad geográfica y social de estudiantes de origen rural (Francia).

Fanny Darbus

Profesora titular de sociología en la Universidad de Nantes (Francia) y investigadora en el laboratorio CENS (FRE 3706). Es Doctora en Sociología por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris). Su tesis - centrada sobre los profesionales de la economía social y solidaria - y una parte de sus trabajos posteriores se dedican al tema del trabajo y del empleo. Socióloga-consultora de la empresa Technologia entre 2007 y 2010, se ha llevado a cabo encuestas en varias empresas, relacionadas con el tema de la salud en el trabajo. Desde hace varios años dirija el Master Oficio del Diagnóstico Sociológico del Departamento de Sociología de la Universidad de Nantes.

Dolors Comas d'Argemir i Cendra

Catedrática de Antropología social y cultural de la Universitat Rovira i Virgili, Tarragona. Se especializó en el campo de la antropología económica y la ecología

política, hizo trabajo de campo en el Pirineo central español y participó en el Grupo Internacional sobre Transición Social, dirigido por el Dr. Maurice Godelier (EHESS, París) coordinando el grupo español. Asimismo ha trabajado sobre familia, mujeres y género y sobre procesos migratorios. Sus intereses más recientes se han dirigido a analizar el impacto social de los medios de comunicación y a vincular las políticas públicas con los cambios en la familia, la violencia de género y las actividades de cuidados. Publicaciones recientes: "News of partner femicides: the shift from private issue to public problem", en European Journal of Communication, 30 (2015) y "Restructuring Long-Term Care in Spain: The Impact of The Economic Crisis on Public Policies and Social Work Practice" (con B. Deusdad y S. Dziegielewski,), en Journal of Social Service Research, 42 (2016).

Diana Marre Cifola

Profesora titular y directora del Grupo de Investigación y del Centro de Servicios AFIN de la Universidad Autónoma de Barcelona. Se especializa en reproducción humana asistida (TRAs, adopción y gestación subrogada), infancias, familias y género. Codirige la Publicación AFIN desde 2009. Algunas de sus recientes publicaciones son: Étrangers dans leur ville. Les jeunes issus de l'adoption internationale à Barcelone, Ethnologie française 2016, 46(2):335-380 con N. Monnet y B. San Román; How (not) to talk about adoption in Spain, American Ethnologist 2015, 42(4):703-719 con S. Frekko y J. Leinaweaver; "You don't take anything for granted": using anthropology to improve services, practices and policies for adoptive families, Annals of Anthropological Practice 2015, 39(2): 205-219 con B. San Román y Hugo Gaggiotti.

Beatriz San Román Sobrino

Doctora en Psicología Social, actualmente es investigadora postdoctoral en el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili (Tarragona). Su investigación ha tenido como ejes centrales la diversidad familiar y las estrategias reproductivas en España, incluidas la adopción, la reproducción asistida y la gestación por sustitución. Es miembro del Grupo AFIN de la Universidad Autónoma de Barcelona y codirectora de la publicación mensual gratuita del mismo nombre con la que el grupo disemina los resultados de investigación.

David Casado-Neira

Licenciado en sociología y ciencias políticas (Univ. Complutense de Madrid). Doctor en antropología social y cultural (Univ. de Santiago de Compostela). Profesor de sociología (Univ. de Vigo). Investigación ligada a formas de violencia contemporánea, sociología del cuerpo e identidades sociales, con participación en los siguientes proyectos de investigación: Desapariciones (España, 2016-2020); Prostitución y medios de comunicación (España, 2012-2015); Speak out for Support (UE, 2012-2014); Mundo(s) de víctimas (España, 2011-2014). Editor responsable de imagonautas. Publicaciones en: https://uvigo.academia.edu/DavidCasadoNeira

María Martínez

Doctora en Sociología por la UPV/EHU y máster por la EHESS de París. Actualmente es beneficiaria de un programa de perfeccionamiento de doctores del Gobierno Vasco (2016-2019) que desarrolla en la Universidad de California Santa Barbara. Es miembro del Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva y coordinadora del equipo de redación de Papeles del CEIC, ambos de la Universidad del País Vasco. Ha sido investigadora visitante en la Universidad de California Santa Barbara (USA) y del CRESPPA/GTM del CNRS (Francia). Entre sus publicaciones destaca la coordinación del libro *De la identidad a la vulnerabilidad* (Bellaterra, 2014) junto a Ignacio Irazuzta, además de varios artículos y capítulos de libro sobre feminismos, identidad, movimientos sociales y precariedad publicados en castellano, inglés y francés.

Rosa Cobo Bedia

Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, profesora titular de Sociología del Género en la Universidad de A Coruña y Directora del Centro de Estudios de Género y Feministas de la misma universidad (España). Asimismo ha dirigido el Máster sobre Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de A Coruña desde el año 2005 hasta el año 2008. Ha recibido el premio Carmen de Burgos al mejor artículo publicado en el año 1997. Directora académica del máster on line Igualdad y Equidad en el Desarrollo (Cooperacció y Universidad de Vic, España). Imparte cursos y conferencias sobre género y feminismo en España y en América Latina. Cabe destacar algunos de sus libros: Las mujeres españolas: lo privado y lo público (Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992), Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau (Cátedra, 1995), Interculturalidad, feminismo y educación (Ed.), (Libros de la Catarata, 2007) y Educar en la ciudadanía. Perspectivas feministas (Ed.) (Libros de la Catarata, 2008). Su último libro, publicado en 2011, es Hacia una nueva política sexual (Libros de la Catarata).

Diego Valdivieso Sierpe

Candidato a doctor en Antropología Social de la Universidad de Manchester, Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad de la Universidad de Chile, y sociólogo de la Universidad Diego Portales. El año 2013 fue publicado en el libro En el Umbral: Reflexiones contemporáneas de sociólogas y sociólogos jóvenes en Chile. Ha participado en investigaciones relacionadas con discriminación, políticas públicas, reconocimiento político y Pueblos Originarios en Chile, además de proyectos enfocados en 'Educación para el Consumo Sustentable'.

Santiago Basabe-Serrano

Profesor Titular del Departamento de Estudios Políticos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Ecuador) donde coordina la maestría en Política Comparada. Actualmente es becario *Georg Foster* de la Fundación Alexander von

Humboldt e Investigador Post-Doctoral en el Instituto Alemán de Estudios Globales y de Área (GIGA, Hamburgo). Sus campos de interés investigativo son las instituciones políticas con especial énfasis en las relaciones entre política y justicia, el presidencialismo y la representación de mujeres en diversas arenas de toma de decisión.

Laura Fernández de Mosteyrín

Doctora por el Departamento de Sociología I de la UCM. Desde 2011 es profesora ayudante doctora en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Criminológicas de la Universidad a Distancia de Madrid, UDIMA. Forma parte del Grupo de Estudios de Sociedad y Política, GESP (UCM-UNED) y ha participado en investigaciones de ámbito nacional e internacional. Sus intereses se centran en el estudio del conflicto, la violencia, el terrorismo/antiterrorismo, la seguridad y la cultura.
Publicaciones recientes: "Los debates sobre el terrorismo bajo el signo de la Guerra contra el Terror: aportaciones desde la Sociología Política". *Relaciones Internacionales*, 32, Junio 2016; 2016. "On the transformative capacity of Events: legitimacy and polticial violence under the War on Terror". Edited, by Funes, M. J. *Regarding Tilly: Conflict, Power and Collective Action*, New York: Rowman and Littlefield.

Francisco Collado Campaña

Contratado Predoctoral FPU en el Área de Ciencia Política de la Universidad Pablo de Olavide. Actualmente, desarrolla su tesis sobre el liderazgo político local bajo la dirección de Francisco Entrena Durán (UGR) y José Francisco Jiménez Díaz (UPO). Máster en Política y Democracia (UNED), Licenciado en Ciencias Políticas (UPO) y Licenciado en Periodismo (UMA). Ha participado en diversos grupos de investigación nacionales en Ciencias Políticas y Sociología, publicando distintos artículos en revistas académicas y ponencias en los congresos de AECPA, ALICE, APCP, Centro de Estudios Andaluces y ACMS, entre otras. Asimismo, ha sido Becario de Investigación del Centro de Investigaciones Sociológicas y ha trabajado como periodista en distintos medios de comunicación y en gabinetes de prensa.

Antonio Montañés

European Joint PHD Programme Sociologia & Antropologia Social, Universidad Autonoma de Barcelona (UAB) y St. Andrews University.
Miembro de los grupos de investigación ISOR en la UAB y GRESCO-TRANSOC en la Universidad Complutense de Madrid.
Ha sido Asistente de investigación National University of Ireland (2014) y University of Aberdeen (2013). En su tesis estudia las relaciones entre modernidad, religión y etnicidad en cultos gitanos.

Iskra Pavez Soto

Doctora, Magíster y Diplomada en Sociología (Universitat Autònoma de Barcelona), Experta en Políticas Sociales de Infancia (Universidad Complutense de Madrid), Diplomada en Estudios de Género (Universidad de Chile) y Trabajadora Social (Universidad Tecnológica Metropolitana), se ha especializado en infancia, género y migraciones, actualmente es investigadora del Observatorio Regional de Paz y Seguridad (ORPAS) de la Universidad Bernardo O'Higgins (Chile).

Carmen López Alonso

Doctora en Ciencias Políticas. Profesora en el Instituto Universitario G.G.Mellado de Investigaciones para la Paz, la Seguridad y la Defensa y en la Univ. Complutense (Dpto. Historia, Fac. CC.PP). Ha investigado y publicado ampliamente sobre historia del pensamiento político y social, especialmente sobre pobreza y marginación, justicia y derechos humanos, así como sobre la religión y su relación con la política, con un especial énfasis en Oriente Medio.Biografía