

**CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLOGICOS  
EL COLEGIO DE MEXICO**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIA SOCIAL  
CON ESPECIALIDAD EN SOCIOLOGIA**

**DONDE SE ACUESTA EL SOL  
USOS Y DISCURSOS DE LA VIDA DIARIA**

**EMMA LEON VEGA**

**DIRECTOR**

**MTRO. HUGO ZEMELMAN**

**Ciudad de México, enero de 1997**

"Durante estas peripecias, la vivencia (de lo cotidiano) atacada por todas partes, reducida por diversos procedimientos, se defiende salvajemente.....por la revuelta, por la espontaneidad bruta, por la violencia contra la agresión permanente."

Henri Lefebvre<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> La Ausencia y la Presencia. Teoría de las Representaciones, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pág. 206

## INDICE

<b><u>PRESENTACION</u></b> . . . . .	4
 <b><u>PRIMER ACERCAMIENTO</u></b>	
<b><u>PARAMETROS Y CONCEPTOS EN LA TEORIA SOCIAL</u></b> . . . . .	26
<b><u>1. Vida Cotidiana, Reproducción y Necesidades Sociales</u></b> . . . . .	31
<b><u>2. Determinación y Heterogeneidad</u></b> . . . . .	70
<b><u>3. La Socialización: Bisagra de la Vida Social</u></b> . . . . .	81
3.1 Integración, Diferenciaciones, Consensos y Violencias . . . . .	47
<b><u>4. Pensamiento y Acción Cotidianas</u></b> . . . . .	116
4.1 Su Estructura y Funciones . . . . .	120
4.2 ¿Y los Sujetos Cotidianos? . . . . .	141
 <b><u>SEGUNDO ACERCAMIENTO</u></b>	
<b><u>MAS ALLA DEL DISCURSO, DETERMINACIONES Y GENEALOGIAS</u></b>	
<b><u>OCCIDENTALES</u></b> . . . . .	153
<b><u>1. Lo que se Mira desde la Superficie Teórica</u></b> . . . . .	163
<b><u>2. Más Acá de lo Inefable</u></b> . . . . .	168
2.1 La Actualización de los Arquetipos . . . . .	181
<b><u>3. De la Hominización Metafísica a la Jerarquización</u></b>	
<b><u>Sociológica</u></b> . . . . .	192
3.1 Trabajo. Subjetividad y Práctica del Tiempo y el Espacio . . . . .	204
3.2 Individuo y Sociedad . . . . .	235
<b><u>4. Representación Moderna de la Cotidianeidad. Ultimas</u></b>	
<b><u>Consideraciones</u></b> . . . . .	250
 <b><u>TERCER ACERCAMIENTO</u></b>	
<b><u>VOLVER A LA TEORIA PARA NUEVOS TRAMOS COTIDIANOS</u></b> . . . . .	274
<b><u>1. Y Va de Nuevo el Argumento</u></b> . . . . .	283
<b><u>2. Lo Aproblemático: Fondo constitutivo o Pasividad Inerte</u></b>	313
 <b><u>COROLARIO</u></b> . . . . .	
Viejos caminos y Nuevos Mapas . . . . .	344
<b><u>BIBLIOGRAFIA</u></b> . . . . .	353

## PRESENTACION

En un intercambio de ideas, una colega comentó que a diferencia de otras épocas, las investigaciones actuales no se orientan tanto a conocer el mundo de allá afuera, sino a comprender el sentido de nosotros mismos.

Independientemente que tal preocupación sea quizá consustancial a la historia del conocimiento, lo cierto es que la necesidad de sentido es expresión de un cambio fundamental que está permeando el amplio espectro de la vida contemporánea.

La construcción formal de los saberes no puede escapar a ello. Como se está experimentando, estamos en presencia de una mutación del mismísimo arquetipo de apropiación racional que ha brujulado durante larga datación a uno de los modelos civilizatorios más importantes en la última etapa del hombre. El cual, como está ampliamente debatido, ha operado con base a las nociones de dominio, confianza en las capacidades humanas y su expansión y, sobre todo, de control intencionado sobre sus propios proyectos de vida y de futuro.

En todo caso, parece que esta mutación sigue dejando en pie la duda radical como un principio básico del pensamiento secular. Pero ahora, ya no para tasar toda clase de evidencias externas sino para colocar en el ojo los propios estamentos e instrumentos de un tipo de experiencia que, sin llegar a sus últimas consecuencias, está mostrando de tiempo atrás un ritmo desenfrenado en sus proezas y en la cara perversa de sus contradicciones.

No es el propósito entrar al detalle de dicha situación paradójal, pues sería inabarcable el recuento de acontecimientos que se despliegan ante la atónita mirada de personas, colectivos y

culturas. Más bien retomar este espíritu epocal en que las cosmovisiones, saberes y otras formas de apropiación están trasmutando y con ello los perfiles de sentido para estar y hacer en el mundo. Sin que ello signifique necesariamente claridad para enfrentar los problemas más acuciantes que padecemos.

Coincidimos con las afirmaciones cada vez más frecuentes que ponen a la cotidianidad como uno de los puntos ejes para explorar la situación general y reformular los proyectos humanos. Lo anterior en la medida que la cotidianidad es la puerta abierta para incursionar en esa crisis, ruptura o transición de los patrones de racionalidad cultural que cada día se desdibujan para dar paso a diferentes maneras de socialidad y de gestión de la vida.

Desde esta perspectiva y con una motivación que no es sólo académica, se pensó elaborar el siguiente trabajo con la única certeza de que abordar el tema de lo cotidiano era navegar en un mar abierto donde es imposible delimitar las fronteras entre lo que es un fenómeno social empírico y lo que son los juicios teóricos y especulativos que se formulan sobre éste.

Ello, porque la cotidianidad implica moverse entre ese umbral de realidades y representaciones de algo que llanamente apunta al modo de vivir la vida, que cualquier grupo humano concreto y sus miembros realiza a lo largo de su existencia física, social y simbólica.

Así, como realidad tangible, la cotidianidad no resiste una lógica universal de sus criterios constitutivos, en cuanto se dota de contenido específico, según el tiempo y lugar en que se configura. Pero a la vez, como cualquier noción, la cotidianidad requiere develar la comunidad semántica desde la cual se aborda, según el reciclaje abstracto que todo proceso de conocimiento hace de sus objetos de estudio.

Un umbral, entonces, en donde el traslape y tránsito de vivencias e informaciones disponibles, de realidades fácticas y discursivas, se vuelven más complejos y difíciles de ordenar por la propia desestructuración de los criterios de sentido que operan en todas estas esferas.

En el mundo académico se tiene un conjunto de propuestas para salirle al paso a ese carácter desmadejado del perfil contemporáneo, particularmente en lo que refiere al análisis de los modos de vida que se constituyen cotidianamente.

Sólo para recordar pueden traerse los ejemplos de aquellas posturas que todavía hacen caso omiso de las determinaciones culturales y cambios históricos habidos en los discursos reflexivos, aplicando estos últimos como soporte explicativo de procesos sociales que sólo comparten el mismo campo de enunciación teórica. Vale decir, en donde muchas veces la comunalidad es de términos y palabras, pero cuyos procesos de referencia están enmarcados en contextos y epistemes culturales bastante diferentes; otras posiciones orientan la cuestión por medio de análisis localistas que intentan comprender dinámicas particulares, pero que, sin embargo, o bien dejan intactas las premisas gnoseológicas que les sirven de base y/o se encierran en la insularidad y distintividad de sus recortes empíricos.

Por último, pueden evocarse las tendencias actuales que sostienen un relativismo radical y en las cuales se exige insertar el análisis en los flujos de la socialidad, a través de una especie de inmersión empática por los mundos cambiantes del significado, sin apostar ni menos jerarquizar los diferentes criterios de legitimidad que intervienen.

Sin ánimo de clasificación y menos aún de criticar ventajas y limitaciones, las ilustraciones anteriores tienen la mera función de nombrar algunas opciones que el conocimiento formal ha y está

desarrollando para tratar con tantas y variadas necesidades de comprensión. Pero ahora, como se consideraría para cualquier caso, creemos necesario aclarar las razones que nos llevaron a tomar la problemática de la cotidianeidad, la manera como intentamos transitar por el umbral de sus realidades empíricas y abstractas, así como la forma en que este esfuerzo se presenta dentro del cuerpo del texto.

En primer lugar, reconocemos que el interés por el tema es respuesta a esa percepción de un presente epocal antes mencionado. En que las maravillas descubiertas e inventadas no logran opacar la monstruosidad de consecuencias para todo lo que se entiende por vida en el planeta. Por más esperanza sobre la capacidad que ha tenido el ser humano para redireccionar sus mecanismos destructivos, no se borra el sabor amargo de los costos ni la duda íntima de que otra vez pueda salir a flote el instinto de sobrevivencia dentro del tono de las circunstancias presentes.

Ante esto, compartimos esa necesidad que también permea los círculos académicos, consistente en trabajar sobre el ámbito de la cotidianeidad desde el foro que cada quien tiene, en tanto ésta perfora los estratos más profundos de la existencia humana, de su conciencia y por tanto del sentido de la vida en que millones de seres se encuentran atrapados.

Una experiencia de la cotidianeidad sin nada que ver con un romanticismo utópico o exquisitez filosófica, ya que traspasa cualquier anhelo de gran altura para caer en el terreno del mínimo de sobrevivencia que toda persona vivencia día con día y que ninguna lógica puede por el momento garantizar con certeza absoluta. Lo anterior porque el único horizonte de sentido pensable, aunque desmesurado, sería el de trastocar el modelo civilizatorio y los patrones de socialidad que siguen en pie, dominando la gestión de los sistemas de necesidades que sirven de motor y pretexto para la voluntad de acción, solidaridad y lucha.

En ese marco se ha vuelto urgente observar, junto con lo movimientos que están refigurando los mapas geopolíticos y económicos, el antagonismo, desconexión o resonancia de los modelos de apropiación cultural que ponen de manifiesto una cotidianeidad coloreada por la sutileza y la barbarie que el ser humano es capaz de ejercer para defender y alcanzar lo que considera necesidad vital.

Junto a esa inquietud pesa también la biografía cultural a la que pertenecemos, marcada por la trayectoria de un país que forma parte del complejo americano y de una región alimentada principalmente por los afluentes indohispánicos. A esto se suman los otros marcos identitarios provenientes de la univerzalización de los patrones del saber que cruzan las relaciones sociales actuales y los espacios académicos producidos en ellas.

De lo que resulta una cosmovisión y mentalidad de circunscripción peculiar que está lejos de cuajar orgánicamente y menos aún de forma homogénea.

Mencionamos lo anterior porque más allá de los aspectos individuales que pueden producirse por esta multi identificación, característicos de cualquier persona en el contexto contemporáneo, la tal biografía de cruce en que nos ubicamos, ha sensibilizado nuestra opinión sobre la necesidad de repensar el "utillaje" conceptual con que se han concebido y estudiado toda clase de realidades.

Ciertamente la dotación intelectual a que tenemos acceso pone a disposición una gran riqueza de información y teorías en ciencias sociales. Sin embargo, cada vez más se evidencia la frecuente reducción y falta de pertinencia de una cantidad de reflexiones académicas, cuando son puestas como soporte explicativo o evaluativo de prácticas y proyectos sociales, orientados por dinámicas culturales no reconocidas en el marco de esas estructuras conceptuales ni en su aplicación.

En otras palabras, lo que pretendemos decir es que esa diversidad de realidades que forman un contexto particular, nos coloca ante la demanda de poner en paréntesis los márgenes de posibilidad cognoscitiva de cualquier insumo analítico, incluido nuestro propio quehacer reflexivo, y, no caer en la aceptación irrestricta de cosmovisiones y estrategias gnoseológicas por el sólo hecho de su legitimación académica.

Hay bastantes ejemplos de estos traslados acríticos de las teorías en ciencias sociales. Por ejemplo, en el campo de la psicología, a partir de la década de los cincuentas hasta finales de los setentas, era frecuente la elaboración de diagnósticos de inteligencia en poblaciones y muestras Latinoamericanas para formular políticas educativas. Dichos diagnósticos, se suponía, contaban con el apoyo de marcos teóricos y recursos metodológicos confiables y veraces, que podían detectar y explicar patrones universales de la formación de la inteligencia. En ellos se mostró recurrentemente la incapacidad y deficiencia mental de nuestros congéneres o bien el tan difundido estereotipo de la falta de nivel abstracto en las comunidades campesinas. Los señalamientos tímidos y luego más fundamentados apuntaron a la carga cultural de tales herramientas heurísticas y técnicas que basaban los coeficientes de inteligencia en el manejo informativo y en ciertos patrones de percepción muy bien reconocidos dentro de una sociedad particular: la norteamericana.

Otra ilustración más cercana a este trabajo es el debate que se está llevando a cabo de un tiempo atrás, con respecto al reduccionismo etnocéntrico sobre los patrones de modernidad y progreso. Los cuales demandan una conformación y trayectoria de las sociedades de nuestra región de acuerdo a ciertas leyes históricas y dinámicas político/ económicas. Con base en ello, variadas expresiones de la vida social fueron y son contempladas como realidades en proceso de superación y dejadas al análisis que gusta de las rarezas o excentricidades. Los conflictos mundiales y

regionales muestran todo lo contrario.

Creemos firmemente que el estudio de la cotidianeidad está sobrecargada de estas dificultades, las cuales se traducen en una especie de percepción desentonada entre lo que se ha teorizado en ese ramo y la experiencia cultural compartida.

Por ejemplo, en nuestros países ¿se responde a una división y especialización tan extrema de los espacios sociales como para circunscribir lo cotidiano a alguno de ellos?; la tan abogada característica pragmática de la vida cotidiana ¿es la única posibilidad en una región no totalmente desencantada por la secularización?; la famosa apromaticidad de sus componentes subjetivos ¿contienen siempre la rutina y la inercie?, ¿qué papel juega esa no criticidad en la recreación y ruptura de las realidades y verdades establecidas?.

Podríamos seguir desgranando interrogantes, pero en el fondo lo que se está llamando a la atención es el no dar por resuelta la pertinencia teórica de la información que circula en las fronteras libres de la producción científica.

Porqué no, entonces, nos preguntamos, mirar la cotidianeidad por esa ranura que conecta la generalidad abstracta del conocimiento social y la tonalidad del mundo concreto en que se inscriben.

Con este espíritu, el trabajo que aquí se presenta es sobre todo un esfuerzo por constituirnos en sujeto de enunciación de las cosas que nos permite ver nuestro momento.

Por eso es que hemos dejado la gran empresa de las exégesis, ya que el anhelo no está precisamente en aportar elementos nuevos al conocimiento establecido. Es decir, la labor no se dirige por la meta del desarrollo o avance de las ciencias sociales en sí mismas, ni por la actualización u originalidad cognoscitiva. El motivo es

algo más humilde, que es la exploración de caminos analíticos más acordes a nuestras propias circunstancias.

El interlocutor, en consecuencia, no son las teorías por más sugerentes que ellas sean, sino más bien esas "salientes" o cosas disparadas que nuestros territorios nos devuelven como el espejo reflejante de nuestras cualidades y problemas<sup>2</sup>.

También se deja en suspenso provisional la línea de la investigación empírica, en el tradicional uso de la palabra. De ahí que no se trate de someter a prueba ninguna hipótesis en particular o de explorar en terreno ciertos fenómenos. El asunto de los referentes concretos se ha resuelto, si se quiere pensar así, a través de la participación directa en algunos proyectos de intervención social como en la experiencia empírica registrada y compartida por otros colegas.

Dicha experiencia, más que llevar a centrarse en cualquier investigación y proyecto, de suyo bastante interesantes, ha permitido conjuntar un grupo de problemas analíticos que demandan una reflexión paralela sobre los marcos de referencia utilizados para concebir esas realidades que se pretenden comprender.

Es en este paisaje de preocupaciones y decisiones analíticas donde queremos insertar el debate, aclarando que el ángulo de lectura desde el cual se ha trabajado intenta ubicarse en un "hoy" epocal, pero culturalmente situado en el "aquí" de nuestros contextos.

O sea, abordar la cotidianeidad desde una especie de poder de ubicuidad que nos ponga al mismo tiempo en la atmósfera amplia de

---

<sup>2</sup> Algo que tiene efectos fuertes sobre el tratamiento de los autores incluidos, en tanto no hay interés por cotejar interpretaciones para detectar errores u omisiones. Lo que interesa es la reapropiación y uso del conocimiento disponible, tal y como llegan a nuestras manos las fuentes y sus aplicaciones.

un modelo civilizatorio dominante en una mancha vasta del planeta, durante un largo presente<sup>3</sup>; en la especificidad heterogénea de la cotidianidad; y en la discusión teórica general de distintos campos del saber y el conocimiento.

Intentamos movernos entre estos umbrales, los cuales están operando al unísono desde un principio como el horizonte de ubicación para abordar el tema de lo cotidiano y cuya amalgama es el objeto de elaboración que a continuación se presenta.

Por otra parte queremos expresar de antemano las dificultades que imponen las decisiones anteriores cuando se trata de organizarlas en una especie de narrativa argumentativa y conceptual.

La primera de ellas se refiere a la construcción de un tipo de discurso que intenta salirle al paso a ciertos parámetros de las ciencias sociales para el estudio de lo cotidiano, pero que requiere utilizar en gran medida sus propias lógicas y terminologías. Las cuales no son un mero juego de palabras sino conceptos y formas de razonamiento trabajados con intensidad y densidad heurística y metodológica.

Ciertamente ha sido de gran ayuda la apertura interdisciplinaria y la desmistificación de la semántica de la cientificidad que están caracterizando los debates actuales. No obstante el resultado está lejos de ser satisfactorio puesto que la entrada de algunos insumos

---

<sup>3</sup> Aquí el modelo en que se piensa es el de la modernidad occidental, en la medida que todavía es el marco más preciso para comprender los efectos sociales y conceptuales de la cotidianidad de nuestros países, cuando son valorados desde las trayectorias de las llamadas sociedades industriales y capitalistas. Haciendo omisión del debate sobre si México y la región latinoamericana están o no ubicadas en otra clasificación como la posmodernidad, pues antes de proceder a dichas valoraciones creemos necesario revisar con calma hasta qué punto seguimos trabajando con base en lo primero.

de la filosofía, la ética, la mitología, la religiosidad, etc., incluyen el problema de su traslado conceptual a ámbitos de intercambio en que ellos son poco familiares, además de que tienen una fuerza evocadora dentro de sus comunidades semánticas que no quiere perderse, sin que esto implique el encierro a un sesgo disciplinario.

Se tiene conciencia que tal dificultad hace que la lectura del texto pase muchas veces del retruécano y barroquismo analítico a la laxitud narrativa, de la sequedad útil del discurso teórico formal a la ambigüedad sugerente de la metáfora y el relato escrito.

Esto se agudiza sobre todo porque los criterios para dar cierta coherencia lógica y estética se disuelven continuamente en las piezas que conforman el cuerpo de la reflexión, las cuales se han trabajado en distintos momentos.

Además de que lo anterior pueda representar la incapacidad para resolver un estilo de enunciación, también refleja la problematicidad para abordar, nombrando, esas realidades y atmósferas tan disparejas de la cotidianidad, de las que este trabajo y su autora son la más clara ilustración.

En suma, lo que aquí se muestra es sólo el intento de establecer puentes entre un universo desordenado de temas, realidades, discursos etc., que se evocan en la comprensión de ese mundo cotidiano, en el cual nos constituimos como sujetos y objetos característicos de la experiencia de nuestra especie y de sus historias y producciones particulares.

#### **RAZONES, ESTRATEGIAS Y CONTENIDOS DEL TEXTO**

La traducción de esa arborescencia no se presenta en el texto con apoyo de criterios secuenciales tales como ir de lo general a lo particular (o a la inversa) o la línea de la tesis, antítesis y

síntesis.

A riesgo de una percepción de oscuridad y desorden, dadas las decisiones referidas arriba, se optó por una especie de estructuración iterativa o recursiva, consistente en volver continuamente por lugares ya transitados y en donde cada sección mayor es a la vez una totalidad en sí misma pero que no se da por concluida. De tal forma que sus elementos pueden ser recuperados como antecedente, telón de fondo, figura central, resolución etc., de un nuevo movimiento analítico que intenta articular o abrirse a otros problemas y temas.

En términos de formato el texto está compuesto por tres partes llamadas acercamientos, con distinta extensión y propósito. En términos generales, el primer acercamiento muestra un tipo de mapeo; el segundo, un intento de develación de sus supuestos; y el tercero una vuelta a las preocupaciones iniciales intentando imbuirlas en las implicaciones detectadas durante todo el recorrido.

Tal organización y presentación del texto obedece a la secuencia de razonamiento que se fue desarrollando durante el trayecto, la cual procedemos a reseñar junto con las razones que pueden justificarle.

Pues bien, la primera parte tiene como punto de partida la experiencia que tiene cualquier investigador cuando se pone ante un tema de interés: esto es, la exigencia de localizar de alguna manera la comunidad conceptual en que generalmente se ubica la temática.

En este proceso, cabe advertir nuevamente la decisión de no elaborar exégesis exhaustivas sino atender como principio la producción intelectual que circula en el mundo académico, y que se considera el bagaje de información básica de una persona que se ubica en él. Esto con el fin de reconocer un piso general de las

concepciones más recurrentes y detectar en ellas un mapa de problemas preliminares.

Aquí sin lugar a dudas resalta la noción de vida cotidiana, de reproducción social, socialización y otras, así como una serie de implicaciones que abren el debate entre teorías, paradigmas y autores que tienen algo que decir sobre el asunto de la cotidianidad: su papel en la dinámica de las sociedades, su naturaleza subjetiva y práctica, sus dimensiones y mecanismos, sus niveles de análisis, etc.

Independientemente que dicha cartografía sea insuficiente e incompleta fue confirmando la necesidad de ubicar históricamente el período en que florecen ideas, teorías e investigaciones sobre eso llamado cotidianidad, puesto que quedaba claro que abajo de tantas formulaciones había un campo de preocupaciones sociales relacionadas con una mentalidad epocal muy particular.

Es por esto que en vez de seguir por la línea de incluir más posiciones teóricas y plantear sus actualizaciones, enfrentamientos y diversidad temática, se consideró que lo incluido conformaba ya una primera puerta para penetrar en ese estrato más profundo que nos ha llevado a vivenciar y concebir de cierta manera el mundo contemporáneo y la gestión cotidiana de la vida.

La incursión aunque titubiente se deslizó por un tunel que llevaba más lejos de lo que podría ser la producción teórica de una etapa determinada, al ponernos no tan sutilmente frente al problema de los arquetipos, mentalidades y representaciones colectivas que el hombre "occidental" ha alimentado hasta la actualidad.

Ciertamente, como cualquier reconstrucción de una memoria, este ejercicio se encuentra abierto a la relatividad de las interpretaciones registradas por vías muy diferentes. Sin embargo, nos permitió penetrar en un largo tiempo con raíces hundidas en la

llamada oscuridad de la especie.

Se optó por hacer a un lado la datación histórica precisa. Así la genealogía mental perfilada tuvo menos que ver con génesis y secuencias cronológicas, y más con el bagaje general que sirve de manto freático para las elaboraciones teóricas sobre la cotidianidad. Las cuales, a su vez, son expresión de la trayectoria histórica que reproduce y reformula dichos arquetipos y representaciones dentro de una época determinada.

Todo este ejercicio sirvió para tener una idea más clara sobre esa percepción desentonada entre la producción intelectual de las ciencias sociales, y, su aplicación sobre las realidades que se muestran en diferentes contextos. Así como la vigencia de ciertos supuestos básicos que son preocupación de la teoría social general. A saber, el frecuente olvido de la determinación histórica del pensamiento científico y su relatividad heurística para dar cuenta de la transformación cultural de los significados.

Algo que, traducido a una temática como la nuestra apunta a la reducción extrema que han sufrido las potencialidades humanas y racionalidades sociales bajo el englobamiento de una perspectiva occidental dominante.

Inmersos en este océano epocal el asunto de la cotidianidad tomó un cariz todavía más crítico puesto que reflejaba ciertamente esas tendencias que globalizan la reducción analítica, al dejar ver cómo el campo de la teoría es utilizada frecuentemente como un conjunto de creencias y estereotipos que tienen validez y legitimidad en cualquier contexto en que se le ponga.

Ante esto optamos por continuar con una estrategia de radicalización de algunos "utillajes" conceptuales, consistente en tomar algunas de las categorías que casi siempre aparecen en la reflexión del mundo cotidiano, para armar una especie de malla

mental derivada de esa tendencia generalizante y reductora<sup>4</sup>.

La finalidad de tal configuración fue detectar un interlocutor base que permitiera por lo menos dos cosas: por una parte, marcar un límite de exclusión de realidades y problemas; por la otra, ver en ese universo excluido el terreno fértil para un análisis de la cotidianidad más abierto a cuestiones que, aunque no fueran trabajadas de manera sustantiva, sensibilizan mirar el fondo de posibles criterios de lectura y fenómenos que se comprometen en un análisis cultural de la cotidianidad, los que frecuentemente son tratados en el plano de evidencias aproblemáticas y de circunstancias contextuales generales.

Todo esto conforma la segunda parte del texto que, como se dijo, representa una especie de acercamiento sobre las nociones más generales con respecto a la vida social, sus sujetos, espacios y tiempos. Todo ello dentro de un contorno epocal y traducido en un andamiaje radical de categorías.

Obviamente no están incluidas en todo el trabajo bastantes de las posiciones críticas o innovadoras a dicha visión extrema, ya que, su incorporación tendría que darse no en función de la contrastación entre paradigmas por sí misma, sino en relación a la ubicación del tema en un contexto cultural especificado, para ver si estas posiciones permiten acercarse a ese universo excluido de realidades, anteriormente mencionado.

La tercera parte o acercamiento, en consecuencia, está orientada precisamente a establecer algunas posibilidades analíticas cuando el estudio de la cotidianidad tiene como requisito metodológico la

---

<sup>4</sup> No se trata tanto de un tipo ideal sino más bien de un esquema decantado de categorías sociales con funciones arquetípicas. Es decir, con funciones generadoras y ordenadoras de representaciones y juicios, que pueden tener diferentes significados y contenidos en la diversidad disciplinaria y teórica.

especificación del contexto cultural en que se realiza.

Aquí el interés no estuvo en seguir a detalle cuanta realidad cultural es posible de pensarse (como puede ser el caso de México y la región latinoamericana), sino sobre todo para asentar de manera más evocativa la necesidad de proceder con base en el reconocimiento de la pluralidad de procesos y de marcos de referencia, con que pueden imaginarse los modos de apropiación cotidiana. Y ante los cuales esa visión globalizante sólo representa una parte importante pero sin las capacidades de universalidad que se le han atribuido.

De esta preocupación se desgaja un segundo interlocutor formado por la vivencia, observación y estudio de las culturas específicas.

Aquí otra vez la magnitud de la empresa podría sumergir la investigación en las profundidades de un debate que está lejos de resolverse, puesto que toca la herida de cosas tales como la constitución de los Estados/Nacionales de América Latina y de México en particular, los proyectos y utopías puestos en juego, los conflictos y negociaciones entre modelos culturales y por supuesto la determinación de su presente y futuro dentro de los procesos de globalización y mundialización en todos los órdenes. Cuestiones que merecen cada una un tratamiento por sí mismo.

Ya que el objetivo era seguir trabajando con el discurso teórico sobre lo cotidiano, no se tomaron estas u otras problemáticas a detalle.

La inclusión del contexto cultural no tiene en este documento el papel de una realidad empírica, en donde se prueban y contrastan ciertas suposiciones teóricas, sino más bien la función de ser el telón de fondo desde el cual se desafía la pertinencia de tales suposiciones y la capacidad para estructurar otros puntos de vista.

O sea, tratar de analizar la producción intelectual, pensando en la

trama densa de las comunidades simbólicas y prácticas culturales que se cruzan y conviven en sociedades complejas como las nuestras, en donde se tiene al unísono y no siempre de manera sintética y articulada, la confluencia de diversos marcos de referencia, etnicidades e identidades sociales<sup>5</sup>.

En consecuencia, procedimos meramente a recoger del problema sobre la especificidad cultural, sus funciones de espejo reflejante y desafiante para explorar otras caras de nuestra socialidad cotidiana.

La manera de poner en juego a tal interlocutor implícito fue pensada mediante la premisa de la heterogeneidad: paradoja y contradicción de cualquier cultura específica que opera como un antídoto a la cerradura de cualquier teoría, escuela o paradigma conceptual y sobre todo, a la supremacía de una cosmovisión acabada respecto a las prácticas sociales y sus contenidos subjetivos.

¿Son acaso incompatibles estos dos distintos órdenes del discurso analítico y de la realidad social concreta?

No puede haber una respuesta tajante en ninguna dirección. En todo caso, la cualidad de hibridación, indeterminación, desnivelación (o como se quieran concebir la heterogeneidad cultural), implicaría

---

<sup>5</sup> Como ilustración de lo anterior, vienen a la memoria la premisa fuerte de la individualización como exigencia de la constitución del sujeto contemporáneo, que en muchos de los escenarios rurales y urbanos de nuestros países parece desmoronarse ante la presencia avasalladora de lo comunitario; la mixtura en la definición e instrumentación de proyectos de vida, de lógicas de selección racional, medios/fines y/o de costos/beneficios con otras lógicas que se impulsan por los dictados cosmogónicos y las memorias y los sentires colectivos; o, por último, en el plano de las discursividades sociales, el coloreamiento y opacidad de cualquier intercambio racional por la entrada de lo numinoso, la sospecha, la trampa y la convivencia de significados opuestos y excluyentes en un mismo símbolo.

maneras de estudiar la cotidianeidad que no se encierren dentro de una sola versión y menos aún para entronizarla como la suprema explicativa de cualquier realidad social.

En este marco, dentro del tercer acercamiento el desafío y el riesgo consiste para nosotros en imaginar otros criterios de utilización del conocimiento teórico, que intenten moverse en esa exigencia de la heterogeneidad, virtualidad y posibilidad cotidianas.

Por esto es que la intención no esté dirigida a negar o sustituir muchas de las teorizaciones habidas en ciencias sociales. Al contrario, la idea aquí es colocarse nuevamente en su piso pero ahora viendo hacia adelante, con el ánimo de encontrar otras maneras enriquecidas y plásticas de analizar, estudiar y reflexionar.

Aunque en el cuerpo de esta parte se vierten aspectos diferentes sobre algunos criterios de utilización del bagaje conceptual, queremos terminar la presentación con una consideración que atraviesa por su eje todo el trabajo.

En la actualidad, una de las búsquedas para entender las densidades sociales, trama en que se tejen los procesos cotidianos, se encuentra sin lugar a dudas en los estudios sobre la generación y reproducción social de los significados. Algo que, puesto en el terreno de las categorías y visiones teóricas, ha elevado el papel importante de la simbolización y su traducción en cosas tales como los lenguajes, la comunicación y el intercambio subjetivo. Dado que en ellos y por su conducto se especifican los contenidos de los lazos sociales y su entramado en comunidades simbólicas y de práctica colectiva, que a su vez van constituyendo los espesores de las espacialidades humanas.

Cuestiones que en el análisis de los procesos cotidianos permite

recuperar los mecanismos de constitución de la socialidad y de la gestión de la vida diaria, dentro de topologías sociales específicas tales como lo local, regional, comunitario, barrial, las ciudades etc. Y a través de ámbitos relacionantes que vinculan a los individuos con una variedad de formaciones colectivas (familiar, laboral, educativos, políticos, etc.).

En el caso de nuestro texto optamos por privilegiar otro punto: si tomamos la premisa de que la heterogeneidad puede ser utilizada metodológicamente, el asunto de la hermenéutica social y dentro de ella la cotidiana, arrastra no sólo la cuestión de las identidades, otredades y alteridades múltiples que se crean, reproducen y cambian en los intercambios sociales.

También por su conducto se ponen en foco los procesos de objetivación del mundo que habitan en las memorias y horizontes de futuro, que los sujetos recrean y reconstruyen para darle a sus vidas un **sentido**, vale decir, contenido, dirección y ritmo.

Esto implica entrar al problema de los mecanismos mismos de objetivación del mundo, ciertamente formados por la conexión de diversos sujetos, fuerzas, proyectos, etc., que configuran en un momento dado la trama de un colectivo. Pero también refiere a los movimientos mediante los cuales cualquier densidad social (individual, comunitaria, etcétera) convierte en experiencia las realidades que le cruzan, imprimiéndole con ello una trayectoria a su propia existencia.

Todo lo anterior nos llevó a un tipo de análisis que mueve el foco de atención con respecto al problema de la socialidad cotidiana, los procesos simbólicos y su relación con las prácticas sociales. A saber, pasar de los mecanismos de construcción social de los significados a una pregunta obviamente relacionada pero capitalmente diferente: los mecanismos de construcción de sentido en que toman forma y realidad las subjetividades y prácticas

sociales.

Para ver esta diferencia, es necesario señalar que se parte del acuerdo básico respecto a que las realidades y proyectos que circulan por los lazos sociales, tienen un significado para la gente en virtud de una comunalidad simbólica compartida.

Pero nuestra pregunta guía, si es que quiere remitirse al plano de las preguntas centrales, no gira sobre la duda general de cómo se modula la vida cotidiana en sociedad, sino más bien sobre los mecanismos que hacen de la cotidianidad una experiencia de apropiación que da forma y sentido a la vida social.

¿Qué importancia y utilidad tiene entrar por esos vericuetos?

La razón para atender éste matiz es analítica pero, como dijimos arriba, se enlaza con preocupaciones que exceden el mundo académico.

Hemos advertido que nuestras búsquedas tienen que ver con esa percepción desentonada entre lo que se promulga teóricamente y lo que se experimenta cotidianamente. Por ello, nuestro interés general se orienta al problema de la pertinencia que puede tener un cúmulo de recursos conceptuales para comprender modos de apropiación del mundo que, por definición, se especifican en tiempos y lugares determinados.

Una de las premisas fundamentales para abordar el asunto es el de la heterogeneidad cultural y ciertamente el trabajo sobre la construcción social de los significados apunta a las variaciones de interpretación que formulan los colectivos para ubicarse y dar cuenta de su mundo.

Lo que hemos podido vivir y observar antes de cometer este trabajo y lo que el mismo ejercicio fue vertiendo a lo largo de su desarrollo, ha sido el hecho de que, si bien la heterogeneidad interpretativa contiene en su seno los movimientos, luchas y

conflictos para la variedad de los modos de apropiación cotidiana, lo cierto es que se asume como base la existencia de un referente común, con respecto al cual puede darse una multivocidad de distinto grado.

Así, la importancia radica en abordar las posibilidades de significación que contiene un fenómeno, proceso o realidad cualesquiera, pero con la condicionalidad que ese fenómeno, proceso o realidad exista en el marco vital de un sujeto individual o colectivo. De otra forma, o sea, la inexistencia de un objeto de experiencia, el problema de la significación y las variaciones de interpretación se disuelven en la nada.

En términos generales estamos de acuerdo con dicha premisa. Sin embargo, el problema de la construcción social de los significados deja traslucir un problema todavía más radical. A saber, que la heterogeneidad de los modos de apropiación cotidiana, sustentada en la especificidad cultural, incluye la posibilidad de que la objetivación del mundo no sólo implique el asunto de realidades con diferente significado; sino también la posibilidad misma de que existan esas realidades en el universo vital de un grupo humano.

No podemos hablar ni atribuir significados con respecto a realidades que no existen en el mundo de los sujetos o en la experiencia del investigador que los mira. En ambos casos, la tendencia y el riesgo consiste en transferir a un campo de experiencia social lo que esa misma experiencia no tiene contenida.

¿Problema de significados?, puede que no...solamente. Nuestra duda se basa en la posibilidad, no sólo de incluir analíticamente, realidades inexistentes para un grupo; sin también, a la inversa, de excluir realidades por el hecho de no pertenecer o tomar una forma proclive a entrar dentro de un racimo de significaciones.

La heterogeneidad, entonces, no sería solamente de significados,

sino de los criterios mismos para configurar, dar forma a una manera de vivir. Asunto que varios autores incluidos mencionan como una cuestión de sentido: el proceso mismo que vuelve objeto de experiencia a un cúmulo de sentires, vivencias, atmósferas. Y las cuales, aunque no se hayan traducido en imágenes, ideas, palabras o símbolos, están fijando ese punto cero que es la ubicación del mismo sujeto ante el mundo que lo rodea.

Por tanto, el sentido del mundo, a diferencia del significado, enfatiza menos los contenidos que puede adoptar una realidad, y más, las posibilidades de forma y dirección en que ella se puede constituir; en este caso, el sentido sería alusivo al horizonte que tiene enfrente, atrás o de lado un sujeto para experimentar al mundo, para hacerlo entrar en su campo y convertirlo en vida dispuesta a significados múltiples.

No entraremos a detallar la diferencia en esta presentación, solamente la mencionamos como una de las inquietudes radicales que han dirigido implícitamente nuestra tarea, en términos de no abrir el debate sobre los discursos teóricos de la cotidianidad y su pertinencia cultural, únicamente en el terreno de las posibilidades de interpretación, con respecto a las cuales tendría un investigador que estar alerta. También, poner a cuestionamiento sus propios utillajes para abrirse a sentidos de realidad, de los cuales la cotidianidad es una de sus más altas expresiones.

No vaya a suceder, y con esto terminamos, al igual que en los estudios y proyectos interculturales, que procedamos a buscar el término y significado específico para un concepto y símbolo como el del ángulo geométrico, en colectivos donde a lo más que se puede llegar es a traducirlo como "esquina". Donde "esquina" no implica un problema de significado alternativo, sino la cosmovisión que abre a la vida, al universo y a todas las entidades en varios puntos cardinales ( puntos, no ángulos y no solamente cuatro), y cuya infinitud que imposibilita la intersección, es representada en

el círculo.

No estaremos entonces ante un mero problema de significados, sino ante la forma que adquiere un sentido de vivir que implica, entre otras cosas, la muerte y renovación constante de la vida que el viaje del sol recuerda cada día.

## PRIMER ACERCAMIENTO

### PARAMETROS Y CONCEPTOS EN LA TEORIA SOCIAL

Hablar de la cotidianeidad desde el ángulo de las ciencias sociales implica colocarse ante la trayectoria desarrollada por el hombre, para preguntarse si acaso no fue factible transitar por otras formas de estar y "hacer el mundo", diferentes a las que actualmente realizan millones de seres humanos, donde amplios campos del saber y de prácticas sociales, refrendadas vía la reproducción cultural, cedieron, en general, ante una manera de relacionarse con el hábitat y consigo mismo.

Decimos lo anterior, en tanto que la vida actual puede ser concebida como un largo presente en donde la expansión humana y la reflexión que sobre de ella se hace, ha sido entretrejida alrededor de una racionalidad cultural que es el centro del debate, en la medida que ha permeado los intercambios sociales con una lógica contradictoria de dominación y pérdida de las capacidades humanas para definir y resolver necesidades fundamentales en el desarrollo de las sociedades y en la supervivencia de la especie.

Todo lo cual ha definido una forma de apropiación de los sistemas simbólicos y materiales de una sociedad intervenida por los avances tecnológicos, la supremacía del individualismo, la alienación, la falta de expectativas y el ritmo desenfrenado.

Al igual que en otras épocas, la contemporaneidad es para el pensamiento social de cada época el ojo del huracán en que convergen múltiples posibilidades de comprensión de las circunstancias humanas. Más, sin embargo, como se viene señalando, las características que ahora se presentan no pueden comprenderse sin el cuestionamiento de los propios parámetros de racionalidad que les han dado origen. Llámese científicidad, desencantamiento del mundo, secularización, etc., tales parámetros han ido "...configurando un tejido social envolvente, que subordina las

fuerzas renovadoras y experimentales de la producción simbólica"<sup>6</sup>, y por tanto, los contenidos y direccionalidades que han tomado las prácticas y proyectos de vida en todos sus órdenes.

En este marco hemos optado por colocarnos de lleno en el ámbito de la cotidianidad, tomándola como un supuesto siempre presente en cualquier análisis sobre los sujetos colectivos e individuales, y sus relaciones con las condicionantes estructurales en que realizan su vida. Esto porque la cotidianidad es un campo fértil para tensar esos parámetros de racionalidad, en cuanto es en sus espacios donde el ser humano y su socialidad vivencia toda la complejidad de las posibilidades y limitaciones de las trayectorias que han hecho mundo y de sus representaciones sociales y culturales.

Razones por las cuales el asunto de la cotidianidad ha devenido en un interés central para toda clase de disciplinas y proyectos de intervención social. Sobre todo porque en ella se viene experimentando con enorme intensidad la emergencia o reconstitución de fenómenos y acontecimientos que, entre otras cosas, están generando una gran presión para que se revisen los instrumentos analíticos con los cuales se han razonado y estudiado a las configuraciones sociales, así como su vinculación con criterios que puedan ser más pertinentes a las modalidades de vida que se están condensando en diferentes espacios físicos y culturales específicos.

En este marco, el propósito que guía esta sección no está orientado a intentar un barrido lo más amplio posible sobre las teorías que abiertamente tienen a la cotidianidad como objeto de estudio o que guardan con ella una cierta relación. Más bien pretende ser una invitación para explorar cierto orden del discurso que aparece

---

<sup>6</sup> Nestor García Canclini (1989), pág.32.

rigiendo de manera explícita o subterránea las representaciones, el estatuto y la cualidad de lo cotidiano en un amplio sector del ambiente científico y cuya adscripción al pensamiento social ha dado lugar a una enorme cantidad de usos heurísticos que atañen a diferentes aspectos y niveles de la gestión de la vida contemporánea.

Con esto se quiere advertir que los autores y tópicos incluidos no abarcan ni podrían abarcar la gama de modalidades teóricas que se han vertido sobre el estudio de lo cotidiano, menos aún dar cuenta de fenómenos que se asignan como pertenecientes a este campo, cuyo panorama solo puede tener la magnitud que guarda el sujeto humano desde que se tiene memoria y hasta que siga existiendo.

Asumiendo esta casi ilimitada variedad de fenómenos y acercamientos, cuando señalamos que lo que aquí se diga pertenece a un cierto orden del discurso, queremos en realidad acotar la naturaleza restringida de nuestro trabajo. Así, la elección de temas, autores y afirmaciones, su encadenamiento y forma de abordarlos, de ninguna manera persigue formular o ratificar clasificaciones sobre corrientes teóricas, como tampoco proceder a alguna forma de exposición descriptiva de sus contenidos. Lo cual, sin lugar a dudas, tiene que ver con una forma de configurar un discurso, es decir, con una manera de explicitar un sentido, necesidad o intención mediante un cierto ordenamiento y exposición de ideas, que haga estas motivaciones visibles a la comprensión y comunicación.

En nuestro caso optamos por algo diferente: dejar lo descriptivo como asunto de información básica que tendría que tener todo aquel que se mueve en el medio de las ciencias sociales, y, utilizarlo discrecionalmente para apoyar otra necesidad, sentido e intención: ubicarnos en lo que esos discursos sugieren y evocan sobre lo que socialmente e intelectualmente se denomina por el término de cotidianidad.

Así, la selección y ordenamiento se debe a que, no siendo las únicas posibilidades, sugieren algo sobre el modo más recurrente de concebirla y estudiarla. Carácter sugerente que creemos no puede comprenderse si no es a través de lo que estos discursos teóricos evocan en distintas direcciones: las de los campos del saber y del conocimiento formalizado y las de la observación de las realidades humanas concretas.

Estamos convencidos que los tópicos y muchos de los autores incluidos nos permiten lo anterior por una cualidad que es común a ellos: el carácter de frontera de sus planteamientos.

Con esto queremos decir que atraviesan y generan discursos de toda índole, que los lleva a ser puntos de conexión con diferentes disciplinas, niveles analíticos y realidades.

Repetimos, no son los únicos pero lo que no puede desconocerse es que la generalidad de su uso y los discursos que formulan tienen la capacidad de moverse en esas múltiples direcciones que arriba anotábamos.

Comenzaremos jalando un primer hilo con el tema de la vida cotidiana en la medida que hasta el propio término ha servido durante largo tiempo para comprender y enjuiciar toda clase de procesos y problemas humanos. Su presencia en el terreno analítico ha dado lugar a la proliferación de escuelas y perspectivas cuya adopción o cuestionamiento han servido para abordar fenómenos de una gama importante de culturas.

Es por eso que hemos tomado a la vida cotidiana para comenzar con nuestro ejercicio de develar en algunas posturas teóricas, una suerte de agrupamientos conceptuales que nos ayuden a ir construyendo un perfil discursivo para tomarlo como interlocutor y base de nuestras búsquedas.

Con esto no pretendemos desconocer la variedad de ópticas ni la

riqueza de una categoría como la de vida cotidiana, menos aún negar su existencia de realidad concreta. Por otro lado cabe advertir que la configuración del perfil discursivo que vaya resultando es responsabilidad personal y no se identifica con ningún autor o teoría particular.

Ciertamente el campo teórico asociado al estudio de la cotidianidad es muy vasto. Tan vasto, que cualquier empresa para dar cuenta de su amplitud resulta siempre en una sensación de insuficiencia informativa, solamente compensada por las metas cognoscitivas que justifican cualquier selección. No entraremos a esto por ser una evidencia metodológica reconocida por todo aquel que incursiona en estos quehaceres . En vez de ello, preferimos anotar el curioso mecanismo de resonancia que se produce por efectos de la fuerza gravitatoria de tales determinismos, sobre las teorías asociadas al estudio de la cotidianidad, en diferentes espacios y localidades académicas<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, cuando en el corazón de occidente se han planteado teorías sobre la enajenación de la vida cotidiana en el capitalismo de las sociedades altamente industrializadas, una tendencia ha estado en buscar el patrón obrero de la cotidianidad en todas partes; el rápido ajeteo de las ciudades modernas, en barrios, provincias y espacios rurales; si las teorías de punta "descubren" la fractura, atomización y mescolanza de los patrones de interpretación occidental, se busca afanosamente en cualquier práctica cultural, o combinación de tradiciones, la constatación de que la era postindustrial ha llegado; la globalización de la economía, o por lo menos los ensayos fuertes para imponerla, el internet y las sucesivas generaciones de la informática devienen en el nuevo diagnóstico y marco de referencia sine quanon de la vida diaria de la contemporaneidad, etcétera, etcétera.

Resonancia que en una metáfora política mexicana se resume como sigue : "cuando en París los intelectuales sufrían por su existencia, esto hacía que en América Latina los homólogos lloraran su nostalgia", "se enterró en tierra Latinoamericana un cadáver (el socialismo real) que jamás vivió en ella". Metáforas que, como tales, son alusivas a ese efecto de resonancia. Poco importa que expresen el proceso de arrastre de un desarrollo social o que sea un efecto de la dependencia intelectual a los patrones científicos llamados dominantes, o bien el resultado lógico del intercambio social. No caminaremos por esa vía que está empedrada de trabajos

Con esto queremos decir que otra razón para tomar solamente algunos temas y autores, se debe a que ellos aluden a problemas que se han convertido en parte del legado clásico y necesario (no suficiente) de las ciencias sociales, para estudiar este lado del continente Americano.

### **1. Vida cotidiana, Reproducción y Necesidades Sociales**

Comenzaremos reafirmando la idea de que eso llamado cotidianeidad, puede abarcar distintos espacios de la dinámica social que recogen un amplio espectro de fenómenos ligados a cosas que pueden ir desde la prolongación de patrones y estilos de vida que caracterizan etapas históricas, hasta las interacciones siempre cambiantes entre individuos y colectivos que conviven durante tiempos variados. Planos y dinámicas macro y micro sociales que expresan tanto la duración como el cambio de sociedades y culturas.

Sin embargo, a pesar de esta enorme plasticidad, la cotidianeidad, por fundamentación, usos y costumbres teóricas, ha tendido a ser definida privilegiadamente en el marco de los procesos que aseguran las condiciones de existencia de los miembros de una sociedad.

Este acotamiento a dado lugar, por una parte, a que la cotidianeidad y sus relaciones con la dinámica social, queden dentro de los mecanismos de mantenimiento y continuidad de los sistemas sociales; y por la otra, a que la reproducción social haya devenido no solo en un concepto fuerza sino en un marco interpretativo para explicar, desde su ángulo, el papel de lo cotidiano y sus nexos con los niveles micro y macroestructurales.

Lo interesante para nosotros no radica necesariamente en esta manera de abordar al mundo de lo cotidiano que, en principio

---

y teorías interesantes.

parecería ser una de las muchas evidencias sociológicas, disciplinariamente hablando. Sino en el marco de, por lo menos, tres fenómenos discursivos que han atravesado el campo de las ciencias sociales: el primero, referido a la propia determinación histórica de las ciencias sociales, implica que los marcos de referencia para el estudio de la cotidianeidad sean precisamente los vinculados a la instauración y desarrollo del capitalismo; el segundo, seguramente consecuencia de lo anterior, tiene que ver con la diferenciación de los espacios sociales, de suerte que lo cotidiano sea concebido como un mundo ligado pero diferente del ancho espectro de la vida social, el de la vida cotidiana; y por el otro, en darle a ese mundo un estatuto analítico con referencia a la dinámica de las sociedades, la de su reproducción.

Por el momento no entraremos más en detalle respecto a la determinación histórica del discurso analítico. Baste señalar por el momento que, a excepción quizá de muchos trabajos historiográficos y antropológicos, la tendencia ha consistido en teorizar sobre la vida cotidiana en el marco casi exclusivo de la modernidad, modernización y capitalismo y en utilizar estas demarcaciones sociales como telón de fondo o marco de comparación para ver formas de gestión de la vida diaria en los llamados tiempos pasados o etapas históricas anteriores, o bien en configuraciones sociales y culturales diversas.

En este sentido, si en vez de proceder con clasificaciones paradigmáticas pudiéramos ver muchas de estas teorías a la luz de sus funciones analíticas, podríamos llegar a agrupamientos que, independientemente de sus contenidos discursivos y terminología, tienen como criterio esas diferentes maneras de hacerle frente a ese modelo civilizatorio, cuya capacidad expansiva ha llevado a la creencia generalizada de ser el único o más importante marco de referencia y ángulo de visibilidad para caracterizar el hacer del mundo de millones de seres humanos, condensados al interior de fronteras culturales diversas, la cuales, a su vez, quedan

sumergidas ante esa capacidad representativa que ha adoptado tal modelo como emblema característico de la historia última de la humanidad hasta nuestro días.

Dicho condicionamiento histórico ha dejado una huella tan profunda en las ciencias sociales, que buena parte de las teorías elaboradas explícitamente sobre la cotidianidad o que aluden a ella por medio de otros objetos de estudio, son de alguna manera vehículos para diagnosticar, criticar, proponer o contraponer fenómenos y procesos sociales que den cuenta, negativa o positivamente, de los patrones de vida social que se han gestionado durante larga data dentro de la matriz occidental moderna y sus implantaciones culturales.

Así, podríamos observar, a manera de ejercicio rápido, como se hacen una serie de caracterizaciones y diagnósticos de la vida cotidiana en el capitalismo, por autores tales como Agnes Heller, Bourdieu, Habermas y Lyotard; a la vez que estos últimos elaboran una crítica que puede llevar a un nuevo diagnóstico (Lyotard) o a proponer salidas a lo que se consideran consecuencias negativas de la modernidad capitalista occidental (Habermas); o a no hacerlo y solamente constatar su génesis (Simmel). O bien, intentar desde su matriz racional, un barrido panorámico sobre los procesos de reproducción y cambio de las sociedades (Bourdieu para lo primero y Alberoni en ambos); de las dinámicas constituyentes de lo social (Lukács, Habermas); de la experiencia (Alberoni), o de su fractura (Lyotard).

Creemos que estas opciones tienen que ver con los otros dos fenómenos discursivos: el mirar ese ancho mundo de lo cotidiano como un espacio separado, y particular, y, anexarlo como un constituyente de los procesos de reproducción social.

La idea en esta sección es concentrarnos en éstos últimos. Tomarlos como una cuestión de hecho en las ciencias sociales contemporáneas y a partir de ellos transitar sobre algunos parámetros y

categorías, marcando algunas de sus implicaciones.

Pues bien, iniciamos afirmando que la "especialización" de lo cotidiano, su análisis bajo la nominación de vida cotidiana y su vinculación con la reproducción social, a pesar de que proporciona una materia de riqueza incalculable, ha llevado a una serie de tendencias teóricas que creemos es menester abordar. A riesgo de cometer sobregeneralizaciones y de perder la fineza que aporta la variedad de modalidades analíticas y disciplinares, diremos que esas tendencias no tienen tanto que ver con escuelas o paradigmas particulares (aunque también lo sean) sino con estructuras mentales amplias que hacen presencia de una manera u otra en el discurso de las ciencias sociales.

Para abordar una de esas tendencias soltaremos una primer afirmación radical, consistente en señalar que la vida cotidiana, como proceso diferenciado de otros órdenes de la vida social y bajo la óptica de la reproducción, ha sido concebida en buena parte del discurso analítico como un problema de "...control técnico que se ejerce sobre la naturaleza, ...., de forma tal, que la vida cotidiana en su desempeño es funcional al desarrollo material de las sociedades"<sup>8</sup>.

Con esto no se quiere decir que la función reproductora de la vida cotidiana sea en sí misma la causa de esta visión instrumental y pragmática, sino que ésta, como otras visiones, se desarrolla a partir de ese vínculo básico.

Para aclarar esta afirmación tomemos el tema de la reproducción social, en algunas de sus definiciones típicas. Por ejemplo, está aquella que refiere a los mecanismos básicos de conservación societal que, en palabras de Bourdieu, tendrán que ver no solo con la supervivencia sino también con la genética de los grupos

---

<sup>8</sup> Pablo Fernández Christlieb (1989), pág.86

sociales, en cuanto tales mecanismos responderán "...a los de la lógica de las estrategias que los grupos, y especialmente las familias, emplean para...crear y perpetuar su unidad, por lo tanto su existencia, en tanto grupos, que es casi siempre y en todas las sociedades, la condición de la perpetuación de su posición en el espacio social"<sup>9</sup>.

Por ello es que la reproducción social estará vinculada a la perspectiva macrodinámica, en la medida que expresará al despliegue de las grandes estructuras e instituciones, en el tiempo y en el espacio. Así como la manera en que, cada estado de una estructura dada, a la vez de ser "...el producto de las luchas anteriores para transformar o conservar la estructura, ..(será).. el principio de las transformaciones ulteriores, a través de las contradicciones, las tensiones, las relaciones de fuerza que la constituyen."<sup>10</sup>.

Pero ahora, puede uno preguntarse cómo es que se solda ese vínculo básico entre reproducción social y vida cotidiana y de qué manera este amplio panorama de la reproducción social da cabida a esa visión instrumental de la segunda.

Efectivamente, no hay una correspondencia lineal entre ambas, pero creemos que el vínculo central se establece a partir de la propia concepción de vida cotidiana, cuando se afirma que ella está basada, fundamentalmente, en desplegar aquellos mecanismos de que se valen individuos y grupos para satisfacer sus necesidades. En la medida que tanto en esos mecanismos, como en las necesidades que los impulsan, se expresan las costumbres y normas de comportamiento seleccionados por la práctica histórica de muchas generaciones. De tal suerte que serán depositarios y también vehículos del atesoramiento de las experiencias fijadas en la estructura de la

---

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu (1988), pág.81

<sup>10</sup> Idem., pág.51

sociedad, en las cuales los sujetos se insertan para reproducirlas y recrearlas.

Es tan fuerte la relación de la vida cotidiana con los sistemas de necesidades y sus mecanismos de satisfacción, que no ha habido duda en ponerlos como uno de los meollos conceptuales para entender los nexos de los microdinamismos sociales con el plano macro de la vida social. Esto, porque en los sistemas de necesidades, habitan diferentes proyectos de vida que pueden reflejar estilos reiterativos para enfrentar los requerimientos humanos o, en oposición, contraponer modos alternativos que pueden impulsar proyectos diferentes a los legitimados por la tradición y la costumbre: "En realidad, en el sistema de necesidades se encuentra el fundamento mismo de la dinámica económica y social en que se apoya la conciencia social de los hombres "<sup>11</sup>.

Sin embargo, aunque los sistemas de necesidades son un punto esencial para entender la liga entre vida cotidiana y reproducción social, su conceptualización connota una multiplicidad de significados y de relaciones que no siempre están claros. Por ejemplo, a nivel filosófico existencial puede hablarse de la necesidad como una condición que determina a un sujeto y lo obliga a ser y a realizarse de cierta manera y cuya naturaleza irrevocable se opone a otras capacidades y cualidades como la voluntad para liberarse de esos condicionamientos.

Las necesidades también pueden ser alusivas a una carencia básica y consustancial, es decir a algo que es propio a la entidad humana, concebida como algo incompleto, diferente a los sistemas autorreferidos que no requieren de nada para seguir existiendo como tales. Una entidad que no puede escapar a sus propias determinaciones existenciales como es requerir o estar obligado a comer, beber o dormir en el plano orgánico; o bien a soñar,

---

<sup>11</sup> Hugo Zemelman (1989), pág.55

imaginar, darle sentido al mundo; vivir en convivencia con otros, o sea, vivir en sociedad, etcétera, etcétera.

En todo caso, cuando se habla de necesidades y sus sistemas de organización nos movemos en el plano ambiguo de tener y no tener algo: tener una carencia como expresión de incomplitud e insuficiencia de algo que no se tiene y se necesita tener para seguir siendo.

Lo anterior, en el plano de la vida social se traslada y traduce en las condiciones que sujetos y sus sociedades requieren para preservar su existencia. Pero también, y sobre todo en el carácter construido de esas condiciones, producto de las relaciones que los seres humanos establecen y que van, entre otras cosas, configurando los criterios de orden y relevancia y, por tanto, de patrones de organización social y de su despliegue en el tiempo; que van caracterizando el nacimiento, desarrollo, continuidad y transformación de las sociedades y sus miembros.

Tenemos claro que estos señalamientos son mínimos ante la complejidad que reviste el problema de las necesidades humanas, su carácter social y su relación con la vida de las sociedades. Sin embargo, ya nos pueden dar pistas para intentar comprender porqué la cotidianidad y su estudio devienen en un campo que se teje en esa trama entre sujetos y sociedad y que podemos formular de la manera siguiente.

La cotidianidad como dijimos arriba, al estar refiriendo a la manera como gestionan su vida los sujetos de una sociedad, se conecta con los mecanismos que se utilizan tanto para la determinación de las necesidades sociales como para lograr su satisfacción.

Sin embargo su análisis toma un tinte particular, cuando las necesidades y modos de resolución que se originan en su seno son

miradas a la luz casi exclusiva de una economía de la sobrevivencia humana y societal.

Economía de la sobrevivencia que tiene base en esas condiciones consustanciales a la entidad humana como especie bio-psico-social. Por ejemplo, existe una línea muy interesante sobre los mecanismos ontogenéticos ( las dimensiones socioculturales sobre el desarrollo del organismo humano) y filogenéticos ( el desarrollo de los mecanismos orgánicos y su papel en la continuidad y reformulación de los productos sociales) de las necesidades sociales.

Uno de ellos está referido a lo que Edgar Morin denomina la relación entre cerebralización-juvenilización y culturalización. Dicha relación es alusiva a la cualidad de la especie humana para requerir un período de infancia más prolongado que en otras especies, ligado a una forma de desarrollo organizativo del cerebro también más largo y prolongado. Esto va aparejado, a su vez, con formas multidimensionales de integración sociocultural que son proporcionadas durante la primera nucleación familiar (sobre todo con el miembro que tiene el papel materno) como con otros nucleamientos colectivos en los que se va arraigando el sujeto. " Así pues, la juvenilización es un proceso a la vez general y múltiple, estrechamente asociado a la cerebralización en todos y cada uno de sus aspectos, que afecta a la naturaleza genética de la especie, la naturaleza social de la cultura y la naturaleza afectiva e intelectual del individuo"<sup>12</sup>.

Con base en esta ilustración puede entenderse a cabalidad cómo las llamadas necesidades básicas, a las que se liga la vida cotidiana, ciertamente tienen un fundamento biológico y material objetivo, pero que ellas no se dan en "seco". La necesidad de comer, dormir, cubrirse el cuerpo o una vivienda segura, dadas las características de la especie, están conformadas en el patrón de relaciones que

---

<sup>12</sup> Edgar Morin (1978), pág.101

toman lugar para darles significado y para satisfacerlas (cultura culinaria, patrones de vestido, diseño de viviendas, objetos, etc. Como también configuraciones familiares, establecimiento de roles, actividades de los miembros de un colectivo). Lo cual, siguiendo a Morin, implica transportar y transmutar el carácter "natural y biológico" de dichas necesidades al plano de la sociedad y la cultura.

No puede ponerse en duda, entonces, que esa economía de la sobrevivencia sea una raíz de entendimiento de la vida cotidiana. Sin embargo, lo que se ha venido criticando y en lo que estamos de acuerdo, es el que ese vínculo básico haya ido adquiriendo, en el discurso de las ciencias sociales, ese tinte instrumental y pragmático que arriba comenzamos señalando, y que la vida cotidiana, por razón de lo anterior, haya sido diferenciada y con ello encerrada a una suerte de espacios sociales, que se asume tienen el papel fundamental de contener en sus fronteras un tipo de mecanismos de sobrevivencia y por tanto un tipo de prácticas y de relaciones de reproducción social.

Sobre todo cuando el proceso mismo de la reproducción social es concebido a la luz de una noción de sociedad a la manera de una enorme maquinaria que para funcionar requiere de fuentes de energía, que en este caso son los sujetos y sus propias prácticas, los cuales son consideradas a su vez como los insumos necesarios para que dicho sistema pueda seguir operando.

Lo anterior da lugar a un debate sobre la noción misma de sociedad y sujeto que está en el trasfondo de dicha concepción. Cuestión que iremos tejiendo a lo largo de nuestra reflexión. Por lo pronto queremos apuntar una tesis de trabajo consistente en afirmar que la visión instrumental de la vida cotidiana, arranca de una manera de concebir las relaciones entre sistemas de necesidades, división de espacios sociales y dinámica societal amplia. A su vez, esto se traduce en el estatuto analítico que se le imprime a la vida

cotidiana dentro del cuerpo social, así como también el lugar y papel de los sujetos en ella.

Para comenzar con algunas contrastaciones teóricas sobre el asunto, tomamos a Agnes Heller, dado que su trabajo explícito sobre la vida cotidiana se ha convertido en uno de los referentes básicos para todo aquel que quiere incursionar en este campo.

Diremos de entrada, que dicha autora expresa una tendencia muy generalizada de ubicar las relaciones entre reproducción social, satisfacción de necesidades y cotidianeidad, en el espacio particular de los sujetos frente a su economía de sobrevivencia, y desde una perspectiva de maquinaria social. De tal suerte que se manifiesta una idea de vida cotidiana en cuanto espacio crucial para que el campo de la producción y las formas de tráfico puedan desplegarse. Valen traer sus planteamientos (1977 y 1985) sobre el despliegue de las sociedades, donde hay una especie de concatenación entre el "rutinario funcionamiento de la jerarquía" cotidiana y el necesario movimiento que refieren las esferas conformadoras de la sociedad.

Para todos es conocido que esta concepción de vida cotidiana dentro de las corrientes marxistas tiene uno de sus antecedentes genealógicos en Lukács quien intentará una visión de la realidad social y su desarrollo histórico, a partir de la diferenciación de las formas de apropiación del mundo, mentales y prácticas, que son "...un producto del ser social, de las necesidades de él, de la adaptación del hombre a su entorno, del crecimiento de sus capacidades en interacción con la necesidad de estar a la altura de tareas nuevas cada vez"<sup>13</sup>.

En este marco, la vida cotidiana constituirá la modalidad básica de apropiación que reflejará, es decir, reproducirá, refigurando sus

---

<sup>13</sup> George Lukács (1980), pág.22

contenidos, objetos y relaciones, la unidad material del mundo y logrando con ello la "autoproducción del hombre por su propio trabajo". Así, la vida cotidiana dará vida y desarrollo a dicha unidad material, que es la base de la estructura social, al fundamentar ciertos principios estabilizadores y conservadores (repetición y desarrollo de ciertos movimientos, basados en la acumulación de las experiencias, la costumbre y el ejercicio); y al engendrar en su seno, formas de apropiación y de reflejo que actúan sobre lo establecido para modificarlo.

Segregaciones (objetivaciones) de orden superior, en cuanto implican "...el alejamiento respecto de la práctica inmediata de la vida cotidiana, con la que desde luego, quedan en todo caso vinculados unos y otros tanto en sus presupuestos cuanto en sus consecuencias."<sup>14</sup>.

Las objetivaciones superiores, entonces, tendrán un estatuto aparte, pero ligadas siempre a los "motivos ostensibles" de las necesidades sociales que son parte " de la necesaria economía de la vida cotidiana" y a las cuales regresan, introducidas a través del uso generalizado y de sus funciones utilitarias. Enriqueciendo con ello ese movimiento evolutivo de las estructuras sociales, su unidad material y sus formas de reflexión.

Con esta propuesta estamos frente a un concepto de reproducción social que mira a las sociedades y sus miembros a la luz de un permanente movimiento de diferenciación y enriquecimiento y con fundamento en el ámbito de la vida cotidiana, de la cual se alimenta; se supera (negación), mediante formas de apropiación superior ;y se vuelve a llegar (síntesis), en cuanto recipiente de nueva cuenta de la evolución social del proceso del trabajo y por

---

<sup>14</sup> Idem., pág.42

tanto de la humanidad<sup>15</sup>.

Sin embargo, este movimiento evolutivo no implica que la base fundante, es decir, la vida cotidiana, devenga en una objetivación superior en sí misma. Ciertamente, ella se enriquece durante el proceso, en cuanto es depositaria de los avances logrados sobre la unidad material del mundo en que se inserta. Pero, dado el tipo de reflejo que la caracteriza, esos avances y diferenciaciones superiores, al ser recibidos en su seno, vuelven a perder esa capacidad de reflejar críticamente las potencialidades humanas para transformar el *estatus quo*, y, devienen nuevamente en insumos de un tipo de relación con el mundo permeada por la funcionalidad pragmática, que es sustrato del "materialismo espontáneo" de la vida cotidiana<sup>16</sup>.

Ciertamente en los planteamientos de Heller y Lukács se encuentra una búsqueda para relacionar condicionamientos estructurales y lo

---

<sup>15</sup> " Pero esa evolución no es posible sino porque el pensamiento humano supera la inmediatez de la cotidianidad en el sentido dicho, o sea, porque se supera la conexión inmediata entre el reflejo de la realidad, su interpretación mental y la práctica, con lo que conscientemente se inserta una serie creciente de mediaciones entre el pensamiento -que así llega a ser propiamente teórico- y la práctica ". Idem., pág.50

<sup>16</sup> Lukács reaccionará en contra de la noción inmanentista que ve la vinculación inmediata de la teoría y la práctica de la vida cotidiana, como algo que le es consustancial. Al contrario, afirmará dicha vinculación como la consecuencia "...de un ramificado, múltiple y complicado sistema de mediaciones...", es decir, de una multiplicidad de procesos, determinaciones y condicionamientos sociales. El problema consistirá, continua, en que tales mediaciones son borradas u oscurecidas por el funcionamiento práctico, puesto que, éste último, al relacionarse con los objetos de la experiencia sin ninguna mediación abstracta, dará cuenta de ellos en su "...inmediato y desnudo ser y ser-así". Idem., pp.44-45. Es decir, dará cuenta de las producciones (objetivaciones) sociales, en su calidad de productos que están dispuestos en la vida cotidiana, pero sin que medie ninguna reflexión sobre sus mecanismos de generación y especificidad histórica.

que tiene que ver con la cualidad de los sujetos para insertarse en ellos y objetivarlos en espacios sociales concretos. Sin embargo, ratificamos con Fernández Christlieb (1989) que tal visión se corresponde con una concepción de utilidad social instrumental que obedece a una lógica de planificación con miras a un mayor rendimiento; en donde los criterios que organizan la vida cotidiana son del "mínimo costo/ máximo beneficio y ejercidos por un sujeto pragmático que tiene que adquirir el manejo indispensable de habilidades para la manipulación de su contexto. Así, el propio acto de apropiarse de la cotidianeidad es, para el hombre que nace en ella, un ejercicio de " asimilación de la manipulación de las cosas..(que).. es lo mismo que la asimilación de las relaciones sociales "17.

Instrumentalidad y pragmatismo, por último, que se engarza en el tejido del sistema de necesidades que dan cuenta de la alienación humana en el capitalismo: inversión de medios y fines, cuantificación de lo cualitativo, reducción y gravitación de las necesidades a la del poder, y el interés como móvil de las acciones<sup>18</sup>.

Creemos que en este sentido apunta una parte del trabajo de Habermas, cuando hace el diagnóstico de las sociedades modernas (1975 y 1984). Más allá de que su teoría de la acción comunicativa pretenda ser una propuesta para salir de lo que considera el progresivo achicamiento y reducción de la vida social humana, el diagnóstico, repetimos, no tiene grandes variaciones en lo esencial con respecto a Agnes Heller.

También se ve en él, la lectura del empobrecimiento de la vida cotidiana, dentro del árbol genealógico del capitalismo y de la

---

<sup>17</sup> A.Heller (1985), pág.41

<sup>18</sup> A.Heller (1974)

racionalidad occidental, resultado de una diferenciación de los espacios sociales y sus esferas de validez (ciencia, moral y arte), que han llevado a la macrocefalia y poder de dominio del orden económico/administrativo y la racionalidad instrumental.

Aquí tampoco nos interesa entrar al detalle de cuales son las premisas que Habermas pone en revisión e intenta superar, lo interesante es que su diagnóstico sobre la vida cotidiana se acerca al de Heller, además por las obvias razones de sus tantas filiaciones teóricas . Ello en razón que ambos están compartiendo, de alguna manera, la crítica que hace Lukács sobre la fetichización de las mercancías, que domina al mundo capitalista por medio del valor de cambio. Y en donde se va generando una amplia situación social en que los actores dirigen sus acciones de forma instrumental, más que por normas y valores.

Bajo esta mirada de las cosas "tal y como se están dando", la vida cotidiana en Habermas es fundante también de toda vida social, pero su separación de esas otras esferas de validez (en Heller, objetivaciones superiores) no está dada en función del progresivo desarrollo del "reflejo", en ese movimiento evolutivo que proponen Heller/Lukács, sino que es el resultado de la imposición de un tipo de racionalidad social que funda sus dominios en estas separaciones.

Por otro lado , contrasta con el pesimismo de Heller quien ve a la vida cotidiana bajo una estructura consustancial que siempre va llevar lo nuevo y cambiante de la sociedad, dentro del plano opaco del prejuicio, instrumentalidad y egoísmo.

Habermas, al contrario, intentará revivificar las potencialidades del mundo cotidiano que pueden realizarse a través del carácter emancipador que se contiene en su seno, por medio de situaciones de acción comunicativa que lleven a cerrar la brecha entre las esferas de validez y a balancear las relaciones entre los mundos de la vida

y los sistémicos.

Pero, reconozcamos, eso ya es otra cosa, en cuanto está referido a lo que puede hacerse o no hacerse desde la cotidianeidad para contribuir a desgastar por su base esa lógica instrumental que, de todas maneras, se está aceptando como manifestación de la vida social del último período de occidente dentro del capitalismo. Cuestión que tomaremos en su momento.

Por el momento nos queda claro que esa llamada colonización del mundo de la vida, y por consiguiente, de la vida cotidiana, está llamada a ser, al igual que en Heller, la descripción de lo que se considera el panorama de las sociedades modernas. De tal suerte, que no se rompe, a nivel del diagnóstico, esa subordinación que ejercen los procesos de reproducción social de una configuración estructural, comandada aquí, por la dominación de los sistemas no lingüísticos del poder y el dinero.

El aporte en este plano es la atención que Habermas (1989) pone en la racionalidad instrumental, que para Heller es una cuestión de hecho, al dejar ver que cualquier tipología de la acción social no tiene su razón de ser en la manifestación de sus consecuencias, sino en la "estructura normal de mediación", referida, entre otras cosas, a las reglas que organizan diversas modalidades de acción social, y con base a las cuales, los sujetos agentes reconocen la existencia de una serie de marcos de referencia con pretensiones de validez, es decir, marcos de referencia que se encuentran legitimados para orientar, organizar y regular sus relaciones con el mundo.

Además de las tipologías que se desgranán con respecto a este criterio, el énfasis en "las estructuras normales de mediación", permite deslindar el problema de las acciones cotidianas, como una forma de acciones sociales que pueden ser distintas de lo que comúnmente se denominan como comportamientos y actos automáticos (

movimientos corporales, habilidades y operaciones). Ahora bien, creemos que la caracterización de ellas depende del orden del discurso en que nos ubicamos.

Si se trata a nivel del diagnóstico, diga lo que se diga, las llamadas acciones comunicativas o de entendimiento, potenciales en la vida cotidiana, quedan opacadas por las de carácter estratégico e instrumental, dada esa colonización de sus espacios por el mundo sistémico. Si vemos el asunto del lado del discurso propositivo orientado a romper con este orden anterior, las acciones de la vida cotidiana se diferencian con las llamadas acciones instrumentales y estratégicas, orientadas a la consecución de ciertos fines que en este caso, se agrandan alrededor de la satisfacción de ciertas necesidades sociales valoradas como básicas.

A su vez, esta concepción de vida cotidiana, basada en la satisfacción de las necesidades básicas para que la especie humana sobreviva y se reproduzca, y para que las estructuras sociales se desplieguen sin perder su configuración, está asociada durante largo tiempo con ciertos criterios que marcaron su estatuto dentro los procesos de cambio y transformación de las sociedades: la continua reducción de sus dinámicas al ámbito de lo doméstico y la lógica instrumental con la cual muchas veces se identificó dicho espacio, en contraposición con otras esferas de la cultura y la acción social, fueron armando una mentalidad dentro del conocimiento formalizado que, incluso más allá de las diferencias paradigmáticas y teóricas, condujeron a la cotidianidad a un lugar ciertamente fundante de la constitución de lo social, pero atribuyéndole capacidades restringidas, dentro de las situaciones dadas, para participar en la formulación y realización de procesos y acciones de renovación, quiebre y surgimiento de nuevas estructuras sociales.

Volviendo a tomar como ejemplo de esto los planteamientos de Heller, vemos que lo cotidiano es considerado explícitamente como

un proceso que, en sí mismo, no lleva a los sujetos a adquirir conciencia de su especificidad social, aún cuando esté determinada históricamente. Esto en la medida que la vida cotidiana es vista como un espacio de expresión de la particularidad de los sujetos dominada por valores personales.

Es tan fuerte la dominación de los valores particulares que, para alcanzar dicha especificidad, es necesario trascender el plano de la cotidianidad por medio de una elevación moral que lleve a los individuos a insertarse en el desarrollo global mediante actividades objetivas como el trabajo. Objetividad dada en función de la inserción de esas actividades en proyectos sociales que condensan los intereses colectivos.

A pesar de que ha quedado en entredicho la identificación de los planos colectivos y de objetivaciones sociales superiores con algún proyecto económico e ideológico particular (y con ello se ha modificado el estatuto de otras modalidades de la acción y la socialidad) se ha mantenido la idea de que la vida cotidiana, por sobre cualquier otra cosa, tiene una relación directa con la satisfacción de ciertos sistemas de necesidades básicas, como el alimento, la vivienda etc., las cuales a su vez sólo tienen razón de ser al garantizar la reproducción de los miembros de una sociedad.

Si bien nadie podría negar estos vínculos que permiten abordar los núcleos más esenciales de la existencia humana, presentes en los procesos de apropiación del mundo, el sobrepeso atribuido a la economía de la sobrevivencia y por tanto a los medios de satisfacción de necesidades, ha dado lugar a una serie de críticas, en tanto no es posible asumir al mismo sistema de necesidades como algo fijo que comprende por igual a todos los grupos y sus individualidades, ya que ello significaría partir de un presupuesto de "...'necesidades objetivas', que moverían a los actores sin las mediaciones simbólicas que las instituyen en cuanto necesidades

sociales <sup>19</sup>.

A esta observación se suma el planteamiento de que el sistema de necesidades y sus medios de satisfacción cotidianos están permeados por una variedad de acontecimientos no necesariamente funcionales para la reproducción material de una sociedad, ni determinados por un criterio operativo y que pueden ser incluso considerados como pragmáticamente inconvenientes y objetivamente inútiles, pero que, sin embargo, son realizados por las personas como expresión de su capacidad para recrear sus condiciones de existencia : "En este sentido, volvemos a encontrar...la importancia ..(de)..todo aquello que muy frecuentemente se considera como secundario o como frívolo"<sup>20</sup>. Basta recordar al propio Simmel con estudios sobre la coquetería, las modas, la comida, el rumor, etc.,<sup>21</sup>.

Otra muestra de argumentos que, sin tener explícitamente como objeto de estudio a la vida cotidiana, apuntan a la revisión de la racionalidad instrumental dominante en su estudio , son aquellos que pueden encontrarse tanto en el campo de la filosofía como de las ciencias sociales contemporáneas, en donde la reflexiones ontológicas del ser y estar humano en el mundo, como la entrada en escena de los llamados elementos irracionales, permiten constatar un amplio espectro de dimensiones que se consideran vitales y necesarias para la vida de las personas, las cuales no calzan dentro de una visión estrictamente funcional y/o pragmática , ni de beneficio manifiesto para mantener sujetos y colectivos dentro de cierto grado de bienestar material y físico.

Solo para fines de ilustración se pueden mencionar los planteamientos en donde se amplían los sistemas de necesidades

---

<sup>19</sup> Eder Sader (1990), pág.70

<sup>20</sup> Michael Maffessoli (1991), pág.629

<sup>21</sup> George Simmel (1938, 1971, 1986 a y b)

agrupados a la categoría del "tener" con la entrada de necesidades tales como el juego, el sueño, el ensueño, la privacidad, el placer, etc.; donde la diferenciación social de los modos de vida operan, entre otras cosas, con base al criterio estético del gusto (Bourdieu, 1991); o bien de otros autores de la sociología en que la amistad, el enamoramiento y el amor conforma un campo de necesidades básicas asociadas al mantenimiento y cambio social (Alberoni, 1980, 1988, 1986 a y b).

Sistemas de necesidades que de alguna manera confluyen con las observaciones de la cultura contemporánea y, específicamente con la de América latina y otros países no occidentales, en que se enfatiza como necesidad básica la proxemia (Maffesoli, 1990); la expresión de emociones, afectos y fantasías en música, danza (Damatta, 1993); la libertad, el respeto y la memoria<sup>22</sup>.

En este sentido cabe traer a colación una de esas versiones que contemplan a la reproducción social y al papel de la vida cotidiana de una forma no instrumental y utilitaria.

Se trata del planteamiento de Francesco Alberoni para quien la mediación entre ambas categorías no está dada por la obligada satisfacción de los sistemas de necesidades. Ciertamente ellas pueden estar presentes, pero la clave consiste en el movimiento englobador de las transformaciones que van desplegando las

---

<sup>22</sup> Los ejemplos más vivos están en los procesos y conflictos interétnicos registrados a nivel internacional y sobre todo en los cada vez más frecuentes problemas sociales y culturales de América Latina y de México. La lista puede llevarse hasta temas que anteriormente no estaban en foco, por considerarse parte de las evidencias humanas generales o bien pertenecientes a otras esferas sociales distintas al de la vida cotidiana. Sin embargo, la emergencia de una variedad grande de acontecimientos y fenómenos sociales, está poniendo a flote una frontera de la cotidianidad mucho más amplia de lo que se podría haber pensado, debido al peso fundamental que ella tiene en muchos procesos de negociación política y económica a todos los niveles.

configuraciones sociales y en la estabilización y formalización de los cambios habidos.

En esta perspectiva la reproducción social deja de ser el eje fuerza de la vida cotidiana en tanto ambas se ven subordinadas a movimientos que implican cortes y estabilizaciones, los cuales van circulando rotativamente en un devenir social caracterizado por el cambio.

La vida cotidiana ya no es así la vehiculización eterna de la continuidad social sino una circularidad ininterrumpida en que "...cualquier fin último, como quiera que aparezca, puede ordenar un sistema, o convertirse, a su vez, en medio para alguna otra cosa."<sup>23</sup>.

De esta manera, la vida cotidiana es concebida como un estado de condensación de los cambios, que expresa las modalidades producidas en ellos. Como estado condensado de un movimiento de transformaciones, la reproducción social ya no la engloba ni la explica, sino que se convierte en una parte de su estructura interna.

Puede parecer un juego sin importancia el plantear este tipo de matices. Empero, advirtiendo que no interesa ver qué cosa causa o determina a qué otra cosa, ni qué va primero y qué va después. Se trata de distinguir si la vida cotidiana se rige por los mecanismos generales de la reproducción social o, a la inversa, si la reproducción social es parte de la dinámica interna de la vida cotidiana.

Decíamos que esta diferenciación puede parecer intrascendente, pero los resultados analíticos de optar por una u otra versión son notablemente diferentes.

---

<sup>23</sup> Francesco Alberoni (1981), pág.179

Apostar a lo primero (la reproducción social como eje), conduce a privilegiar la no desfiguración esencial de las estructuraciones sociales durante su devenir en el tiempo. La vida cotidiana en este marco está pensada como proceso y espacio que contribuye a que las delimitaciones básicas (jerarquización, asimetría, estratificación, relaciones de dominación, etcétera) no se diluyan. Por eso es que en estos enfoques pueden verse movimientos internos más o menos ricos, más o menos plásticos, más o menos recreadores; pero fuera de estos límites la vida cotidiana está condenada a no aportar nada nuevo.

En este sentido, autores como Heller, Bourdieu y Goffman ( de los que iremos hablando) abren el campo de visibilidad a las contradicciones y paradojas que se realizan al interior de una configuración social establecida por ciertas definiciones estructurales, pero no permiten contemplar en la vida cotidiana, las resistencias, los movimientos contraculturales y contranormativos.

La puesta en escena de la reproducción como lógica societal central (aunque no lo enuncien así sus discursos) no genera un ángulo de lectura para comprender dichos fenómenos de ruptura, independencia o autonomía. Aún en los casos más atómicos como los del orden interactivo de Goffman se impone el peso de la reproducción social, traducida en los procesos de consenso y legitimación de ciertas reglas de intercambio. Lo mismo ocurre en Habermas para quien la vida cotidiana, no como proyecto emancipador sino como realidad de facto, está colonizada por las reglamentaciones de un mundo sistémico que la ha empobrecido.

Diremos de manera aventurada que éstas son perspectivas de la cotidianidad que ven el problema desde dentro del "sistema" (cualquier sistema, sea entendido como estructura, sociedad, espacio social, situación) y eso las acerca más entre ellas de lo que sus filiaciones y planteamientos teóricos las alejan.

Por otro lado, apostar a que la reproducción es un mecanismo importante pero particular de la vida cotidiana, como en el caso de Alberoni, invierte totalmente el asunto: de ser considerada eje fuerza, deviene en un ingrediente más de los movimientos generales de la vida social, cuyo esquema puede representarse como: ruptura - generación de lo nuevo - formalización (institucionalización) - disolución de los soportes (precondiciones estructurales) - momentos de umbral -ruptura<sup>24</sup>.

Movimientos generales que se sintetizan en la relación constante y cambiante entre estado naciente y vida cotidiana.

Como se verá, en esta óptica la reproducción social tiene una permanencia relativa. Dentro de los grandes movimientos seculares (no por desencantados sino por su longitud) de la vida social humana, la reproducción está visto como un estado relativo y en equilibrio transitorio y cuasi estacionario.

La vida cotidiana en esta perspectiva está mirada "desde afuera"<sup>25</sup> y como parte de un principio, también como en el caso anterior, que va a contrapelo de la entropía y la muerte social.

La diferencia consiste en que aquí este principio de entropía negativa no está contemplado a la luz de los mecanismos de continuidad y mantenimiento, sino de renovación y movimiento constante.

En esto se parece bastante a las perspectivas que provienen de las diferentes historias culturales (de las civilizaciones, de las

---

<sup>24</sup> Este razonamiento nos evoca a Jacques Attali (1992) y su planteamiento sobre la dinámica de las sociedades, vista como un proceso de transición que permanentemente pasa de estados de cambio (desorden) a otros de estabilidad (orden). La diferencia consiste en que, mientras para Alberoni los estados institucionales son de mayor duración, en Attali estos, catalogados en términos de orden y estabilidad, tienen una vida más corta y el período de desorden y cambio ( estado naciente en Alberoni) una duración mayor.

<sup>25</sup> Como también puede darse con Braudel (1991 a y b), a quien evocamos en esa dialéctica de las duraciones sociales.

ideologías, de las religiones) en donde se hablan ciertamente de movimientos circulares de larga duración pero, he aquí lo interesante, que no significan la reproducción de un patrón "x" hasta el infinito, sino de la transformación, ruptura y nacimiento de formas de vida humana, Para decirlo gráficamente: la reproducción de algo significa solamente un segmento lineal, que si lo vemos desde una perspectiva de largo aliento, o desde una mirada aérea, es éso, un segmento de una suerte de movimientos y despliegues históricos marcados por la discontinuidad<sup>26</sup>.

Regresando al campo de las ciencias sociales, ¿ Significa acaso que con esto Alberoni contraviene la premisa de regularidad, ordenamiento y reiteración de ciertos patrones de vida, de los que hablan los otros autores mencionados?

En esencia no, no los contraviene. Más bien los mira desde otro ángulo y aunque sea una evidencia decirlo, el paisaje se vuelve otro: el contorno no está más esbozado por la "gestalt" o configuración de una estructura determinada, y los trazos internos no están hechos por lo que hombres y mujeres hacen a diario para satisfacer sus necesidades diversas y para encontrar identidad en ello.

El contorno está dado por los cambios y condensaciones constantes del devenir de las sociedades humanas y los trazos están dados por la estructura categorial de las experiencias colectivas que circulan en ese movimiento constitutivo.

Por eso es que los sistemas de necesidades en estas perspectivas "aéreas" no se enmarcan, siguiendo a Alberoni, dentro de la lógica

---

<sup>26</sup> Es abundante la literatura al respecto, pero no hay duda que la historiografía francesa, además de ser muy especializada es una delicia leerla. Para no nombrar en extenso, se encuentran los autores de la Escuela de los Annales, Braudel, Le Goff, Chartier, Chatelet, quienes, entre otros, abren el abanico a una buena cantidad de expresiones de este tipo.

de los medios/fines (que da lugar a las perspectivas instrumentalistas), ni se organizan sobre los conceptos de utilidad, interés, dominio, relación conflictiva y negociación (como puede pasar con Bourdieu e incluso con Habermas y el propio Goffman, en donde los haceres y los actos sociales se definen por sus propósitos)<sup>27</sup>.

Los sistemas de necesidades estarán configurados por las diferentes estructuras categoriales de las experiencias colectivas en su paso constante de un estado a otro. Y en estos términos la vida cotidiana puede asociarse con esas necesidades filosóficas que arriba anotábamos: tener, ser, hacer y estar.

Necesidades que en un momento pueden guiar a los colectivos a pautas de conservación, equilibrio, riesgo, aventura y demás estados disposicionales que mantienen o generan prácticas e intercambios sociales.

Es con base en estos cuestionamientos que puede confrontarse la concepción instrumental o utilitaria de vida cotidiana, así como sus relaciones con los procesos de reproducción y cambio social, a fin de expandir el ámbito cotidiano fuera del margen de las relaciones y actividades pragmáticas que se ejercen en un espacio social determinado, para abarcar también otros problemas en el orden de los fenómenos del devenir social de larga duración.

---

<sup>27</sup> " La vida cotidiana está atravesada por el lenguaje de las instituciones, pero no se reduce a ellas, está punteada por las dos modalidades fundamentales de la relevación del ser, pero no tiene el deber de su memoria: puede narrarse en términos de utilidad, de intereses y de medios fines, pero con escansiones apodícticas, afirmaciones de valor que los jerarquizan y re-jerarquizan continuamente. Así, mientras la oposición movimiento-interés es un paso categorial como la oposición movimiento-institución, la contraposición movimiento-vida cotidiana lo es solamente porque en ésta última hay una continua circulación de intereses y de instituciones, y la tensión institucional frecuentemente, se debilita, se diluye, se convierte en rutina"., Alberoni (1981), pp.179 -180

El problema, a nuestro parecer, es que autores como Alberoni, son parte de las excepciones que confirma la regla, puesto que su cercanía con las versiones historiográficas es algo todavía difícil de aceptar como parte del utillaje de las llamadas ciencias sociales<sup>28</sup>. Por ello lo dejaremos reposar un rato para volver a concentrarnos a algunas de las versiones que, "mirando desde adentro", contribuyen a matizar, expandir e incluir temáticas diversas sobre la vida cotidiana.

En esta línea, otro de los autores que pueden concebirse como "mirando desde adentro, es Pierre Bordieu, quien opone a la lógica instrumental y pragmática de la cotidianeidad una visión en donde los sujetos no se insertan como un engranaje más dentro de la maquinaria de la reproducción, sino que recupera la capacidad de éstos para recrear sus circunstancias. Reconociendo a la vez que este tipo de participación no está aislada sino en relación orgánica con las condicionantes estructurales, configuradas por un campo de fuerzas en conflicto y en relación asimétrica entre las clases y las agrupaciones sociales.

Bajo su perspectiva no sería posible concebir a la vida cotidiana como una parcela del mundo social que se inserta dentro de un cuadrículado fijo y rígido del espacio. Como tampoco ver en ella el mero efecto de las determinaciones estructurales y sus relaciones de dominación asociadas. Al contrario, la necesidad de comprensión

---

<sup>28</sup> Como mero breviario, nos parece necesario señalar que a nuestro juicio ha sido mal enfocada la relación entre ciencia social e historia. Creemos que la oferta de autores como Braudel respecto a vincular ciencias del presente y del pasado no ha estado orientada ni a apostar a una unidad holística de las disciplinas ni a privilegiar el orden de larga duración de las estructuras históricas. Se trataría en todo caso de mirar, en las realidades diacrónicas de un acontecimiento, coyuntura o período, el horizonte general en que se insertan; así como de reencontrar en los procesos de larga duración a los sujetos, procesos y productos específicas que van diseñando ese tejido texturizado y multicolor llamado historia.

analítica sobre el funcionamiento reproductor de una sociedad implica romper con la idea del mundo social como "...espacio de relaciones objetivas trascendente con relación a los agentes e irreductible a las interacciones entre los individuos "29.

Dicho planteamiento ha tenido fuertes efectos para romper con las representaciones realistas de las estratificaciones sociales, ya que, a su juicio, esto no significa ni incursionar analíticamente sobre un vacío social (propio de los subjetivistas, dirá), menos aún negar las determinantes económicas que caracterizan a las sociedades capitalistas. Más bien trabajar con una concepción de clase social que no necesariamente implica su existencia tajante y delimitada en la realidad concreta<sup>30</sup>, ni adscribir su uso a una noción determinada de estructuración de la sociedad.

Cuando él se pregunta qué es lo que pasa del lado del espacio social mismo<sup>31</sup>, responderá que, efectivamente, si bien todas las actividades humanas pueden y deben considerarse "...como formas específicas de trabajo orientado hacia la conservación o el aumento de formas específicas de capital.."32, lo cierto es que ello no implica que este criterio opere en la subjetividad de los agentes sociales. En cuanto no implica, como continuamente reitera, que la

---

<sup>29</sup> P.Bourdieu (1981), pág.21

<sup>30</sup> Al respecto dirá que:"Así como las unidades teóricas que aísla, sobre el papel, el análisis genealógico no corresponde automáticamente a las unidades reales....así las clases teóricas no son automáticamente clases movilizadas...", "La clase no está nunca dada en las cosas; ella es también representación y voluntad, pero que no tiene la posibilidad de encarnarse en las cosas, más que si lo que está objetivamente próximo y aleja lo que está objetivamente alejada". Idem., pp.81-82. Es decir, el problema radica en utilizar la categoría de clase como un recurso analítico para reconstruir las distancias sociales y simbólicas, lo que es una manera de recortar el espacio social real.

<sup>31</sup> Idem., pág.135

<sup>32</sup> Idem., pág.108

acción (o agency) esté necesariamente estructurada y estructurándose a partir de una lógica finalista, tal y como puede comprenderse con las nociones de interés, cálculo racional, etcétera<sup>33</sup>.

En este aspecto se acerca a Alberoni que, como vimos líneas arriba, también se propone hablar de las acciones sociales fuera de la lógica medios/fines, pero se aleja de él y confluye con Habermas en lo referente a no sacar del análisis de la vida cotidiana los procesos de dominación, interés y conflicto. Con la variación de que éstos últimos no están vehiculados por las relaciones entre espacios sociales autocontenidos ni tan diferenciados como lo propone Habermas con su clasificación del mundo de la vida y mundo sistémico.

El mundo social para Bordieu, en su confluencia con otros autores, puede obedecer a otros mecanismos de estructuración que tampoco son omnímodos ni omnipresentes a todo espacio y sujeto sociales. Al contrario, los espacios sociales, sus sujetos y relaciones se constituyen bajo criterios flexibles, relativos y permeables. Lo que vale para reconocer la existencia de otros mecanismos de construcción del mundo social y de la acción que en él se realiza. Los cuales tienen, siguiendo con su terminología, diferentes criterios preformativos, esquemas generativos, esquemas de disposiciones. En suma, diferentes, sistemas de habitus que, a su

---

<sup>33</sup> Lo anterior porque la misma noción del "sujeto del cálculo" es problemática, en tanto "La universalidad del principio de economía, es decir la ratio en el sentido de cálculo de óptimo, que hace que se pueda racionalizar cualquier conducta..., hace creer que se pueden reducir todas las economías a la lógica de una economía: por una universalización del caso particular, se reducen las lógicas económicas, y en particular la lógica de las economías fundadas en la indiferenciación de las funciones económicas, políticas y religiosas, a la lógica absolutamente singular de la economía en la cual el cálculo económico es explícitamente orientado con relación a los fines exclusivamente económicos que plantea, por su existencia misma, un campo económico constituido en tanto tal...". Idem., pág.113

vez, por ser distintos, pueden tener diversas funciones taxonómicas (aunque desde afuera, puedan ser ubicados en diferentes tipos de clasificación), diferentes a de la reproducción maleable de las desigualdades, a la de capitalización y reinversión. Y por tanto, que pueden ser leídas desde una perspectiva distinta a la de la lógica económica.

Por otra parte, resulta paradójico que la postura de Bourdieu contravenga la ontologización de las categorías analíticas que sirven para, por comparación, caracterizar a la vida cotidiana. Pero a su vez permita someter a crítica a su propia teoría con respecto al mismo punto.

Es decir, si bien Bourdieu advierte el riesgo de reducción teórica que puede sufrir el estudio de la socialidad, y por tanto de la vida cotidiana, en un contexto social determinado o en el marco de sociedades y culturas diferentes, cuando le aplicamos a él mismo su premisa de "objetivar al sujeto objetivante", se observa la reducción economista de la cultura y de las prácticas que varios le han criticado y que Heller asume sin negarlo.

Una manifestación clara de este problema resulta cuando Bourdieu intenta salirse de una lógica económica y sus emanaciones para el estudio de la acción social (noción realista de clase, cálculo racional, noción de acción estratégica como orientada racionalmente hacia ciertos fines etc.). Empero, vuelve a caer en lo que critica, al plantear toda actividad humana como forma de trabajo, orientada a la acumulación de capital (cualesquiera sea el tipo de capital pero al fin y al cabo, concebido bajo la lógica de la acumulación del capital), y al considerar las formaciones sociales en términos de economías (aunque no' esté orientados económicamente son economías).

Por ejemplo, su lectura de la ofrenda, como lógica de la economía de la religión, "el universo del sentimiento" como economía del

honor; la plegaria y el sacrificio como conductas de inversión, orientadas a la maximización de la utilidad en los intercambios simbólicos; etcétera.), expande e hipostasias lo económico como criterio analítico *sine quanon*, que incorpora la determinación estructural y las taxonomías de clase a la generación y reproducción de las subjetividades y prácticas sociales

Reducción que no proviene curiosamente de su adopción o no de una lógica económica particular ( como podría ser su adscripción explícita a la racionalidad de la economía política marxista), sino de asumir a lo económico como criterio de análisis en sí mismo. Lo que está en la base de una mentalidad históricamente constituida y que tiene sus efectos no solamente a nivel ideológico o axiológico, sino también en el plano más gnoseológico referido a la lógica de construcción de las teorías de éste y otros autores<sup>34</sup>.

Obviamente nadie puede negar la necesidad de incorporar a lo económico como un criterio de lectura fundamental para el análisis de muchos fenómenos sociales y entre ellos el de la vida cotidiana. Lo que se intenta señalar son las implicaciones que puede tener cuando dicho criterio deviene en marco privilegiado y algunas veces único.

En el caso de Bourdieu la paradoja entre relativización de los criterios analíticos y supremacía del factor económico tiene

---

<sup>34</sup> Esta paradoja queda más clara cuando Bourdieu, a la vez que impone la racionalidad económica para el estudio del habitus y sus funciones mediadoras entre sujeto y estructura, también señala que " Existen, más allá de las determinaciones sociales asociadas a una posición particular, determinaciones mucho más fundamentales y mucho más desapercibidas. que son inherentes a la postura intelectual...Desde el momento en que observamos el mundo social, introducimos en nuestra percepción un sesgo que obedece al hecho de que, para hablar del mundo social, para estudiarlo a fin de hablar de él, etc., es necesario retirarse de él. El sesgo que se puede llamar teorista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que se hace del mundo social, el hecho de que ella es producto de una mirada teórica." Idem., pág.98

fuertes efectos sobre el análisis de la vida cotidiana, puesto que:

a) Efectivamente permitirá concebirla ya no como segregación de la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, como insumo de la maquinaria productiva.

b) Concebirla fuera de la perspectiva exclusivista de la teoría del reflejo, en donde es mirada como segregación, continuidad, condensación, etc., formadas en y limitadas por los mecanismos de producción económica y de la organización social estratificada resultante.

c) Pero al mismo tiempo, mirar los diferentes espacios de la vida cotidiana, sus dinámicas y productos en el terreno de las fuerzas necesarias, mercancías que adquieren un precio, acumulación, inversión, capitalización, etc.

Esto, aunque advierta que tales criterios tienen una utilización diferente al que se les imprime en el léxico económico clásico.

Algo que seguimos creyendo es un problema, en tanto la nueva utilización y dotación de contenidos culturales y sociológicos de esos términos, no desaparece o relativiza la lógica económica de la cual provienen. Los mecanismos y la construcción teórica (no los contenidos) a que pertenecen quedan intocadas<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> A este respecto resultan muy útiles los estudios sobre las culturas populares en América latina. Por ejemplo, García Canclini (1986), señala que la reflexión de Bourdieu sobre los estilos de vida y las funciones del habitus se ubica dentro de la teoría clásica marxista, pero con la salvedad de enfatizar los mecanismos de consumo por sobre los de producción. Esto no significaría salirse de la lógica de la posición económica y política que ocupan los sujetos dentro de las relaciones sociales de producción material. Lo que intentará, a juicio de García Canclini, es abandonar la concepción mecanicista de la adscripción de clase, al incorporar en los mecanismos de distribución de los recursos las formas del capital simbólico "...que revisten las diferentes especies de capital cuando son percibidas y reconocidas como legítimas.". Pág.131.

Estamos de acuerdo con García Canclini y otros, de que, si bien lo anterior marca un aporte a los estudios de la cultura y la vida cotidiana, también hay que señalar sus límites, sobre todo aquellos referidos a las funciones sociales de la expresión cultural que se ven inscritos siempre dentro de los mecanismos de producción económica. Ello se refleja en la crítica con respecto al estudio de las estéticas y prácticas artísticas, que Bourdieu ha catalogado como pertenecientes al mundo de la forma (estética) o de la necesidad económica y la función utilitaria (las derivadas del sentido práctico) : "Bourdieu desconoce el desarrollo propio del arte popular, su capacidad para desplegar formas autónomas, no utilitarias, de belleza..."<sup>36</sup>. Es decir, desconoce expresiones artísticas que, siendo ubicadas como parte de la cotidianeidad de las clases subalternas, está orientadas también al campo de la expresión estética.

Otras visiones que permiten entrar a este debate son los provenientes de la psicología y de la llamada teoría dramaturgica, en virtud de que ambas perspectivas, desde sus propias matrices teóricas nos permiten continuar el debate abierto sobre la maleabilidad de los criterios de condensación y expresión de la vida cotidiana a la luz de las espacialidades sociales y su relación con condicionantes de orden normativo y estructural

Tomaremos primero a Henri Tajfel (1978 y 1979), ese sociopsicólogo para quien los procesos de categorización (clasificación) social permiten ver el papel de las determinaciones sociales y las coacciones estructurales, pero también desmontar con mayor detalle los mecanismos de delimitación en sí mismos. Cuya relatividad (no sujeción mecánica a las configuraciones objetivas) puede ser mayor que la concedida por autores como Bourdieu.

Para esto se llama la atención en el carácter genérico de los

---

<sup>36</sup> N.G.Canclini (1989), pág.41

procesos de clasificación del mundo, y si bien las configuraciones sociales objetivas son el piso donde ellas enraizan, tales procesos adoptan una capacidad de movilidad enorme, en virtud de la gran cantidad de modalidades de orientación selectiva (placeres, intereses, gustos, preferencias, deseos, necesidades, aversiones u atracciones), que ciertamente están compartidas y consensadas socialmente, pero cuyas combinaciones y apropiaciones estructuran puntos de vista sobre la sociedad en que caben las identificaciones, desidentificaciones, aceptaciones y rechazos.

Como señala, hay una determinación social de las reglas para la percepción e interpretación del mundo, pero también siempre hay espacios para el desacuerdo y una manera distinta de interpretar lo que pueda aparecer lenta o rápidamente. De ahí que en el proceso clasificatorio, se puedan dar versiones de lo que es obvio, que empiezan a chocar, en términos de versiones conflictivas que pueden movilizar a los sujetos en una variedad de direcciones.

Para Tajfel y compañía, es fundamental atender los procesos subyacentes de la clasificación (categorización) que desarrollan y mantienen la identidad de los colectivos y de sus prácticas. Mirando sobre todo la posibilidad de los efectos autónomos que esos procesos pueden liberar.

Pero lo más interesante de Tajfel con respecto a Bourdieu, es su afirmación de que el conflicto objetivo de intereses, institucionalizado y explicitado en la organización de una estructura social (como lo puede ser entre clases sociales) no necesariamente conduce a que se refrenden las demarcaciones establecidas entre los criterios de diferenciación colectiva que impone una jerarquización social estratificada: las diferenciaciones y distinciones pueden existir en condiciones de afiliación endogrupal mínima, anonimato de la membrecía del grupo, ausencia de conflictos de intereses y ausencia de antagonismo y hostilidad entre grupos.

La sola percepción de que se es diferente y el hecho de que ello se asuma como natural, puede hacer que los sujetos se vean imposibilitados a verse a sí mismos como pertenecientes a clases subordinadas y estigmatizadas y a relacionarse con las otras clases en función de estas diferencias.

En este aspecto, al igual que Bourdieu, Tajfel plantea que la percepción de una desigualdad jerarquizada objetivamente, no lleva necesariamente a la creación de comportamientos y actitudes de hostilidad en los estratos y clases "inferiores", sino al contrario, pueden desarrollar orientaciones positivas y de deseo de tener bienes que son "capital", en palabras de Bourdieu, de clases privilegiadas.

Cuando las diferencias socioestructurales en la distribución de los recursos ha sido institucionalizada, legitimada y justificada a través de un sistema jerárquico consensualmente aceptado, no hay una mayor identificación y apreciación del grupo de pertenencia. Lo que lleva a los colectivos dominantes a trabajar para preservar sus diferencias subjetivas y objetivas existentes o para intentar encontrar y crear nuevas diferenciaciones que signen su diferencia.

Por ejemplo, entre más claros y definidos son los límites conflictivos entre categorías sociales diferentes, hay más probabilidades de que los miembros de cada colectivo o clase se comporten hacia el otro en función de su pertenencia respectiva que en términos de su carácter individual o de sus relaciones interindividuales. Es algo que Bourdieu cataloga como búsqueda de signos de distinción para aquellas clases que observan en otras, apropiaciones de aquellos capitales que los diferencian.

Lo que marca la variante con respecto a Bourdieu es que en las perspectivas de la categorización social, la autodiferenciación es una característica omnipresente e intrínseca de las relaciones sociales. La mera percepción de pertenencia a una categoría es

suficiente para que se genere una discriminación con respecto a las restantes, este arriba, abajo, o en el mismo plano. La mera presencia de una categoría que no es la de uno, es suficiente para provocar respuestas competitivas y de lucha, marcadas sobre todo, por la búsqueda de distintividad. Para una categoría social puede ser más importante la diferenciación de sí misma que la ganancia objetiva que se puede lograr con ella (base de la capitalización de cualquier bien).

Este proceso está en Bourdieu pero no para todas las clases sociales, sino solamente para aquellas que tienen un capital superior, sobre todo económico y cultural.

Para Tajfel esto es un proceso inherente a las configuraciones en sí mismas. Lo que no significa la mera autopercepción de los individuos como similares o diferentes a otros, sino en términos de que ellos pertenecen a categorías sociales discretas y discontinuas y por tanto mediadas por procesos de identidad social.

Con base en este mecanismo constitutivo de los procesos de categorización, ciertamente pueden comprenderse fenómenos de disasociación de los miembros de una clase con respecto a su categoría de pertenencia. Llamado por Bourdieu enclasmamiento y desclasamiento. Pero también permite ver otras estrategias colectivas que no implican orientarse a la capitalización de bienes materiales y simbólicos que se han legitimado como valiosos de tener. Estas estrategias, al contrario, están orientadas a reforzar las cualidades de los objetos clasificados y sus relaciones con ellos, como puede ser la desacreditación del valor asignado ( los ricos son malos, la piel blanca se envejece, etc.), reificar los signos negativos de una clase ahora en términos positivos (lo negro es superior), o bien cambiando la orientación con respecto a otros agrupamientos similares y hacer comparaciones que beneficien la identidad propia.

En todo caso, resulta interesante mirar en las consideraciones del

análisis de la cultura y de la sociopsicología no sólo la plasticidad que se da al interior del despliegue reproductor de una sociedad, sino también los grandes márgenes que puede adoptar la vida cotidiana con respecto a la legitimación de las normas, el dominio de configuraciones estructurales y el englobamiento relativo que puede tener una manera de organización del mundo social. Por tanto, también aportan elementos para incorporar los problemas de la resistencia, el rechazo y la autoafirmación sobre patrones de vida, que bajo el marco de una sociedad, dan lugar a posibilidades generativas no necesariamente reproductivas.

Esto no significa desacreditar una categoría como la de habitus puesto que, si la descarnamos de sus funciones "enclasantes" y movilizadoras de las estratificaciones estructurales (es decir, si la despojamos de su función para comprender las relaciones sociales dentro del capitalismo), sigue sosteniéndose con respecto a los procesos de apropiación cotidiana, en términos de cómo es que los colectivos especifican sus espacios sociales, según sean los modos de realización de las prácticas dentro de ciertas condiciones objetivas.

Esta capacidad está dada a nuestro juicio en esa doble vía de estructuración del mundo social que permite mirar el habitus (como producto determinado y como proceso de generación de esas determinaciones)<sup>37</sup>. Capacidad que toma su poder de los principios de diferenciación con base en los cuales se organizan los espacios sociales y simbólicos de la existencia cotidiana.

Para argumentar sobre esa capacidad heurística del habitus refrendamos el movimiento de lo estructurado y estructurante a la luz de los dos niveles analíticos que lo constituyen:

---

<sup>37</sup> Cualidad del proceso de estructuración también tomada a la manera de Giddens (1987) con su concepto de "dualidad de estructura", en el sentido de que ésta es a la vez el instrumento y resultado de la reproducción de las prácticas sociales.

-- La modalidad del plano objetivado, que refiere a esas dimensiones de condensación de los productos sociales y que se convierten en la herencia material y simbólica que continuamente se va arrastrando y generando. Esta modalidad para nosotros puede remitir a la esfera de las determinaciones históricas, en términos de las **condiciones de posibilidad objetiva** que ellas imponen y que sirven de guía a los procesos de apropiación cotidiana.

-- La segunda modalidad no refiere a las condiciones de posibilidad objetiva, definidas en los márgenes de las determinaciones estructurales y contextuales, heredadas y refrendadas; sino más bien al proceso mismo de constitución y generación de los productos sociales, que se van realizando y vehiculando mediante las prácticas y subjetividades de los "agentes".

Por tanto, aludiría al "ejercicio" **concreto de la apropiación** que, en el marco de las condiciones anteriores, adoptan una multiplicidad y diferenciación de formas generativas. En este caso estamos en presencia del movimiento, realización y producción de las relaciones que los sujetos estructuran con sus contextos mediatos e inmediatos.

Creemos que esta doble vía de estructuración que nos ofrece el habitus se emparenta de una manera fluida con las perspectivas sociopsicológicas y abre sus poros tanto al problema de la diversidad cultural, como a los mecanismos de continuidad, ruptura y nacimiento de la sociedad humana (a la manera de Alberoni) y sus movimientos de larga duración (al modo de los historiografías arriba mencionadas).

Pero también, en el orden inverso, tanto Bourdieu como Tajfel hacen capilaridad con las versiones de relativismo radical sustentadas en los microprocesos del comportamiento y la interacción entre individuos. Nos estamos refiriendo particularmente a Erving

Goffman quien desdobra tanto los límites espaciales de la vida cotidiana (la manera de la más clásica psicología social), que las interacciones entre individuos y de éstos en sus situaciones particulares, dejan de ser fenómenos que se desarrollan dentro y entre espacios sociales, para convertirse en sí mismos en los criterios de delimitación espacial de la vida cotidiana.

Perdón por el rebuscamiento, pero el punto de torsión en esta perspectiva no es para señalar que hay un "descenso" hacia lo micro. Ciertamente puede verse aquí la llamada "lógica del desmenusamiento" que mencionaba Simmel, para hablar de la partición de una realidad cualquiera en unidades más y más pequeñas. En este sentido puede verse que en el tránsito abierto a partir de Heller se va plantenado un cuadrículado espacial de la vida social, en donde la cotidianeidad, como vida cotidiana, ocupa algunos lugares. El problema se presenta cuando un cuadrículado se va haciendo más fino en la medida que los criterios de delimitación se hacen menos rígidos, hasta llegar al punto que el espacio social se nos desaparece, sea porque nos movemos hasta el plano del devenir histórico de sociedades y civilizaciones ( donde de hecho hay otro criterio de densidad) o bien porque entramos al flujo constante de las interacciones entre individuos.

Goffman y otros (sobre todo los sociopsicólogos), como las visiones de largo aliento, se mueven en estos últimos planos que como se verá, contraviene el esquema de lo micro y lo macro. El desmenuzamiento lleva a un punto de disolución del espacio que puede estar en lo "mega" estructural, o en los "quantas" de las relaciones de intercambio. Por eso es que desde el principio preferimos optar por la metáfora de las perspectivas que miran desde afuera, (Alberoni, Braudel y otros historiadores); y las metáforas que miran desde adentro ( Lukács, Heller, Bourdieu).

No repetiremos aquí las implicaciones que tiene ubicarse en uno u otro lado de la puerta para el estudio de la vida cotidiana y sus

nexos con la reproducción social. Lo que queremos anotar ahora es que esas metáforas no sólo tienen efectos sobre las posibles versiones de vida cotidiana que se segregan, según sean los procesos que se ponen en juego y el tipo de necesidades que en ellos se conforman. También nos están diciendo que estas versiones dispares tienen menos que ver con las afiliaciones paradigmáticas o de escuelas teóricas que con el manejo de los criterios temporales y espaciales utilizados.

La entrada en escena de Goffman (1971 y 1980) nos confirma en esta idea, puesto que no dudamos en ubicarlo dentro de los autores que miran el problema de la vida cotidiana dentro del marco de la reproducción social y eso, como arriba anotábamos, lo lleva a privilegiar los procesos de mantenimiento y continuidad dentro de las condiciones dadas y las determinaciones estructurales establecidas para una configuración social.

Lo interesante de su caso es que su interés por lo que denomina "el orden interactivo", lo pone en un punto más cercano a la relatividad espacial de Tajfel que a la búsqueda de especificidad de Bourdieu. Esto porque dicho orden le lleva a sumir a la vida cotidiana como un crisol de actos que se desarrollan en diferentes escenarios y encuentros no espacializados dentro de una configuración estratificada.

Como se ha dicho en diferentes ocasiones, esta premisa no significa que la vida cotidiana mirada bajo su óptica, se salga del perímetro dado por las configuraciones estructurales más amplias (de ahí que no niegue, en última instancia que el movimiento interactivo esté dando impulso al movimiento macromolecular de una estructura). El asunto para él es que la correspondencia entre ambos es "muy floja", de tal suerte que el orden interactivo de la cotidianidad expresa "formas de vida relativamente autónomas", que deben analizarse en su propia dinámica.

De la misma manera que en Tajfel, se observa una capital opacidad para todo aquello que suene a versión "dura" de coacción social y normatividad englobante. Las personas se presentan ante el mundo y ante sí mismos en formas que pueden estar contrapuestas con las estructuras que se imponen en un momento dado. Lo que permite el filtramiento de una serie de reglas de transformación que dan lugar a situaciones socialmente relevantes.

La diferencia con Tajfel es que para éste último, el orden interactivo no se da al nivel de lo microatómico de las relaciones entre individuos, ni se trata de un asunto de situaciones sociales. Los procesos psicosociales de la vida cotidiana son para Tajfel pertenecientes al espacio de lo colectivo en sí mismo y el nivel situacional deja de ser el lugar de las contingencias para devenir en una expresión concreta de ese orden. Mientras que para Goffman el ordenamiento colectivo es "la costra irregular sobre el rostro de natura " que tienen las reglas del intercambio personal<sup>38</sup>.

En lo que respecta a las diferencias con respecto a Bourdieu es mejor plantearlo con los propios términos de éste último. Bourdieu le imputa a Goffman el haber olvidado la función de enclasmiento y desclasmiento que contienen las estrategias de presentación de las personas en un marco de luchas políticas en el que se intenta imponer el principio de visión y de división legítimo.

Por eso, la faltante en Goffman a su juicio, es reconocer que esa variedad de máscaras, en que se condensan las estrategias de presentación de sí mismos, no son meros productos de las contingencias situacionales, sino que están entramadas en estructuras espaciales, socialmente diferenciadas y, por tanto, más allá, de que se trate de intercambios sociales que imponen su propia lógica, se trataría de relaciones y prácticas condicionadas

---

<sup>38</sup> E.Goffman, (1983), pág.17

por la lógica de las estructuras<sup>39</sup>.

## **2. Determinación y Heterogeneidad**

Con base en este paseo laberíntico de argumentaciones y contrargumentaciones, no se requiere mucho para ver que el problema de la cotidianidad se transforma en un universo de constelaciones no siempre traídas a su campo de estudio. Lo múltiple, heterogéneo, plástico y virtual es una postura analítica que desdobra y voltea sobre sí mismas esas relaciones hombre-mundo, realidad vivida y representada, tan comúnmente miradas de una forma cuadrículada, de espacialidades divididas; de condicionantes producidas insalvables; de heterogeneidades siempre necesitadas de ser englobadas dentro de patrones de configuración social, que se elevan al título de ser determinación histórica.

Pero a la vez, ese universo de constelaciones corre el riesgo de confundir la necesidad de encontrar las especificidades cotidianas con un eclecticismo que es la cara inversa de lo mismo: el vacío social.

Decimos esto porque siempre se reconoce que no se puede hipostasiar una versión sobre la realidad, en nuestro caso la cotidiana. En esta orientación han estado dirigidas las flechas sobre la propia categoría de la vida cotidiana, sus relaciones con la reproducción social y la satisfacción de los sistemas de necesidades. Cuestión que le ha válido a la primera (vida cotidiana), el ser considerada como cuestión de haceres pragmáticos con funciones definidas; a la segunda (reproducción), como emblema de la vida social, y a las

---

<sup>39</sup> " La legalización del capital confiere a una perspectiva un valor absoluto, universal, arrancándola así a la relatividad que es inherente, por definición, a todo punto de vista, como visión tomada a partir de un punto particular del espacio social "., P. Bourdieu (1988), pág.139

terceras (necesidades), como un asunto de economía de sobrevivencia.

En esta dirección también se encuentran las críticas que ponen énfasis en no aceptar como atributos ontológicos de esas realidades, los criterios y demás utillajes analíticos que hacen del mundo social una cristalización espesa con delimitaciones espaciales endurecidas.

Lo que nos pone en un predicamento es asumir que lo contrario: la permeabilidad de los límites de esas realidades y la constante trasminación de dimensiones y procesos, no puede ser el nuevo principio homogeneizador y meta-analítico de cualquier sujeto, realidad u objeto de estudio. Ya que esto significa finalmente no decir nada con respecto a nadie<sup>40</sup>.

Por ello es dable reconocer que, a pesar de los criterios, flexibles o rígidos, todos los autores puestos en la boca nos hablan de problemas conceptuales sobre la cotidianeidad, teniendo en mente a "alguien", en unos tiempos y en unos espacios concretos. Por ejemplo, a Goffman se le ha manejado como un emblema que contraviene el poder de englobamiento de las normatividades colectivas, hasta el punto de que corrientemente se oye que este autor nos lleva hasta el extremo de la desaparición de la noción de individuo determinado históricamente. Sus metáforas de la máscara

---

<sup>40</sup> Esta tensión entre relativismo radical y establecimiento de leyes históricas se expresa en frases como la siguiente: "Ya lejos de todo relato emancipador...nos quedaría según los más puros y sensibles una creativa privacidad plena de ironía relativizadora, aunque a veces se haya de reconocer que a cada uno de nosotros, los debilitados sujetos postmaterialistas de la contingencia occidental, nos espera 'un tiempo posmoderno muy triste en la perspectiva de siglos de aburrimiento'. Y para que el individualismo relativista no sea excesivo, a cada uno de nosotros nos cabría también...ser solidarios y evitar la crueldad con cada uno de ellos, los materialistas sujetos debilitados y depauperados que quedan en el primero, segundo tercero y cuarto mundo, cuando se presentan en nuestro contexto". Pablo Ródenas (1993), pp.55

y la representación teatral vuelven al sujeto cotidiano en una suerte de camaleón que va cambiando de colores según las exigencias situacionales del momento. Con esto se rompe cualquier coherencia interna de los procesos de legitimación y consenso social que ponen cada cosa en su lugar y cada función con respecto a cada cosa. El sujeto de Goffman continuamente cambia de funciones, porque continuamente cambia de escenarios y por tanto de reglas de intercambio.

Pues bien, independientemente que esto evoque el clásico problema de la adaptación social del comportamiento humano respecto a las situaciones cambiantes de su medio, nos parece acertada la opinión de Bourdieu, de que resulta lógico que Goffman proponga su teoría sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana, en la medida que expresa el lugar donde éste se ubica y toma como campo de estudio. Es decir, una teoría que es posible de pensarse para "las posiciones medias del espacio social" en Estados Unidos, donde se manifiesta en grado máximo la proliferación de las delimitaciones espaciales, los mecanismos de enclasmiento y "...las luchas simbólicas por el poder de producir y de imponer la visión del mundo legítima."<sup>41</sup>. Mecanismos que llevan a la manipulación de la imagen de sí (individual y colectiva) y de la posición que guardan los sujetos en el espacio social.

Pero también lo mismo se puede decir de Bourdieu, Tajfel, Habermas y por supuesto Heller y Lukács, para quienes los estilos de vida, los criterios de construcción de las identidades categoriales, y los mundos contrapuestos de la vida social, están pensados a la luz del campo de visibilidad de sus sociedades de origen o de aquellas que se presume pertenecen al mismo árbol genealógico.

En consecuencia, los señalamientos hechos nada tienen que ver con una reificación de lo heterogéneo por sí mismo, sino en afirmar

---

<sup>41</sup> P. Bourdieu (1988), pág.173

que hay representaciones sobre la cotidianeidad, cuyas membranas están más endurecidas en algunas partes de lo que estaríamos dispuestos a admitir, mientras que puede haber otras partes, no siempre, que tienen una capilaridad tan interesante como para incursionar en otra manera de leerlos.

Por ejemplo, para volver con el hilo de nuestra lectura. Todo el tránsito abierto desde Agnes Heller, está orientado a hacer reflotar una serie de implicaciones habidas en las concepciones utilitarias e instrumentales de la vida cotidiana. Implicaciones que se van desflorando para dejar caer la semilla de otros y otros problemas.

En esta especie de polinización, suceden varias cosas al mismo tiempo: a la vez que los propios autores citados se nos relativizan; se nos van dibujando una serie de encuentros y diferencias; y se va mostrando con mayor claridad esa parte o sea que les es común.

Para dar una muestra de lo anterior tomemos el problema de la heterogeneidad y la determinación social en la vida cotidiana.

En la perspectiva de Heller se puede ver que el asunto no está en que ella razone a la vida cotidiana como un bloque amorfo o monolítico, al contrario, uno de los puntos a trabajar es en qué coincide y en qué se diferencia de los otros autores con respecto al lugar y papel de la heterogeneidad de lo cotidiano.

A manera de ejercicio anotamos las siguientes comparaciones:

Por un lado, recordemos que para Heller las fuerzas productivas son la fuente de la heterogeneidad, siendo la vida cotidiana un espacio donde se concretiza ésta mediante una jerarquización orgánica, que marca los criterios de orden y relevancia en que se organizan las dimensiones del contexto y las intervenciones de los sujetos. Para autores como Bourdieu, Tajfel, Goffman y Habermas a esa riqueza

estructural también se le corresponde una heterogeneidad en los procesos de apropiación, por lo tanto de ubicación, referencia e identificación.

Heller se mantiene en una concepción de sociedad configurada por planos infraestructurales y superestructurales. Desde esta perspectiva, siguiendo a Lukács, el reflejo es un principio de generación de prácticas y subjetividades sociales y la vida cotidiana, es reflejo de las determinaciones estructurales y de las formas de apropiación que ellos imponen.

Mientras que los otros autores intentarán mirar las determinaciones sociales fuera de esa visión dicotómica<sup>42</sup>. Por medio de relevar una serie de categorías mediacionales (habitus, categorización, acciones intersubjetivas, representación), orientadas a mezclar planos, cuya combinación y trasminación mutua, dan lugar a la recreación e incluso invención de formas sociales muy heterogéneas<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Nos ha asaltado la inquietud si la clasificación de Habermas entre mundo sistémico y mundo de la vida no es una mera reformulación y revisión de la representación clásica de infraestructura y superestructura. La caracterización de la primera en términos de la diferenciación entre sistema económico, político racional/legal; y del segundo como el lugar de los lenguajes simbólicos, nos lleva a sospechar de ese simil. No entraremos por el camino de esta disertación que nos alejaría de nuestros propósitos, pero queremos dejar testimonio de esa interrogante.

Al respecto de lo mismo, Bourdieu dirá en una de sus variadas críticas sobre la versión determinista de la sociedad: "Siempre me molestó la representación jerárquica de las estancias estratificadas (infraestructura/superestructura) que es inseparable de la cuestión de las relaciones entre las estructuras simbólicas y las estructuras económicas..." Idem., pág.29

<sup>43</sup> Por ejemplo, Bourdieu (1991) afirmará que las estructuras y el plano estructural son "...el producto objetivado de las luchas históricas tal como se puede captar en un momento dado del tiempo." .Pág.177

Producto que es inseparable de la génesis de las estructuras mentales "...que son por una parte el producto de la incorporación

En este marco, aunque no sea su propósito explícito, dichos autores intentarán romper, entre otras cosas, con la visión de reflejo que está en la base de la noción de maquinaria social. Ya que en estas perspectivas la estructura es concebida como una trama de relaciones y del movimiento entre ellas, de tal suerte que el reflejo no sería más que un producto diferenciado tanto por las posiciones que guardan los sujetos dentro espacios sociales múltiples, pero también y sobre todo por los modos particulares de generación y percepción de las prácticas que se realizan en su seno.

Efectivamente, la diada Heller/Lukács y los otros autores están gravitando alrededor de ideas tales como determinación social objetiva y mantenimiento y continuidad de una estructura social dada, además de verse en ellos explícitamente a la reproducción social como la reproducción de los sistemas de dominación existentes. Sin embargo, mientras que para Heller la vida cotidiana es funcional a esas nociones y por tanto es a la vez fundante de objetivaciones y bloqueadora de mecanismos de apropiación histórica; para los otros, determinación, estructura y reproducción son (mezclando términos), a su vez productos estructurados por y estructurantes de prácticas y movimientos relacionales, realizados en función de un sujeto (agente) activo, en tanto portador de disposiciones, de posibilidades de representación, de criterios de percepción social, de mundos de vida. Que a la vez que organizan las diferencias de apropiación, también son organizadas según las diferencias objetivas marcadas por estructuras sociales configuradas jerárquicamente.

En ambos casos puede verse la vida cotidiana en relación a la reproducción social, pero la diferencia consiste que, mientras que para Heller/Lukács esa relación es de carácter explícitamente

---

de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de las estructuras sociales mismas..." (1988, pág.26)

instrumental y pragmática, dada una economía de la sobrevivencia; para los otros, dicha economía se suaviza en el reconocimiento de una estructuración de distinciones significantes y de relaciones intersubjetivas que implican también un orden simbólico.

Sin embargo, a pesar de estos intentos por romper con la idea de maquinaria social, creemos que su ubicación como autores que miran el problema dentro de los límites de una idea de reproducción social, lleva a que en el fondo prevalezca un supuesto de sociedad y su despliegue y, en consecuencia, a que la llamada vida cotidiana quede sumergida dentro de los movimientos, funciones y criterios espaciales que se visualizan dentro de éstos márgenes.

A su vez, también hay que reconocer que dentro de estas delimitaciones el pequeño conjunto de propuestas presentadas pueden enriquecer el estudio de la cotidianidad al menos por las siguientes razones.

Primero, como dijimos, complejizan la relación entre reproducción social y sistema de necesidades, en la medida que ponen el acento en los intercambios y mediaciones entre las condiciones de posibilidad objetiva -fijadas por las determinaciones sociales- y la realización de apropiación que los actores despliegan al interior de estas condiciones (como individuos y como colectivos).

En consecuencia, permiten ver la cotidianidad y la propia categoría de vida cotidiana dentro y fuera del escenario doméstico y familiar, de tal suerte que nos facilita camino para clarificar la problemática de sus microdinamismos en una esfera más amplia (societal, cultural e individual)<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Un ejemplo son las reflexiones sobre las especificidades que adoptan los movimientos sociales, en donde las condiciones de posibilidad objetiva pueden referir, como señala Sader (1990), al cúmulo de las condiciones de existencia (ubicadas en el plano de las determinaciones históricas), mientras que los modos concretos

**Segundo**, porque sin negar abiertamente el papel instrumental que puede jugar la vida cotidiana, a través de lo que no dicen o dejan fuera, abren la ventana o otros órdenes de la vida como lo son el plano existencial, expresivo y estético que manifiestan los modos culturales de ser, percibir y objetivar al mundo.

**Tercero**, porque, aún cuando sus propuestas marquen lo contrario (como veremos más adelante), la particularidad de las prácticas y subjetividades del mundo cotidiano, individuales y grupales, obliga a tratarlas sin el sesgo de inferioridad y generalmente de signo negativo con que frecuentemente se les ha pensado, en su comparación con otros fenómenos asociados a la transformación global de la sociedad<sup>45</sup>.

Por otro lado, ciertamente el problema de la heterogeneidad y determinación depende del lugar en que se inscriben sus criterios constitutivos. Es decir, en qué lugar de la relación entre sujetos y realidades objetivadas, se asume la diversidad de producción del mundo social. Puede ubicarse del lado de los sujetos o bien del lado de los estímulos sociales que son segregados por una cantidad variable de delimitaciones estructurales, contextuales o situacionales.

En el primer caso (el de los sujetos), se asumirá un gradiente general de homogeneidad en los patrones normativos que dependen de la manera que una sociedad está configurada y de la permanencia que tienen esos patrones mientras dure dicha configuración. Ante esta relativa homogeneidad, el acento se pondrá en las variaciones

---

de apropiación, están en función de la elaboración subjetiva que lleva a darle una identidad propia a la organización de los sujetos implicados.

<sup>45</sup> Cuestión que, como veremos, tiene una relación con ciertos criterios y arquetipos históricos, que llevan a concebir de cierta manera la estructuración del tejido social y de las capacidades de construcción de sus sujetos.

producidas por las diferencias colectivas e individuales para hacerse de esos patrones normativos y la consiguiente autonomía relativa de las prácticas y subjetividades cotidianas.

En el segundo caso (el de los estímulos), si se releva la heterogeneidad del mundo objetivado, se nos presenta una cierta noción de sujeto formada por la regularidad de ciertos patrones o estructuras de comportamiento social. Es decir, el acento se llega a poner en la búsqueda de esquemas y funcionamientos, más o menos generalizables, que revisten de cierta homogeneidad las maneras de ubicarse y reaccionar ante un mundo complejo y cambiante.

Lo anterior no significa que en una u otra perspectiva se desconozca lo que de diversidad contienen los sujetos o realidades que se dejan del lado de lo homogéneo. Incluso más, hay la tendencia a encontrar estructuras de englobamiento en ambos lados o a no encontrar ninguna y dejar sujetos y realidades a una suerte de caleidoscopio libre de manifestarse en formas múltiples.

De todas maneras, sea que se deje a alguno de estos polos en el fondo de un texturado más o menos homogéneo de patrones, estructuras y reglas generales, o bien al juego de todas las combinaciones posibles; lo cierto es que todas las perspectivas revisadas reconocen un criterio de homogeneización.

De otra manera no sería posible hablar del orden colectivo, independientemente de su densidad (individual, interpersonal, grupal y societal); de conglomerados que se forman, autoidentifican y distinguen respecto a algo; de condiciones objetivas que son comunes a un cierto colectivo humano; de esas, llamadas por Simmel, unidades macroscópicas que abstraen y son abstracciones supraindividuales, en cuanto dejan de lado las diferencias "menores" de los elementos internos para lograr una organización de conjunto más amplia.

En este sentido ni Alberoni, Bourdieu, Habermas ni el mismo Goffman escapan, al igual que Heller/Lukács, de un orden normativo que se asume ya no parejo para todo estado, estructura o interacción. Pero no significa que lo den por desaparecido, ni que los colectivos e individuos se estén moviendo al margen de patrones normativos que, asumen, son generales para el fenómeno en cuestión.

En Alberoni aparece muy bien identificado cuando se estabilizan e institucionalizan los cambios; en Bourdieu al hacer énfasis en la imposición de los criterios de desigualdad, dominados por la posición hegemónica de ciertas clases; en Habermas cuando habla del poder de colonización de la vida cotidiana por el mundo sistémico; en Goffman con los procesos de definición de la situación, vista desde su "región frontal" (ámbito de lo público) o "tras bambalinas" (ámbito de lo privado), en donde están funcionando los mecanismos de estatus y rol que se han establecido socialmente.

La premisa compartida de la flexibilidad, mayor o menor, para enfrentar las influencias normativas y los mecanismos coercitivos y de coacción social en nada contravienen la vieja premisa de Durkheim sobre el reconocimiento de las acciones propias, pero dentro de una autonomía relativa con respecto al conjunto de valores de una comunidad y conciencia colectiva, que hace abstracción y generalización de los contenidos particulares a los individuos para transformarse en normas generales y abstractas<sup>46</sup>.

En este sentido, las posturas presentadas junto con la de Lukács/Heller están puestas sobre la mesa de un orden social que, con sus variaciones, está operando para imprimir en los contenidos,

---

<sup>46</sup> No sentimos necesario dar datos bibliográficos precisos sobre Durkheim. Como es sabido, este nivel y exigencia del análisis social esta permeando sus trabajos teóricos como "La División del Trabajo Social" y "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa", además forma parte de las premisas metodológicas ofrecidas en "Las Reglas del Método Sociológico".

percepciones, estilos, expectativas, acciones, etcétera, una cierta "tipicidad" y homogeneidad de procesos dentro de ciertas circunstancias y condiciones.

En estos casos hay una suerte de juego entre heterogeneidad de prácticas y subjetividades y homogeneidad estructural. Y sobre esa línea ninguno llega a escapar totalmente del problema del determinismo puesto que no puede entenderse su cabal sentido si no es a través del reconocimiento de un poder cualesquiera que unifique las condiciones objetivas, para que se realicen en su seno una variedad de fenómenos sociales.

En el caso de la cotidianeidad lo anterior es algo que para nosotros tiene efectos fuertes y claros, en cuanto da sentido al porqué se le ha asumido privilegiadamente dentro de los procesos de continuidad y mantenimiento de las sociedades, y porqué sus dinámicas y condensaciones están pensadas a ser vehículo de esos patrones generales que se establecen dentro de los márgenes de una sociedad, concebida como compartida por todos los que están dentro de un espacio o cuerpo o mundo social.

Es por eso que este "hueso común" que atraviesa a estas perspectivas nos devuelve al punto de partida, pero ahora para abordar esos mecanismos que vehiculan las relaciones entre los planos estructurales y las dinámicas de la cotidianeidad. Mecanismos que, para no perder el hilo, están siendo referidos entre otras cosas, a la manera como se asumen los sistemas de necesidades, el orden significativo de sus jerarquizaciones y priorizaciones y los márgenes de autonomía y libertad de los sujetos para seleccionarlos, transformarlos y tomarlos como motivación e impulso de los haceres y sentirs de esta su vida cotidiana.

Siguiendo tal orden del discurso podemos decir que, así como la reproducción social ha servido de parámetro para el entendimiento

de la cotidianidad y sus nexos con el sistema de necesidades, también se ha privilegiado un concepto con funciones paradigmáticas para comprender estas vinculaciones y por tanto, para analizar la inserción de los sujetos en esos procesos. Nos referimos a la noción de socialización que merece un tratamiento aparte.

### 3. La Socialización: Bisagra con la vida Social

No se puede concebir una relación entre el ámbito de la vida cotidiana con el conjunto de la vida social, sin la entrada de algún mecanismo que vincule a los sujetos con las determinaciones y condiciones que se van produciendo en el despliegue de sus sociedades. Las cuales forman tanto el legado social de sus antecesores, tomando las palabras de Schütz, como el piso de comunidad respecto a otros seres humanos con los cuales convive.

Necesidad analítica que trasciende el campo de estudio de lo cotidiano y que ha dado lugar a un desgranamiento de categorías orientadas a cumplir con este propósito. Las que han sido utilizadas también para identificar y clasificar teorías y escuelas de pensamiento, según sea el énfasis ( en sujetos, prácticas, estructuras, instituciones, etcétera) y el tipo de relaciones ( de determinación, causalidad, influencia, reconversión, construcción, recreación, etcétera) que se privilegia para comprender, describir o explicar los vínculos entre los seres humanos y su mundo.

Dentro de esta variedad, que no tiene el menor caso enlistar, hay una categoría que se mueve en el subsuelo de muchas posturas teóricas y la cual está orientada a responder a esos mecanismos de homogeneidad/heterogeneidad que anteriormente reseñamos, los cuales expresan tanto la comunalidad de los seres humanos con respecto al mundo en el que se ubican y que les ha sido dado, como de las diferencias y sectorizaciones habidas por la multiplicidad de formas en que se puede ejercer dicha convivencia.

Nos referimos a la socialización, la cual independientemente de que haya sido trabajada en forma de teoría, escuela o paradigma, ha jugado el papel de una representación esencial en los análisis sobre la cotidianidad, puesto que se ha utilizado para comprender las relaciones entre heterogeneidades y homogeneización arriba mencionadas. Relaciones que vuelven social a la vida cotidiana y que llevan a conjuntar la llamada tipicidad, desprendida de algún orden normativo, con la variación de las versiones singulares, individuales y colectivas.

Creemos que la fuerza de esta categoría e idea, radica en la inquietud básica por comprender los problemas de la socialidad que se constituyen por el lazo, relación, vínculo y demás conceptos con los cuales se alude a la pertenencia, identificación, referencia, participación y el compartir un mundo y a nosotros mismos, sin que necesariamente ello implique (punto de debate) la disolución de las fronteras que separan y unifican en su interior a las identidades que se ponen en contacto.

De ahí que el concepto de la socialización siempre se haya mantenido, por su ratificación o cuestionamiento, como un parámetro desde el cual se intenta atender una serie de funciones mediadoras y relacionales entre distintos ámbitos: estructuras sociales, grupos, individuos.

La aparición de la "socialización" ha sido tan fuerte y decisiva que pareciera, por lo pronto, que los estudios sobre la socialidad humana tienen que llegar obligadamente a su puerto. De tal suerte que la instauración de la cotidianidad, como objeto de estudio, ha tenido que descargar parte de sus tareas analíticas en los muelles desplegados por ese mecanismo para conectar ese barco con el continente de la vida social.

Precisamente desde este papel de recurso heurístico es que queremos concentrarnos en esta categoría, la cual, en palabras de Schütz

(1972 y 1974), alude a la experimentación de la existencia cotidiana con respecto a los objetos y sucesos del mundo sociocultural, que vinculan a los seres humanos con sus semejantes y que forman el sector del mundo en que han nacido, se mueven y tienen que entender.

Punto de partida para rastrear algunas de las razones a que debe su fuerza y que creemos, están asociadas a las caracterizaciones que se han hecho del campo de la vida cotidiana.

Comenzamos por traer a la mesa una de las versiones del concepto de socialización, el cual mirado desde lejos, poco tiene que ver con el referente de influencia social que fue tomando paulatinamente. Tal antecedente se encuentra ubicado en el marco general de los intercambios entre dimensiones objetivas / subjetivas de la acción social, tal y como se observa en el caso de Schütz y de Simmel.

Para Schütz, la socialización está siendo referida a los procesos de comprensión del mundo social y cultural que, entre otras cosas, son el resultado del aprendizaje y la aculturación. En este marco, la socialización está aludiendo estructuralmente, a la reciprocidad de las expectativas; genéticamente, al origen social del conocimiento del sentido común; y también a la distribución social de este conocimiento, en tanto refiere a la sectorización del mundo y a los grados de claridad y nitidez con que se le percibe.

A su vez, en Simmel el contenido o materia de socialización es todo aquello que constituye a los sujetos, en los cuales se condensa de manera inmediata toda la realidad histórica, "...tales contenidos llevan a configurar...formas determinadas de cooperación y colaboración que caen bajo el concepto general de la

acción recíproca..<sup>47</sup>.

Acción recíproca y contenidos formativos que, para algunos como el propio Simmel y Schütz, tienen su razón de ser en la necesidad humana para orientarse y comprender el mundo en el que viven. Con la variante de que mientras Simmel no acepta que dicha comprensión esté dada por la "compenetración" e "igualdad esencial" de los principios intersubjetivos, para Schütz, comprensión y reciprocidad son, entre otras cosas, el núcleo medular de la intersubjetividad<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> George Simmel (1986a), pp.16-17. Aun cuando el concepto de socialización en Simmel se relaciona con los de socialidad y sociabilidad (diferencias y posibles sinonimias, para las que no pretendemos ni estamos en condiciones de hacer exégesis ni observaciones de traducción), optamos para este momento particular por el concepto de socialización, ya que ha diferencia de los otros términos, incorporados actualmente, éste quedó intercalado y con un fuerte dominio en una buena parte de las disciplinas sociales, entre las que se privilegia a la sociología, psicología social, antropología y el campo de la educación.

<sup>48</sup> No podemos entrar por el momento al debate delicioso que puede surgir de contrastar a ambos autores. Baste testificar las diferencias con respecto a la comprensión y a la acción recíproca con las citas siguientes.

Para Simmel, la compenetración y la igualdad esencial entre el sujeto que experimenta y los otros, son premisas intersubjetivas que confunden comprensión con subjetivismo. Premisas aporéticas en cuanto las realidades no inician ni acaban en la cabeza de los sujetos, ya que esto implica asumir a los otros como espacio vacío dispuesto a dotarse de contenido concreto, proveniente del contenido subjetivo del sujeto que los mira. Bajo este marco, el contenido del sujeto devendría "...de antemano como un (el) interior espacial del objeto...Su espacialidad...no es otra cosa que la duplicación de la espacialidad de lo real derivada de la espacialidad subjetiva interna...como si primero fuera en nosotros y luego fuera de nosotros." (1986b, pág., 100). Además habrá que reconocer que en toda acción recíproca orientada a la comprensión, siempre existe una "cierta magnitud de disparidad esencial", producto de los mecanismos diferenciales de la apropiación, como de la diferencia de ubicación de los participantes. De ahí que el mecanismo de igualdad esencial se rompa por las innumerables veces en que los sujetos, compartiendo un mismo contexto e igualdad de condiciones en la comunicación (y por tanto una comunalidad de

Más allá que estas afirmaciones puedan confrontarse con otras perspectivas teóricas, lo cierto es que en ellas se trasluce el problema de fondo que está en la base de la categoría socialización y nos refleja una de las razones del porqué se convirtió en un eje-fuerza para explicar los mecanismos subjetivos y de práctica social. Que vinculan a diferentes ámbitos y procesos de la vida cotidiana, con la esfera de las determinaciones normativas que imponen los planos estructurales.

Esto, porque la socialización ha sido puesta en el juego para definir los vasos comunicantes que llevan a entender cómo el plano de la apropiación del mundo, a nivel individual, se diluye y mezcla para devenir en marco normativo y de práctica grupal, y, a la inversa. Lo mismo para las relaciones entre grupo y estructura social, o entre esta última y el individuo.

Tales funciones mediadoras pueden quedar más claras cuando recordamos que el uso de un concepto como el de socialización<sup>49</sup>,

---

normatividades y representaciones sociales), se enfrentan a una percepción dispar, contradictoria y sin comunicación.

"Con todo, y pese a estas insuficiencias... (fragmentación, contradicciones, y diferentes grados de claridad y nitidez)... el conocimiento del sentido común de la vida cotidiana basta para entenderse..., en resumen, con la realidad social. Esto es así, porque el mundo (natural y social) es desde el comienzo un mundo intersubjetivo, y porque...nuestro conocimiento de él está socializado de diversas maneras." A. Schütz (1974), pág.74

<sup>49</sup> Solamente hacemos referencia a este concepto, dado el hilo del análisis centrado en agudizar hasta donde sea posible el argumento instrumental, funcional y adaptativo de la cotidianidad, vista bajo la reducción misma que sufre el propio concepto de vida cotidiana. Sin embargo, obviamente existen otras categorías de función privilegiadamente mediadora como el de "habitus", trabajado en ciertas corrientes de la sociología y antropología cultural, y el de "representación social", que, teniendo a una de sus fuentes en Durkheim, se impone dentro del ámbito de la psicología social para rebatir el sesgo individualista de la teoría y la metodología. En este sentido, socialización, habitus y representación social son una muestra de categorías analíticas que intentan abordar las mediaciones entre lo societal, lo cultural y lo psicológico.

tan frecuente en diversas disciplinas sociales, se ubica dentro de aquellos intereses analíticos que intentan salvar las tendencias disyuntivas para parcelar realidades sociales en planos psicológicos vs sociales; individuales vs colectivos; estructuras vs sujetos, etc. Esto en la medida que permite, como otras categorías, intentar un punto de vista metódico basado en la relación y mediación de los procesos objetivos/subjetivos, ya que ésta es "... la única posibilidad de (que aparezcan) realmente proyectadas en el plano de lo meramente social, los hechos que designamos con el nombre de realidad sociohistórica"<sup>50</sup>. Además de que, por su conducto, pueden comprenderse "...las construcciones socialmente distribuidas de pautas de motivos, fines, actitudes y personalidades, a las que se presupone invariables, y se interpreta entonces como la función o estructura del sistema social mismo."<sup>51</sup>.

Pues bien, tratando de reconstruir la fuerza del concepto socialización diremos que el punto clave se basa en la dualidad de sus funciones mediadoras. Para efectos del lazo entre vida cotidiana y reproducción social anotamos una serie de ellas, en el entendido que ni son todas, ni las mencionadas se contienen exclusivamente dentro de nuestro tema de interés.

Las que podemos reconocer son:

a) Una dirección de **internalización** de los marcos normativos socioculturales que devienen en mecanismos de control y autorregulación internos a los individuos, grupos y colectivos que los llevan a pensar, sentir y actuar de determinada manera.

Un ejemplo de ello es la acepción de socialización como la adopción y apropiación de los valores, creencias, hábitos y costumbres que

---

<sup>50</sup> G.Simmel (1986a), pp.17-18

<sup>51</sup> A.Schütz (1972), pág.81

llevan al sujeto a insertarse en la sociedad mediante la operación de ciertos agentes como la familia, escuela, religión etc. O sea, "...el complejo total de procesos por medio del que las personas se convierten en miembros de la comunidad societaria y mantienen su posición como tales."<sup>52</sup>.

Por tanto la dirección que aquí se privilegia es aquella que va de la sociedad y cultura hacia los individuos y grupos receptores.

b) Una dirección de **externalización** en donde las pautas internalizadas son explicitadas entre los miembros de un grupo para conformar verdaderas redes de comunalidad y legitimadas que dan cuerpo a la normatividad social. En este caso el movimiento central radica en el mecanismo de compartir con otros los contenidos sociales ya internalizados y objetivados.

En consecuencia, la dirección que aborda es aquella proveniente de los individuos y grupos receptores (ahora como agentes) a otros individuos y grupos que, a su vez, se convierten en recipientes y movilizados de las normas y pautas culturales. Las cuales, mediante este mecanismo, se condensan en espacios sociales y simbólicos que dan cohesión e identidad a un sujeto (individual y/o colectivo)

Esta doble función de la socialización, ha dado lugar a ciertas formas de entender los mecanismos subjetivos que van configurando el carácter social de la vida cotidiana.

Sin que se trate de correspondencias mecánicas y excluyentes podemos ver, por ejemplo, cómo en el primer caso (la internalización), se toca uno de los componentes de análisis asociados al estudio de la relación de un sujeto con los objetos de su experiencia. En términos de los procesos gnoseológicos,

---

<sup>52</sup> Talcott Parsons (1974), pág.34

afectivos, emocionales, etc, que se elicitan en este mecanismo.

Mientras que en el segundo caso (la externalización), se alude a uno de los aspectos presentes en el estudio de las relaciones intersubjetivas, en tanto pone por delante los mecanismos de comunicación, lenguaje y otros tantos, asociados con el problema de la comunalidad de bienes materiales y simbólicos que circulan por los intercambios sociales.

Decimos que no hay correspondencias mecánicas ni excluyentes entre esas funciones mediadoras de la socialización, en cuanto no puede decirse, a manera de ilustración, que dentro del mecanismo de internalización se excluye el papel de los otros en la relación que pueda tener un sujeto con los objetos de su experiencia; como tampoco se puede afirmar que los procesos alusivos a la externalización olvidan las esferas comprometidas en la dinámica interna del sujeto.

Además, como veremos más adelante, la socialización como categoría analítica toca solamente una parte de los aspectos arriba señalados. Lo que le ha valido críticas y contrapropuestas que intentan tomar ambos planos de una manera más articulada y, sobre todo, a la luz de las posibilidades de recreación y renovación de los sujetos y sus marcos normativos y estructurales, que bajo su ángulo de lectura habían quedado opacadas o eliminadas.

De todas formas, y con las previsiones pertinentes, podemos decir que las funciones mediadoras de la socialización están orientadas a vincular la percepción de los individuos de que se es una unidad con los demás, "...el sentir y saber que uno determina a otros, y es, a su vez, determinado por ellos"<sup>53</sup>, con la esfera de lo objetivo, que se ha asumido está en el plano externalidad y en el terreno de la sociedad en cuanto "... no necesita de contemplador

---

<sup>53</sup> G.Simmel (1986a), pág.39

alguno, distinto de ella."<sup>54</sup>.

Lo interesante de esto es que la lógica de la socialización ha sido incorporada en otros razonamientos o, para no ser tan radicales, ha coincidido con ellos en términos del lugar en que se han ubicado las dimensiones objetivas así como el de los mecanismos subjetivos colectivos e individuales; y la manera como se analizan las relaciones entre estos dos planos.

Señalamos lo anterior porque los procesos de internalización y externalización, para que puedan plantearse como mecanismos mediadores, requieren concebirse en sí mismos como un conjunto de relaciones que vinculan planos, que se asume son diferentes. Pero que, por virtud del lazo que los conecta entre ellos, se ven sometidos a un proceso de transformación cualitativa en que sus contenidos se ven traspasados, trasminados, sintetizados o puestos en coexistencia con los contenidos de otros planos, dando lugar así a la configuración de fenómenos y modalidades complejas de objetivación social<sup>55</sup>.

Procesos de mediación, como ya indicamos, que están en la base de cuestiones tales como la manera en que los planos estructurales y normativos devienen en prácticas grupales específicas; cómo es que lo colectivo deviene en individual; cómo es que las dimensiones individuales se articulan con otros planos para devenir en fenómenos societales y culturales, etcétera, etcétera.

Por todo esto, repetimos, la internalización y externalización tienen funciones mediadoras, en cuanto ponen a accionar las determinaciones socioculturales ya cristalizadas en productos,

---

<sup>54</sup> Idem., pág.39

<sup>55</sup> Es decir, se requiere contar con la premisa previa de la diferenciación de realidades, las cuales pueden sufrir distintas modalidades en sus contenidos cuando se vinculan.

dentro de la vida, subjetividad y práctica de las personas y grupos; a la vez que éstas, por efectos del ser compartidas con otros, trascienden el plano de la particularidad de los intercambios sociales para objetivarse en pautas, marcos y estructuras que adquieren su propia dinámica y contenido.

Para argumentar esos mecanismos traigamos a escena a parte de los autores anteriormente reseñados y a otros, para ver cómo es que se posicionan ante estas funciones y las implicaciones que se derivan de ello, con respecto al mundo de lo cotidiano.

Pues bien, comencemos hilvanando la madeja otra vez con la propia Agnes Heller, quien puede ser ubicada teóricamente como perteneciente a otra óptica distinta a la de Simmel y a la de otros enfoques de corte funcionalista<sup>56</sup>, en donde se utiliza explícitamente dicho concepto.

Para esto volvemos a recordar que dicha autora comparte la concepción general de objetividad social como un plano, proceso y producto que trasciende las estimaciones individuales. Sin embargo, la característica de Heller radica en que esas estimaciones individuales, reconociendo que son fundamentales en la microdinámica social, no tienen valor por sí mismas para los procesos amplios de cambio de la sociedad. En la medida que ellas están localizadas en la esfera de la particularidad, cuyas condiciones y mecanismos internos son razonados desde una concepción psicoanalítica como "la satisfacción de las necesidades del yo".

---

<sup>56</sup> Sólo para mencionar algunas ópticas señalamos a Parsons en la sociología, a Festinger, Kurt Lewin, Sherif y Sherif y otros en la Psicología Social anglosajona. Todos considerados clásicos en sus respectivos campos y por tanto, influencias, antecedentes o fundamentos directos de una variedad muy grande de posiciones teóricas que tienen en uno de sus ejes a la socialización.

La conexión e intercambio entre objetividad social y particularidad individual es resuelta por Heller con el concepto de integración, que es utilizado para dar cuenta del tránsito de la individualidad a la especificidad ya que, "...para el hombre...lo humano específico es siempre representado por la comunidad a través de la cual pasa el camino.."57.

Las nociones de asimilación e imitación están en la base de su concepto de integración por cuyo conducto se abordan los mecanismos de internalización y al papel de los otros en estos procesos. Conceptos que, por otro lado, han sido re TRABAJADOS dentro del propio paradigma de la socialización58 dando lugar a un desglose de categorías y teorías como la del aprendizaje social, influencia social, conformismo y disconformidad etc.,59.

Como puede observarse, Heller no opera explícitamente con el concepto de socialización, pero, a nuestro juicio, su razonamiento acerca de las mediaciones entre lo individual y lo social colectivo, como sobre las relaciones entre ambos planos y las determinaciones estructurales, refiere a éste concepto y por tanto también permea varias de las dimensiones de su estructura de la vida cotidiana.

Sin embargo, a diferencia de otras versiones que no colocan en jerarquía menor el plano de los microdinamismos individuales, con

---

57 A. Heller (1985), pág.44

58 Sobre todo el concepto de imitación que remite a los trabajos pioneros de Le Bon y Tarde para la comprensión del comportamiento masivo, pero que ha sido re TRABAJADO con reservas por asociársele con concepciones instintivistas o con los estudios de psicología animal.

59 La literatura al respecto es vastísima, solo para efectos ilustrativos señalamos los siguientes autores: Miller y Dollard (1941), Bandura y Walters (1963), Salomon Asch (1951, 1964).

Heller se lee una subordinación de la conciencia personal a las determinaciones estructurales que aglutinan y condicionan la vida en sociedad, sin la cual, no es posible concebir una conciencia colectiva o del "nosotros". De tal suerte que los procesos de internalización del mundo como de su comunalidad con otros, son vistos como meros instrumentos de reflejo de procesos macroestructurales que son en primera y última instancia los que tienen el poder para guiar tanto el mantenimiento como el cambio de las formas de vida social.

Con esto pone el dedo, quizá sin quererlo, en la característica y función paradigmática que cumplió finalmente la socialización. En términos de ser una categoría sine quanon de las perspectivas que privilegian el papel y la relación de influencia y de determinación unilineal de los patrones y procesos macrosociales hacia los sujetos<sup>60</sup>.

Otro caso interesante sobre el tema de la socialización y sus funciones mediadoras es el propio Bourdieu, a quien siempre se le

---

<sup>60</sup> Algo que ha sido el eje del fuerte debate interparadigmático en el terreno de la psicología. Por ejemplo, posturas como la de Moscovici, Tajfel y Harré, cuestionan que la salida del enclaustramiento analítico de los procesos intra e interindividuales se haya logrado mediante la incorporación de la determinación social, pues no solamente ha dejado intocado el problema de los llamados mecanismos psicológicos básicos, que siguen estudiándose al interior de su propia cápsula. A la vez, lo colectivo, social, macro y/o estructural o bien ha sido incorporado como un plano contextual que "rodea" al proceso psicológico, a la manera de un ambiente; o bien, se le ha asumido como el plano de realidad capital que influencia y condiciona a un sujeto depositario que se inserta en sociedad, a través de su adecuación, adaptación y ejercicio. Todo esto, para ellos, deja en la oscuridad las formas de recreación, transformación y transmutación de realidades por virtud de la propia intervención de los sujetos en estos procesos. De ahí que propongan, lo que es punto de confluencia con otros autores como Berger y Luckman, la capacidad de construcción y transformación de las objetivaciones sociales por los sujetos que las recrean y significan.

ha visto como una postura que contraviene la visión unilineal y determinista que subyace a esa categoría.

Efectivamente, este autor, al romper con la idea de reflejo, como seguiremos detallando paulatinamente, y con su propuesta de relación entre habitus y práctica, intenta salirle al paso a las nociones clásicas de influencia social, marxistas y funcionalistas, mediante mecanismos mediacionales que aporten explícitamente el camino de regreso ( del sujeto a la sociedad).

En estricto sentido sus intereses analíticos, propuestas y categorías no caben en propiedad a lo que es el paradigma de la socialización. Sin embargo, consideramos que ello no se realiza por una negación absoluta y tajante de los fenómenos y las lógicas analíticas con que estos se abordan. Más bien se trata, a nuestro juicio, de una formulación que desplaza o desliza a la socialización, como fenómeno y como concepto, dentro de un marco diferente que abraza y reformula otro orden del discurso teórico.

Por ejemplo, en la noción de capital cultural, los mecanismos de acumulación vía lo heredado y lo adquirido, tienen su paralelo en los mecanismos de socialización y resocialización a que aluden a los juicios, apreciaciones, hábitos y modos de comportamiento que son atesorados en el curso de la experiencia de los colectivos en que se ubica una persona, o que son adquiridos durante la inserción en circunstancias y situaciones diversas que van armando las trayectorias de los sujetos.

En ambos casos, la socialización y resocialización están aludiendo a esa internalización (o interiorización, en palabras de Bourdieu) que permite el ajuste entre prácticas y estructuras sociales.

Otra ilustración es lo alusivo a la familia y la escuela, que en la perspectiva clásica son vistos como agentes de socialización, es decir, como espacios en los cuales se ponen en juego los criterios legitimados socialmente, pero también como espacios de generación

de expectativas, juicios, sentires y demás estados disposicionales. En Bourdieu, escuela y familia devienen en dos espacios sociales de la cotidianidad, importantes para la herencia e incorporación de habitus y prácticas, pero vistos ahora como mercados de inversión, reinversión y capitalización de la cultura.

La diferencia entre ambas perspectivas estaría en el nuevo ordenamiento de la relación de influencia entre sujetos y espacios sociales: mientras que bajo la categoría de socialización, se trata de sujetos que son formados por una serie de agentes; en Bourdieu estamos ante la presencia, llegado el caso, de sujetos que son agentes ubicados y entramados en la dinámica de espacios sociales que también los condicionan.

Es decir, la característica de "agente" pasa en Bourdieu del espacio (escuela, familia u otros) al sujeto, sin que ello implique negar la característica activa de los espacios sociales que se privilegia en la otra perspectiva. Más bien, significaría despersonalizar a estos últimos y concebirlos como objetivaciones producidas socialmente, que no contienen en sí mismas atributos personales como la intención o la voluntad; trasladando esos criterios a los sujetos que en ellos se insertan.

Otro tanto sucede con Goffman en quien las reglas del contacto interpersonal, la manipulación de las impresiones y el desempeño de roles no podrían ser entendidos sin que los participantes compartan ese "guión cultural" que les permite definir las situaciones y los planes para la actividad cooperativa.

Aún cuando afirme que no se trata "...tanto (de) un acuerdo real respecto de lo que existe, sino más bien un acuerdo real sobre cuáles (de quienes y referentes a qué problemas) serán las demandas temporariamente aceptadas"<sup>61</sup>, lo cierto es que el manejo de gestos, las idealizaciones, el mantenimiento del control expresivo,

---

<sup>61</sup> E. Goffman (1971) pp.20-21

las mistificaciones, etcétera, incorporan y ejemplifican valores culturales generales que no salen de la nada sino que se está asumiendo han sido internalizadas y forman parte de las comunicaciones sutiles que comparten los participantes.

E igual con Habermas: las reglas de las relaciones intersubjetivas y la comunicación están basadas en el rejuego de marcos de referencia con pretensiones de validez, es decir, marcos de referencia que se encuentran legitimados para orientar, organizar y regular los intercambios racionales. En estos términos, no se encuentra un pronunciamiento que niegue las funciones de la socialización arriba mencionadas. Las "estructuras normales de mediación " y su puesta en juego para dar sentido y significado a las acciones sociales, se cimentan tanto en la internalización de pautas normativas y su movilización versátil en las relaciones manifiestas entre sujetos.

Con lo anterior no intentamos demostrar si Heller, Bourdieu, Goffman o Habermas, entre otros, salen o no del paradigma de la socialización. Como hemos venido diciendo no nos interesa clasificación teórica alguna.

Lo que intentamos señalar es que ellos comparten el interés sobre el problema de la determinación social del comportamiento individual y colectivo y que la socialización, como fenómeno, no desaparece en sus planteamientos al no dejar fuera, al contrario, la cuestión de las coacciones estructurales y normativas ni los mecanismos de internalización / externalización, por medio de los cuales esas coacciones operan.

La variación radica, por una parte, en el papel activo del sujeto, si manejan o no una noción constructiva (estructurante ) de la práctica y de la subjetividad (y no una mera ejecución de un sujeto influenciado mecánicamente y obediente a la normatividad

establecida)<sup>62</sup>.

La otra cosa que aporta su lectura (explícitamente o por omisión), consistiría en recordarnos que las determinaciones sociales provenientes de esos planos estructurales, no son algo que opera de manera difusa y palmaria. A la manera de un ambiente o manto englobante y parejo, sino más bien, tomando a Bourdieu, a "...la puesta en práctica de taxonomías sociales constituidas...que existen en...campo(s) específico(s)<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> En un intento por clasificar su perspectiva, Bourdieu señala que podría nominarse como "...constructivist structuralism o de structuralist constructivism....(en la cual)...Por estructuralismo o estructuralista... (se entendería)... que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o representaciones. Por constructivismo...que hay génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, y por otra parte estructuras, y en lo particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente las clases sociales...". (1988, pág.127)

En este último aspecto dicho autor se acerca tanto a corrientes provenientes de la fenomenología (Schütz, Berger y Luckman) como a corrientes psicosociales que también han combatido la visión de la determinación unilínea de la socialización.

Papel relativamente activo en cuanto siempre estará condicionado por la presencia objetiva y concreta de las estructuras sociales y las relaciones que de ellas emanan ( lo que a su vez lo acerca a Heller, Lukács, H.Lefebvre, y por supuesto a Marx, Weber, Durkheim y otros).

<sup>63</sup> P.Bourdieu (1988), pág.28. Ya que tomamos a este autor para hablar de la especificidad de los patrones normativos, señalamos que la noción de campo para él como para otros (por ejemplo Kurt Lewin), es puesta en escena para contraponer las nociones de contexto, medio social, trasfondo social, etc. Ya que estos últimos oscurecerían el hecho de que los espacios sociales (Bourdieu) y vitales (Lewin) están constituidos y dinamizados por fuerzas relacionantes y significativas, es decir por fuerzas generadas y vehiculadas por los sujetos en sus intercambios con mundos materiales y simbólicos específicos.

### 3.1 Integración y Diferenciaciones, Consensos y Violencias

Resumiendo el asunto y respetando las diferencias. Si bien es cierto que la socialización tiene una serie de inflexiones contradictorias en diferentes enfoques, lo cierto es que sus modalidades relacionales (individuos, grupos, estructuras) y sus funciones mediadoras (internalización /externalización), han tenido un lugar estratégico en los análisis sobre la transmisión de las pautas socioculturales.

En consecuencia, la socialización ha devenido en un ingrediente central para entender la reproducción del social y el papel de la vida cotidiana que en ella se realiza.

Queremos decir con esto que dicha categoría, aun cuando centra la atención en las formas de apropiación del contexto inmediato y mediato, al someterlas a los mecanismos del moldeamiento social, privilegia el papel de las determinaciones y coacciones estructurales para asegurar su mantenimiento y continuidad. Con lo cual nos vuelve a enfrentar al problema de la homogeneidad y heterogeneidad social, antes reseñada.

Esto es así porque, como indican claramente los estudios de León Festinger<sup>64</sup>, la socialización y resocialización contienen

---

Como dirá Bourdieu, "...con la noción de campo, tenemos el medio de captar la particularidad, en la generalidad, la generalidad en la particularidad"., Idem., pág.145

Con este mismo propósito analítico se evoca a Marc Augé (1994) con sus diguisiones entre espacio y lugar, como criterio de delimitación de las ecologías sociales, que sirven para especificar la identidad de los sujetos y sus procesos.

<sup>64</sup> Cfr. distintos textos sobre teorías en psicología social o en León Festinger (1954).

mecanismos de comparación y autoevaluación con consecuencias para la formación de los grupos y su cohesión interna, así como para el mantenimiento de las estructuras sociales, en el sentido de que estos mecanismos son uno de los factores centrales que operan en las tendencias selectivas a asociarse con otros que poseen opiniones y capacidades semejantes a las propias, las cuales pueden garantizar una relativa homogeneidad de opiniones y capacidades dentro de los grupos.

Luego entonces, el moldeamiento y la coacción social, necesaria para el establecimiento y continuidad de un orden establecido, nada tiene que ver con esa formación de réplicas humanas, sus mentes, lenguajes y comportamientos a la manera de esa solidaridad mecánica de las llamadas sociedades primitivas que se representó Durkheim para cimentar sus principios de la división social del trabajo.

Está visto, a pesar de la tendencia englobadora del discurso de la socialización, que la selectividad es un criterio base de sus mecanismos. Selectividad que es a su vez, premisa, vehículo y resultado de principios de diferenciación que, como señalamos en otro trabajo, son humanos y sociales, en cuanto están en el sustrato constitutivo de la percepción y conciencia de la propia existencia las que sólo son "... posible de gestarse en relación, contrastación y por tanto reconocimiento con la existencia de otras alteridades y otredades", y que dan lugar a la identidad y unicidad (en cuanto único e integrado) de la persona y su mundo, de lo propio y de lo ajeno y de todos los demás linderos de referencia y distanciamiento, de identificación y extrañamiento<sup>65</sup> que "sectorizan" (Schütz) la realidad social en conjuntos de mundo con sentido y significado.

Por tanto tal homogeneidad y consenso son posibles en tanto cada

---

<sup>65</sup> E. León (1995), pp.11-14

configuración social ofrece a sus miembros una selección de datos físicos y sociales que tiene la característica de presentar condiciones carentes de alternativas perceptuales. " No hay alternativa para el lenguaje del grupo al que uno pertenece..para sus hábitos..(etc). En una sociedad ... el campo del individuo está circunscrito en gran medida por todo aquello que se encuentra dentro del medio cultural dado "66.

Es por esto que a pesar de la visión unidireccional que proporciona el concepto de socialización, ella tiene un vaso comunicante con las posturas teóricas dirigidas, entre otras cosas, a comprender los mecanismos de lucha, antagonismo y poder que alimentan los procesos de consenso y legitimidad social.

Por ejemplo, creemos que el principio de selectividad y filtro de la heterogeneidad material y subjetiva, que subyace en el proceso de socialización, confluye con el concepto de violencia simbólica, acuñado por Bourdieu, en cuanto se vislumbra la otra cara limitante y hasta represiva que pueden ejercer los mecanismos de la reproducción social y por tanto la función bloqueadora del pensamiento y práctica cotidiana que tanto preocupó a autores como A. Heller.

Como nos indican Salles y Smith, la noción de violencia simbólica refiere a las sutilezas de la imposición de los criterios de orden y relevancia de la cultura dominante, por tanto puede concebirse como un mecanismo de control que difiere de "...la violencia abierta, pero eficaz, que consigue imponer ciertos significados, como si fueran los únicos legítimos, encubriéndose en este proceso

---

<sup>66</sup> Una aseveración formulada en 1959 por Salomon Asch quien ha tenido la cualidad de desmontar mecanismos mediacionales finos del consenso y la influencia social en el marco de las relaciones grupo-individuo. Cfr. Edwin Hollander (1978), pág.98

las relaciones de poder que dan origen a su fuerza "67.

Una ilustración de la violencia simbólica que alimenta el carácter selectivo de la socialización pueden ser los estudios dramáticos realizados en Norteamérica por Jerome Bruner (1947)<sup>68</sup> y posteriormente reproducidos en otras latitudes, sobre la percepción social de cosas tan elementales como el tamaño de las monedas y el valor asignado que de ello resulta, por individuos pertenecientes a capas sociales desprotegidas, en donde puede observarse una tendencia a "agrandar" la imagen de las monedas y a atribuirles mayor valor en la medida que la situación social de los sujetos está mas empobrecida.

Aquí la violencia simbólica no se remitiría solamente a la exposición de los sujetos ante estímulos y objetos sociales que se asume tienen un solo referente objetivo, como lo podría ser el parámetro físico de acuñamiento de monedas y el valor asociado aceptado por una sociedad como el único posible. También refiere a algo que ya Simmel cuestionaba en su "Filosofía del Dinero" (1978), en términos de la estructuración de una normatividad social de carácter filosófico y epistemológico, atravesada por la supremacía del valor del dinero para significar las relaciones y expectativas sociales; y en el estudio de Bruner, por el plano menos irreductible de la percepción sensorial del mundo físico, que puede modificarse según la ubicación de las personas en una estructura de desigualdades objetivas<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Vania Salles y Marcia Smith (1988), pp.30-31

<sup>68</sup> Pp.33-44

<sup>69</sup> Como diría Bourdieu, "Los agentes que están en competencia, en el campo de manipulación simbólica tienen en común ejercer una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras y, a través de ellas, los principios de la construcción de la realidad social". Idem.,

Esto encuentra traducción dentro del lenguaje coloquial cotidiano cuando la valoración del costo de un objeto o servicio (mucho o poco) o de su "necesariedad" (básico o superfluo), depende no sólo de la cantidad de recursos disponibles, sino sobre todo de lo que las personas consideran que merecen y es adecuado gastar de acuerdo a la percepción que tienen de sus propias vidas.

Consideraciones que cargan a los objetos colectivos "...de valencias positivas o negativas, y su límite se halla normativamente establecido, y existe una barrera de violencia que se desencadena sobre el yo, si éste lo infringe."<sup>70</sup>.

Imágenes y valoraciones de sí mismo que son construidas en la fina trama de los intercambios y relaciones sociales marcados por las desigualdad y las diferenciaciones resultantes, que las ciencias sociales han estudiado como el prestigio, status, clase, género, raza y otras maneras de definir las estratificaciones y asimetrías en la apropiación de bienes materiales y simbólicos<sup>71</sup>.

Como dirá Alberoni, recuperando las dimensiones psicodinámicas de la violencia simbólica, la socialización alude a los actos de interiorización del super-yo que permiten eliminar la violencia ejercida sobre sí misma, en términos de sacrificios y prohibiciones respecto a los objetos de amor (porque producen gratificación, satisfacción y seguridad) que son colectivos, por cuanto "...en

---

pág.104.

Si bien lo anterior está ubicado en la reflexión concreta sobre los agentes religiosos, su fundamentación es más general en cuanto vale también para la manipulación de la estructura de la percepción en cualesquiera campos sociales atravesados por la desigualdad y la lucha, y, en consecuencia, por la diferenciación en los patrones de socialización.

<sup>70</sup> F.Alberoni, (1981), pág.148

<sup>71</sup> "por lo tanto, la violencia simbólica...no puede ejercerse sino con esa suerte de complicidad que le otorgan...aquellos sobre quienes esta violencia se ejerce." Idem., pág.163

ellos confluye el eros de muchos, sus confines están cargados de la violencia social más difusa, protegidos contra la violencia institucional de la ley."<sup>72</sup>.

Es así que la socialización también es ese "cruel itinerario" de pasar por un mundo ya hecho y donde la norma social es la transformación de la violencia que reduce, canaliza y distribuye forzosamente al eros del individuo, que tiene que ir sacrificándose, renunciando y alienando la violencia, ante las transformaciones de la estructura social que exigen mecanismos para conservarse<sup>73</sup>.

La violencia simbólica, entonces, es violencia porque tiende a limitar e imponer márgenes a la experiencia del mundo, y es simbólica porque forma parte de los sujetos que somete.

En este tenor también se encuentran los estudios sobre clase social, adscripción cultural, socialización y lenguaje, en los que se muestra cómo la disparidad en la estructura semántica y sintáctica del lenguaje y el habla, da lugar a estratificaciones jerarquizadas, sociales, económicas y simbólicas, así como el círculo vicioso que refuerza la subordinación en el acceso a la información y a una variedad de manifestaciones culturales por las personas y colectividades que están más desprotegidas o ubicadas en posiciones inferiores<sup>74</sup>, cuando son puestas en relación, generalmente por necesidad, con procesos y escenarios que se consideran de alta estimación según un canon dominante<sup>75</sup>: "

---

<sup>72</sup> Idem., pág.150

<sup>73</sup> Idem., pp.148-155

<sup>74</sup> Jensen, A. (1967); Bernstein, B. (1969)

<sup>75</sup> En América Latina y en México particularmente, los ejemplos más comunes están registrados en la historia de las experiencias interétnicas, donde los lenguajes locales o particulares son concebidos como motivo de atraso y objeto de políticas para su

Aquello que es dicho y lo que es escondido...elogiado y censurado, componen el supuesto de una sociedad mediante el cual sus miembros experimentan sus condiciones de existencia "76.

Luego entonces, la reproducción social tiene en la socialización y sus agentes, un medio de violencia simbólica que opera dentro de las relaciones cotidianas, en donde la imposición de tablas axiológicas y comportamentales implica una negación intrínseca de otras.

De ahí que a las anteriores funciones duales de la socialización<sup>77</sup> se incorpore otro par de inclusión/exclusión, cuyos criterios normativos, siguiendo la línea de Bourdieu, se construyen bajo un rango de arbitrariedad legitimada que "...aparece desde el principio como el elemento que expresa la dominación en la estructura de las relaciones sociales y que genera la posibilidad de reproducción de la cultura dominante"<sup>78</sup>y<sup>79</sup>.

---

desaparición, en tanto una versión de universalidad y posibilidad de comunicación con otras racionalidades que se consideran superiores.

<sup>76</sup> Eder Sader (1990), pág.87

<sup>77</sup> Recordemos que los otros dos pares son: internalización /externalización e integración/diferenciación

<sup>78</sup> V.Salles y M.Smith (1987), pág.31.

<sup>79</sup> " Hay una eficacia simbólica de la forma. La violencia simbólica...es una violencia que se ejerce, si puede decirse, en las formas, poniendo formas. Poner formas, es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada, es decir una forma tal que se puede producir públicamente, frente a todos, una voluntad o una práctica que, presentada de otra manera, sería no aceptable...La fuerza de la forma, esta vis formae..., es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad - la de la razón o de la moral." Bourdieu, Idem., pág.91  
En la misma línea pueden incorporarse los estudios de Tajfel (1978,

Una arbitrariedad normativa que fortalece, a su vez, la diferenciación en los procesos de apropiación de la cultura, en tanto que las condiciones y posibilidades para relacionarse con el contexto material y simbólico, están determinadas por las estructuras que adoptan los intercambios sociales, cuyo desenvolvimiento responde a un campo de fuerzas atravesado con la lucha por el poder y la dominación.

Con base a estas relaciones complejas entre reproducción social, socialización y violencia simbólica, es que puede verse con mayor claridad la llamada tendencia a la extrañación y el carácter parcial con que autores como Heller y Alberoni han calificado a la vida cotidiana. Sin embargo, la entrada del orden colectivo implica no atribuir tales sesgos y problemas a una especie de ontología de lo que "es el ser individual" y menos aún reducir dicha ontología a una particularidad atravesada por el egoísmo u otras características de un "yo", que requiere satisfacer sus necesidades, instintos e impulsos "naturales", en el campo de una lucha permanente con los mecanismos de control que establecen la sociedad y la cultura.

Como se plantea en varios de los autores citados y en otros, el estatuto de los sujetos en el estudio de la cotidianidad no puede reducirse a un yo solitario, sometido a la dominación de sus apetitos intrínsecos, sino más bien a un tipo de sujeto, quizá como cualquier sujeto, conformado en la trama de relaciones de socialidad en que se median y definen las fronteras individuales y colectivas; las del "yo", el "nosotros" y los "otros".

---

1979 y 1984) sobre la estructura de los puntos de vista sobre el mundo social, en que se enfatizan los procesos de categorización que anteriormente reseñamos, y los cuales están gravitando alrededor de ese doble juego de inclusiones y exclusiones que se traducen en agrupar dentro de una categoría "cosas", con base en acortar las diferencias, y, diferenciarlas con respecto a otras categorías, agrandando o creando distancias que las vuelven incompatibles.

Por tanto, conformado en un proceso donde se estructuran y cobran sentido los sistemas de necesidades que arman el andamio por donde circulan los dinamismos cotidianos y esto quiere decir, donde se diferencian/integran, internalizan/externalizan, incluyen/excluyen los significados de lo que es prioritario, valioso o necesario de considerarse y hacerse para la reproducción y también para el cambio de los patrones que gestionan la vida social.

Es en estos términos que el razonamiento prevaleciente sobre la naturaleza y funciones de la cotidianidad, se mueve en una fuerte tensión entre reconocer su lugar fundante para el surgimiento de otras objetivaciones sociales y el papel de las determinaciones estructurales y normativas. Ambas, con respecto a una ontología de sujeto cotidiano, que constituye su naturaleza a través de la relación individual establecida los objetos de la experiencia, mediante las dinámicas internas consustanciales a su psicología. Individualidad socialmente determinada, pero al fin y al cabo individualidad que puede reconocerse como tal, sólo y cuando el sujeto desarrolle la capacidad para insertarse en el marco de ciertas relaciones sociales y/o se someta a las exigencias de un determinado proyecto colectivo.

Muestra de esta tensión entre determinaciones sociales y ontología individual es Heller quien pone un peso importante a las funciones aglutinadoras y socializantes de marcos normativos como el de la moral: "Por intenso que sea el esfuerzo 'transformador' y culturizador de la moral, no se supera su función inhibidora, y ésta se impone mientras la estructura de la vida cotidiana está básicamente caracterizada por la muda coexistencia de particularidad y especificidad"<sup>80</sup>.

Otro tanto sucede con Habermas para quien el mundo sistémico

---

<sup>80</sup> A.Heller (1985), pág.47

también tiene ese papel reductor y de empobrecimiento de la vida cotidiana.

En ambos, la salida posible puede estar en los proyectos emancipadores que pueden darse a través del desarrollo de una conciencia de clase y del trabajo (Heller) o de acciones racionales de comunicación y entendimiento (Habermas).

Mirado este peso de manera general, podría llevar a la conclusión de que el sujeto cotidiano en estas perspectivas no está reducido a una naturaleza individual sino más bien en el terreno de los procesos sociales y económicos que lo engloban. Cosa que vista a la luz de las corrientes de pensamiento de las que se desprenden dichos autores, resulta coherente de afirmarse. Sin embargo, si atendemos las premisas con que se llegan a fundamentar estos juicios teóricos, emerge la contradicción que arriba señalamos.

Es decir, si lo que se pretende es dar cuenta de los dinamismos que dotan de especificidad histórica a la vida cotidiana, y si se considera que: uno, tal especificidad no puede ser alcanzada por sí misma en ese espacio de objetivación; dos, para alcanzarse se requiere "ascender" a planos de objetivación superiores (conciencia o racionalidad); tres, la objetivación, para ser considerada superior, requiere de insertarse en el marco de los planos macrosociales, que son a su vez el plano de las determinaciones estructurales y normativas; y cuatro, que estos últimos planos también tienen una función inhibitoria; luego entonces, resulta, invirtiendo el razonamiento, que de no darse en el plano estructural y normativo las dinámicas necesarias para desarrollar en los sujetos el reconocimiento de su especificidad histórica, estos no tienen posibilidades para hacerlo desde los ámbitos de interacción cotidiana en que se desenvuelven.

Esto es así, si seguimos el razonamiento, porque los propios marcos normativos (sean sistémicos u otros) en su capacidad inhibitoria,

cumplen, con respecto a los sujetos cotidianos, una función de ocultamiento de su propia determinación social que se va desplegando mediante un proceso de socialización, el cual, al internalizar un determinado sistema de necesidades, cierra el campo de visibilidad e impide que los sujetos puedan ubicar tanto lo que les es propio de su naturaleza interna; como les impide reconocer la fuente de donde proviene el significado de sus necesidades sociales y de los medios para satisfacerlas.

De lo anterior se segrega y deriva un sujeto que se encuentra sobredeterminado socialmente por los planos macrosociales e impulsado por las necesidades de un "yo", que como toda necesidad y dimensión interna, no se hacen conscientes ( autopercebidas) para el sujeto (forman parte de su naturaleza); o bien colonizado en sus relaciones intersubjetivas.

De ahí que, con términos de Heller, en el sujeto cotidiano coexista de manera "muda" (no conciente ni objetivada racionalmente en la experiencia) la percepción que tiene de sí mismo y de su inserción en un contexto social que lo determina. De tal suerte que en la cotidianidad sea natural la tendencia a la "disgregación y la separación del ser y de la esencia".

Encontramos operando, en suma, la sobredeterminación social sobre un sujeto individual, solo o en relación a otros, que internaliza valores, creencias y necesidades, lo que significa que la relación principal sea de un individuo( sobredeterminado, pero individuo finalmente) con los objetos de su experiencia. Cuando se habla de la relación colectiva de los "otros" y del "nosotros", es decir, de la trama de lazos sociales que dan movimiento a dichas determinaciones macrosociales, éstas últimas quedan sumergidas al plano de los mecanismos de influencia social e internalización individual. Algo que también está presente en Bourdieu y Goffman.

Lo social específico es aquí mirado en el plano de la captación e

inserción de proyectos sociales que los condensan, o sea, no es visto como un **proceso** de constitución sino más bien como un resultado y producto que se objetiva a nivel macrosocial. Este a su vez, es antagónico, por definición, al plano particular y de la relación individual que prevalece en la experiencia del sujeto cotidiano, en tanto éste último, también por las razones más arriba descritas, solo puede atender la satisfacción de las necesidades cuya existencia y significado son impuestas desde esa determinación y producto social superior.

Con el sobrepeso de las determinaciones sociales y la noción de un sujeto como particularidad alienada, jugando al mismo tiempo, resulta lógico que el razonamiento sobre la vida cotidiana haya privilegiado un carácter instrumental, utilitario o funcional, necesario para que se despliegue de manera continua un estructura social ( o sea, se reproduzca ). Y que los componentes subjetivos y la práctica inscritos en ella, siendo considerados como fundamentales en la constitución de la socialidad, quedaran coloreados por atribuciones de bloqueo, contingencia, inercia, colonización, ocultamiento u otras tantas maneras de señalar posibilidades reducidas para que un sujeto, individual o colectivo pueda, desde su propio seno, reconocer y organizar espacios y acciones sociales conducentes a romper o al menos a cuestionar los parámetros sociales establecidos que norman sus propias circunstancias.

Si bien lo anterior aborda una zona fundamental de los problemas asociados a la vida cotidiana, lo cierto es que la tendencia a dominar la producción analítica ha tenido el costo importante de haber sacado de escena otras dinámicas y funciones no orientadas necesariamente a realizar los medios (decimos realizar o ejercer los medios y no formularlos, dado que estos se encuentran ya establecidos) para alcanzar determinados fines, que en este caso serían la satisfacción de ciertas necesidades.

Hacemos un alto para preguntar, ¿ es la noción de sujeto solitario lo que provoca el sobrepeso de la determinación social?, ¿ son las llamadas relaciones intersubjetivas, la salida al problema ?

A riesgo de meternos en camisa de once varas, afirmaremos que no,. El problema no se encuentra en la noción de sujeto solitario, ni el sobrepeso de la determinación social se resuelve por la entrada de lo colectivo, sea entendido como intersubjetividad, comunicación, orden interactivo, etc.

En otras palabras, tomando los preceptos de Braudel sobre las configuraciones sociales, el problema no se encuentra en la densidad o espesor del sujeto, sea de la relación de uno solo con el mundo, sea entre varios.

La clave estaría en que, independientemente de esta densidad, el sujeto sea concebido en sus márgenes para reaccionar, aportando sus propias versiones, ante la fuerza gravitatoria de las determinaciones.

Nadie, ni en los estudios más atómicos de las operaciones biológicas, ha negado, hasta donde se sabe, el papel de la sociedad y la cultura, sean vistas como contexto, determinación, colectividad, comunidad, mundo social, etc.

El problema, repetimos, es el gradiente de intensidad que se le atribuyen a las condicionantes sociales, así como a las fuerzas de recambio e invención de los sujetos.

En este sentido, la mera apuesta a lo colectivo y a la vinculación con los otros, es para nosotros una puerta falsa que oscurece esas líneas de imposición y regreso, entre cualquier modalidad de sujeto y las circunstancias que le han sido dadas y en las que desarrolla su existencia.

Por ejemplo, las distinciones que anteriormente señalamos a

propósito de Habermas, en términos de la distinción entre mundo de la vida/cotidiano y mundo sistémico, si no confundimos diagnóstico con proyecto emancipatorio, llevan en el primer caso (el del diagnóstico), a la consideración de una colonización de los mundos simbólicos e intersubjetivos que se realiza por parte de la aplanadora sistémica.

Con esto se está asumiendo el sobrepeso de lo estructurado y las estructuras formalizadas (instituciones, poder, medios de comunicación) sobre esas acciones de entendimiento.

Si no fuera a sí ¿qué sentido tendría proponer la potencialidad de estas acciones como el instrumento principal de lo generativo que llegue a romper la racionalidad instrumental?

En el caso de Goffman sucede otro tanto: una cosa es reconocer la multiplicidad de caras, máscaras y representaciones que un sujeto puede desplegar según sea el escenario que define cada situación; y otra cosa es creer que situaciones y ropajes adoptan formas y contenidos que no están determinados socialmente<sup>81</sup>. En su postura estaríamos frente a una especie de microdeterminación coloreada por las llamadas determinaciones macro, y de un producto más versátil (máscaras), pero al fin producto de acciones de adaptación a esas condicionantes.

A nuestro juicio, macro o micro determinación, para el caso es lo mismo y en muchas de las teorías sociales tiene presencia de alguna manera, independientemente de que se clasifiquen por corrientes y paradigmas.

---

<sup>81</sup> Una vez un psicoterapeuta dijo que el problema no era soñar cosas estrambóticas, sino que ellas no tuvieran referente alguno con el mundo en el que se vive. Si fuera así, estaríamos en presencia de fenómenos que son del gusto de artistas, esotéricos, parapsicólogos y demás estudiosos de lo metafísico, paranormal, etcétera.

Traigamos otro ejemplo con Bourdieu, a quien volvemos de nueva cuenta en la medida que también se observa en él una especie de ambivalencia entre romper con esa visión lineal e instrumental de socialidad y por tanto de cotidianidad, y a la vez no soltar totalmente las visiones deterministas de las coacciones estructurales.

Para argumentar esta afirmación traemos a cuenta sus reacciones contra la imputación de determinismo económico que en la sección anterior señalamos brevemente. En estas reacciones advierte no leer en su propuesta una suerte de ontologización sobre sus criterios de ubicación y diferenciación de los espacios sociales, consistente en "...atribuir en el cerebro de los agentes, bajo formas de categorías de percepción, de principios de visión y de división, las clases lógicas que construí para dar razón de las prácticas "<sup>82</sup>. Ante esta lectura realista, continuará diciendo, se oponen un plano de construcción analítica que puedan vincular la lógica teórica y la social concreta : " Las clases en el sentido de Marx están para hacer (sic) por un trabajo político que tiene tanto más posibilidades de tener éxito si se arma de una teoría bien fundada en la realidad, por lo tanto capaz de ejercer un efecto de teoría...es decir de imponer una visión de las divisiones."<sup>83</sup>.

Cuando Bourdieu dice en este párrafo que las clases están por hacerse, entendemos, está señalando abiertamente que los criterios y categorías utilizados en las ciencias sociales para todo tipo de objetos de estudio, no están dados en si mismos en la realidad social.

Si ahora trasladamos esta advertencia al campo del análisis de la vida cotidiana nos da elementos para que con sus propios recursos conceptuales afirmemos la posibilidad de que la visión economicista

---

<sup>82</sup> Idem., pág.81

<sup>83</sup> Idem., pág.132

que el pone en operación para el estudio de la socialidad, sus espacios, la práctica y el habitus, sea en el campo teórico un recurso heurístico que no siempre es considerado como tal, sino trasladado al campo de las propiedades reales de esos procesos.

Decimos esto porque cuando dichas advertencias contra la ontologización son traídas a otros planos de discusión, como es el de la construcción metodológica, se diluyen para convertirse en argumento sobre la naturaleza de lo social.

Por ejemplo, en abierta confrontación con la fenomenología y sus vertientes como la etnometodología, el interaccionismo y otras formas (afirma) de psicología social, señala que con estas perspectivas "...no se puede hacer la economía...sin exponerse a graves errores ". Proponiendo en cambio una sociología de la percepción, es decir, de las construcciones de mundo, pero tomando en cuenta la posición objetiva que el agente tiene en el espacio social : "Haciendo esto, repudiamos al sujeto universal, al ego fundamental de la fenomenología...(ya que la construcción del mundo)...se opera bajo coacciones estructurales"<sup>84</sup>.

El problema radica a nuestro juicio, en que si bien Bourdieu intenta romper con la visión de un individuo sobredeterminado y con una ontología de sujeto a la manera de un ego trascendente, lo cierto es que al igual que otros autores, identifica coacción estructural con plano económico.

Efectivamente, estamos de acuerdo con que las llamadas coacciones estructurales son uno de los ingredientes capitales que permite incluir en el análisis de la socialidad en general, y de la vida cotidiana, el problema de la especificidad de los procesos. En la medida que a través de ellas se da cuenta de las coordenadas espacio/temporales , no universales en las cuales esos procesos se

---

<sup>84</sup> Idem., pág.133

insertan.

Sin embargo, por salirle al paso a lo que Bourdieu ratifica como visiones subjetivistas, llega a una radicalización que podemos hacer extensiva a otros casos, en que:

a) La coacción estructural se hace sinónimo de determinación económica, a la vez que ésta última se lee bajo el ángulo de los modos de producción, según se asienta en la economía política. Con lo cual corre se riesgo de caer en el "efecto de teoría" que se intenta evadir, ya que en principio podría al menos concederse que no todo plano estructural está orientado a ser ni a hacer economía alguna<sup>85</sup>.

b) Lo anterior acerca peligrosamente a la concepción de reflejo y de socialización que se intenta contraponer:

"Si el mundo social tiende a ser percibido como evidente y a ser captado, para emplear los términos de Husserl, según una modalidad dóxica, es que las disposiciones de los agentes...son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social."<sup>86</sup>.

Aquí podemos traer a cuento que mientras el reflejo esta hablando de las estructuras interiorizadas, la socialización hablará del proceso de la interiorización de las estructuras.

---

<sup>85</sup> Paradójicamente, en otra parte Bourdieu considera, a la manera tradicional, que tanto Marx, Weber y Durkheim pertenecen al polo objetivista, orientado a relevar "...las relaciones objetivas, independientes de la conciencia y de las voluntades individuales...". Idem., pág.44

Con lo cual, independientemente de que considere espurio y falaz hacer dicotomías entre objetivistas y subjetivistas ( en lo que cae curiosamente), permite con la mención de estos autores no reducir lo estructural y sus coacciones a lo económico, sino atenderlo en lo que los propios términos indican: productos objetivados y estructurados que determinan, condicionan e imponen límites a los sujetos y procesos que generan.

<sup>86</sup> Idem., pág.134

Desde esta óptica, Bourdieu, Lukács/Heller y Habermas se acercan, en cuanto todos ellos no consideran a la vida cotidiana y sus dimensiones subjetivas y prácticas, como invariantes que operan en un vacío social, sino más bien determinados por las estructuras sociales que se han producido en una sociedad y que se ven reflejadas ( apropiadas, dirá Lukács) en los contenidos y formas de percepción y de juicio, mediante los mecanismos de internalización a que tanto refiere el concepto de socialización.

Pero a la vez muestran diferencias. Por ejemplo, Bourdieu se aleja de la díada Lukács Heller y se acerca todavía más a Habermas y Schütz, al oponer a un sujeto individual y sobredeterminado, una noción de sujeto colectivo que es generador de estructuraciones : "...las estructuras (son también)...estructurantes...(y)...la construcción de la realidad social...(que por medio de ella se realiza)...no es solamente una empresa individual, sino que también puede volverse una empresa colectiva"<sup>87</sup>.

Empresa colectiva, en tanto implica un "sense of one's place pero también un sense of other's place " que es posible de darse en cuanto que, como "...agentes socializados somos capaces de ver la relación entre las prácticas o las representaciones y las disposiciones en el espacio social...Así, a través del habitus tenemos un mundo de sentido común, un mundo social que parece evidente"<sup>88</sup>y<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> Idem., pág.135

<sup>89</sup> Con el propósito de contravenir la idea de individuo, como entidad ontológica solitaria, psicólogos sociales como Festinger proponían las teorías de la percepción y comparación social que fueron tomadas por las perspectivas relacionales posteriores. Dichas teorías están en gran parte de los textos clásicos de psicología social. Sólo para efectos informativos se menciona el siguiente: Morton Deutsch y Robert M. Krauss (1980)

Como se verá, es bastante complejo el problema que puede irse entresacando de estas confluencias y diferencias. Por lo pronto cabe señalar, en honor a las posturas presentadas, que hay matices según sea la ontología de sujeto cotidiano puesta en juego: sea basado en un "yo" solitario, que sólo alcanza la liberación de sus trabas y de hacer sociedad, mediante su inserción en planos y proyectos macrosociales o movimientos colectivos estructurados, que se asume tienen viabilidad histórica y legitimidad para desarrollar objetivaciones superiores; o bien privilegiando la existencia siempre presente de las relaciones de socialidad.

En esta diversidad hay bastante tela que cortar para diferentes reflexiones y problemas analíticos. Empero, dentro del plano en que ahora nos movemos, podemos decir también sólo por el momento, que la apertura a los procesos recreativos de la socialidad lleva a trasladar el análisis de la vida cotidiana del mero plano de sus funciones para el desarrollo de una dinámica social que se mira linealmente, ascendente y secuenciada, al de la heterogeneidad de las estructuraciones de sentido que se van realizando por virtud de sujetos que construyen sus realidades en sus relaciones, intercambios e interacciones recíprocas.

Lo que significa incorporar la otra cara de la medalla: el gradiente activo de los sujetos en sus procesos de apropiación cotidiana, así como el tejido y movimiento social en que estos procesos se desenvuelven.

Sin embargo, reconociendo los aportes de varias de estas perspectivas para ver esa otra cara de la vida cotidiana, queremos ratificar esa tesis de trabajo fuerte y radical que hemos venido enunciando, consistente en señalar que, de manera global, esas perspectivas no llegan a rotar totalmente el eje de la visión subordinada y menos aún romper el criterio de opacidad, muda coexistencia (diría Heller), o aproblematicidad no conciente (en otros discursos), con el cual se alimenta esa concepción de

inactividad, rutina o de posibilidades reducidas sobre la vivencia de la cotidianidad.

Ya que esta sección está orientada a hacer un breve recorrido por ciertos razonamientos teóricos, queremos poner en tensión la tesis anterior, con respecto a dos aspectos cruciales en el estudio de la vida cotidiana: la subjetividad y práctica cotidiana.

#### 4. Pensamiento y Acción Cotidianas

Las consideraciones anteriores nos permiten columbrar ya las dificultades y contradicciones habidas en el análisis de la vida cotidiana. Sobre todo cuando se le llega a ubicar como espacio particular basado casi exclusivamente en dimensiones funcionales e instrumentales que aseguran la reproducción de los sistemas sociales.

Desde el inicio intentamos cuidarnos de negar esta cara de la cotidianidad, sin embargo, se agrandan los problemas para concebir otras funciones y mecanismos no reducidos a esa visión, cuando entran en escena esos fenómenos cuya pluralidad de elementos y síntesis " ..no tiene analogía en el mundo de lo corpóreo, ya que en éste todo está fijo en la exterioridad insuperable de lo corpóreo " <sup>90</sup>. Nos referimos con esta cita tan críptica a la entrada de los procesos y fenómenos de la subjetividad y su relación con la constitución de prácticas sociales. Los cuales, como presencia *sine quanon* de todo proceso de apropiación, son uno de los ejes parteaguas que ha sido utilizado para calificar a lo cotidiano como una modalidad particular de la vida social.

Decimos esto porque en la teoría social, si bien la subjetividad y

---

<sup>90</sup> G.Simmel (1986a), pág.31

la práctica son un ámbito que no se deja reducir a un plano o fenómeno singular, su estudio en el caso de la cotidianeidad, al concebirse frecuentemente en el marco de ciertos espacios y las relaciones de interacción instrumental o funcional que realizan personas y grupos diariamente, las lleva generalmente a esa suerte de parcelación y manejo metodológico y conceptual que venimos mencionando.

Por ejemplo, en el caso de la subjetividad cotidiana, se ve la tendencia a suponer que sólo puede abordarse en el nivel de ciertas espacialidades y dinámicas micro (por ejemplo, lo relativo a las expectativas, actitudes e intencionalidades orientadas a la satisfacción de necesidades básicas de carácter doméstico). Y que, cuando se le vincula con otros niveles como los macroestructurales y/o colectivos, culturales o societales amplios, dichos procesos subjetivos dejan de pertenecer al límite de lo cotidiano para ser, en el peor de los casos, subordinados, transferidos o explicados, o en el mejor, sintetizados, por otras modalidades de la subjetividad que se asume son más acordes a esos planos y dinámicas macrosociales (la ideología, el imaginario social, la memoria histórica, las identidades sociales y culturales, etc.).

Algo similar ocurre con la práctica cotidiana, en donde sus haceres, dado el espacio en que se les ubica, frecuentemente se les considera como el cúmulo de comportamientos y conductas acotados que se elicitán dentro de interacciones muy delimitadas (por ejemplo, las acciones individuales e interpersonales que se realizan ante demandas contingentes o situacionales del ambiente social doméstico o privado). Cuando se le inserta en el terreno de fenómenos colectivos más amplios se tiende a subsumir estos haceres cotidianos dentro del campo de la acción social o bien en el plano globalizador de la cultura de un colectivo, comunidad o sociedad. Cuestión que tampoco puede negarse.

Sin embargo, habrá que recordar que estos tres planos (el de la

interacción individual o contingente, el de la acción social y el de la cultura amplia) plantean una serie de demarcaciones analíticas que muchas veces opacan otras vertientes posibles que pueden:

a) Trascender la esfera de las relaciones pragmáticas con la situaciones del ambiente; o la de los comportamientos, actos y conductas que se desarrollan en interacciones acotadas y ante situaciones contingentes).

b) Existir paralelamente a los mecanismos que se definen para que un colectivo o grupo sea investido de las características de actor social (organización, movilización, metas, fuerza u otras características, según la teoría o perspectiva de que se trate);

c) Imprimir el carácter de fenómenos culturales como las costumbres, tradiciones u otros patrones de comportamiento que son propios y diferencian a grupos ya definidos,

En estos tres casos, aún cuando se incluyan dinámicas de la cotidianidad, muchas veces se olvida explicitar las relaciones intrincadas que se pueden dar entre estos distintos niveles y los mecanismos mediacionales que pueden llevar a la transformación de los contenidos, cualidades y expresiones de las modalidades prácticas y subjetivas que se llegan a vincular.

Sabemos que estos razonamientos y ubicaciones de niveles no son tan esquemáticos ni excluyentes. Sin embargo, queremos presentar el problema de esta manera para señalar, he aquí otra parte del debate, que el estudio de la apropiación cotidiana ha puesto de manifiesto la necesidad de intentar comprenderla en su propio terreno, sin que ello signifique reducirla a los llamados "microfundamentos" de la racionalidad individual, a las relaciones interindividuales e incluso intragrupalas; menos aún, en los

procesos psíquicos y conductuales acotados en la perla interior o privada de una persona.

Como se viene constatando y proponiendo en la actualidad, las prácticas y subjetividades de la cotidianidad están comprendidas en la constitución de lo social, concibiendo esto último como el proceso y a la vez como el resultado, de las interacciones que se establecen entre las múltiples dimensiones de los sujetos y las configuraciones estructurales; y cuyas modalidades de expresión, devienen en formas de vida que, con diferentes condensaciones, condicionan la existencia sociocultural y material de las comunidades humanas, en espectros temporales que pueden ser de muy largo aliento y operar más allá de los ciclos físicos de los miembros de un colectivo y hasta de los mismos grupos.

Un propósito y un razonamiento que desde luego está presente en los análisis y posiciones teóricas sobre el campo de la vida cotidiana y su relación con los procesos de la reproducción social. Decir otra cosa sería contravenir el sentido que por definición vincula a ambas áreas y categorías analíticas.

Empero, al circunscribir las dinámicas cotidianas dentro de ciertos criterios micro espaciales y microdinámicos, bañados de instrumentalidad o funcionalidad, o bien a la luz de la determinación estructural, conduce a que sus dimensiones subjetivas y prácticas sean asociadas más con los mecanismos de mantenimiento rutinario de las sociedades, que con los de recreación y transformación, aún cuando los análisis sobre la propia reproducción social contengan una variedad de inflexiones teóricas que amplían su tratamiento;

Pero además, estas visiones "productivistas", "reproductivistas" y utilitarias se asocian frecuentemente con una valoración de signo negativo, pues al concebirse la vida cotidiana como uno de los espacios de máxima condensación del mantenimiento y continuidad de

las estructuras sociales, atravesado por la recreación de los sistemas de dominación y explotación, hace que las visiones de mundo y las practicas sean dotadas con un tinte de subordinación, alienación e inercie. Sea que se le mire desde la corriente a que pertenece Heller o bien desde otras ópticas en las cuales la cotidianidad está matizada por un sin fin de mecanismos creativos internos, pero sin que esto signifique que se le pueda llevar al terreno de procesos de transformación social más amplios.

En coherencia con la estrategia de trabajo que nos hemos impuesto, hemos preferido en este apartado mostrar una visión radicalizada sobre algunos de esos planteamientos, así como el de otros autores, con el fin de tensar una línea de reflexión que nos permita clarificar nuestra orientación y nuestras búsquedas.

#### **4.1 Su estructura y Funciones Sociales**

Tal y como hemos venido procediendo, volveremos a comenzar con Heller para fundamentar nuestras tesis de trabajo, por la razón de que sus aportes siguen siendo una fuente de inspiración y un marco de referencia para una gran cantidad de investigaciones sobre el tópico.

Efectivamente, es frecuente encontrarse con diversas lecturas que intentan eliminar o disolver el carácter teleológico de sus planteamientos, sin embargo, permanecen sus conceptos y sobre todo el razonamiento sobre lo que ella denomina estructura de la vida cotidiana, en la cual se elaboran una serie de caracterizaciones fundamentales para el entendimiento del pensamiento y la acción diarias.

Pues bien, de vuelta con esta autora, recordemos que para ella, lo específicamente humano se encuentra en el marco de los dinamismos macroestructurales y que los espacios en que la subjetividad y la

práctica cobran objetividad social están comprendidos alrededor de configuraciones supraindividuales.

Tales configuraciones, a pesar de que germinan en el mundo de lo cotidiano, durante el desarrollo de sus propias dinámicas y estructuras, van corriendo una suerte de separación o trascendencia de los planos individuales que les dieron origen, dotándose de una objetividad y poder de determinación social que les confiere la capacidad activa para romper con la particularidad y pragmatismo de su fuente de origen. Esto es posible con la mediación de un proceso de "homogeneización" que es caracterizado por la suspensión de las satisfacciones egoístas del yo y el desarrollo de una conciencia histórica que es ubicación y reconocimiento de las y en las determinaciones socioeconómicas.

Para comprender mejor dicha postura, regresemos al antecedente más inmediato que es Lukács, para quien la vida cotidiana es inicio y punto de llegada de las relaciones de apropiación del mundo<sup>91</sup>, dada su conexión con las necesidades sociales, desde las cuales se originan otros "supremos resultados del espíritu humano".

Ahora bien, aún cuando en la vida cotidiana se constituyen las objetivaciones básicas, lo cierto es que éstas son inferiores con respecto a las formas más evolucionadas que de ellas se segregan, como la ciencia y el arte. Por el hecho de que están referidas a un tipo de reacción en que predominan motivos de carácter personal (por tanto de naturaleza fugaz e instantánea) como de decisiones que se basan en fundamentos rígidos y generalmente no establecidos por

---

<sup>91</sup> "El comportamiento cotidiano del hombre es comienzo y final al mismo tiempo de toda actividad humana.....puede decirse que de él se desprenden, en formas superiores de recepción y reproducción de la realidad, la ciencia y el arte, se diferencian, se constituyen de acuerdo con sus finalidades específicas...para luego, a consecuencia de sus efectos, de su influencia en la vida de los hombres, desemboca de nuevo en la corriente de la vida cotidiana." G.Lukács (1980), pág.12

vía intelectual (las costumbres y tradiciones). Además de que en la vida cotidiana hay una "vinculación inmediata de la teoría y la práctica", en el sentido que la diversidad de los objetos, dada por la evolución social, queda reducida a su "inmediato y desnudo ser y ser-así".

Este tipo de relación es producto de la división capitalista del trabajo, "..en niveles de evolución más primitivos...este tipo de inmediatez es mucho menos desarrollado y llamativo."<sup>92</sup>.

De lo anterior se llega a una identificación entre lo inmediato y lo instrumental, en la medida que alude a un tipo de apropiación (reflejo) que no está mediada por la reflexión y la conciencia y por tanto constreñida solamente a "...la necesaria economía...(en que)..todo su entorno -en la medida en que funcione bien- no se recoja ni estime sino en base a su funcionamiento práctico (y no en base a su esencia objetiva)."<sup>93</sup>.

Continuando con esta línea, Agnes Heller dirá que " El pensamiento cotidiano no es nunca teoría y..la actividad cotidiana no es nunca práctica."<sup>94</sup> , por tanto no generan identidad en cuanto sólo pueden hacerlo objetivaciones específicas como la ciencia y un tipo de práctica política ( la que se conforma alrededor de un proyecto ideológico en el marco de la lucha de clases).

Cómo señala, la vida cotidiana puede ser fuente y punto de partida para las relaciones sociales, pero "..en modo alguno se puede hablar en este caso de identidad"<sup>95</sup> ya que, en forma no tan subyacente, el único sujeto que Heller reconoce cae dentro de la categoría clase, frente a la cual son depreciadas otras categorías

---

<sup>92</sup> Idem.,pág.45

<sup>93</sup> Idem.,

<sup>94</sup> A.Heller (1985), pág.72

<sup>95</sup> Idem., pág.74

que ponen el acento en espacios relacionales entre individuos<sup>96</sup>.

Evidentemente que este es un punto bastante discutido en los últimos tiempos y por posiciones incluso antagónicas. Sin embargo, es un hecho para nosotros el que se ha ubicado la objetividad del pensamiento y la práctica solamente en ciertos acotamientos (ciencia, acción política o social, arte, filosofía). Los cuales, al ser asumidos como los marcos de referencia principales lleva a reducir el análisis sobre colectivos y grupos humanos a ciertas determinaciones estructurales y a ciertas lógicas y racionalidades, sin atender el papel que juegan otros criterios en la condensación de la socialidad, sobre todo la cotidiana.

Así, como se viene señalando desde hace tiempo, la variedad de criterios en la constitución de relaciones y procesos de todo tipo, entre ellos los de la cotidianeidad, exige reconocer, como señala Sader, que la "objetividad dada" a uno de ellos es solamente un encubrimiento de movimientos internos y dimensiones amplias que están siendo introducidas por seres sociales que imprimen significado a sus relaciones con el mundo.

En cuanto a las clases sociales, como criterio de explicación de la práctica, dirá, son resultado de las acciones de los sujetos, las que dependen de la elaboración de las experiencias concretas que ellos vivencian respecto a las condiciones dadas en cada momento histórico. Cuestión que lleva a este autor a concebir la "..existencia objetiva de la división de clases en la sociedad capitalista como una "realidad virtual" en donde se aglutinan intereses que dotan de identidad a las diferentes manifestaciones

---

<sup>96</sup> Por ejemplo, aunque se valga en su discurso del concepto grupo, explícitamente éste es para ella una noción ultrageneralizadora y de escasa garantía científica, ya que el grupo alude a las meras concordancias formales, las cuales no bastan para justificar un tratamiento face-to-face idéntico al que se da a las verdaderas integraciones sociales.

colectivas<sup>97</sup>.

No entraremos de nuevo a este aspecto que creemos bastante señalado con los aportes de Bourdieu, Tajfel, Habermas y Goffman. Solamente lo traemos a cuenta para volver a resaltar el problema de los parámetros desde los cuales se ha intentado, por comparación, formular a una caracterización del sujeto de la cotidianidad. En tanto que son esos marcos de referencia, los que han servido para cualificar lo que es la subjetividad y la práctica de la vida cotidiana.

Además, como hemos querido argumentar anteriormente, el problema de la cualidad del sujeto de la cotidianidad, y por tanto, sus subjetividades y sus prácticas, no radica tanto en la modalidad de condensación en que se expresan: individuo, orden interactivo,, clase, clase social, etcétera. Se trata más bien de eso que hemos llamado el gradiente creativo o constructor que se les permite a esas condensaciones para actuar sobre el mundo de una manera no solamente reproductiva y de conservación de las estructuras establecidas.

En este sentido es que resulta pertinente mencionar el papel de las clases sociales, como ese gran instrumento de medida que condicionó durante largo rato el estatuto de las subjetividades y prácticas cotidianas. Punto de comparación que poco a poco fue perdiendo validez y legitimidad analítica para caracterizar este campo y otros fenómenos sociales que no nos compete analizar aquí<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> E.Sader, Idem., pp.72-75

<sup>98</sup> En todos los estudios de los movimientos y nuevos sujetos sociales este es un punto fundamental, y, evidentemente tiene que ver con la posibilidad de incorporar la dinámica de la vida cotidiana en el estudio del cambio social e incluso en la ruptura del orden establecido. Sin embargo no pretendemos avanzar hasta allá, en la medida que consideramos necesario primero profundizar y desmontar los mecanismos internos que la posibilitan a tener este papel.

Sin embargo, hay algo que sí ha prevalecido de esta noción de sujeto histórico. Algo que ha traspasado las membranas duras de muchos discursos teóricos, por considerarse constitutivo de cualquier sujeto dotado de capacidad de transformación: la racionalidad y más específicamente la formalizada.

No creemos estar exagerando al afirmar que si hay un marco de comparación para los procesos cotidianos, más poderoso que el de clase social, éste ha sido sin duda el científico y filosófico. Efectivamente, la noción de práctica cotidiana ha estado por mucho tiempo en referencia a la caracterización de la acción y los actores sociales. Y, en este terreno, le debe mucho de sus atribuciones a la noción de clase.

Pero, aún dentro del terreno de la acción social, la disputa ha consistido en determinar cuál es la racionalidad básica que tiene ese gradiente de creatividad. y que la lleve a ser acción social en sí misma. Por tanto, para hacer de ella un referente obligado con respecto a otras modalidades de la socialidad humana.

Son bien sabidos los vericuetos que ha conducido este debate: si se trata de la síntesis teoría y práctica; del sentido subjetivo de la acción, la pragmática del lenguaje, la intersubjetividad.

Los autores van y vienen plagando la literatura para refrendar, oponerse o revisar la apuesta a la racionalidad científica, ya que, se asume, está conectada con el problema de los saberes y la legitimidad de una forma de conocer y comprender el tremendo mundo natural y social.

Lo que a veces se pierde de vista es que en muchas ocasiones se niega el discurso científico como metarrelato ordenador de la subjetividad social, pero se vuelve a él para tratar de encontrar sus características fundamentales: el distanciamiento, la objetividad, la prospectiva, la trascendencia de lo fáctico, y otras tantas potencialidades ligadas a la intervención del mundo,

por un sujeto hacedor y no sólo reproductor de sus circunstancias.

Por eso es que, aunque exista una serie de planteamientos en donde la racionalidad y el conocimiento no son identificados con una sola modalidad como la ciencia<sup>99</sup>, la tendencia radica en hipostasiar a ésta última y convertirla en el baremo de la creatividad y el carácter constructivo. Frente a la cual, otras racionalidades que están organizadas en marcos epistémicos diferentes (saberes populares, sentido común, pensamiento mágico etc.), son colocadas en una posición de inferioridad para producir conocimientos y desarrollar una capacidad de protagonismo sobre las determinaciones socioculturales.

Desde este punto de vista, se deriva una serie de antinomias entre la racionalidad científica y la cotidiana: a la verdad se opone lo acertado; a la causalidad el probabilismo; a la racionalidad el pragmatismo; a la objetividad la ideología; al distanciamiento crítico se opone la fe y la confianza; a la duda la evidencia; a la claridad el difuso contorno de la intuición; a la vivencia la experiencia.

Todo lo anterior arriba a una noción de pensamiento cotidiano que es campo cruzado por los juicios no objetivos y falsos de valor (juicios provisionales) cuyos nexos con la fe y la confianza dan cuerpo a una configuración racional cuyo rasgo característico, en general, es el "manejo grosero de lo singular". Donde la cercanía con la facticidad abre la visibilidad solamente a lo inmediato, dejando de lado la apropiación conciente del pasado y donde el futuro no tiene más alcance que la expectativa. De aquí que se

---

<sup>99</sup> Pensamos en los vertidos dentro de esferas tan distintas como el campo de la filosofía del conocimiento, la epistemología, en disciplinas tales como la antropología, psicología social; o bien en los debates sociológicos actuales sobre la modernidad y la posmodernidad. Para no dejar tan en lo general este punto, recordamos los nombres de Foucault, Lyotard, Jerome Bruner, Maffesoli, Moscovici, Renato Rosaldo, López Austin.

llegue al extremo de asumir al prejuicio como categoría central del pensamiento y el comportamiento cotidianos<sup>100</sup>.

Por eso, una cosa es reconocer la presencia palmaria de la científicidad como signo de la vida social desde hace ya larga datación, y, otra cosa es entronizarla como la objetivación superior del espíritu humano, ante el cual otras formas de apropiación y juicio se deslizan rápidamente al universo de lo amorfo, ininteligible, de propósitos sospechosos y sesgos no controlados y, sobre todo, con un margen muy reducido para transformar las normas y configuraciones sociales establecidas.

Ciertamente ya hay bastantes trabajos que desestructuran el mito de la científicidad, cuando se le trae al campo del poder y las luchas de dominación para imponer un punto de vista. Cosa a la que tampoco entraremos aquí. Lo interesante son las implicaciones que tiene este debate con respecto del pensamiento cotidiano como un campo formado por los prejuicios.

Por ejemplo, recordamos a Pierre Deconchy (1987), para quien los juicios cerrados del pensamiento ortodoxo <sup>101</sup>, que " se mantienen

---

<sup>100</sup> Dentro de los autores citados, esta posición queda más explicitada en Agnes Heller. El caso de Lukács resulta interesante y en apariencia menos rígido, pues aunque también señala una jerarquía menor para el pensamiento cotidiano, dado su escaso desarrollo en el proceso evolutivo del reflejo, le atribuirá a dicho pensamiento más mutabilidad, fluidez y heterogeneidad: "...la pureza del reflejo científico y estético se diferencia, por una parte, tajantemente de las complicadas formas mixtas de la cotidianeidad, y, por otra parte, ve siempre cómo se le desdibujan esas fronteras, porque las dos diferenciadas formas del reflejo nacen de las necesidades de la vida cotidiana, tienen que dar respuesta a sus problemas, y...hacen a ésta más amplia, más diferenciada, más rica, más profunda, etc, llevándola constantemente a superiores niveles de desarrollo." G.Lukács., Idem., pág.35

<sup>101</sup> Un concepto que es acuñado por Deconchy en sus reformulaciones a la noción de pensamiento autoritario de Adorno (1965) y de dogmatismo de Rokeach (1960).

inconmoviblemente contra los argumentos de la razón ", diría Heller, no son exclusivos de un espacio o escenario particular, como el de la vida cotidiana y el sentido común, sino que son el resultado de una interrelación entre estructuras, grupos e individuos que aparecen en todo sistema de creencias y representaciones ideológicas entre los cuales se encuentra la ciencia.

Con la consiguiente conclusión de que la ciencia no es un parámetro de objetivación privilegiado que permite trascender a los saberes, pensamientos y lenguajes cotidianos producidos en el marco general de la cultura, sino que ambos son por una parte, modalidades diferentes en que el conocimiento y la cultura se manifiesta; y por la otra, al ser producto de una racionalidad social, ambos están permeados por valores, ideologizaciones etc.

Prejuicios, creencias y representaciones en la ciencia como en cualquier a proyecto ideológico, en donde subyacen mecanismos de categorización social que tienen la función de marcar diferencias, ultrageneralizaciones y juicios de valor etnocéntricos sobre los miembros que se aglutinan alrededor de un proyecto y sobre los "contrarios"<sup>102</sup>.

Si bien en el campo científico se ha penetrado por sus poros toda suerte de dimensiones humanas y sociales que le quitan su carácter sacro y especial, del lado de las racionalidades cotidianas se siente más lento el paso para sacarlas de esa especie de anatema de opacidad y límite restringido con que se le ha concebido.

Coincidimos con la opinión de que las teorías asociadas a su estudio nos dan ya muchos elementos para lo anterior, pero también

---

<sup>102</sup> Cfr. Michael Billig (1987) y Henry Tajfel (1984).

creemos que la lentitud en el proceso tiene buena parte de razón en que nos dejamos llevar por discursos muy sugerentes y novedosos. Los cuales, si se descostran un poco, dejan ver como están encubriendo ese parámetro central desde donde se están formulando las apuestas.

Para argumentar esta afirmación aventurada traemos de nueva cuenta a Bourdieu y Habermas, quienes explícitamente intentan teorizar sobre la subjetividad y práctica cotidianas como una modalidad rica en la generación de objetivaciones sociales, pero, y he aquí el punto del debate, sin quebrar por su eje la distinción entre racionalidades dominadas por la objetivación, el distanciamiento y la criticidad y racionalidades aporoblemáticas y por tanto subyugadas a las condicionantes y coacciones normativas.

Veamos lo anterior más despacio. Tocando primero a Bourdieu, puede verse como una evidencia sociológica su propuesta de que no se pueda hablar de práctica y subjetividad cotidianas, independientemente del conjunto de prácticas y subjetividades sociales. Eso no para reconstruir la distintividad resultante de la comparación con otras modalidades, que no llevaría más que a aumentar los criterios taxonómicos existentes ( pensamiento científico vs cotidiano, etc.). Más bien para comprender la doble vía consistente, por un lado, en comprender la inserción de la cotidianeidad dentro del panorama general de los procesos de apropiación del mundo; y por el otro y a la vez, abordar algunos mecanismos de condensación de estos procesos en ese mundo llamado de la cotidianeidad, sin establecer fronteras rígidas de identidad con otras modalidades.

Desde esta perspectiva, Bourdieu no opera teóricamente por comparación con otros modos de apropiación (a la manera de Heller y Lukács), que se delimitan *ad hoc* para que el cotejo pueda realizarse (ciencia, arte, acción, política, trabajo, etc.). Más bien, él intenta tomar a las prácticas y subjetividades cotidianas

como un punto de ubicación y enfoque que pueda abordar la "...dialéctica entre lo global y lo particular...(entre)... la visión global y la sinóptica...la estructura de conjunto y la visión ideográfica...la visión macrosociológica y la vista microscópica...las estructuras objetivas y...las representaciones subjetivas..(y)..las construcciones prácticas"<sup>103</sup> que se conjugan, entrelazan o coexisten en las permanencias largas de la vida ordinaria y la actualización (hacerse) diaria de la cotidianidad.

Ahora bien, es bastante curioso que Bourdieu haya enriquecido el análisis de las subjetividades y prácticas cotidianas con su propuesta de habitus, emanada de esa premisa anterior y que se desprenda de todas maneras un cierto tufo de inferioridad, a la manera como lo hacen explícitamente las posturas que se basan en la teoría del reflejo.

Un tufo de inferioridad que queda encubierto cuando plantea que no hay espacio social privilegiado y sus sistemas de habitus asociado, ya que ellos son al fin de cuentas, diferentes modos de apropiación de la realidad, que objetivan bajo una lógica específica a los agentes sociales (sean los analistas, sean los hombres de la calle), y que, finalmente, las imputaciones de instrumentalidad de la acción social ( de la cual se deriva la noción de la subjetividad cotidiana como pensamiento cotidiano; y la de práctica como acción) se dan por desconocimiento del sentido inmanente de la práctica.

Sin embargo, cuando se propone hacer la crítica a la manera como los analistas ( de las ciencias sociales obviamente) estudian el mundo social, Bourdieu da un ligero traspie que para nosotros es bastante significativo. En su crítica recomienda "...romper con el modo de pensamiento que Cassirer llama sustancialista y que lleva

---

<sup>103</sup> P.Bourdieu (1988), pág.177

a no reconocer ninguna otra realidad que aquellas que se ofrecen a la intuición directa de la experiencia ordinaria, los individuos y los grupos."<sup>104</sup>.

Decimos que es un traspie importante en la medida que, cuando se teoriza sobre la subjetividad de la vida diaria, se valoran sus funciones preformativas y generadoras, pero, cuando se orienta la discusión más general sobre la objetivación del pensamiento científico se sugiere trascender el pensamiento ordinario en cuanto su incapacidad para constituirse como un pensamiento relacional con funciones gnoseológicas. Algo que vuelve a reiterar en varias ocasiones. Por ejemplo, en otro momento al reflexionar sobre las dificultades de "las ciencias del mundo social" para afirmar su autonomía frente a otros poderes, dirá que es difícil objetivar el conocimiento que en estas ciencias se produce porque "...encuentran una complicidad inmediata en las interrogaciones vagas y confusas de la práctica cotidiana"<sup>105</sup>; o bien, cuando argumenta sobre la construcción teórica a propósito de su texto La distinción, anota: " (Paréntesis: los cambios de vocabulario son, como se ve, a la vez la condición y el producto de la ruptura con la representación ordinaria, asociada a la idea de ruling class.)"<sup>106</sup> ¿ En qué quedamos ?

Será acaso que, a nivel de la realidad "empírica" se reconocen las funciones de la apropiación cotidiana, pero que ello no obsta para que, en su comparación con otras modalidades, como la de la racionalidad científica, aquella sea tasada de manera inferior.

En esta comparación, lo "inmediatamente dado", como lógica del sentido práctico tiene su función de condición ontológica para que

---

<sup>104</sup> Idem., pág.129 (subrayado nuestro)

<sup>105</sup> Idem., pág.186 ( subrayado nuestro)

<sup>106</sup> Idem., pág.130

un agente social imprima contenido, forma y direccionalidad a sus pensamientos y prácticas; pero, en el marco de la construcción analítica pierde su brillantez y deviene en una lógica, cuyo carácter fenoménico ( como apariencia y evidencia), " ...esconde lo invisible que lo determina. Se olvida así que la verdad de la interacción no está nunca toda entera en la interacción tal como ella se ofrece a la observación."<sup>107</sup>.

O sea que la valoración del sentido práctico se desdobra, según sea el lugar que ocupe en la construcción conceptual: como objeto de estudio de una teoría (es enriquecido y de carácter generativo), o bien como criterio (obstaculizante) en los procesos de la lógica de construcción de un discurso objetivante, es decir, de la teoría.

Resulta entonces ya no tan sospechoso que la relación entre inmediatez e instrumentalidad del pensamiento y acción cotidiana, habida en autores como Lukács y Heller, se acerque más allá de lo previsible a autores como Bourdieu (y Habermas, como veremos luego). ¿Porqué?.

En primer lugar, porque todo ellos en general, reconocen el papel fundante de la subjetividad y práctica cotidiana en la vida humana, aún cuando Lukács y Heller las conciban en el nivel de objetivación necesaria pero inferior a las llamadas objetivaciones superiores. Sin embargo, a pesar de que los otros autores le conceden un derecho a la existencia por si mismas, lo cierto es que si bien tal rasgo de subordinación no aparece en la superficie de su análisis (al contrario, manifiestan una reivindicación de sus espacios, mecanismos y funciones), éste se encuentra en el sustrato de sus ángulos de lectura, cuando se plantea la "no problematicidad" como característica constitutiva.

Lo aporoblemático no sería aquí otra cosa que la falta de mediación reflexiva, intelectivamente ejercida en el campo de la conciencia.

---

<sup>107</sup> Idem.,

¿Acaso no se trata de la misma concepción de inmediatez de Lukács y de presencia muda en Heller? que tiene como referencia directa a la ciencia y a la dimensión racional/intelectual, las que son en última instancia, apegándonos a todos los autores, producto de la diferenciación social de los modos de apropiación.

Algo que también vemos en la fenomenología de Alfred Schütz (1964) en donde la liga entre mundo de la vida y pensamiento práctico está dirigida a reconocer de la subjetividad y práctica cotidianas solamente su aspecto de facticidad inmediata, de clasificación y ordenamiento con base a un criterio de economía cognitiva y sobre todo de utilidad operativa.

Habermas es otro autor en que se trasluce el problema del marco de referencia que se encubre a través del discurso, al proponer un tipo de relación intersubjetiva que tiene en su haber una manera de ejercicio racional más al modo de los debates filosóficos y científicos que con el "hombre de la calle".

En ese planteamiento hace participar la distinción entre subjetividad racional y crítica (al modo filosófico y científico) y subjetividad alienada, por decirlo de alguna manera, en ambas direcciones, la del objeto de estudio y la de la lógica de su construcción. Con la variante fundamental de que, a nuestro juicio, invierte los polos en una nueva configuración de la relación entre subjetividad y acción social, de la manera siguiente.

El mundo formalizado (sistémico), como mundo de la racionalidad técnico/administrativa y de la institucionalización (económica, político racional/legal, .y de la comunicación masiva), al constituirse como tal, separándose de otros espacios vitales de la socialidad y atravesado por el interés y las luchas por el poder y el dinero, es generador de un tipo de subjetividad y práctica que reproduce la diferenciación y separación de las esferas de validez. Lo que implica que no haya en ese mundo la posibilidad de generar

autonomía y por tanto emancipación de los sujetos, quienes incapaces de distanciarse de sus parámetros quedan inmersos en modos de apropiación heterónomos (no dependen de sí mismo sino de otros).

Es decir, lo que en otras perspectivas es atributo del pensamiento y acción cotidianas (parcelación, bloqueo, enajenación y empobrecimiento) es ahora ubicado del lado de las racionalidades que habían sido investidas con el manto de la reflexión y capacidad transformadora (las de los círculos científicos, la tecnología, el poder organizado en instituciones formales, el mundo económico)

Mientras que, el mundo de la vida, como mundo de la práctica y comunicación cotidiana, a la vez de que se encuentra colonizado puede ser generador de acciones intersubjetivas donde el lenguaje es el medio genuino para lograr el entendimiento.

Aquí detectamos una primer suerte de inversión, en donde se cambia la valencia de signo negativo que se impone a la vida cotidiana. Esta ya no es aquí el mundo fundante pero a la vez subordinado de las objetivaciones históricas (Lukács/Heller); tampoco es el movimiento plástico y lábil de la vida social, que hay que trascender cuando se le quiere estudiar analíticamente (Bourdieu). Es fundación y potencialidad para que el sujeto pueda encontrar los criterios de especificidad histórica, que lleven a trascender y poner bajo control las coacciones estructurales, y, para cerrar la brecha entre las esferas de validez del mundo, entre ellas la científica y sus producciones.

Pero ahora, se presenta una segunda inversión cuando la acción social que tradicionalmente estaba ubicada en el polo de la práctica, ahora es trasladada al ámbito de la subjetividad. Más precisamente, la acción social deviene en relación intersubjetiva y ésta en comunicación, en la medida que es realizada y modelada por el lenguaje, cuyos modos de validación implícitos (normatividad

reconocida virtualmente) proporcionan la base para que la racionalización necesaria se produzca<sup>108</sup>.

Como señalamos atrás, Habermas es un autor, como los otros aquí citados, que rebasa el ámbito particular de nuestra temática. Los diferentes frentes que abren sus propuestas son una empresa de gran magnitud que diferentes estudiosos han elaborado. Por tanto, sus aportes y limitaciones son, como en todo caso, cuestión de hermenéutica.

En el ejercicio en donde ahora estamos leyendo a Habermas, sólo para recordar, el interés está puesto por el momento en el papel que cumplen ciertas modalidades de apropiación para comprender o apostar a una cierta caracterización de la acción y pensamiento cotidianos. En este sentido es que afirmamos que hay una inversión interesante de contenidos y valoraciones, pero que sigue permaneciendo como eje fuerza el criterio de comparación entre subjetividades cotidianas y no cotidianas. La diferencia consiste en que coloca como central de las últimas a todos aquellos mecanismos y funciones asociados a la racionalidad formal, la cual deviene en el parámetro de organización taxonómica y en el patrón de lo que se entiende por conocimiento, objetivación, problematicidad, etc.

Por eso es que afirmamos que en Habermas hay una inversión de términos. Pero ahora cabe preguntarse en dónde es que esto sigue manteniendo la distinción subordinada entre pensamiento y acción cotidiana con respecto a lo que Lukács y Heller denominaron las objetivaciones superiores, o lo que señala Bourdieu como

---

<sup>108</sup> A riesgo de meternos en camisa de once varas, podríamos decir que así como Bourdieu elaboró una teoría sobre la práctica social, basándose en las dinámicas de la subjetividad; Habermas podría ser considerado un teórico de la subjetividad, que retoma sus principios en la discusión sobre el problema de las acciones y prácticas sociales.

estrategias que trascienden lo inmediato.

Estamos firmemente convencidos que, como se sabe, la clave está en su noción de acción comunicativa y en las relaciones que ella tiene con las categorías de mundo de la vida y vida cotidiana.

Aunque las cosas no son para nada tan esquemáticas como lo presentaremos, podemos ver el siguiente orden del discurso: el mundo de la vida es a la vida cotidiana lo que las relaciones sociales estratégicas, funcionales e instrumentales son al mundo sistémico; mundo de la vida se relaciona con subjetividad y prácticas cotidianas mediante su vehiculización en acciones intersubjetivas orientadas a lograr el entendimiento; el entendimiento implica la existencia de acuerdos colectivos que armonizan las metas individuales, con base en una definición de situaciones que son comunes y reconocimiento recíproco de los reclamos de validez; la armonización implica a su vez la cooperación entre sujetos, libre de coacción, lograda mediante debates racionales, sin la intervención de los sistemas no lingüísticos del poder y el dinero.

La secuencia nos devuelve al punto de origen: ¿cuales son los criterios, racionalidades y sistemas lingüísticos de una acción de este tipo?

Pueden ser varias las respuestas. La más radical a nuestro parecer consiste en asumir que la tercera inversión, y la más importante para nosotros, se realiza cuando este tipo de acción está tomando los patrones de comunicación en el marco de la discusión y la racionalidad científica. Como se ha señalado en diferentes foros, la premisa de la reflexividad, transparencia y reconocimiento de las pretensiones de validez, llevan de cuenta a universalizar una forma de subjetividad y de práctica, que ahora no son privativas de una objetivación superior (Heller) o campo (Bourdieu) como el científico, sino consustanciales a la racionalidad misma.

La elevación de la vida cotidiana, en consecuencia, se logra ya, no a la manera de Luckás y Heller, mediante un reconocimiento del sujeto de su especificidad histórica en su inserción al trabajo colectivo: fuente de generación de los productos sociales superiores, como la ciencia, el arte y la lucha de clases.

Tampoco como en Bourdieu, mediante una construcción analítica de carácter relacional que recupere su riqueza pero sin entramparse en sus dinámicas desobjetivantes (intuición, inmediatez, evidencias).

Se trata de una elevación de la subjetividad cotidiana (ahora como fuente de las acciones comunicativas) mediante su investidura con los mismos mecanismos y criterios de lo que se entiende por racionalidad, distanciamiento, conciencia, criticidad, etcétera. Lo problemático de ella queda sumergido en el campo magmático del mundo de la vida que la sustenta, cuando éste todavía no ha sido "tematizado", es decir, cuando no ha devenido en configuraciones con significado, en lenguaje y por tanto en proceso de pensamiento y de conciencia.

Además de las implicaciones que lo anterior puede tener en el uso indiscriminado de la acción comunicativa dentro del campo de las variaciones culturales y epistémicas, ésta inversión y desplazamiento nos coloca otra vez ante la ontologización que advertíamos en Heller, a propósito de su noción de sujeto y en Bourdieu con respecto a la identificación de lo estructural con lo económico y, que, paradójicamente cae en lo que éste último advirtió como "efecto de teoría" en su crítica a la noción realista de las categorías analíticas.

Con la formulación de Habermas sobre la razón y su papel en el análisis de la acción social, estamos ante la presencia de sustituir "la cosa de la lógica por la lógica de la cosa". Metáfora marxista frecuentemente citada para dismantelar la tendencia a atribuir a las realidades concretas las mismas lógicas de

construcción y reglas que se utilizan para su estudio<sup>109</sup>.

Lo que no significa negar algún tipo de racionalidad sino en advertir la imposibilidad de universalizarla, en tanto que cualquier modalidad racional muestra un interés teórico basado en un ángulo de lectura históricamente determinado y de carácter relativo.

El mejor argumento que hemos encontrado hasta ahora para ver de manera más específica dicha sustitución, es la advertencia que formula Bourdieu ante lo que llama la juridicidad. En este argumento hay un pronunciamiento contra la tendencia "...a describir el mundo social en el lenguaje de la regla y a hacer como si se hubiera informado sobre las prácticas sociales desde que se ha enunciado la regla explícita, según la cual se presume que son producidas."<sup>110</sup>.

En éstos términos se afirma la necesidad de no confundir la dinámica generativa de los procesos y el estado objetivado en que se condensan y manifiestan. Es decir, no hacer pasar por lo mismo, los movimientos constitutivos de la apropiación social y la concreción de estos en estructuras lógicas como las que se imponen en cualquier sistema de reglas.

Estamos de acuerdo que el agente puede y de hecho se apropia del mundo y de sí mismo, al margen de esta formalización de los procesos en códigos, y que, por lo tanto, tampoco implica

---

<sup>109</sup> Señalábamos algo similar a propósito de Piaget, quien convirtió los criterios del pensamiento de la física de su época, en criterios de la racionalidad; éstos a su vez en premisas de su construcción teórica para reconstruir como objeto de estudio la evolución del pensamiento humano, y, de manera, nada sutil pero sí eficaz, en convertir éstos criterios en propiedades universales del desarrollo del pensamiento humano. Cfr. León Emma y Zemelman hugo (1992)

<sup>110</sup> P.Bourdieu., Idem., pág.83

reconocimiento alguno de cualquier regla normativa, código común o regla del juego<sup>111</sup>.

Si recuperamos esta distinción para estudiar la dinámica cotidiana, vemos que ella puede ser analizada en dos niveles relacionados, pero diferentes: uno, que alude al carácter preformativo (no formalizado todavía, pero que da lugar a configuraciones, es decir, a formas) y, el otro, que refiere al momento en que los procesos constitutivos son ya objetivados dentro de una forma concreta con múltiples significaciones y que pueden concebirse (forma y significaciones) a partir de una lógica particular.

Es bien sugerente esta posibilidad que no confunde los procesos constitutivos con sus productos, al poner el acento en las maneras como se configuran las condiciones para que cualquier modo de apropiación pueda tomar una forma concreta.

Dichas maneras de configurar las condiciones y la acción misma, tienen para Bourdieu, una fuerza o *vis formae* (fuerza de la forma), que se acrecienta y vuelve eficaz (acción e intercambio) por medio de lo que él llama efecto de racionalidad o de racionalización. Entendiendo lo último como las pretensiones de universalidad y de legitimación; el plano de la lógica, lo formal, de la lógica formal

---

<sup>111</sup> La comunicación, en consecuencia, puede no obedecer al reconocimiento mutuo de una regla de intercambio. Incluso más, la lengua (condición sine qua non de la comunicación) "...no se vuelve código sino por la gramática, que es una codificación casi jurídica de un sistema de esquemas informacionales. Hablar de código, a propósito de la lengua, es cometer la *fallacy* por excelencia, consistente en poner en la conciencia de las personas que se estudian lo que se debe tener en la conciencia para comprender lo que hacen...La codificación es un cambio de naturaleza, un cambio de estatuto ontológico, que se opera cuando se pasa de esquemas lingüísticos dominados en estado práctico a un código, una gramática, por el trabajo de codificación, que es un trabajo jurídico. Es necesario analizar este trabajo para saber a la vez lo que pasa en la realidad cuando los juristas hacen un código y lo que se hace autónomamente, sin saberlo, cuando se hace la ciencia de las prácticas. " Idem., pág.86

y la fuerza de lo oficial. Pero también, otras reglas que adopta el sentido, la acción y los intercambios, cuando se legitiman y hasta legalizan de acuerdo con las normas impuestas.

Lo importante para nosotros de esta argumentación es que ambos niveles de análisis son para él dos planos ontológicos del sentido, vinculados pero irreductibles uno al otro. Que refieren en el primer caso, a las condiciones de posibilidad para que un fenómeno se configure y tome un contenido (en nosotros, la subjetividad y prácticas cotidianas). Por tanto a las condiciones que hacen posible o no, una manera de interactuar con el mundo; mientras que el otro nivel, el de la modalidad social ya constituida, aludiría a las funciones y efectos que ella tiene (dar significados, reproducir normas, legitimar, obedecer o reconocer reglas sociales, intercambio y comunicación)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Sea dicho de paso, que las observaciones tangenciales sobre Habermas, parecen una franca salida con respecto a los supuestos intersubjetivos que se fueron derivando de la premisa Weberiana sobre el sentido subjetivo de la acción: o es inconsciente, o bien dicho sentido es constituido con base al reconocimiento de la relación medios-fines o del cálculo racional. Por otro lado, creemos que Bourdieu con esta postura también pasa una factura a quienes fundamentan el sentido subjetivo de la acción en términos de lo que se ha dado por llamar el giro lingüístico. Mediante un complicado análisis de la diferenciación entre lo incorporado y lo objetivado, la forma y la formalización, la regularidad y la regla, el sentido inmanente y la codificación, Bordieu intenta romper "...con la juridicidad y fundar una teoría adecuada de la práctica...(y que conducirá)...a ir de las normas a los esquemas y de los designios conscientes o de los planes explícitos de una conciencia calculadora a las intuiciones oscuras del sentido práctico ". Idem., pág.21

Dicha afirmación tiene base si recordamos que, para él, los esquemas prácticos son implícitos (lo que no quiere decir inconscientes) en tanto reflejan esa especie de "complicidad ontológica" entre la realidad fáctica y la subjetividad del agente (lo que es lo percibido y lo que es percibido es). Por tanto, la configuración que adopta la realidad es formada y producto de la historia social y cultural a la que pertenece el agente o el grupo, pero a su vez es preformativa. Es decir, generativa de formas que se asumen los contenidos de realidad y de sujeto dentro de los procesos de apropiación del mundo.

#### 4.2 ¿Y los Sujetos Cotidianos?

A partir de estas observaciones se mira con bastante claridad el problema de las contradicciones intrínsecas que se plantean entre la realidad vivida y el pensamiento formal que la representa.

Cuestión que siempre nos regresa a ese lugar más oscuro y difícil de aprehender en las representaciones y juicios analíticos sobre la cotidianidad, porque trasciende el plano de los contenidos teóricos y terminologías para enfrentarnos con la materia prima de las epistemes sociales y culturales<sup>113</sup>.

En otras palabras, el problema que se devela entre tantas maneras de enunciación, es el referido a la determinación histórica de los patrones de interpretación (a que tanto aludieron gentes como Marx, Weber y Simmel). Determinación que no es suficiente de atender por medio de la imputación ideológica o de la relatividad hermenéutica que atraviesa los significados posibles de un concepto, término o palabra; sino que revela, sobre todo, los criterios que están en la base de construcción de una teoría, mismos que sirven para la

---

<sup>113</sup> Así como Bourdieu señala que es lógico que la teoría de Goffman se haya desarrollado en una sociedad como la norteamericana, también se puede decir sobre él mismo y de todos los demás, ya que el peso de los linajes intelectuales y sus matrices culturales se expresan en las dimensiones que privilegia cualquier autor y en los criterios que se utilizan para sus estudios y teorías. Un ejemplo es la declaración de Bourdieu de que sus estudios sobre las bases sociales del gusto y los estilos de vida están pensadas en sociedades con escritura, donde las estructuras mentales son inculcadas por el sistema escolar. Para corroborar esto basta ver que sus sujetos investigados son maestros, comerciantes, artistas, etcétera. Un sin número de sujetos componentes de una sociedad concebida como capitalista, urbana y escolarizada. En Heller obviamente se está enfocando la atención en la vida obrera, y en Habermas a los participantes del gran discurso racional alemán. Hacemos este señalamiento aunque es parte de una sociología del conocimiento que todavía no queremos detallar.

nominación de las realidades del mundo, y que van configurando el "utillaje mental", dicho a la manera de la escuela de los Annales, desde el cual se intenta dar cuenta de la identidad de las cosas, sus diferencias, relaciones y demás criterios de orden simbólico.

Ciertamente este plano se expresa con menor o mayor dramatismo en varios estudiosos relacionados con el campo de la cotidianidad, en la medida que, repetimos, no está solamente presente en sus contenidos teóricos, sino también en la episteme (o lugar de lectura) desde la cual se ubican para realizar su labor. Episteme que da cuenta de las condiciones sociales de posibilidad objetiva que imponen los criterios preformativos para que tales utillaje adopten esa forma.

Seguramente a estas alturas quedará más claro que este problema de construcción epistémica es un hilo rector de nuestro trabajo. El cual intentamos ir tejiendo a través de distintos problemas tales como la enunciación de la cotidianidad en términos de vida cotidiana; la dinámica social a la luz de la categoría reproducción; o bien los mecanismos mediadores de la socialización.

Dimensión epistémica que, como dijimos al principio, se complica cuando entra en escena el universo complejo de la subjetividad y la práctica, en cuanto hoy por hoy sigue siendo el plato fuerte del quehacer gnoseológico orientado a dar cuenta de nuestro ser social. Obviamente el pensamiento y la acción cotidianas son parte de esta trama y lo que se diga no puede estar desligado de los supuestos generales en que estos procesos, fenómenos o ámbitos son engarzados.

Ciertamente una parte de estos supuestos se encuentra en la teoría particular desde el cual se conciben y enuncian. En este sentido, estructura de la vida cotidiana, habitus o acción comunicativa, entre otras categorías, están orgánicamente enraizadas dentro de las formulaciones específicas de sus autores, a la luz de sus

preocupaciones, filiaciones analíticas, biografías intelectuales y arquitecturas intelectuales que adoptan, recrean o inventan. Dando como resultado una visión de conjunto que es en sí misma una totalidad conceptual y discursiva. Cosa que debemos asentar aunque no hayamos trabajado en esa vía.

Pero también, estrategia enfatizada, esos supuestos están alrededor de los problemas básicos que enfocan esas totalidades analíticas o ciertos sectores de ellas. Aquí ya no se opera con comparaciones entre teorías sino en términos de los vasos comunicantes con respecto a un nudo de desafíos analíticos. Los encuentros y desencuentros pueden estar ante cosas tales como el estatuto que se les da a los procesos en cuestión, si esto se logra o no por comparación con otros; la presencia o no de ciertas reglas o legalidades de funcionamiento; las lógicas que se ponen en juego; el uso de los conceptos y categorías como instrumentos heurísticos o como reflejo ontológico de realidades empíricas, etcétera.

Desde este plano, hasta las anexiones a una matriz cultural son vistas no solamente como una cuestión de hermenéutica, sino que pasan a ser una preocupación de la lógica de construcción de una teoría o parte de ella. Con esto queremos decir que la interpretación de los significados posibles respecto a algo y las representaciones conceptuales son también problemas del "logos", el andamiaje o hueso que se forma con base a los criterios anteriormente citados.

Con base en lo anterior es que la distinción entre pensamiento "objetivo, creativo, crítico etc." y subjetividad ordinaria; o entre acción social y acción cotidiana, no es a nuestro juicio, mera cuestión de postura teórica, filiación paradigmática y menos aún de capricho intelectual o ideológico.

Refleja los criterios de representación (H. Lefebvre y Moscovici), categorización (Tajfel y Bourdieu), implicación subjetiva (Gestalt

y Heller), habitus (Panofsky y Bourdieu) y mundos de la vida (Husserl, Schütz y Habermas), que por razones históricas, han constituido, taxonomizado y jerarquizado los modos de apropiación de la realidad. Quedando algunos de estos modos (generalmente los ligados a la vida y sujeto cotidiano) como pertenecientes al universo de lo aproblemático, lo no reflexivo y a la vez lo reflejado, las evidencias, lo mudo, etc.; mientras que otros toman locación en lo crítico, reflexivo, generativo, consciente, gnoseológico y objetivante.

Criterios de comparación y distinción en que obviamente, dentro del canon analítico dominante, el pensamiento y subjetividad cotidiana quedan en lugar inferior desde el inicio, o bien sometidas a una especie de desplazamiento consistente en "depurar" aquellas de sus dimensiones, dinámicas y funciones, con objeto de adecuarlas a la idea que se hacen del papel de esos pensamientos y prácticas en el modelo de sociedad y socialidad que se propone<sup>114</sup>.

Desde el principio hemos sostenido que dicha jerarquización de las formas de racionalidad existentes en la vida social, han tenido gran parte de su fundamento en una noción de sujeto histórico (determinado y constructor) que se articuló con el privilegio de ciertas categorizaciones sociales (sociedad, capitalismo, economía, clases) y con algunos movimientos constituyentes (racionalidad, poder político), que se entronizaron como productos y parámetros principales para el entendimiento de la socialidad ( filosofía,

---

<sup>114</sup> Como se dice en un trabajo de los autores citados a propósito de los usos del concepto "pueblo": "...todas las formas de 'espontaneísmo' (político, religioso, filosófico, artístico, etc.)..son desposeídas del 'monopolio de la producción legítima de bienes y servicios'..para aquellos detentadores de la competencia legítima, con el fin de "..recordar la frontera que separa a los profesionales de los profanos." Bourdieu., Idem., pág.153  
Lo que vale también para la distinción que se ha hecho desde el campo de la ciencia y del conocimiento formal entre los pensamientos objetivos, autorreflexivos y racionales y los que se enmarcan en el hacer de la vida cotidiana.

ciencia, arte y tecnología).

Pero también hay otras maneras de traducir esa jerarquización que no pasa tan tajantemente por esos términos pero que, sin embargo, alimentan el mismo espíritu de mirar a lo cotidiano por la lente opaca de un sujeto social desprovisto del sentido épico, radiante, inventor (de males y bondades) y hasta heroico, con que se catalogan esas anteriores categorizaciones, movimientos constituyentes y productos parametrales.

Maneras de enfocar las prácticas y subjetividades cotidianas que traslucen un sujeto ordinario, medio, "hombre de la calle". Un sujeto que está en el mundo para reproducirlo, achicarlo o recrearlo, según haya caminos para esto. Pero, sin que en ello se pueda resaltar, romper crear, salirse del anonimato colectivo.

Es el sujeto medio y ordinario de cualquier sociedad animal, en donde se está permanentemente viviendo con otros para que su mundo no deje de existir.

En medio, porque no se está ni arriba ni abajo, ni a la izquierda o la derecha: ni explotador o dominante, ni reactivo y protagónico (como los actores políticos y económicos), ni creador o productor de manifestaciones elevadas del espíritu (como el científico, el artista o el filósofo) ni protohombre de la historia ( como el salvaje y primitivo).

Obviamente de este manto viviente surgen fenómenos, sujetos y procesos que rompen con esta especie de bucolia de las prácticas y subjetividades cotidianas. Pero, por lo mismo, dejan de pertenecer a este universo para identificarse con esferas que resaltan, porque dan la oportunidad a las sociedades e historias humanas de no permanecer en ese tiempo detenido por el que se miran los haceres, sentires y pensamientos del sujeto ordinario.

Es así que a los epítetos sobre las distintas racionalidades, sus antagonismos, coexistencias y mezclas, se suman lo proveniente de la diferencia entre lo nuevo y lo viejo; la innovación y la reproducción; la inercie y la ruptura; lo mismo y lo distinto; la continuidad y la discontinuidad.

Diferencias que llevan signos de valor negativo o positivo, pero también cargas de intensidad que se dejan ver en discursos tan racionales: las prácticas y subjetividades cotidianas pueden ser vistas como la maravilla del parto social, el resumidero anónimo y gris de la rutina, las graciosas, simples o rebuscadas formas que dan estilo al vivir, la esperanza de proyectos emancipadores (siempre y cuando se invista de la radiancia de la razón).

El pequeño problema de estas intensidades (porque pasa inadvertido) es que ellas no pasan de cierto decibel. Están siempre producidas y vividas por ese sujeto que nada tiene de espectacular. Su condición de hombre y mujer medios u ordinarios, los mantiene prendidos de un alambre por el cual caminan, pero que son otros los que tensan o pueden romper (porque se han ido al vacío o se han elevado. Inframundo o cielo para el caso es lo mismo), o porque, al menos, saben que tienen el alambre por las puntas.

Una ilustración ejemplar donde la intensidad se ha privilegiado para diferenciar y jerarquizar a las subjetividades y prácticas cotidianas es Francesco Alberoni, quien tiene la cualidad de poner a flote las cargas emotivas que se ocultan en versiones tan flemáticas como las anteriormente citadas.

La subordinación de ellas a otras modalidades está en función de otra luz distinta a la que da la reflexividad, la crítica y el distanciamiento. Se trata de la iluminación del riesgo, la potencialidad de lo nuevo, el descubrimiento y la entrega al desafío de nacer y hacer nacer una experiencia fundamental de vida, distinta a la que se funda por lo establecido, la certeza, la

necesidad de equilibrio y la justificación de las normas y deberes legitimados.

Desde esta mirilla, las subjetividades y prácticas cotidianas implican un estado en que "...la vida personal y social se desarrolla dentro de las instituciones y en sintonía con ellas.", lo que significa la habituación y por tanto, la baja intensidad vital y la necesidad de permanecer dentro de los márgenes de lo que es y debe ser, cerrazón de lo social en la existencia privada.

A diferencia de otros como Goffman y Bourdieu, para quienes no está contemplada alguna ruptura de los cánones establecidos, Alberoni apuesta, al igual que Habermas, a la posibilidad de las renovaciones y fuerzas de recambio social que lleven a la cotidianeidad a un lugar diferente y generativo. Sin embargo, las versiones que nos presentan estos autores son más que paradójales. Nos remitimos solamente a los siguientes ejemplos.

Efectivamente, Alberoni no plantea una inversión de racionalidades para justificar la potencialidad de las subjetividades y prácticas cotidianas. Para él no se trata de investirlas de racionalidad crítica y reflexiva que permita el entendimiento entre los seres. Consiste más bien del desarrollo de condiciones de posibilidad (en eso se parece a Bourdieu) para esbozar el umbral de una experiencia fundamental que pueda traspasar lo establecido (normas, instituciones, y toda clase de determinación social) para dar a luz un estado naciente en los términos más arriba señalados. Proceso de estructuración posiblemente todavía más magmático, en tanto se trata menos de una *vis forzae* (fuerza de las formas) que de la energía y sus gradientes de intensidad que se ponen en ella.

Pero, una vez producido ese estado naciente vuelve a caer, en alternancia, a ese otro estado de continuidades, reproducciones, consensos, legitimación y pragmatismo. Las prácticas y subjetividades cotidianas emergen de la bucolia cuando se entra en

esa experiencia de nacimiento, pero de nueva cuenta vuelven a aterrizar a ese vivir medio, ordinario y común.

En Habermas, aún cuando revista la apropiación cotidiana de racionalidad intelectual para que sea potencialmente renovadora, o más bien debido a eso, no la condena al continuo regreso a su estado "natural" o característico. La impulsa hacia un futuro emancipatorio y más allá de este umbral queda su función abierta e indeterminada a procesos y formas de vida que pueden ser harto diferentes.

Claro, la diferencia está en que para Alberoni se trata de una caracterización del devenir social y para Habermas una utopía posibles de viabilizarse.

-----  
 Todo lo que se ha dicho hasta aquí, más que ser una condena, intenta ser una constatación de que el análisis de las subjetividades y prácticas cotidianas dependen del sense of others'place que se percibe desde el sense of one's place (en palabras de Bourdieu). Lo que va más allá de la clásica premisa intersubjetiva consistente en reconocer a ese otro frente al cual se ubica un juicio o una representación. Esto porque en la teoría, la relación de alteridad se establece siempre desde el lugar o coordenada de un solo lado (en este caso los analistas y teóricos), a partir del cual se mira al mundo cotidiano y con base a una serie de supuestos sobre aquello que es la sociedad humana y sus dinámicas.

En el caso de las teorías' sobre la cotidianeidad lo anterior se realiza, a nuestro juicio, con la salvedad de que no hay aquí el intercambio recíproco entre los dos puntos de ubicación: la percepción de lo otro ( fenómenos, procesos, sujetos, prácticas y subjetividades) se hará siempre, nos atrevemos a decir, desde ese sentido del lugar del analista y la línea de regreso (de la

realidad a la teoría) estará mediada por los recursos, criterios y lógicas objetivadas de ese campo analítico formal.

Campo formal que, como señalamos casi al inicio de esta sección, esta fuertemente determinada por el tipo de sociedad (en este caso capitalista, occidental, e industrial) que se ha asumido como fuente y marco de referencia.

Más adelante hablaremos un poco más de ello. Baste decir, por lo que hace a este primer acercamiento, que sin la comprensión de esa determinación problemática quedaría incompleto el sentido que tiene concebir a la vida cotidiana, sus procesos subjetivos y la cualidad de su práctica, tal y como lo proponen varios autores.

Otra cosa son las diferentes teorías que se han elaborado al respecto y la diversidad de funciones, papeles y dimensiones que se han atribuido a estos criterios anteriores, como objetos de estudio de esas teorías.

Así, en esta primera vuelta hemos querido hacer una lectura de algunos discursos formales, para intentar radicalizar en ellos algunos aspectos que consideramos problemáticos, tal y como serían las implicaciones de buscar una caracterización de la cotidianidad con base en su locación dentro de los procesos de reproducción social, vista ésta última a la luz de las operaciones que se asume requiere movilizar una sociedad, para mantener su configuración en el tiempo; o bien, las reducciones resultantes de ligar los planos macroestructurales y las dinámicas micro mediante relaciones instrumentales y pragmáticas que los sujetos elaboran en su calidad de insumos necesarios. Al igual de una ameba que todo devora para seguir acumulando fuerzas y seguir creciendo.

También se encontraría aquí el efecto de estas posturas, en la teorización de las prácticas y subjetividades cotidianas, en términos de las maneras como se intenta desmontar el papel activo

de las determinaciones estructurales y su conversión en patrones de control e influencia que imponen márgenes al desenvolvimiento de las relaciones sociales; sus mecanismos mediacionales, como lo podría ser la socialización y los márgenes de autonomía relativa que pueden reconocerse en las prácticas y subjetividades cotidianas para reaccionar, relativizar o contravenir las configuraciones sociales establecidas; el problema de los patrones de comparación con base en los cuales se busca caracterizar la especificidad de las dinámicas de la cotidianeidad y la noción jerárquica que resulta de tales criterios, así como la noción de sujeto cotidiano que puede estar habitando en el fondo de todas las anteriores consideraciones.

La lista es larga y lo señalado durante este transcurso es del todo insuficiente. A pesar de ello, consideramos que nos da algunos elementos para poder figurar un cierto orden del discurso sobre la cotidianeidad que permite columbrar parte de los problemas que están alimentando esa siempre presencia de malestar teórico que, a nuestro juicio, no puede ser llenado a través de ir agrupando teorías para ver de qué manera pueden ir complementándose en sus limitaciones.

También resultará evidente que los ejercicios analíticos aquí realizados son parciales, sobre todo porque se han privilegiado solamente ciertos aspectos y afirmaciones de los autores traídos a cuenta. De ahí la continua advertencia, a veces quizá muy reiterada, que lo que se está pretendiendo elaborar no es exégesis ni juicio sobre ningún autor ni teoría particular. La talla de los autores aquí evocados excede totalmente una empresa tan limitada como la nuestra.

Por otro lado, seguramente hasta el momento puede ir quedando un sabor de insuficiencia teórica que estamos lejos de imputar a cualquier nombre. Como hemos venido señalando el propósito ha estado en develar para nosotros mismos una serie de problemas

analíticos, para los cuales hemos privilegiado algunos aspectos y afirmaciones a costa de otros.

Afirmaciones que han sido destejidas del universo teórico que les ha dado sustento y que por supuesto está orientado a responder a las circunstancias humanas que ha podido vislumbrar un autor en su momento y contexto particular.

De todas maneras cabe preguntarse dos cosas:

- a) si se puede tensar todavía más esta lectura y los propósitos que tendría hacerlo, y;
- b) si dentro de esas u otras afirmaciones y universos ha habido alcances y formulaciones que relativizan o enriquecen los problemas hasta ahora detectados.

Ante lo cual, la única respuesta evidente es afirmativa. Sobre todo porque ningún autor ni teoría, que se sepa, está holísticamente cerrado sobre sí mismo. En un sólo caso hay una variedad de voces, algunas complementarias o reafirmantes, otras contradictorias, algunas más estructuradas a detalle, otras meramente alusivas. Heterogeneidad y polifonía que se agranda más cuando se trata de poner en coexistencia diferentes casos.

En este tenor ahora proponemos un segundo y tercer acercamiento para intentar dar un panorama más amplio y de mayor profundidad sobre el problema del estudio de la cotidianidad.

La idea será entonces acceder a niveles más medulares que incluyen otro orden del discurso: uno de mayor aliento en cuanto se trata de mirar los razonamientos aquí esbozados como una cuestión de clima epocal. Aquí importará traer lo dicho dentro de un paréntesis que es muestra de un sentido de vida y de conocimiento más englobante para un gran sector de las sociedades contemporáneas durante un período de su historia.

El propósito de hacerlo radica en encontrar en esas miradas

panorámicas, parte de las ramas que nos ligan con cierto árbol genealógico, pero también lo que hace a la relatividad de sus límites.

El tercer acercamiento, en cambio, significará el regreso al mismo campo del discurso teórico, en el cual se pretenden abrir otras ventanas a los autores ya citados y a otros no tocados hasta este momento, con el propósito de reafirmar esa positividad analítica que yace en el campo de la teoría. No porque anteriormente esté ausente, sino en razón de las posibilidades argumentativas que pueden salir cuando desyerbamos el discurso de su uso explicativo sobre problemas particulares y cuando las tomamos desde la perspectiva epocal que les ha dado luz.

## SEGUNDO ACERCAMIENTO

### MAS ALLA DEL DISCURSO: DETERMINACIONES Y GENEALOGIAS OCCIDENTALES

Hicimos un breve recorrido sobre algunas zonas de la teoría social para ir dibujando un perfil discursivo que nos permitiera transitar por ciertas ideas relevantes asociadas al estudio de la cotidianeidad.

En este trayecto lo más interesante para nosotros ha sido el propio intento de salirnos de las clasificaciones comúnmente establecidas para identificar tendencias y paradigmas. Esfuerzo que echamos a andar por medio de tomar un pequeño grupo de autores que, al ponerse en cierta tensión, dejaran ver ciertos anudamientos problemáticos, ligados a la tendencia de parcelar, comparar y jerarquizar las dinámicas y esferas de la cotidianeidad dentro de ciertos límites.

Esto no quiere decir que a lo largo de la producción intelectual de estos u otros autores estén ausentes un cúmulo de inflexiones que permitan reformular una visión diferente. Efectivamente, sus propuestas son complejos distintivos que se mueven dentro de discursos teóricos heterogéneos.

Sin embargo, creemos, pueden pertenecer a un árbol genealógico cuyas "...filiaciones y encuentros concretos, rodeos y desviaciones, influencias, etcétera."<sup>115</sup> no son propiamente las de las escuelas, sino aquellas que identifican la forma general de una epoké (separación de la época), como diría Lefebvre, para pasar

---

<sup>115</sup> H.Lefebvre (1983), pág. 62

a denominación conceptual (lenguaje y conceptos), los temas generales (la naturaleza, la muerte, el sexo, el espíritu, los poderes, etcétera) que las sociedades van vivenciando y transformando en sus contenidos y expresiones.

Forma general de la apropiación y de la representación colectiva, que vehicula y unifica los diversos contenidos de realidad social que se van engendrando por virtud de la acción humana, pero que se "...ofrecen a la misma forma, cuyo carácter reside en identificar contenidos diversos, hacerlos encajar (no sin apartar algo de esos contenidos) en la identidad de la forma<sup>116</sup>.

Así, el presentar anteriormente algunas propuestas teóricas, deshuesarlas y rearmarlas con otras premisas, tiene interés para nosotros, además de lo que dicen sobre un océano tan amplio como el de la cotidianidad, por los hilos que se pueden jalar para reconocer la existencia o no de esa genealogía, y a través de ella, bajar a estratos más profundos de las nociones prevaletentes, independientemente que se cataloguen y operen con distintos términos.

La metáfora que mejor puede expresar esta estrategia es la de enhilar, "...o sea, el urdir de un tejido, lo cual implica atar a un punto fijo un hilo, seguido por muchos otros (paralelos al primero), que se desenrollan formando, por medio de la trama, el tejido." <sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> "La forma estrictamente **definida** en sí misma no solamente se presenta sino que además es ambigua, desde el punto de vista de los contenidos y para ellos. Sin embargo, permanece idéntica así misma: forma de la identidad". Idem., pág.97

<sup>117</sup> Cfr. El trabajo de Horst Mattai Quelle (1995), filósofo y etimólogo, en donde se expresa con gran claridad los significados de los términos que tan corrientemente utilizamos en las ciencias sociales, tales como contexto, individuo, implicar, presente, relación, etcétera: para el término enhilar, pág. 78.

En este sentido, creemos que en el subsuelo de conceptos tales como reproducción social, vida cotidiana, satisfacción de sistema de necesidades, socialización, pensamiento y acción cotidianas, parece moverse la trama de una concepción que tiene larga datación y la cual permea a autores que incluso tienen diferentes tradiciones de pensamiento.

Una trama marcada por la trayectoria específica del pensamiento humano dentro de ciertos contextos y territorios, desarrollada en relación orgánica con un período de la vida que se ha venido modificando en el transcurso del tiempo.

Ciertamente esta preocupación toca frontera con el problema de la determinación histórica de cualquier pensamiento analítico. Sin embargo, a pesar de que es algo siempre puesto en el tapete, la necesidad de su reconocimiento ha llevado muchas veces a que pase a ser una evidencia que no merece más atención, que se cree resuelta por el sólo hecho de mencionarla, o bien por la mera justificación hermenéutica sobre la relatividad general de las interpretaciones del mundo.

Por otra parte, su abordaje también llega en ciertas ocasiones a los límites del debate ideológico, que se introduce dentro de la formalidad teórica a través de las clasificaciones paradigmáticas y epistemológicas.

Coincidimos con la afirmación general de que todos estos planos están en el corazón de la determinación histórica de cualquier premisa analítica, en la medida que las representaciones formales, en cualquiera de sus versiones, están tejidas en la malla de las adopciones ideológicas, las tablas valóricas, creencias, y demás ingredientes de significación.

Sin embargo, también creemos que una manera para lidiar con esta complejidad es precisamente penetrar en el ámbito de la

deconstrucción gnoseológica con el fin de no quedarse en el nivel de los juicios de valor, ni en la lógica de poner a las teorías dentro de ciertos ordenamientos clasificatorios. Más bien trabajar el asunto en el campo mismo del uso de cualquier categoría y concepto y la red de relaciones y lógicas que se desgajan de ellas.<sup>118</sup>

Por eso queremos dejar claro que, cuando hablamos de genealogía de las concepciones sobre la cotidianidad, no intentamos asentarnos en el debate ideológico ni hacer la revisión histórica de la génesis y evolución del concepto dentro de la historia general de la sociedad y del pensamiento formalizado.

Como vimos anteriormente, en el primer acercamiento tomamos a la cotidianidad como nudo principal vinculado con ciertas propuestas teóricas y tratamos de desmarañar algunas de sus premisas

---

<sup>118</sup> H. Lefebvre (1983) nos sirve para ilustrar este nivel del discurso en su reflexión sobre las representaciones. Las que no están siendo trabajadas a la manera de las representaciones colectivas de Durkheim ni de las sociales a la manera de Moscovici y compañía. Se trata, con el término de representación, el problema de los procesos de abstracción y conceptualización en el terreno de la gnoseología. En una parte de su trabajo referirá el problema de las operaciones meta que llevan a las realidades inmediatas y sensibles a devenir en lenguaje y por tanto en denominación conceptual. A este respecto dirá: "Las operaciones meta tienen un alcance reductor, ya que simplifican lo inmediato (sensorial-emocional) y sin embargo conjuntivo (pues unen lo semejante con lo semejante, lo análogo con lo análogo o supuestamente tal). Hay metonimización cuando la conciencia (el intelecto y la reflexión en estado naciente) identifica lo no idéntico y define la parte (lo individual, lo diverso), por el todo (el perro como clase en que entran los diversos perros,...). Las palabras (nomina y verba), con sus significaciones y su concatenación, resultan de este doble juego de sustitución y de representación...Sin embargo, la concatenación de los signos y significaciones no basta para explicar el discurso. En él intervienen otros elementos que hacen el sentido, a saber los valores, y normas admitidas en tal o cual sociedad, incorporados en palabras, claves, símbolos, imágenes fuertes, en suma en representaciones..., las representaciones hacen los sentidos que se superponen a las significaciones de las palabras, pero no se reducen a ellas.". Pág. 47

constructivas para, en el ejercicio de hacerlo, enhilar una malla de problemas que armaran un cierto discurso general.

En esta sección queremos retomar esa urdimbre ya perfilada, como punto de partida, para intentar una genealogía epocal que devele ciertos núcleos que se mueven a mayor profundidad y cuyas honduras, parafraseando a Lefebvre, muchas veces se salvan disimulando una coherencia del discurso teórico, ya que de otra manera el pensamiento estructurado se acercaría a los "...confines de lo racional, en la cercanía de lo paradójico que linda con lo absurdo y sin embargo (que) es distinto de lo absurdo"<sup>119</sup>.

En otras palabras, pondremos el pie sobre ese manto movedizo que algunos llaman, mentalidades, arquetipos, representaciones, u otros términos para aludir a esa especie de vivencia, psicología, gnoseología y filosofía colectiva, que se vuelve saber y contenido de pensamiento analítico mediante el lenguaje de los conceptos, las teorías y demás utillajes intelectuales.

Cualquiera puede preguntarse cuál es el propósito de adentrarnos en este hoyo negro de las metafísicas, inconscientes colectivos, movimientos preformativos; y si esta sería una manera pertinente para penetrar en esos nudos de las determinaciones históricas, sobre todo porque ese hoyo oscuro poco se deja someter a las coordenadas espaciales y temporales obligadas en su revisión.

Para responder, diremos que al afirmar que los razonamientos aquí asentados pertenecen a una genealogía epocalmente constituida, no pretendemos desmantelar el espíritu de un corte espacial y temporal tal como el del capitalismo, la modernidad o la civilización occidental y su impacto sobre las categorías del pensamiento social

---

<sup>119</sup> Idem., pág.91

formalizado<sup>120</sup>.

Todos estos cortes operan al unísono sobre el carácter construido de los contenidos y términos que utilizamos en el estudio de la cotidianidad, por ello es que no pueden obviarse sus interferencias y efectos. Empero, más que tratarlos exegéticamente como objetos de estudio en sí mismos, intentamos traerlos a un juego diferente: hacer referencia libre a ellos con el fin de echar una mirada al trasfondo, no por oculto sino por difuso, de esa cosmovisión sobre la vida social humana que se trasluce en una gran cantidad de reflexiones y juicios hechos sobre el asunto que nos interesa.

No negamos que hay una naturaleza discordante entre los términos que pretendemos capilarizar - determinación histórica, en su acepción más dura y cosmovisión epocal en su versión más laxa, por transhistórica -. Pero, es precisamente el camino aventurado que queremos transitar, en la medida que una de las preguntas centrales gira sobre lo que hay detrás de esas propuestas teóricas que se consideran básicas para el estudio de lo cotidiano; y si ese sustrato conforma una comunidad de realidades vividas como para que se traslade para cualquier complejo sociocultural, es decir, para cualquier coordenada espacial y temporal en que vivimos tan distintos linajes humanos.

---

<sup>120</sup> A este respecto hay una buena cantidad de autores que ponen el alerta en la relatividad de los significados, según sea el criterio de lectura: capitalismo, modernidad, occidente. Por ejemplo, con referencia a lo primero, no hay duda que dentro de las ciencias sociales Carlos Marx y Max Weber siguen siendo uno de los pilares para el entendimiento de la construcción y hermenéutica del conocimiento.

Pensamos en el análisis sobre la determinación histórica de la abstracción de Marx y en la construcción histórica del significado de Weber.

En los estudios sobre la modernidad o la racionalidad occidental el abanico es inmenso y también tiene entrada de otras disciplinas como la historiografía, el análisis de la cultura, la literatura, etcétera.

Para hablar en lenguaje llano, el interés de hacer este ejercicio es tener más claridad sobre qué estamos pensando cuando decimos "cotidianeidad", "vida cotidiana", "reproducción social", "necesidades sociales", etcétera, etcétera; de qué mundo hablamos cuando asentamos formas de relación, de subjetividad y de práctica; en suma, cuál es el campo de visibilidad que abrimos y estamos dispuestos a explorar cuando usamos esas herramientas analíticas.

No pretendemos ni vamos a entrar a argumentar sobre la verdad de que en cada construcción humana, y en nuestro caso particular la cognición teórica de lo cotidiano, hay cosmovisiones que la nutren. Lo tomamos como una cuestión de hecho y una evidencia que nos obliga a correr el riesgo de hacer alcances sobre el piso que hemos caminado durante tanto tiempo para pensar, investigar, explicar, comprender, el hacerse del ser humano cuando se hace mundo en su vivir diario.

En este sentido queremos proceder por la dirección contraria de lo múltiple, heterogéneo, mezclado de una sociedad del presente; si se trata o no de una centrifugación que fragmenta el mundo, y si se trata o no de un estadio societal posterior al concebido para un buen período.

Todo testimonio histórico, mítico, etnológico, arqueológico registrados, nos hablan del ser humano como un ser mixturado por las realidades y seres con que ha tenido contacto. Así que, creemos, no se gana nada con afirmar que cualquier matriz cultural es diferente a otras y que la teoría social vehiculada por diversos mecanismos siempre tiene un límite de pertinencia.

Así, cuando proponemos imaginar en qué terreno nos han colocado las teorías sobre la cotidianeidad, lo primero que surge es la necesidad de revisar diferentes nudos de esa genealogía para mirar lo que ellos nos aportan, y, si calzan con esa evidencia de multiplicidad, relatividad y demás epítetos alusivos al

reconocimientos de las alteridades humanas. Que son sociales, porque precisamente se constituyen en coordenadas espacio-temporales siempre diferentes, o diciendo lo mismo, que nunca son idénticas, porque son específicas.

El problema entonces, es fijar los márgenes cardinales que nos permitan abordar el problema de la determinación histórica de los discursos sobre la cotidianidad. Márgenes que a la vez de delimitar nuestras búsquedas puedan ser receptivos a la entrada de aspectos y reflexiones cuya transhistoriedad llegan al límite de lo inefable, lo inaprensible, lo que todavía sigue siendo parte de las atmósferas y alientos que animan la comprensión del ser humano sobre sí mismo.

Para establecer esos planos y sus coordenadas proponemos transitar a través de una secuencia que parta del fondo magmático y difuso sobre la noción de ser humano; su desplazamiento hacia las categorías principales que forman la malla del pensamiento social; y su condensación en visiones de cotidianidad que están alimentando muchos de los discursos teóricos expuestos.

Por otra parte, en cada uno de estos desplazamientos utilizaremos un criterio de decantación más pertinente al tipo de materia prima que se nos pone enfrente y que nombramos en la siguiente trayectoria: arquetipos, mentalidades y representaciones.

Criterios que por su propia denominación son alusivos al problema de las coordenadas espacio/temporales que puede reconocerse para el tratamiento de cuestiones que exceden cualquier fijamiento cronológico, así como su traslape en contenidos precisos de pensamiento y discurso. También tienen la función de dejar ver la transfusión constante de corrientes reflexivas dentro del propio campo del conocimiento y saber formalizado tan comúnmente separado por las fronteras disciplinarias: lo metafísico/filosófico y lo científico social.

Con estos elementos auestas intentaremos pues, desprendernos de la densidad habida en la superficie de los discursos teóricos reseñados y adentrarnos en esa exploración de sus alientos, hechos percepción e idea de vida y vida social.

Sin embargo, como volvemos a recordar, este tránsito por diferentes momentos y niveles, reconoce como un gran corte, la propia definición de genealogía que hace confluír esos criterios de delimitación arriba mencionados: occidentalidad, capitalismo y modernidad.

Ciertamente, repetimos, cada uno de ellos responde a diversas maneras de entender nuestro criterio de pertenencia a un mundo. A la vez que su tratamiento no pudo darse separadamente de los otros, a excepción quizá, del término de occidentalidad para el cual sus conexiones con modernidad y capitalismo datan de fechas relativamente más recientes.

Por esa razón, aunque continuamente nos estemos moviendo entre estos tres términos, el que se toma como rector es el de Occidente, a sabiendas, y precisamente por eso, que es el más laxo y conflictivo, el que nos lleva más atrás en el tiempo y el que se sigue manteniendo como un criterio más aglutinador que el del propio capitalismo.

Podemos debatir extensamente este punto, reconociendo que los movimientos políticos y económicos son, por su índole estructural, los transfiguradores de la vida del planeta. Empero, como bien se ha estudiado, esa determinación fuerte no podría operar solamente por la vía de los hechos; su capacidad expansiva, es tal, en cuanto está cargada de una cosmovisión añeja de lo que es la civilización, el mundo civilizado, la historia, el saber, el poder, etcétera, etcétera.

Se hablará del derrumbe de los metarrelatos, de los giros

paradigmáticos en el pensamiento del hombre, de las utopías fracturadas o todavía no realizadas. Pero también es un hecho todavía vigente que éstos movimientos telúricos se dan en la tierra, en el horizonte y a nombre del Occidente.

Pero ¿cuál es esa tierra, ese horizonte y ese nombre?, nos preguntábamos al momento de optar por este criterio.

La respuesta vino por el lado de Gérard Mairet (1980a): el mundo occidental, la cultura occidental, el pensamiento occidental no es más que un punto de vista. Occidente es un mito orgánico que hace confluír en él tanto un espacio geográfico, que resulta de partir horizontalmente al mundo ( antes por tierra y después poniendo el océano en medio) ; "...un territorio porque es un nombre: nombre común de los habitantes de una región, nombre común de sus costumbres, de su sistema de gobierno, de su Dios...su nombre es el nombre de un origen."<sup>121</sup>; y sobre todo, porque es un mito de poder y de la valorización del poder.

Aunque toda geografía tiene su occidente, todo territorio humano tiene un nombre y todo colectivo habla de uno o varios poderes, el Occidente deviene en el Espacio, el Territorio y el Poder (con mayúsculas por su pretensión de universalidad) en cuanto él mismo se vuelve en el mito de la especie y de la historia. Como mito, seguirá Mairet, carecerá de fecha porque el mismo se ha convertido en el motor fundacional del mundo y de la evolución: "...él es quien ha permitido desarrollarse a la 'historia'; no hay más historia que la occidental, incluso, y principalmente, si el Occidente es universal. desde que se escribe la historia, el Occidente es el motor de la Historia."<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Pág. 2

<sup>122</sup> Idem., pág.17

De ahí que, cuando nos preguntamos sobre la genealogía que "enrama" a las teorías sobre la cotidianidad, sus arquetipos, mentalidades y representaciones, estamos seguros de que entramos en terrenos movedizos, tan movedizos como el Occidente mismo: existe, según sea el horizonte mirado desde un espacio; según sea lo que el pensamiento sistemático invoca bajo su nombre; según sea, lo que una época entroniza como socialidad, economía y política universal.

En suma, el hacer el mundo por el hombre en su hacerse cada día, reconocerá su significado y su teoría según sea el horizonte donde ha visto su puesta del sol, que le informa donde volverá a nacer el día.

### **1. Lo que se Mira Desde la Superficie Teórica**

Pues bien, al comenzar nuestro viaje hacia ese horizonte que dejan mirar las teorías, se nos viene a la cabeza una serie de imágenes dislocadas para traspasar la membrana de los conceptos y categorías sobre la cotidianidad, que nos lleven a sustraernos temporalmente de sus laberintos y sinuosidades y tomar contacto con los mantos freáticos de cosmovisión, representación general, arquetipo o mentalidad que los nutren y, que, se convierten en determinación histórica cuando toman lugar y tiempo concreto en la vida de los hombres y mujeres del planeta.

Así, el tunel y el foso, la puerta y el puente, la escalera y el globo son figuras alegóricas de la literatura que nos hablan de la oscuridad, lo oculto, lo secreto, el misterio; la luz, la iluminación, el alumbramiento; el encierro y la salida; pero también la locomoción y el desplazamiento a otro lugar que puede estar más arriba o más abajo, o simplemente al lado.

Todas estas alegorías, a propósito del tema que nos interesa, nos hablan de principios de locación y observación que bien pueden cruzar las fronteras entre niveles analíticos u órdenes del

discurso. Metáforas por tanto, asociadas al problema de los distintos planos que ofrecen las realidades, cuando han sido separadas por una necesidad de hacer inteligible lo que de suyo se mueve y se constituye como un conjunto ubicuo de corrientes, continuamente traspasadas en sus contenidos y dimensiones.

Pues nadie puede negar que cualquier punto de observación transforma en linderos y ordenamientos conceptuales, el enhilamiento de las cosas<sup>123</sup>. Y que cualquier delimitación de una realidad en su búsqueda de comprensión, hace abstracción de las singularidades y detalles de su paisaje.

Cuando decimos que queremos ver que hay detrás de las teorías sobre la cotidianidad, es lo mismo que decir que hay por arriba de ellas o que está en el fondo de sus supuestos. Y la metáfora que tomemos si bien puede llevarnos a la evocación de paisajes muy variados, lo cierto es que siempre estará poniendo en resonancia el problema de las coordenadas desde las cuales se ubica cualquier observador para mirar esta cualidad, característica o proceso que hemos asumido como forma de vivir y hacer sociedad.

En el inicio de éste viaje la primer cosa que salta a la vista, cuando tratamos de trasponer el discurso teórico, es el hecho de que el carácter parcial y delimitado de la cotidianidad, así como el énfasis en sus dimensiones instrumentales o utilitarias son, entre otras cosas, producto de una época que, habiendo reconstruido una memoria general sobre el pasado, se preocupa por entender la emergencia de procesos sociales que irrumpieron en las formas de relacionarse con el mundo material y simbólico, y por tanto, en los patrones de vida de grandes conglomerados humanos.

---

<sup>123</sup> "Cosa. (Del lat.causa), Todo lo que tiene entidad, ya sea corporal o espiritual, natural o artificial, real o abstracta"., Real Academia Española, citado por Horst Mattai (1995), pág.16

Diagnóstico del trayecto social y de un presente, basado en los procesos parcelantes de la vida, de la jerarquización de sus contenidos y de la delimitación dura de sus funciones. Si bien esto es relativo al criterio espacial, también se asocia a una transformación radical de las concepciones del tiempo y por tanto a la instauración de ordenamientos temporales e impresión de ritmos sociales y personales, que tanto han servido para caracterizar a las sociedades contemporáneas.

La rememoración de este desenvolvimiento y configuración de los ordenamientos espacio/temporales es parte del debate sobre los criterios de periodización y de datación cronológica. Al respecto hay más desacuerdos que consensos, en tanto dependen del eje que se toma para intentar cualquier corte (civilización, racionalidad, modos de producción, ciencia, democracia).

Efectivamente, son varias las cartas que se pueden jugar, pero ateniéndonos a los autores citados y a nuestros criterios adoptados, afirmamos que ésta significación dominante de la cotidianidad es un fenómeno occidental capitalista moderno, que intenta explicar el problema de la determinación y cambio de las estructuras normativas sobre las formas de intercambio social, que comenzaron a cruzar buena parte de las esferas de la actividad del hombre, sobre todo en Europa y en las metrópolis de otros continentes que siguieron dichas pautas.

Bajo este campo de visibilidad, el estudio de la cotidianidad es subsidiario de una emergencia de nociones tales como sistema social, funciones, roles, individualidad, economía, etc., los cuales son conceptos que han tomado tal nivel de generalidad que han devenido en una serie de universales presentes en todo tiempo

y lugar<sup>124</sup>.

Sin embargo, cada vez más se escuchan y leen afirmaciones que rebaten tal englobamiento, señalando que son el producto de una imposición y hegemonía de los patrones de racionalidad occidental que se aplicaron en los hechos y en el estudio de todo el espectro cultural de países y continentes.

Evidentemente que esta crítica no pretende ni podría desaparecer el papel de Occidente en la historia del mundo contemporáneo. Lo que hace es llamar la atención (y esta es la postura que nosotros adoptamos) en los intersticios culturales y conceptuales que están y han estado habitados por mundos reales y posibles, en palabras de Jerome Bruner (1988). En los cuales se desarrollan formas diferentes de pensar, sentir y actuar. Mundos que no pueden considerarse como marginales o satélites de una cosmovisión y forma de vida que tiende a la globalización y homogeneidad; mundos que no son, como supone Attali (1992), las periferias que orbitan alrededor de los corazones metropolitanos del capitalismo. Sino más bien los grandes y pequeños modos de vida que vehiculan maneras específicas de un pueblo, colectivo o persona, y que cualifican cómo se absorben, metabolizan o rechazan los patrones normativos dominantes de una época.

Precisamente, por este arrastre gravitatorio de los modelos de interpretación occidental moderna sobre las teorías de la cotidianidad es que queremos adentrarnos en ese sustrato nutricional que les da sentido.

---

<sup>124</sup> "Occidente tiene vócação de universalidad. El hecho de que la Edad media no haya logrado realizar este proyecto, no quiere decir nada. Porque donde fracasa el imperio cristiano, a partir del siglo XVI, con la aparición del estado-nación, aceptará en quinientos años el desafío; el Estado, o más bien el modelo estatal occidental, realizará el sueño medieval de la universalidad"., Gérard Mairet (1980a), pág.18

Claro, ¿ Quién puede afirmar que dio al clavo de su esencia!. Además existen tan maravillosos trabajos al respecto, que lo que se pueda decir aquí solo es una pálida sombra de la magnitud enorme que tiene esta tarea.

Además también es cierto que el lugar y tiempo, desde los cuales se impulsa la rememoración, pueden ser una clave para columbrar hasta qué punto esas nociones y teorías sobre lo cotidiano son parte de los genes analíticos y culturales del mundo académico, cualesquiera que sea. O si la palidez e insuficiencia para delinear esa médula, sumadas las carencias autorales (siempre presentes y siempre relativas), son un síntoma de la apropiación diferencial de sus referentes.

Así, desde nuestro lugar y momento<sup>125</sup>, haremos una mera

---

<sup>125</sup> Parece una preogrúyada, pero ya se sabe que la memoria no es la misma para todo grupo humano. En términos de sociología del conocimiento, para América Latina el asunto de la genealogía occidental se resuelve por la resonancia de la literatura que circula en su territorio y por los efectos que ha tenido la importación de estas mentalidades y arquetipos. No importa tanto para nosotros entrar a debatir si no se trata de imposición, sino de procesos mundiales (que cada vez se vé no son tan mundiales) en el orden sociológico, político y económico. Esa es una cuestión que desde este lado de la orbe ha sido muy discutida por autores de las ciencias sociales latinoamericanas, como Gino Germani, Ruy Mauro Marini, Cardozo, González Casanova, etcétera, etcétera, hasta nuestros días. Las historias regionales son un abanico que ni siquiera vale la pena nombrar.

Lo que si es una evidencia a tomar en cuenta, es el peso y brillantez que se puede expresar cuando las referencias al modelo civilizatorio capitalista, occidental, moderno, se dan por la vía directa de la pertenencia a su centro de gestación y desarrollo, o de la forma sinuosa que ofrecen las historias retorcidas (como las ramas) de su trasminación en otras matrices culturales.

Todo este señalamiento valga solamente como explicitación del lugar y tiempo, desde el cual se intenta reconstruir el problema, y nada tiene que ver con jerarquizaciones ni de la asunción de ubicaciones subordinadas. Se trata estrictamente de la cualidad diferencial de los procesos de apropiación del pensamiento formalizado y de reconstrucción de los pasados, desde la locación

enumeración de cuestiones sin preocuparnos de la datación cronológica ni de los saltos en el nivel que asumen las cosas. Estamos conscientes que, en cada afirmación se involucran una variedad de planos y perspectivas que merecen atención y cuidado. Sin embargo sacrificaremos el detalle en función de una mirada más global y de tránsito conceptual que vaya acercándonos al asunto que interesa<sup>126</sup> .

## **2. Más Acá de lo Inefable**

El primer fondo que tocamos, al despegarnos del campo de la teoría, tiene tal extensión que sus límites se desdibujan y con ello adquiere un grado de presencia tan abarcadora que llega hacerse una realidad que ya no vemos, porque estamos en ella.

Nos referimos concretamente a la idea que nos hemos hecho de nosotros mismos y cuya definición raya en lo intangible, al igual que pasa cuando el poeta pregunta al muro qué es la esencia y para responder éste se vuelve transparente.

En verdad, cada vez que intentamos aludir sobre lo que hay detrás de los discursos sobre la cotidianidad, sin quedar atrapados en una explicación sociológica que nos detenga en el mismo terreno,

---

sociocultural en que uno se ubica. Nosotros no pretendemos hablar de la cosa, como una entelequia universal que es pareja para todo mundo. Nuestro lugar está en la mesa y silla, puesta en un centro universitario ubicado en una provincia de un país como México, y desde aquí abriremos la ventana.

<sup>126</sup> La estrategia para cometer el ejercicio consiste en tomar reconstrucciones elaboradas sobre todo en una variedad de filosofías e historiografías, así como en discursos que toman a Occidente y a la modernidad desde diferentes ópticas. También tocaremos algunos presupuestos que evidentemente salen del coto de este trabajo, sin embargo los mencionamos brevemente para dar luz a ese espíritu epocal que atraviesa mucho del análisis, incluso cuando se emprende una lectura diferente.

vemos como una especie de fatalidad, la presencia "ausente" (por velada) de la noción de hombre<sup>127</sup>, en la medida que, como todo mundo social, lo cotidiano siempre remite a su fuente y dador de vida.

Estos términos se podrán objetar argumentando que atrás de toda teoría hay un supuesto de sociedad y de historia, denotación básica de determinación espacio/temporal. Cosa que para nada estamos dejando de lado. Sin embargo, también estamos de acuerdo que en estos dos últimos trasfondos (sociedad e historia), hay un magma constituido por las "...distintas ideas acerca de la esencia, estructura y origen del hombre... (así como sobre)...su posición en la multiplicidad de lo existente."<sup>128</sup>; ideas que se van concretando, es decir, creciendo en densidad<sup>129</sup> y tomando lugar en cada momento de la vida.

Nos conduce al mismo punto la propia etimología de lo cotidiano: *quotidianus, -a, -um*; de *quotus* = cada, cuanto ; - a, -um= de

---

<sup>127</sup> Hombre, tomada como una categoría etno-antropológica y filosófica que se desprende del proceso de hominización, corrido por la especie y que se realiza en los hombres y mujeres concretos, biológica y socialmente diferenciados. Por tanto, para nada entra aquí el debate de las relaciones de género que en planos tan "metafísicos" resultaría poco pertinente, para no decir grotesco de plantearse. Tiene el mismo uso que la idea de sujeto, para el cual se asume un carácter andrógino que no es posible de enunciarse, feminizando la palabra. Otra cosa es la discusión sobre la universalización de un discurso sexuado y el cual no nos interesa tratar por el momento. Solamente lo mencionaremos cuando venga al caso.

<sup>128</sup> Max Scheler (1978), pág.17

<sup>129</sup> También aquí nos remitimos a la etimología de "concreción": *creciere*= crecimiento, *con*= junto, ambos términos haciendo alusión a lo que se reúne, aglutina y vuelve densidad. Y al hacerse densidad se ubica en tiempo y espacio tangible. Horst Mattai (1995), pp. 138 y 49

posesión y del sujeto<sup>130</sup>; y dies= de día<sup>131</sup>

Con estos elementos se puede armar una variedad muy interesante de combinaciones, pero pareciera que su nucleamiento básico gira sobre una entidad y proceso que tiene la cualidad de hacerse al día, hacerse diariamente.

Todos los seres están día con día, mientras dure su existencia. Pero la acción de poseerse en este proceso, es evocativa de una entidad que tiene esa capacidad para realizarse así misma en el transcurrir del tiempo; imprimiéndole forma a sus espacios como marca legible de la forma que va adoptando. Marca sine quanon de la noción "hombre", en tanto alude a la apropiación que hace esta entidad, en la medida que se hace en ella durante cada giro del globo por su eje.

Por eso es que afirmamos: la determinación histórica de cualquier realidad y de la representación que sobre ella se realiza, se mueve sobre nociones de ser humano, en la medida que se entrama con el manto genérico de los procesos de apropiación de los contextos mediatos e inmediatos y cuyo abanico de posibilidades pueblan el planeta en una variación variable de formas. Así el hacerse día a día, o cotidianidad humana, podría ser el proceso de máxima expresión de nuestra entidad e identidad singular y conjugada colectivamente en comunidades más globales.

Ahora bien, si todo nos conduce a la noción de "hombre" y sus cualidades de apropiación, entonces, el asunto radica en mirar el discurso teórico de las ciencias sociales y preguntarse:

---

<sup>130</sup> Donde -a, -um, son las declinaciones latinas del genitivo y acusativo. Sin entrar en detalles, estas declinaciones refieren tanto a la posesión, pertenencia o cualidad (para el genitivo), como la atribución del ser sobre el cual recae la acción del verbo.

<sup>131</sup> Cfr. Cualquier etimología grecolatina. Nosotros utilizamos la de Agustín Mateos Muñoz (1993)

¿Cómo es que llegamos a esto, a ésta manera de reconocernos en nuestro hacerse a diario?;

¿Qué idea de hombre se formó en la cotidianeidad de nuestras generaciones y sociedades más cercanas en el tiempo?;

¿Qué idea de hombre hizo a la cotidianeidad, un campo de estudio y reflexividad, definida por ciertas características?;

¿Qué mentalidad asociada a estas representaciones, se trasluce en las teorías de la cotidianeidad contemporáneas?

Obviamente, tratar de contestarlas a cabalidad nos pueden deslizar hasta un origen que se pierde en la oscuridad de los tiempos y por una serie de tuneles inabarcable <sup>132</sup>.

A pesar de esto, creemos, no hay más acto de rememoración y extensión de sus límites que aquel que se pueda hacer desde un sujeto situado en su presente y hasta donde los contenidos de su experiencia le permitan hacerlo. En nuestro caso el punto de situamiento está establecido por la cualidad de la materia teórica que hemos tomado como referencia, desde nuestro lugar y momento. Con ello intentamos fijar las coordenadas en que dichos autores se expresan y sobre todo el de las sociedades que toman como terreno de inspección.

Así, con esta ubicación compuesta de presente (la nuestra y la de las teorías) hemos tomado como medio de transporte la noción de arquetipo para remontarnos al pasado de este sentido de lo humano y navegar sobre los fondos que ofrecen y dan cauce a la concepción

---

<sup>132</sup> Oscuridad, como se afirmó en una ocasión, que no es de los tiempos sino de las personas que lo decimos, para encubrir las carencias de información. Así, la oscuridad de los tiempos no tiene más límite que el impuesto por uno.

de cotidianeidad, durante una época determinada.

Arquetipo y noción de hombre nos resultan bien hermanados para comenzar el viaje en cuanto evocan una serie de problemas que enumeramos como sigue:

a) La dificultad de manejar límites fijos y rígidos de tiempo y espacio para aquellas determinaciones que habitan el discurso teórico sin agotarse en él. En otras palabras, para dar cuenta de esas condicionantes del pensamiento, formalizado en ideas y conceptos, que comúnmente denominamos como transhistóricas en sus dos significados: fuera de tiempo y lugar particular, y, traspasar o pasar entre tiempos y lugares particulares.

En este sentido arquetipo y noción de hombre son alusivos a esas condicionantes de nuestro pensamiento y discurso que no se puede fijar en ningún punto cronológico del tiempo y cuyo nacimiento sólo es posible de decirse que ocurrió en algún momento tan atrás que ya no es posible recordarlo<sup>133</sup>.

A su vez, esta cualidad de no poder fijar un origen también implica la imposibilidad de un término: transhistoricidad absoluta que es

---

<sup>133</sup> En este sentido lo arcaico o primitivo no refiere a ninguna noción evolutiva de la historia humana, reconocida en ciertos fechamientos establecidos. Más bien a la imposibilidad para "...explicar de donde viene el arquetipo, porque no existe ningún punto arquimédico exterior a esas condiciones " Jung (1991), pág.65. Por tanto, no trataremos al arquetipo y a la noción de hombre como algo que está fuera de toda determinación histórica, sino más bien con referencia a la indeterminación cognoscitiva de sus orígenes, ligado también al desconocimiento racional de su funcionamiento. Esto no significa, paradójicamente que no sean susceptibles de análisis. Jung dirá que esta susceptibilidad parte de la idea, en el caso de los arquetipos, de que ellos aluden a un sistema psíquico (lo cual tomamos relativamente), y por tanto de que se puede presuponer han de tener todo"...lo que tienen de conciencia, es decir, de percepción, apercepción, memoria, fantasía, voluntad..., reflexión, juicio, etcétera, pero todo esto en forma subliminal". Idem., pág.116

constitutiva a la existencia del hombre mismo y que se hermana con el orden metafísico de ese estar por encima cualquier condensación particular a una coordenada espacio/temporal, también particular<sup>134</sup>.

b) La dificultad para asir esas realidades, que si se llevan a un paso más, entran en el orden de lo inefable, lo intangible, imposibles siquiera de nombrarse. Huidas de todo contenido delimitado de pensamiento y solamente vivenciadas como un sentir al mundo y sentirse a sí mismo frente a él.

En estos términos el concepto de arquetipo es pertinente para el tratamiento de la noción de hombre, en cuanto alude a esas maneras profundas y viejas de sentirse y de mirarse, que ni puede decirse con seguridad que son conscientes o inconscientes. Su presencia en trastienda no se agota en la dominación y control de instintos o pulsiones, represiones de fuerzas que tienden por naturaleza a surgir y desbordarse<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Jung combate la ubicación de su noción de arquetipo en el plano metafísico, en la medida que también critica que el plano psicológico sea un apéndice de la filosofía. Ya que lo anterior lo consideramos como propio del desarrollo histórico de la disciplina, haremos caso omiso de sus objeciones. Lo que si nos parece importante de recalcar es el carácter concreto y atemporal que le es característico: "...los arquetipos no se difunden meramente por la tradición, el lenguaje o la migración, sino que pueden volver a surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior."., Idem., pág. 73

<sup>135</sup> En eso estamos de acuerdo hasta cierto punto con Jung (1991), cuando afirma que lo inconsciente como " contenidos mentales olvidados y reprimidos" es un asunto de índole personal, a diferencia de su definición de inconsciente colectivo como ese inconsciente de "...naturaleza universal...que tiene contenidos y modos de comportamiento que son *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos...idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre ". (Pág.10)

Efectivamente los arquetipos se mueven en el orden de lo colectivo, hablando de manera genérica. El problema radica si su naturaleza es

Como tampoco, el hecho de que estén presentes para el hombre, hace que esas maneras de sentir y mirar sean alumbradas por una conciencia que define sus contornos en forma de imágenes, ideas, conceptos o palabras <sup>136</sup>. Solamente están inscritas, recordando a Bourdieu, como un sentido ontológico de sí mismo, que está siempre ahí aunque no sepamos cómo<sup>137</sup>.

c) Por último, su traspasar el tiempo y el espacio, su presencia etérea pero real, llevan a los arquetipos y las nociones de hombre a cumplir un papel eminentemente morfogenético, es decir, a convertirse en generadores de formas, por tanto de

---

universal y si su concreción tiene forzosamente que pasar por el individuo. Asertos bastante discutidos como para entrar a ellos. por otra parte, aunque se salga de la dinámica de la represión u olvido, frecuentes en la versión de inconsciente surgida de Freud, Jung vuelve a caer en ella cuando intenta tipificar arquetipos universales como el de edipo. La antropología tiene bastante material que muestra lo grotesco de generalizar dicho complejo a toda clase de culturas.

Por esta razón, rescatamos los procesos de trastienda que menciona Jung para hablar de inconsciente colectivo sin nombrarlos con esta palabra, por las denotaciones teóricas tan duras que tiene esa concepción.

<sup>136</sup> Se trataría en Jung, de esa "...vida detrás de la conciencia que no puede ser totalmente integrada en ésta y de la cual, antes bien, procede la conciencia." Idem., pág 33

<sup>137</sup> Es muy difícil penetrar y darle realidad concreta a ese conjunto de vivencias en tanto los significados son algo que aparece como el primero de los sucesos y "...porque suponemos con cierta razón que somos nosotros mismos los que los que lo(s) otorgamos, y, también con razón, creemos que el gran mundo puede existir sin ser interpretado" Jung (1991), pág. 39. Sin embargo, continuará, tal dificultad puede salvarse, reconociendo que el significado implica un contenido subjetivo ya determinado, o sea "...que, ya esté lleno de material provisto por la experiencia consciente" (pág.74). En contraposición, lo que se está afirmando es que hay una serie de fuerzas y potencias subjetivas cuyo contenido no está determinado, sino formalmente y esto de un modo muy delimitado, pero que son tan significativas "...que el hombre nunca pregunta qué podrían en rigor significar." (pág. 19)

representaciones, conceptos, juicios<sup>138</sup>.

Esta cualidad de los arquetipos y nociones de ser humano, los vuelve proclives a animar y perfilar realidades y por tanto a expresarse y traducirse en complejos de pensamiento y de acción: materia prima de las llamadas ciencias sociales que, como magistralmente argumentó Marx en su "Introducción", están gravitando sobre la determinación social de las categorías abstractas. Es decir, categorías y conceptos que llevan en su arrastre la manera como se vé el pasado, como se piensa que se rompe o sintetiza en el presente y cómo se columbra el devenir de un futuro.

Por tanto, categorías y conceptos que dan cuerpo a esas maneras de sentir y de mirar, ahora convertidas en un saber, aunque, paradójicamente, no se esté conciente de ello<sup>139</sup>.

Pues bien, llevando a cuestras estos problemas miramos hacia atrás ( que es lo mismo que adelante). En términos más generales y desde un punto de vista bioantropológico, es evidente que el arquetipo de ser humano llegado hasta nuestros días está centrado en un punto de evolución de la especie en que quedan más dibujadas una serie de características. Dentro de ellas siempre se relatan las siguientes:

Por un lado, el "descentramiento" con respecto al mundo

---

<sup>138</sup> "No se trata entonces de representaciones heredadas sino de posibilidades de representaciones." Idem., pág. 62, por tanto, un arquetipo "...no tiene forma exactamente determinable, sino que es una estructura formal indeterminable, que tiene sin embargo la posibilidad de aparecer bajo formas determinadas". Idem., pág 66

<sup>139</sup> "...todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado, todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte; todo lo que, sin intención ni atención...siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mí se prepara y sólo más tarde llegará a mi consciencia...". Idem., pág. 130

circundante, que se asocia al desarrollo de una conciencia y de una capacidad subjetiva que le permite al hombre ubicarse como una entidad diferente del contexto del que forma parte. Todo lo cual va aparejado con la conciencia de la existencia del mundo, en la medida que se constituye un observador que puede percibir su propia identidad y su inserción en ese mundo observado.

Una de las cosas más interesantes en este hecho tan ampliamente estudiado, es que tal mecanismo de descentramiento está "acabalgado" con una percepción del tiempo, tanto del mundo que transcurre con todo lo que esto tiene de Naturaleza en mayúsculas, como también de la propia existencia.

Característica fundamental de un tipo de experiencia que lleva a Helmuth Plessner (1970) a concluir que el hombre, dada la conciencia de su finitud y de su proceso de vida es la única entidad viva capaz de morir, en tanto que las otras entidades solo expiran o se extinguen en el silencio de su existencia<sup>140</sup>.

Por otra parte, y como característica hermanada, se encuentra esa cualidad de hacer mundo y hacerse en él. Cualidad de movimiento y transformación recíprocos que impulsa al cuerpo fuera de sus sentidos para convertirse en acción, práctica, acto, u otras maneras de enunciar la cualidad morfogenética (génesis de las formas) de sus haceres. Que le llevan a organizar y asentar trayectorias en el mundo, vueltas sobre la conciencia de sí mismo en forma de destino, que a su vez es memoria y horizonte de futuro.

---

<sup>140</sup> "...sólo la vida puede llegar a un fin...en y a través de sí misma, en virtud de cierta fragilidad que es, en evidencia, inherente a la substancia viva. Saber esto es el privilegio y la fatalidad del hombre. Las plantas se marchitan, los animales expiran, sólo el hombre muere, porque conoce su naturaleza finita"....."; "La duración se torna visible y la muerte se torna visible. Tal como la duración de un tiempo relativiza ahora las formas de la temporalidad en aspectos de un ser finito, así la muerte limita y trasciende el ser finito y confronta al hombre". Pp. 75 y 81

Qué somos, qué fuimos y qué seremos, son quizá la expresión nuclear de la vivencia que tiene el hombre sobre su existencia.

Desde estas tres características o cualidades centrales se han desplegado una buena cantidad de "homo": sapiens, ludens, demens, faber, ubris. Según sea lo que se considera más distintivo de la naturaleza humana: la ratio o razón, el juego, la locura y lo irracional, el hacer o la desmesura.

Sin embargo, dentro de este despliegue hay algo sumamente relevante. El concepto de "homo" y sus derivados, no tiene más significados que lo que la palabra indica: hombre.

Aquí la hermenéutica toma un carácter paradójico: por un lado se desploma y nos coloca ante la situación donde la palabra y la cosa son lo mismo. Quién quiera remontarse por cualquier discurso, desde la perspectiva que sea y desde cualquier brasa de profundidad, se encontrará con que no hay brecha entre la idea y la realidad representada. Ambos planos, noción y cosa, designan uno y lo mismo: hombre.

Nivel metafísico y físico conjugados, objetividad y subjetividad disueltas, transitoriedad de la especie hecha carne y vida en cada uno de sus miembros<sup>141</sup>.

Por el otro lado, dicha unificación del "homo" u hombre, da pie a una "politopía" consistente en la propiedad de dicha noción para

---

<sup>141</sup> Los expertos en estos asuntos, además de afirmar que en la génesis del pensamiento occidental griego clásico no hay separación entre las palabras y las cosas, también señalan que dicha unificación, hace que el "hombre", sea una unidad del sujeto y el verbo: el sujeto es verbo en cuanto es la acción misma y el verbo es sujeto en cuanto es la entidad que acciona. En éstos términos el "homo" u hombre sería un arquetipo o forma primordial en donde "...la psique y la materia están contenidas en uno y el mismo mundo..". Jung (1991), pág. 159

cubrir una multitud de realidades y significados; y a una "homotopía", en el sentido de que, cada realidad y significado que adopte, contiene simultáneamente a todas las demás posibilidades<sup>142</sup>.

Lo anterior a la luz de la hermenéutica, se traduce en una variedad, porqué no decir, infinita de significados, nociones y teorías sin que la categoría "homo" pierda su identidad<sup>143</sup>.

Así, se desprenden toda la variedad de "homos" arriba señalados y otras variantes más, sin que el hombre se atomice ni deje de aludir a la entidad que encarna, pero a la vez encerrando una "pérfida anfibiología consistente en no llegar jamás a "..una idea unitaria del hombre"<sup>144 145</sup>.

---

<sup>142</sup> "...cada partícula elemental llena por sí sola todo el sistema al cual pertenece y, por ende, tiene simultáneamente una multitud de localizaciones especiales diferentes. esta propiedad de ocupar muchos lugares al mismo tiempo es la politopía de la partícula elemental...Por otra parte, como la politopía es una propiedad común a todas y cada una de las partículas elementales, resulta que éstas tienen también la propiedad de homotopía respecto a cualquier lugar comprendido dentro del sistema al que pertenecen, puesto que cada lugar es ocupado simultáneamente por todas ellas."., Eli de Gortari (1986), pp. 54-55, citado por H.Mattai, Idem., pág.72

<sup>143</sup> En el marco de la discusión fenomenológica sobre la politopía y homotopía se prefiere el término de mismidad y no el de identidad, en tanto la primera atiende a la unificación de una realidad y a su diversidad con respecto a otras. Diversidad que puede relacionarse a través de la analogía, ya que se trata de " infinitos tiempos y espacios..., mas no de un solo tiempo o espacio como lo manejamos ..(a partir de)... la física clásica, cuya incongruencia con la realidad observada de Gortari señala acertadamente." Idem, pág.73.

<sup>144</sup> Max Scheler (1938)

<sup>145</sup> Esta politopía y homotopía harían de la noción de hombre, en la reflexión de Jung, el terreno privilegiado de los arquetipos de transformación, en tanto su presencia alude a "...situaciones, lugares, medios, caminos, etcétera, típicos que simbolizan los distintos tipos de transformación...".

También hay otra cuestión de relevancia que nos atañe directamente. Y es que, si bien, la variedad de los significados del homo se ofrece en sus adjetivos, hay dos modalidades que pasaron de ser nomenclatura antropológica en representación filosófica fundamental: homo sapiens y homo faber.

No hay discusión filosófica y teórica que excluya éstas modalidades. Se podrán agregar o contraponer otras, pero el punto de partida son éstas.

Si hay algo que característica al pensamiento occidental con respecto de otros, es que esta unificación está hecha para diferenciar y elevar con la palabra hombre, a la entidad "humana" de y sobre otras formas de vida y realidad: distinción y ascenso con respecto a lo que se ha denominado el reino de lo animal<sup>146</sup>; pero también distinción y descenso con respecto a la numinosidad de

---

Por eso es que la noción de hombre, como cualquier arquetipo, opera como auténtico símbolo en tanto sus posibilidades son "... plurívoc(a)s, llen(a)s de vislumbres inagotables.." y cuya heterogeneidad de condensaciones y formas de significación puede llevarla (a esta noción) a expresiones paradójicas. Idem., pág.44

<sup>146</sup> En otras culturas y momentos no hay separación del hombre con respecto al reino animal o bien la distinción se hace tan extrema que se utiliza para distinguir y asentar quienes son los reales miembros de la especie. En el continente americano estas modalidades traspasan los tiempos. Por ejemplo, nos ubicamos en el primer caso con las nociones del "animal de dos patas" que han permeado hasta la actualidad la cosmovisión de los indios de norteamérica, incluyendo al norte de México. El segundo caso es más dramático en cuanto ha sido y sigue siendo un punto de conflicto en las relaciones multiculturales y raciales en América Latina que tanto han desestructurado al análisis sociológico y político. En este terreno "hombre" no denota un problema de diferenciación con el reino animal, sino de quién es "verdaderamente un hombre". No entraremos a la descripción y debate de como este criterio se juega en los problemas de democratización, justicia e igualdad. Solamente mencionamos el hecho.

Una referencia analítica general con relación a los procesos que están abajo de esta última cuestión, se encuentra en Michel Foucault (1992b)

lo divino<sup>147</sup>.

¿Cuestión de hecho de que eso es lo que somos?. No seremos tan aventurados para afirmarlo o negarlo. Tampoco es la intención en atender en detalle el paso de los hallazgos bioantropológicos a la filosofía. Al fin de cuentas, ambos son campos construidos por el ser humano para dar cuenta de sí mismo.

Lo que si interesa es el argumento que vuelven al haber y sobre todo al sapiens en la noción omnímoda de homo y cómo ambas representaciones se van trasladando y trasminando en la percepción y juicio de la vida social nuestra. Y, para nuestro tema en particular, en los marcos de referencia y criterios de sustentación para una manera de percibir, comprender y teorizar la vida cotidiana.

Efectivamente, siguiendo a Mairret (1980a) la visión occidental tuvo la cualidad de convertir al "Occidente" de un punto en "donde se cuece el sol...a la certidumbre de que mañana empezará de nuevo,

---

<sup>147</sup> Carecemos de información para afirmar que esta diferenciación es universal a las culturas. La historia, sociología y filosofía de las religiones se ocupa del asunto. Sin embargo, apoyados en algunos de sus trabajos diremos que la distinción del hombre con respecto a lo divino implica una transformación y punto de quiebre de la cosmovisión y filosofía griega. En la llamada época preclásica no existe esta separación y solamente deviene cuando se plantea la reflexividad y la trascendencia de lo ideacional, como forma de distinguir al reino en que se ubica la vida humana: el de la mundanidad. Que se despega de lo trascendente por pertenecer al ámbito de las tinieblas, en tanto es constitutivo de la naturaleza ciega que habita en su vivencia. Pero también del ámbito de lo trascendente, que es la luz y fuente de todo lo existente.

El hombre, entonces, es el ser que tiene aliento, no el aliento mismo que es propiedad de lo absoluto. Por tanto, la reflexividad y la capacidad ideacional es el aliento con que se dota el hombre y el mecanismo intercalar que conecta su plano de naturaleza con el lugar de lo trascendente, sacando a su vivencia ciega fuera de sí misma, o sea, convirtiéndola en ex-periencia.

que mañana el sol se levantará para alumbrar y alimentar los trabajos y los días"<sup>148</sup>. Luego entonces, desde esta perspectiva, tanto el ser humano como su cotidianeidad estarán caracterizados por esa cualidad de vivir entre la sombra y la luz de las noches y los días, pero a diferencia de otras entidades, se asumirá que este vivir implica tener conciencia de esa alternancia, pensarla, así como hacer y hacerse en ella.

Actividades mentales, espirituales y subjetivas como también prácticas, que llevan a transitar al ser humano por el mundo, ese "corredor tenebroso", que lo conecta no solamente con el dormir del sol sino también con la luminosidad de lo trascendente y la oscuridad de su propia naturaleza animal<sup>149</sup>.

## 2.1 La Actualización de los Arquetipos

Una forma de atender el amarre de estas nociones dentro del mundo concreto, podría estar en la propia relación que establece Jung entre arquetipos colectivos y la conciencia social que se va determinando históricamente: si sustituimos la "soberanía de la conciencia subjetiva del yo", para resaltar los contenidos colectivos, veremos que, por una parte, éstos refieren a las condiciones que impone la conciencia social, con todo lo que ella implica de determinación histórica. Pero, y he aquí lo relevante, esos contenidos colectivos también están entramados en una red de comunalidad que opera a trastienda pero realizada en forma de ideas generales.

Por tanto puede decirse que en el relato occidental sobre el

---

<sup>148</sup> Pág.12

<sup>149</sup> Toda el detalle sobre esta concepción occidental traducida en la historia del pensamiento filosófico desde los griegos puede verse en H.Lefebvre (1983)

sentido de lo humano hay una compenetración mutua entre contenidos no objetivados (arquetipos) y aquellos otros generalmente reconocidos y legitimados en una conciencia social específica<sup>150</sup>.

Regresemos por nuestros pasos para tirar esa línea de conexión entre la lectura arquetípica y las representaciones socioanalíticas de lo cotidiano.

Pues bien, si afirmamos hay dos "homo" que se han vuelto emblemáticos de la especie, entonces detengámonos un poco más en el propio proceso su clasificación. Para esto es necesario mencionar brevemente la forma como se ha entendido el propio proceso de hominización y algunas implicaciones derivadas de esa representación.

Los relatos sobre la aparición del hombre en la tierra son variados y en su mayoría han sido registrados a través de distintas mitologías de origen ofrecidas en el campo cultural.

Sin embargo, privilegiamos las explicaciones científicas que están asociadas a esas características de lo humano arriba mencionadas por ser las constitutivas de la conciencia social moderna.

Dentro de estas explicaciones también hay una gama relativamente variada, empero tomamos solamente a Edgar Morin (1878) porque reflexiona desde un umbral que vincula la bioantropología con las ciencias sociales y la epistemología.

Pues bien, él dirá que los procesos de hominización pueden ser vistos como los signos de un mecanismo de entropía negativa, basado en la complejidad creciente sobre todo de la cerebralización de la especie, cuyo enhilamiento con la cultura y la sociedad ya se

---

<sup>150</sup> Lo que significa que las maneras de condensación de un arquetipo estén sujetas a esos mecanismos de decantación, selección, exclusión, habidos, a su vez, en los procesos de legitimación que se derivan de condiciones socialmente objetivas.

manifiesta con mayor claridad en las tumbas del hombre de Neanderthal, en donde al hecho de la muerte se le imbrinca una expansión simbólico/temporal que es aplicada a los intercambios con la naturaleza y con los congéneres.

Complejidad que se remonta a algunos millones de años donde "Las señas de identidad del hombre se enturbian y surge la confusión."<sup>151</sup>.

Independientemente que lo anterior nos lleva por caminos muy largos de reflexión, puede verse de una manera sucinta que las características enfatizadas como distintivas de la evolución de la especie humana, están asociadas a una vinculación entre la capacidad de subjetivar y de actuar sobre el mundo, puesto que, si seguimos con la línea inicial, mientras los procesos subjetivos son los que posibilitan la percepción del tiempo, la práctica es la que permite insertar al hombre en el transcurso del tiempo mediante la capacidad de incidir en su direccionalidad<sup>152</sup>.

Lo que implica la intervención no sólo sobre la naturaleza ( y esto relativamente) sino también sobre las propias relaciones de apropiación que, dentro de cierto margen, pueden ser establecidas y modificadas a voluntad.

Esta noción conjugada de "homo" se encuentra en la representación occidental del pasado de la especie. Pero, y he aquí lo importante, su memorización del pasado no se queda atrás sino que se desplaza, decantando, y reduciendo añadiremos, esas potencialidades de subjetividad y hacer, a los tiempos más cercanos de las llamadas sociedades modernas, para volverlas el sustrato nutricional de ellas

---

<sup>151</sup> Pp. 63-113

<sup>152</sup> Razón por la que pensamos en "faber" y no en "hábilis", en tanto que al desarrollo de la manipulación del ambiente, el faber está incorporando la discusión sobre los procesos motivacionales y los signos que impelen a hacer algo.

mismas.

En el trayecto hay tantos flujos y reflujos como existen mezclas culturales y mentalidades en segmentos determinados dentro de ciertos contextos. Sin embargo, y sin preocuparnos por el salto, podemos decir que la noción de ser humano que se hereda en la época moderna y con base en la cual se desarrolla, está alrededor de un matrimonio entre el sapiens y el faber, cuyo carácter intelectual, productor y transformador, encuentra su máxima expresión en el auge de una racionalidad cultural basada en la expansión de las capacidades tecnológicas, que intentan invadir todo el espectro de las relaciones de apropiación. Al entretejer los procesos de transformación de la naturaleza con los de intervención sobre la propia formación de los sujetos.

¿Qué importancia tiene hacer este acto de memorización?. Creemos que es fundamental plantearlo, en la medida que la cotidianidad y su análisis, como objeto de estudio, se encuentra radicalmente traspasada por este trayecto.

Decimos esto porque la idea de cotidianidad que nos hemos hecho, y, que se ofrece y promueve en los discursos antes presentados, está engendrada en esa realidad y representación del proceso de hominización, como deliberadamente "direccionalizado" por los procesos subjetivos y prácticos de la especie. Los cuales, traídos a cuenta dentro de las sociedades modernas occidentales, refiere a una manera de hacer y hacerse en el mundo.

De ahí que no sea extraño, sino consecuencia lógica, la importancia capital que se le da en el discurso formal al estudio de las relaciones entre pensamiento y acción manifiesta, de las cuales la propia ciencia es un producto. Relaciones que se traducen y adoptan variadas formas, sean vistas desde la dualidad genérica del cuerpo y el espíritu; la subjetividad y la acción o el comportamiento; o

la teoría y la práctica. Todas ellas marcando la diferencia de planos, pero también las determinaciones recíprocas entre la captación del mundo y su realización como realidad concreta, densa, objetiva, real<sup>153</sup>.

Es claro que tales vinculaciones no son una mera especulación de hombres particulares sino respuesta a la manera como se siente y piensa que es el ser humano en sí mismo, la cual está permeando y permeada a su vez por las formas de recordar el pasado y de convertirlo en marco de referencia para dar cuenta de la actualidad que va adoptando la vida social.

Por eso cuando en líneas atrás organizamos un racimo de problemas teóricos sobre la cotidianidad, fue sobre todo para ir develando algo de esa racionalidad cultural más amplia en las que se entreteje una visión genérica de hombre con la concreción de su identidad en una época determinada.

De ahí que los autores mencionados sean un buen ejemplo para observar una historia social, surgida a la luz de ese nuevo ordenamiento humano gestado según algunos en el renacimiento, potenciado en la revolución industrial y aniquilado o reformulado, según otros, en las sociedades postindustriales. Historia en la que se cuele una imagen primordial de hombre pero transmutada ahora bajo una concepción de sujeto humano, cuyas caras seculares del poder sobre la tierra son el racionalismo y el pragmatismo.

---

<sup>153</sup> Por ejemplo, entre los clásicos, dicha preocupación está presente en obras como la de Marx con la cuestión de la praxis, también en Weber con el problema del sentido subjetivo de la acción y su relación a valores, o al Simmel que plantea los intercambios sociales con base en la distinción entre contenidos ( subjetivos) y formas (cooperación y competencia) de socialización. En el caso de Lukács/Heller, Bourdieu, Habermas, Goofman, Moscovici, etcétera, ésta dicotomía siempre se trasluce. Otra cosa es si operan o no con categorías, cuyas funciones intercalares y mediadoras están orientadas a vincular lo que ha sido separado.

Caras del mismo sustrato que tienen la función de confirmar la versión evolutiva de la especie; soltar al "hombre" de las amarras del mito prometéico y recobrar para sí el fuego y la luz sin quedar por ello atado a la roca ciega de su naturaleza biológica; hablar de la salida del sol, pero ya no solamente como una propiedad en el horizonte sino de sí mismo; ratificando y engrandeciendo en consecuencia, su papel civilizador con las potencialidades que otorga la libertad de conciencia y la voluntad de hacer y hacerse en el mundo.

Pero ahora, ¿Porqué decimos que hay dos nomenclaturas, *faber* y *sapiens*, cuyos arquetipos se trasladan a la cosmovisión occidental moderna? ¿Qué tienen que ver con el cuerpo intelectual que va adoptando la cotidianeidad? Argumentamos el trayecto como sigue:

a) Ya se sabe que la denotación más frecuente de hombre es la de la entidad con cerebralización más compleja. Y que la representación privilegiada de esta cualidad es la del *homo sapiens*, la cual a su vez fue traducida en el hombre de "ratio" o razón. Como dice Scheler, "Mediante esta razón, el 'hombre' es poderoso para conocer el ser, tal como es en sí (la divinidad, el mundo y el mismo); para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido (*poiein*).....: es la 'razón' humana como función parcial (más tarde como criatura) del divino *logos* que posee la fuerza de las ideas y que produce constantemente el mundo y su ordenamiento..."<sup>154</sup>.

La razón, entonces, está hermanada con la reflexión y reflexividad (arcaísmos ópticos para Lefebvre) en tanto alude a dos cosas: dar luz (salir de la sombra de la vivencia) y devolver a ese ser anotado arriba en forma de imágenes y por tanto de conciencia<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Max Scheler (1978), pág.25

<sup>155</sup> "El re-doblamiento de la vitalidad y de la conciencia, la reflexión sobre sí mismo y la abstracción, el pensamiento - pensante y el pensamiento - pensado, no son sino la presencia del

b) Por otro lado, lo faber si bien casi siempre es denotado en "el ser que hace", representa también a un hombre con fuerzas y leyes que gobiernan a los animales pero que son más complejas. Dentro de estas fuerzas se encuentran los instintos cuyos correlatos y constelaciones son tejidos en la producción de símbolos y en una inteligencia técnica. De ahí que lo faber sea alusivo al animal de señales e instrumentos.

Tomando esta síntesis somera de lo sapiens y faber, recogemos los siguientes aspectos capitales que tienen que ver totalmente con nuestro tema.

Siguiendo con Scheler (1938), vemos cómo a través del faber se llegaron a reconocer "tres potencias instintivas primordiales": los de reproducción y todos sus derivados (sexualidad, crianza y libido); los de nutrición; y los de crecimiento y poderío (alusivos a la territorialidad en todas sus formas y a la expansión de las mismas)<sup>156</sup>.

Lo interesante del asunto radica en la similitud y confluencia entre estos instintos y las llamadas necesidades básicas tan atribuidas al campo de la vida cotidiana. Aún cuando los primeros estén marcados por la impronta biológica mientras que los segundos sean ubicadas en las relaciones entre especie y sociedad; ambos aluden a esas mínimas y básicas condiciones de sobrevivencia. De las cuales, la cotidianeidad se ha concebido como heredera y ejecutante principal tal y como mencionamos en el capítulo anterior.

---

logos en el ser consciente y la presencia de éste en el logos"., H.Lefebvre, Idem., pág.129

<sup>156</sup> Edgar Morin (1978), sin entrar en esta clasificación, alude a estas fuerzas propias de la vida animal, acrecentadas en la familia de los primates superiores y desplegadas en la hominización más allá de lo biológico.

¿Fundamento paleontológico, vuelto teoría social? Creemos que no. No se trata de afirmar la evolución del homo faber al sapiens. Pero sí de asumir que la jerarquía evolutiva se traslada al campo del conocimiento social formalizado y por tanto define el estatuto teórico de la cotidianeidad.

La liga entre cotidianeidad y satisfacción de necesidades básicas, repetimos, no podría negarse. Pero lo que si resulta interesante de observar en esta nueva trama, es que el sujeto cotidiano que se ubica en la modernidad occidental, tal y como se trasluce y maneja en las teorías sociales, está cimentado por una noción de hombre faber, no solamente en términos de lo instrumental que ciertamente se enriquece con la producción de signos, sino sobre todo en su supeditación a otro concepto de sujeto que es ni más ni menos que el sapiens.

Para aclarar dicha subordinación solamente basta con recordar todos los argumentos con respecto a cuál es el lugar de lo cotidiano en la sociedad, el espacio que se le atribuye, el estatuto de sus subjetividades y haceres y, sobre todo, el marco de referencia, asentado como superior, con respecto al cual se compara toda esta constelación: el sujeto de la ratio, la reflexividad y el intelecto.

Hacemos una especie de secuencia lógica para aclarar nuestras afirmaciones.

Primero, Como se asienta en las teorías sociales ya esbozadas, la vida cotidiana tiene su vinculación y marco heurístico en los procesos de reproducción social. Precisamente porque se le ha visto como el espacio privilegiado para la satisfacción de las necesidades básicas.

Dichas funciones y caracterización resulta de la comparación con otros procesos de apropiación que se asumen no sólo como diferentes

sino como expresiones superiores, en tanto escapan de los condicionamientos obligados por las necesidades establecidas.

Si aquí hacemos un alto para preguntarse, cual es el arquetipo de hombre que se encuentra en lo cotidiano y cual es ese otro con respecto al cual se compara y subordina, nos encontramos con la sorpresa que el camino para vincular ambos planos del discurso es más pequeño de lo que imaginamos: el traslado de lo biológico que contiene lo instintivo, al terreno de lo social que fundamenta la noción de necesidad, no quita el carácter que habita en el homo faber: señor y señora de los instrumentos y la tecnología social; generadores de signos que engendran a su vez formas de utilización de esos instrumentos.

Formas de utilización que son en sí mismos signos de distinción de los procesos de apropiación y de las entidades que los ejercen, tanto con respecto a ellos mismos como con referencia a otras entidades y categorías vivientes (humanas y no humanas).

Todo quedaría como mera vinculación curiosa si esto no tuviera sus efectos sobre la concepción y estudio de la cotidianeidad, ya que, si asumimos el isomorfismo entre homo faber y sujeto cotidiano, resulta más claro porqué ella ha sido considerada como básica pero con limitaciones importantes para hacer de la sociedad una cuestión de reconstrucción y transformación histórica. Problema y lugar de las modificaciones e innovaciones humanas, dadas en heredad a ese otro hombre asumido como culminación y estadio superior alcanzado: sapiens, señor de la racionalidad suprema, trasladado y hecho sujeto sociológico mediante una concepción de actor social que construye la historia, porque actúa sobre ella habiéndola pensado.

De esta manera, la vida cotidiana, dentro del discurso de los espacios y procesos sociales, se sustenta y deviene a su vez en una traslación de lo paleontológico al plano metafísico y filosófico. Esto porque los propios arquetipos de ser humano que se vehiculan,

al estar experimentados "como una efectividad espontánea", pueden ser ubicados"...más allá de lo psíquico, del lado de la trascendentalidad del espíritu.."157; y con esto transmuta el carácter bioantropológico del hombre en una cuestión de metafísica que es absolutamente real, en cuanto alude a la propia cualidad humana para mirarse más allá de lo fenoménico, pero también y por lo mismo en una cuestión "bífida y paradójica"; "...una gran ayuda y un peligro igualmente grande "158.

Traslación que en el camino resemantiza las nomenclaturas según se capilaricen sus raíces en esos espacios y procesos sociales teorizados<sup>159</sup>, ya que en última instancia, como reconoce Dumont (1977), "...las verdaderas variedades de hombres que se pueden

---

<sup>157</sup> Max Scheler (1938), pág.160

<sup>158</sup> Idem., pág.166

<sup>159</sup> En estos términos puede quedar más claro la Facultas prae formandi de los arquetipos de Homo sapiens y faber, referida a la capacidad que muestran para establecer condiciones de posibilidad para que surjan las representaciones sociales sobre la subjetividad y los haceres, es decir para los contenidos y significaciones que pueden atribuírseles a estas características humanas.

Una Facultas prae formandi, que se antoja relacionar con ese vis forme de Bourdieu para abordar el problema de las disposiciones sobre la formación de imágenes, significados y demás contenidos sociales objetivados (lo tocaremos en la siguiente sección). La analogía que mejor ilustra esta facultas o vis formae es la expuesta por Jung (1991) con respecto al sistema axial de un cristal "...que predetermina la formación cristalina en el agua madre sin poseer él mismo existencia material. esta existencia se manifiesta primero en la manera de cristalizar los iones y después en la forma en que lo hacen las moléculas...(así)...no se heredan las representaciones sino las formas...(puesto que, al igual que en el sistema axial, lo que)...se determina meramente (es) la estructura estereométrica, pero no la forma concreta del cristal". Pág.74, (subrayado nuestro)

La forma del cristal puede ser grande o pequeña, al igual que el hacer puede concebirse como mera inteligencia técnica o como acción social, "...debido al distinto desarrollo de sus planos o a la interpretación..", pero siempre reproduciendo el mismo sistema al que pertenecen ( en nuestro caso, al arquetipo de lo faber).

distinguir en el interior de la especie son variedades sociales"<sup>160</sup>.

Así podemos ver cómo el hacer deja de pertenecer al campo de las necesidades de sobrevivencia e impulsos biológicos del *faber*, cuando es insertado dentro del lugar del sujeto racional, convirtiéndose en la otra connotación de la palabra: Trabajo. Criterio de la modernidad occidental que a su vez se instaaura como máximo emblema de la racionalidad social.

A este último punto pasaremos más adelante. Por lo pronto es interesante registrar que en ese desplazamiento del *faber* los llamados instintos primordiales, vueltos necesidades, también se parcelan y agrupan de manera diferente.

La reproducción y nutrición quedan del lado de la "inteligencia técnica" de la vida cotidiana y con ello encontramos el primer rastro de porqué cotidianeidad y lo doméstico se volvieron sinónimo; mientras que los impulsos de poder y crecimiento fueron excluidos de su seno, en tanto se consideraron propios de un sujeto pensante, que trasciende el régimen de la necesidad, para volar en el aliento de voluntad y libertad creadoras: ontología del *sapiens*, convertido por ésta torsión en actor social<sup>161</sup>.

Se podrá afirmar que las primeras necesidades (reproducción y nutrición) son formuladas y significadas socialmente. Esto no lo ponemos a discusión, pero su origen sigue asumiéndose en el orden

---

<sup>160</sup> Pág.13

<sup>161</sup> "La distancia, la discordancia entre la especie y la sociedad real se ha transformado en motivo revolucionario. Por consiguiente, si por un lado se progresa en principio de la visión teórica de la especie a la visión sociológica del ser social concreto, por otro se conserva la visión teórica de lo necesario para levantar el acta de acusación a la sociedad contemporánea.", L.Dumont, *Idem.*, pág.167

de lo biológico; mientras que las segundas (crecimiento y poder) se vuelven privativas del mundo de la sociedad y la cultura. Con lo cual se desocializan las primeras y se desnaturalizan las segundas. Razón se tiene en señalar que " Desde Darwin admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical....., nos hemos alejado para siempre de él, y de que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino independiente de la cultura."<sup>162</sup>.

Esta inversión da bastante tela para cortar sobre asuntos que forzosamente tocan frontera con el análisis de la cotidianeidad. Por ejemplo, lo referido a los estudios sobre relaciones de género o bien sobre los problemas de relación con la naturaleza y la ecología. No seguiremos por este camino, pero valga el señalamiento como sugerencia provocadora.

Lo que si queremos comentar es la situación tan paradójica que revisten las dos nociones de hombre movidas en el fondo del pensamiento occidental moderno: matrimonio mal habido cuando se trata de la vida cotidiana; complementario y entronizador de una única visión cuando se trata de dar aliento y justificación a una forma civilizatoria.

Y qué desplazamiento tan sutil pero contundente en sus efectos, al convertir ese hacer y hacerse en el mundo día con día, en un problema de escala evolutiva que al mismo tiempo deviene en afirmación ética y deóntica con respecto a lo que es o no es verdaderamente humano.

Hacer y hacerse en el mundo, reiteramos, hecho inteligencia técnica o acto y acción, según sea la ausencia o no de un gobierno de la "ratio".

---

<sup>162</sup> Edgar Morin (1978), pág.17

En este sentido la famosa ratio o razón está cumpliendo a nivel secular las funciones de vinculación y ascesis, propias de las identidades intercalares que la tradición judeo/cristiana estableció para conectar a lo divino con lo mundano <sup>163</sup>: siempre en dirección ascendente que va de la animalidad, a la humanidad y de ella hacia dios<sup>164</sup>.

Funciones intercalares de la "ratio" que permiten poner en contacto al reino de la necesidad con la inmensidad inefable del espíritu, así como de hacer que el hombre ascienda por sobre sus propias circunstancias.<sup>165</sup>

Pero también, la razón, establecida como el criterio esencial del hombre, será utilizada para distinguir y separar en él una primer naturaleza ( lo dado, inmediato y espontáneo de la vivencia), con respecto a una segunda naturaleza "(trabajada, adquirida y conquistada, en suma producida)" que es a final de cuentas el lugar privilegiado del saber y la sabiduría.

---

<sup>163</sup> "El Logos, el Verbo, su Hijo, nace del Padre, en él y por él; de la Naturaleza, durante un devenir que se convierte en historia, surgen la conciencia, el lenguaje, la razón, en una palabra el Logos...(por eso es que)... El re-doblamiento de la vitalidad y de la conciencia, la reflexión sobre sí mismo y la abstracción, el pensamiento-pensante y el pensamiento-pensado, no son sino presencia del Logos..(donde)... El enigma divino se reproduce cada instante ..(como) ..su víctima perpetua"., H.Lefebvre (1983), pág.129

<sup>164</sup> Estas similitudes son estudiadas en las historias de las religiones e ideologías, por ejemplo, en Francois Chatelet (1990). Y, de un buen tiempo para acá, la mezcla entre la racionalidad filosófica de occidente y la escatología cristiana está siendo vinculada en sus efectos sobre las nociones de historia e historicidad tan compartidas en las ciencias sociales. Un estudio es el de Dumont (1977) con su reflexión sobre el hombre económico en el capitalismo.

<sup>165</sup> " En la vivencia de este arquetipo el hombre moderno experimenta el más arcaico tipo de pensamiento, como una actividad autónoma, de la cual es objeto"., Jung (1991), pág.44

Con ello, como nítidamente ha demostrado Lefebvre, se va consolidando la tendencia a separar y jerarquizar el campo de las representaciones sobre lo que es lo característico del hombre y por tanto se va amalgamando la legitimidad de una forma de inscribirse y conocer el mundo.<sup>166</sup>

Para contrarrestar esta visión racionalista se dirá que precisamente varias de las propuestas teóricas sobre la cotidianidad son una muestra del debate sobre la fatalidad moderna, expandida y despedazada por la tecnología que inunda y avasalla a la reflexión y criticidad, propias de la razón. Y con esto podría también afirmarse que lo que ha prevalecido es la inteligencia técnica del homo faber por sobre la reflexividad, la abstracción y la conciencia.

Creemos que esto no mueve un ápice lo dicho, en cuanto nos resulta una consecuencia lógica de la noción de hombre entronizada. Ya se sabe que la tecnología devino en hija amada del hombre de razón, puesto que se vio en ella la mejor expresión de la capacidad de crecimiento y poder. Pero, como todo ser engendrado, la tecnología ha desplegado su propia capacidad a partir de su mezcla congénita.

Decimos esto porque el sapiens es superación pero también síntesis del faber, así que esos impulsos y necesidades anteriores pulsan en su interior como una potencialidad dispuesta a vertir sus fuerzas sobre lo existente o bien participando con ello.

Tal y como indican los estudios de etiología social, la capacidad pensante permitió que la "ubris" o desmesura, propia del instinto

---

<sup>166</sup> En estas diferenciaciones están las de la ideología y el saber, asumidos como ingredientes de mayor o menor valía, según su anexión o cercanía a una primer o segunda naturaleza: "Por un lado, se fetichiza el saber 'puro', depreciando saber crítico y crítica del saber. Por otro, se deprecia lo vivido en provecho de lo concebido, sometiéndolo a los criterios aparentemente rigurosos y actuantes de la pura verdad conceptual." Idem., pág.68

de los primates (y parte fundamental del *faber*), saliera de los límites de lo biológico, tomando vuelo y energía a la magnitud misma de esa capacidad pensante (síntesis del señor de los signos en el inteligencia técnica y del señor de los símbolos en el pensamiento y la representación). De ahí que gentes como Morín digan que el lado consustancial del *sapiens* sea lo demencial, con lo cual se mira la otra cara del crecimiento y el poder transformado ahora en expansión y dominio por virtud de la capacidad subjetiva humana para desdoblar las cosas en imágenes y símbolos.

Así, la tecnología se vuelve también en la descendencia enloquecida de la razón que se engendra en su caldo, crecida en el ritmo ubrico y desmesurado que tiene el *sapiens* desde su constitución congénita<sup>167</sup>. Como diría Jung, "Cuando todos los apoyos...se han roto, y ya no hay detrás de uno seguridad alguna que ofrezca protección, sólo entonces se da la posibilidad de tener la vivencia de un arquetipo que hasta ese momento se había mantenido oculto en esa carencia de sentido...cargada de significado".<sup>168</sup>

Por otro lado, la tecnología emanada del hombre de razón, aunque tiene conexión con la inteligencia técnica del *faber*, hace que ésta última quede supeditada a él en cuanto no se trata de un conjunto

---

<sup>167</sup> En términos informativos las maravillas y maldades de la tecnología y la racionalidad instrumental son inabarcables, pero podemos ilustrar el debate con dos visiones radicales. Por un lado la visión épica de Marshal Berman (1992) que vé al hombre moderno en el Fausto de Goethe. La otra es la visión trágica de Horst Mattai que traslada el asunto hasta los orígenes evolutivos registrados. Para ello toma la imagen del primate en la película *Odisea 2001*, que descubre la utilización de un fémur que le sirve para...matar a otro.

Otra dualidad contradictoria es presentada por la reflexión que hace...sobre las pinturas rupestres, donde los objetos que tienen las figuras humanas son los primeros instrumentos para la guerra y la caza (interpretación común), o bien objetos para ceremonias y ofrendas a la fertilidad y la naturaleza. Cfr. Riane Eisler (1990)

<sup>168</sup> Idem., pág.39

de haceres ligados a las necesidades primarias, que anteriormente conectamos con los llamados instintos primordiales (esto queda en el campo del sujeto cotidiano), sino de haceres sometidos y reclamados por la racionalidad.

De ahí que el mundo moderno sea heredero de una ".racionalidad (que) no es únicamente instrumental, es al mismo tiempo especializada."169, es decir, que delimita y jerarquiza las formas de apropiación humana en términos de una tabla de valores reconocidos y legitimados, y, de una asunción de sujetos para cada una de estas formas170.

Por todas estas cosas queda testada una noción compuesta y desapareja de hombre, que las ciencias sociales recogen, promueven, ensalzan o niegan. Obviamente el ámbito de sentido para el estudio de la cotidianeidad está perfilado sobre este magma, en la medida que acota sus significados originales dentro de una cosmovisión que signa efectivamente una idea de centralidad humana con respecto a lo existente pero, con distintos grados de evolución con respecto a sí mismo, de acuerdo a una jerarquización de sus necesidades y capacidades.

En el escalafón evolutivo, los haceres y productos de la

---

169 "Se despliega a placer en el interior de cada uno de los compartimientos distintos que han aparecido, mucho menos en su distribución y su definición respectiva, que pertenecen más al orden de los hechos que al orden de la racionalidad y el consenso. Por consiguiente, si queremos concebir nuestra cultura como un todo, reencontrar su sentido global, nos es preciso zambullirnos en el nivel de lo inexpresado... (en el sujeto implícito de numerosos predicados patentes)..". L.Dumont, Idem., pp.31-32

170 No en valde surgen los señalamientos sobre la reducción unidimensional del hombre moderno (Marcuse) que se profetiza en el advenimiento de la racionalidad occidental (Weber) y que actualmente se trata de revertir, recuperando su cara luminosa (Habermas,) o bien diluyendo sus discursos cristalizados (los posmodernos, entre otros).

cotidianeidad serán siempre necesarios pero no suficientes; nutricios pero no engendradores de realidades que no sean aquellas que ya han sido establecidas por esa condición de necesidad; haceres que, sin el soplo de la razón y su desmesura congénita, son tecnologías de elevación sobre el resto de los animales, pero sin llegar por ello a convertirse en actos y acciones de expansión y dominio, con sentido transformador y relacionante<sup>171</sup>.

Por eso es que hemos venido afirmando que la lógica evolutiva de la paelontología ha sido apropiada y convertida en la lógica evolutiva del pensamiento filosófico de occidente, siendo éste último, el puente para la jerarquización sociológica de la vida humana, así como para la ubicación en ella de la vida cotidiana<sup>172</sup>.

Podríamos seguir y seguir ahondando en todas las consideraciones anotadas, dada la vastedad de implicaciones, argumentos y dimensiones que se van capilarizando. Sin embargo, preferimos avanzar más en la línea de acercamiento al discurso de las ciencias sociales e intentar llevar a él las evocaciones y sugerencias que

---

<sup>171</sup> Si por relación significa llevar o traer algo a cuentas de un lado a otro, entonces implica el regreso de lo hecho sobre el sujeto que lo hace, mediante percepción y conciencia. De esta manera, la cotidianeidad sería no relacionante en tanto mera exteriorización humana sobre la realidad inmediata que, efectivamente se vé afectada, pero sin que esto devenga en un proceso de conciencia. Solamente su vivencia en los hechos.

<sup>172</sup> Para mirar este puente entre el pensamiento filosófico de occidente y la teoría social, basta con mirar la tabla de categorías metafísicas que expone Lefebvre (1983). Entre ellas enfatizamos las dicotomías verdad/error; real/aparente; concreto/abstracto; totalidad/sistema; continuidad/discontinuidad; relativo/absoluto; constatación/crítica; hecho/valor. Todas estas categorías van alimentando y hermanándose con tablas valóricas que hablan de la alienación y la plenitud, la veracidad y el discurso falaz, lo aparente y lo oculto, la representación y la ideología y otras tantas oposiciones metafísicas y axiológicas que sirven para imponer "...a la vida no filosófica (la vivencia, lo cotidiano, el sentido común) su saber y su sabiduría...(y como)...testimonio privilegiado acerca de la génesis del hombre social...". Pp. 105-122

estos sustratos nos ofrecen.

Lo que queremos asentar ahora es la afirmación inicial de que, entre lo inefable del sentido del hombre y su criterio de abordaje (arquetipo) y el problema de la determinación histórica de un discurso teórico, hay un umbral tan flexible que las distancias pueden ser tan inmensas como para considerar diferentes órdenes del discurso de manera separada y desconectada; o bien tan pequeñas al grado de conformar esa politopía y homotopía de toda realidad (una permenado a la otra y a su vez contenida en ella).

Aunque estamos haciendo nuestro ejercicio de lectura bajo la última premisa, la estrategia adoptada desde el inicio consiste, recordamos, en ir transitando por diferentes momentos con primacía de un criterio base (arquetipo, mentalidad y representación), para ir observando diferentes paisajes que están, abajo, arriba o al lado de las categorías analíticas. Paisajes con formas y contenidos particulares pero capilarizados a través de una serie de desplazamientos y transposiciones que, en su conjunto, pueden ir dibujando la silueta atmosférica de la episteme occidental moderna, la cual a su vez, ha ido formando el linaje arborescente de las teorías sobre la cotidianidad, enhiladas en su trama.

### 3. De la Hominización Metafísica a la jerarquización sociológica

Una de las cosas que nos iban sorprendiendo al intentar mirar en el fondo de los discursos teóricos era esa profundidad de las vivencias existenciales con respecto a discursos tan racionales como los que anotamos en una sección anterior.

Una profundidad que nada tiene que ver con un pasado remoto y olvidado sino con una vitalidad actual en cuanto sigue formando la idea de lo que somos como especie.

También, para nuestra sorpresa, fue surgiendo ante nuestro ojos el

traslado de una nomenclatura paleontológica a categorías filosóficas, éticas y evidentemente científicas. Aquí de nueva cuenta, la curiosidad de nuestro origen se iba transformando en asombro, a veces radiante otras tenebroso. Al ir constatando que las ideas que hemos formado con respecto de nosotros mismos, autorizadas por el canon científico, vertidas y difundidas en escuelas, textos, medios de comunicación, etcétera, estaban obviamente aludiendo a nuestra especie en un punto de su desarrollo. Con la consiguiente paradoja de asumir este punto como algo terminal, necesario, acabado, superior. Pero, a la vez, como criterio para trasladar a las ciencias sociohistóricas la misma lógica evolutiva que ha sido comúnmente utilizada para representar el proceso de hominización.

Ciertamente, dentro de la propia antropología física y filosófica está cuestionada esa línea de continuidad evolutiva a la luz de los hallazgos sobre la variedad y discontinuidad de homínidos. Sin embargo, lo curioso es que en el discurso sobre el pensamiento sistemático, la sociedad y la cultura, lo que ha prevalecido es esa estratificación evolutiva sintetizada por Darwin en su "origen de las especies".

Lógica evolutiva, escalafón y continuidad que hace de las versiones de hombre una cuestión de síntesis y superación en escala ascendente. Poco interés tendría repetir las especulaciones básicas sobre si fue la posición erecta, la mano o el lenguaje, los copartícipes o causas del desarrollo complejo del cerebro.

Lo que si vale la pena destacar es el tomar el último punto de evolución reconocido, para convertirlo en emblema metafísico, filosófico y científico; y que al revisar al menos dos nomenclaturas (faber y sapiens) comience a traslucirse no un cierto parecido con los sujetos implícitos de las ciencias sociales, sino más bien un asombroso isomorfismo entre ambos planos, sin que se encuentren grandes variaciones.

Por ejemplo, ha sido para nosotros muy revelador, la sintonía del homo faber con el sujeto que se trasluce de manera no tan implícita en los discursos teóricos sobre la cotidianidad. Su lugar fundante pero supeditado; sus características instrumentales que cambian de valor; sus espacios ligados a la economía de la sobrevivencia y su posibilidad para elaborar y actuar con base en signos. Todos estos son, entre otras cosas, elementos que se presentan de manera tan similar en las teorías, que la mera coincidencia es un argumento poco convincente.

Hemos intentado detallar este isomorfismo y traslape, pero como en todo acto de reconstrucción, lo dicho es una especulación analítica que sigue dejando el asunto en la sospecha.

Pero ahora, cabe preguntarse si hay una liga y comunicación entre esta atmósfera tan inefable de los arquetipos y nociones metafísicas sobre nuestro origen, esencia y desarrollo, con la delimitación epocal más precisa en que se han generado muchas de las teorías sobre la cotidianidad.

Evocando a los que saben de esto, creemos que sí, por cuanto hasta el momento no nos hemos encontrado a alguien que niegue la trasminación de las vivencias, sentidos y sentires en las palabras, conceptos y categorías analíticas. Como tampoco nos hemos encontrado a alguien que asegure un rompimiento radical de las cosmovisiones y metafísicas en el imaginario social de un colectivo humano con respecto a su traducción en discursos objetivantes.

Por eso es que ahora retomaremos lo anteriormente dicho para entrar a un plano de mayor densificación, como lo puede ser el de la mentalidad epocal y colectiva que conforma el núcleo de la modernidad occidental o del occidente moderno. Como se le quiera llamar.

Esto no significa un salto con las cuestiones que permiten ver los

arquetipos y su metafísica asociada. Al contrario, para nosotros significa transitar por las maneras como el discurso sobre lo social, recoge y da contenido a esa percepción de la existencia humana, convirtiéndola ahora en maneras de ordenar y gestionar la vida social y por tanto en objeto de estudio privilegiado.

Con dicha intención, queremos colocarnos ante ese proceso que algunos de los propios teóricos sobre la cotidianidad han denominado como el paso de lo inscrito a lo objetivado (Bourdieu), del mundo de la vida a su tematización y lenguaje (Habermas), etcétera; lo cual, traído al paisaje que ahora queremos dibujar aludiría al tránsito de lo que se mueve en trastienda (llamado por Jung, inconsciente colectivo) a los contenidos de conciencia colectiva y de discurso teórico.

Antes de proceder con el asunto, cabe señalar otra vez la dificultad para elegir un criterio eje para abordar la objetivación de un sentido de hombre dentro del discurso analítico; la reconstrucción de un pasado en discurso de un presente: para ver, finalmente, la entrada de lo transhistórico dentro de coordenadas espaciales y temporales específicas.

En otras palabras, nos enfrentamos ante el problema de elegir un criterio para abordar "...la manera en la que una comunidad singular, en un tiempo y un espacio, vive y reflexiona su relación con el mundo y la historia". Vivencias y reflexiones "Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen...una fuente preciosa para reflexionar sobre...la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado"<sup>173</sup>.

Dos de ellas se prestan a dichos propósitos: mentalidad y representación. En ambos casos se está haciendo alusión a una

---

<sup>173</sup> Roger Chartier (1992), pág.XI

malla, a un principio de comunalidad y participación respecto a algo, a un criterio de conjunto. Todo en el terreno de la subjetividad colectiva, que incluye desde los factores ideacionales hasta los emotivos y prácticos.

Optamos para este apartado por el de **mentalidad** y poner a su servicio el de representación, en la medida que la primera está más cerca de lo epocal que la segunda. A su vez, la representación está más íntimamente trabajada con relación a lo colectivo. Evidentemente que se implican mutuamente, pero dado que nuestro problema está girando sobre la manera como toman lugar en tiempo y espacio una serie de nociones y categorías, privilegiamos el criterio de temporalización que nos ofrece la mentalidad para instalarnos de lleno en el occidente moderno<sup>174</sup>.

De ahí que nos resulte provechoso abordar la malla ideacional de una época tan laxamente definida, a sabiendas que también aquí hacemos un uso poco ortodoxo de la categoría mentalidad ya que

---

<sup>174</sup> Está claro que para los historiadores de las mentalidades, ellas siempre son colectivas en cuanto son reveladoras del contenido impersonal de los sujetos individuales de la historia. Al igual que en el caso de los arquetipos, los fenómenos de la mentalidad son atribuidos al orden de la psicología colectiva "...de las ideas-fuerzas y los conceptos que habitan en lo mental colectivo." (definición de A. Dupront, citado en Chartier, Idem., pág.24)

Sin embargo aunque los historiadores contemporáneos van prefiriendo el término de representación, la idea fundamental es que, cualesquiera que sea el concepto utilizado éste tenga que referirse a "...la construcción del tiempo y el espacio, en la producción del imaginario..., de las actividades humanas, situadas como centro de observación y captadas en aquello que tienen de diferente según épocas históricas", (Idem).

Por otra parte, desde la perspectiva de la mentalidad, se incluye a la representación como una parte más que se vincula con las creencias, valores y sentimientos. El término de representación en este marco es utilizado como punto de llegada en tanto máxima condensación de una forma de ver a la cotidianidad dentro de una mentalidad determinada.

estamos incorporando bajo su manto a "...ese conjunto de esquemas inconscientes, de principios interiorizados que otorgan unidad a la manera de pensar una época, sea cual fuere el objeto pensado" <sup>175</sup>  
176

Obviamente no estamos haciendo universalización alguna sobre la mentalidad occidental moderna, puesto que a través de ella nos enfrentamos al problema que Braudel (1991a y b) enunció al respecto de la heterogeneidad de las temporalidades sociales. Lo cual, recuperado para nuestros propósitos, significa lidiar con la permanencia de un esquema mental de movimiento estructural largo, pero, movilizado y en su caso diversificado en el "...tiempo corto de bruscos abandonos o de transferencias colectivas de creencia y de sensibilidad..."<sup>177</sup>, y cuyo conjunto heterogéneo da lugar al reconocimiento de una genealogía particular.

Ello significa que, como toda tipificación, la que hagamos sobre la mentalidad occidental moderna, opaca la riqueza de variaciones y voces contrapuestas que arman su complejidad.

En todo caso, la caracterización está pensada a dar línea de continuidad al ejercicio que venimos realizando. Por éste cauce, el asunto de la mentalidad la concebimos como algo que está detrás de los discursos teóricos (siendo sustrato) y adelante de los arquetipos (siendo su condensación), ya que permite vehicular la trayectoria que, desde un ángulo particular, conforma la reconstrucción del pasado y su determinación en el presente.

---

<sup>175</sup> Panofsky, citado por Chartier, Idem., pág. 21

<sup>176</sup> Se recordará que en el uso del término arquetipo no nos adscribimos en su totalidad a la versión de Jung con respecto a la dinámica psicológica del inconsciente colectivo. Esta contradicción no es tal si se recuerda que lo que hemos evitado es la explicación psicoanalítica, pero no los procesos subjetivos y vivenciales que operan a trastienda de la objetivación racional.

<sup>177</sup> Chartier, Idem., pág. 26

Para no dar más rodeos tomemos algunos hilos destejidos anteriormente, para ahora enhilarlos en lo que nos parece su condensación moderna.

Pues bien, si tomamos las dos imágenes arquetípicas primordiales de sapiens y faber veremos que el crisol de posibilidades analíticas da para bastante: la historia del pensamiento científico y filosófico; la religiosidad; el tratamiento cultural de las cosmovisiones; la crítica a la tecnología; el problema de la racionalidad instrumental, etcétera, etcétera.

Cualquiera de ellas puede servir de puerta para establecer la línea de continuidad entre la noción de ser humano y el pensamiento social de la modernidad.

Nosotros optamos por otras dos zonas aledañas: la subjetividad y la práctica, dada su presencia desde el inicio.

A su vez, en relación a ellas, jalamos primero el asunto de los haceres, ya que fue uno de los puntos de llegada de la sección próxima anterior; y mantenemos en la mano el hilo de la razón y el conocimiento para seguir enhebrando con él tanto ese utillaje mental de la época moderna, como su densificación en la representación sobre la cotidianeidad. Además de que sigue siendo el medio para intentar regresar al campo de la teoría después de este viaje tan laberintoso.

### **3.1 Trabajo, Subjetividad y práctica del tiempo y del espacio**

Con ésta brújula volvemos a preguntar si es posible seguir el rastro de los desplazamientos y trasposiciones habidas en la noción de ser humano, hasta el plano de la configuración categorial que nos ofrece la reflexión sociohistórica.

Creemos que sí, poniendo en el foco una categoría o criterio central que aparece de hecho en todas las propuestas teóricas reseñadas de antemano: el Trabajo.

Sea como eje fuerza del argumento, interlocutor tácito o enemigo declarado, el Trabajo es un nódulo que a nuestro juicio vincula las diquisiciones sobre los haceres humanos y los abre a la trama más cercana del discurso de las ciencias sociales, tal y como se expresan en la modernidad.

Para hacer contacto veamos cómo el Trabajo recupera las cualidades del hombre como hacedor de mundos, siempre y cuando sea realizado por un sujeto capaz de pensarse en dicha actividad.

Si bien en la cultura occidental esas características han sido colocadas en varias zonas de lo humano ( la ciencia, la política, el arte), su trayectoria resulta harto curiosa.

Por ejemplo, ya se sabe que, al menos contando desde el renacimiento, el trabajo se va perfilando como amo y señor del ordenamiento y gestión de la vida social y que, con la revolución industrial y el advenimiento de masas se entroniza y despliega su fuerza discursiva a una magnitud antes desconocida.

Pero, hablando de desconocimiento, lo que pocas veces se dice en este recuento es la consabida aversión del occidente antiguo hacia lo que la modernidad concibe como trabajo, la cual se continúa hasta los albores del advenimiento de esa época<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> Es bastante sintomático que sean precisamente los teóricos de la matriz de origen, los que sostengan el debate más encarnizado con respecto a la hipóstasis de el Trabajo. En las teorías sobre la cotidianidad se trasluce bastante el conflicto. Pero también en panorámicas históricas más amplias sale a relucir la dificultad para imponer su régimen, del que sólo se puede escapar por medio de un poder cualesquiera (religioso, saber, político, económico), o mantenerse en una contranormatividad cultural e identitaria. Un estudio interesante lo aporta Jean-Paul de Gaudemar (1981), quien desde la perspectiva del disciplinamiento de Foucault,

¿Cuáles podrían ser los mecanismos que hicieron posible el dominio del trabajo como regidor de la vida social y su discurso?

La sociología encuentra su razón de ser en tratar de explicarlo. Sin embargo no entraremos de lleno por esa vía ya que en el mejor de los casos llegaríamos a una descripción sintética de lo que se ha formulado en extenso. Pero, si tomamos por los cauces que hemos venido transitando, entonces veremos que no resulta tan contradictoria su instauración, en la medida que ya estaba operando un caldo de cultivo catalizado por esa manera evolutiva y jerárquica con que el occidente rememora su pasado y traslada al presente como un criterio válido.

Lo interesante es que en la época moderna de occidente esas trasposiciones paleontológicas, metafísicas y racionales, alcanzan un maridaje más completo, con todas las implicaciones habidas en la

---

elabora una arqueología de la movilización social francesa en el siglo XIX y XX. Dentro de la variedad de observaciones ofrecidas resaltan las medidas legislativas y judiciales, que se van imponiendo para llevar a las poblaciones a restringir sus intercambios sociales dentro de espacios fijos como la escuela y la industria, así como la resistencia constante a aceptar este nuevo ordenamiento.

Otros ejemplos son ofrecidos por H. Lefebvre (1983) en su comparación entre Inglaterra y Francia. En la primera, señala, bastó el ejercicio de una moral puritana, mientras que en Francia el estado tuvo que intervenir por medio de represiones policíacas, racionalizaciones y normalizaciones. En ambos casos, concluirá, se muestra una historia del trabajo, la disciplina (que alcanzará a los animales con la domesticación) y la represión de "vicios", el goce y la sexualidad. Pp.177-199

La cosa no para en el corazón europeo de occidente. Basta con mirar las crónicas que se realizan, desde su perspectiva, con respecto a la variedad de culturas con las que fue tomando contacto. Para constatar que el Trabajo, al menos en su versión occidental, no estaba para nada considerado como algo valioso. Una ilustración más cercana la aportan las crónicas de descubrimiento, conquista y colonización del nuevo mundo donde se observa la atribución de salvajismo, lubricidad, flojera, indisciplina, drogadicción de los pueblos nativos. Ante lo cual no cabe más que la fuerza, la evangelización y en su caso el exterminio.

combinación de las dos nomenclaturas básicas del Sapiens y el Faber. Las cuales volcadas en términos de racionalidad y práctica se convierten en máximas constitutivas de esa categoría que hemos tomado: el Trabajo.

Esto, porque el Trabajo recoge en su seno esas necesidades de crecimiento y poder, habilitadas durante un buen trayecto por los mecanismos de expansión y dominio.

Categoría, por tanto, que vuelve a desplazar la llamada "inteligencia técnica" al lugar de satisfacción de ciertas necesidades, a la vez que la convierte por virtud del gobierno de la razón, en acción y acto valioso de vivirse y debatirse.

Con ello, asunto ya mencionado, la naturaleza del hombre faber (vuelta categoríagoría del pensamiento abstracto), se desdobra de nueva cuenta y se desgaja en direcciones contrarias. De un lado y hacia rangos inferiores los haceres no alentados (de aliento) por la razón, son dejados a la mano ciega que conduce al hombre a satisfacer necesidades también ciegas; del otro, y hacia arriba, los haceres que posibilitan al hombre las condiciones para un acto reflexivo y consciente. Ingredientes, se asume, de la generación de sociedad, en cuanto esos actos permiten hilvanar la reapropiación del pasado (memoria) con los proyectos del futuro (destino). Es decir, para hacer la historia.

En este tenor el hombre de trabajo, el hombre que trabaja, será visto como el único capaz de producir riqueza. Es decir, el excedente de situaciones y productos vitales, cuya acumulación será el mejor síntoma de esa expansión y dominio, de ese crecimiento y poder<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> Otros relatos serán aquellos donde la riqueza es opuesta a la acumulación. En la memoria cultural del continente americano abundan no sólo los registros de ésta forma de narrar y vivir la vida, sino que sigue siendo una actualidad que cada vez cobra mayor

Como dijimos, el caldo de cultivo se venía cocinando ha bastante tiempo atrás, tan atrás que su origen solamente lo hemos podido enunciar y reconstruir a través de la noción de arquetipo. En este sentido, desde la inteligencia técnica hasta su especialización creciente, la relación privilegiada como dirá Dumont, es aquella que se establece entre el hombre y las cosas. Sólo que, a diferencia de este autor que ve dicha relación como algo original de la racionalidad económica, moderna, occidental, creemos que su gestación todavía es más anterior que eso, tal y como argumentamos con respecto a los haceres humanos y su repliegue valorativo. Lo que pasaría a nuestro entender es que, si asumimos ese mayor acabamiento de la combinación entre lo sapiens y lo faber, la relación del hombre con las cosas llega también a su expresión pico al volcarse en la modernidad en términos de racionalidad instrumental.

Ultima trasmutación de la inteligencia técnica, vuelta Trabajo, por virtud de su inclusión y sometimiento a la racionalidad que, a estas alturas ha dejado de pertenecer exclusivamente a la cabeza humana y ha tomado para su dominio a la comunidad humana. Hablamos entonces de sociedad como aquel vínculo entre los hombres; y como racionalidad social los criterios que dan sentido, orden y lógica a esas relaciones.

Llegado a este punto, así como los haceres se transfieren al orden

---

relevancia. Pero también lo anterior está presente en otras zonas de la cartografía planetaria comúnmente mencionadas como fuera de la órbita de la genealogía occidental. Una muestra la podemos encontrar en la máxima ético/social de la cosmovisión China: "donde el noble acumula siempre hay robos y daños". En ésta máxima, la riqueza nada tienen que ver los problemas de la producción y consumo de bienes materiales (tal y como se manifiesta en la versión económica capitalista). Se trata más bien de recordar que los movimientos vitales humanos están en organicidad con los movimientos dialécticos del cosmos, por tanto la vida social tendría que reconocer que su plenitud y riqueza está en conjunción con lo vacío, con la distribución y disolución de las fuerzas tensionales. Cfr. I CHING, EL LIBRO DE LAS MUTACIONES.

de el Trabajo, las propias nomenclaturas de sapiens y faber se condensan en un emblema de ser humano y sujeto social legitimado: el homo oeconomicus.

De esta manera la metabolización de lo paleontológico a lo filosófico, culmina su trayecto dentro de la modernidad con la economización extrema de sus nociones de hombre, de sus vínculos con el mundo y consigo mismo. Estaremos entonces ante el panorama que transmuta al gregarismo, en comunidad y luego en sociedad; a los instintos biológicos, en necesidades vitales, luego en necesidades sociales y posteriormente en modos de producción; a los haceres, en inteligencia técnica, luego en actividad humana, acción social, para terminar en trabajo; así como el pensamiento y la subjetividad, pasará por su traducción en razón y racionalidad para devenir finalmente en ciencia, arte y política.

Con todas estas trayectorias y entradas no le queremos otorgar demasiada complejidad al hombre económico. Las reflexiones más interesantes, y entre ellas las de la cotidianidad, apuntan precisamente a develar en dicha nomenclatura parte de las condiciones que redujeron el espectro del ser humano a una sola de sus múltiples objetivaciones.

Lo que queremos enfatizar es su carácter emblemático y la idea de que su surgimiento e instauración no salieron de la nada, sino de una complejísima manera de amalgamar los diferentes soportes lingüísticos, conceptuales y afectivos, propios del utillaje mental de ésta época<sup>180</sup>. En este sentido la concepción económica de hombre, en palabras de Dumont, se encuentra configurada por

---

<sup>180</sup> Los cuales incorporan y hacen visible esos movimientos largos y muchas veces no concientizados o racionalizados de la trayectoria humana que se ha tomado como propia, ya que, "...troquelan las configuraciones intelectuales específicas (por ejemplo, sobre los límites entre lo posible y lo imposible o sobre las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural)", Chatelet (1990), pág.20

condicionamientos internos a lo que él denomina la ideología general, es decir, "...profundamente enraizada en la constitución mental del hombre moderno, que debe tener para él implicaciones particulares no desprovistas de significación, pero que son susceptibles de escapársele como nos decía Hume."<sup>181</sup>

Es más, siguiendo con este mismo autor, el Trabajo puede ser visto como un ideograma (o elemento ideológico de base) que, si se ve desde la perspectiva civilizatoria, es revelador de un nudo de la mentalidad económica que atraviesa desde el polo de la vida material y las relaciones de subsistencia hasta el resto de todas las demás relaciones políticas, "...incluidas las relaciones políticas, la religión, el arte y la ideología en general..."<sup>182</sup>

Más allá de toda afiliación teórica, existe el consenso general de que es Marx el que expresa ésta característica central de la época. Ya que, si lo vemos como hombre de su tiempo, veremos cómo recoge esa tendencia general a ver en el Trabajo la "relación genérica para todas las formas de sociedad", aunque con la virtud de reconocer que esto " se presenta de manera cierta en este grado de abstracción, de una universalidad sólo como categoría de la sociedad moderna ." <sup>183 184</sup>

De ahí que el Trabajo sea una categoría fuerza de la que no se escapan reflexiones que incluso se consideran contrarias a la visión marxista, para reflexionar sobre la instauración de un orden

---

<sup>181</sup> Pág.36

<sup>182</sup> Idem, pp.39-40

<sup>183</sup> Carlos Marx (1978)

<sup>184</sup> Estamos de acuerdo con H. Lefebvre que la economía política no es la que instaura esta nueva racionalidad, sino que es el recipiente que recogió y representó en abstracciones analíticas formales, lo que ya venía sucediendo, aceptándolo y criticándolo. Idem., pág.35

social al que no sabemos si pertenecemos cabalmente, y de ser así, si todavía si seguimos dentro de sus márgenes o si lo estamos dejando. Esto porque, bien se ha dicho, el Trabajo implica una profunda manera de vivir y concebir los espacios y tiempos sociales, así como el carácter que se asume tiene y debe tener el sujeto humano, socialmente configurado. En consecuencia, su poder para regimentar el discurso sobre la cotidianidad es a todas luces determinante.

Por ejemplo, en el primer acercamiento, hicimos algunos abordajes que van dislumbrando ésta capacidad rectora del Trabajo, entre otros parámetros. La discusión sobre las determinaciones estructurales que formulan gentes como la pareja Luckás/Heller, Bourdieu, Habermas, Goffman, está aludiendo explícita o tácitamente a un orden social y una mentalidad general que, entre sus múltiples entradas, se reconoce a sí misma por el privilegio del criterio económico, la parcelación de los espacios sociales, la manera de concebir, valorar y organizar el tiempo humano, la jerarquización de los haceres y la naturaleza social de sus sujetos. Características todas que se articulan en diferentes nudos, pero que se ven permeadas por la presencia manifiesta u oculta de esta categoría.

Nos toca ahora intentar figurar los canales subterráneos por los que circula la energía y potencialidad de este "útil" mental y su continuo trasvaje con otras representaciones de la misma malla constitutiva.

Pues bien, regresando a Dumont, la sociedad moderna es la expresión de una profunda revolución de los valores en la media que implica la traslación más completa de los procesos de apropiación, centrados ahora en el privilegio de las relaciones entre los hombres y las cosas ( y no entre ellos mismos): lugar de nacimiento de la visión económica, su "homo" constitutivo y en nuestros términos, de su traducción en una categoría base: el Trabajo.

Si nos ubicamos en el plano de la vida social veremos que las consecuencias no se presentan únicamente en la dinámica global de la economía, de la política, etc., sino que afectan hasta los lugares mas recónditos de las personas.

Sea que se trate de en una historia de las representaciones filosóficas y no filosóficas; de la concepción del tiempo; de las relaciones de poder y la subjetividad; o bien, de las fuerzas que ponen en acción a los pobladores de una sociedad determinada durante el desarrollo de la democracia moderna y el capitalismo; se va columbrando con meridiana claridad que el Trabajo adquiere su lugar fundamental para valorar los procesos materiales, espirituales y mentales de apropiación del mundo, en la medida que condensa y representa los movimientos constitutivos de la vida humana. Según una lectura que privilegia de esa vida las capacidades racionales y de hacer ya mencionadas.

Tomando en conjunto estas narraciones podemos hacer el siguiente relato, por la relevancia que tiene para nuestro tema.

El Trabajo, ya como actividad social valiosa y por tanto obligatoria, tiene uno de sus grandes propósitos de crecimiento y expansión, no en lo referido a la producción de cosas, sino sobre todo en la concepción de que, para producirlas, se requiere control y orden de la vida social en todos su órdenes. "Ahí descansa todo el edificio. Incorporar al trabajo es, sobre todo, imponer, hacer respetar un orden"<sup>185</sup>. Para esto y en relación a los propios procesos productivos, se requiere e impone además una separación de los espacios sociales y una profunda transformación de la

---

<sup>185</sup> Jean-Paul Gaudemar (1981), pág 191. Por ejemplo, en la Francia del siglo XIX, dirá, las legislaciones sociales que dan vida a las laborales no estarán tan centradas "...en reprimir al vagabundeo, sino la errancia fuera del código...como un encierro en una red simbólica, en una estructura de instituciones...Y cuando las instituciones terminen de repartirse el campo social, ya no habrá verdaderos vagabundos.", pág. 39

concepción del tiempo que llegará a abarcar no sólo lo que compete a la actividad laboral sino que se fusionará en todos los procesos vitales.

Si desmenuzamos este relato en sentido inverso quizá podamos aclarar más esa revolución que señala Dumont, el efecto determinante que ha tenido para la concepción del mundo en las ciencias sociales, y, por tanto, sobre el estatus que se le otorgado en su seno a los procesos de la cotidianidad.

Pues bien, hablando del tiempo se constata que su percepción cósmica y orgánica<sup>186</sup> ya ha ido desplazándose y ajustándose a una percepción social cada vez más controlada y planeada, acompañada ésta última con la consiguiente innovación tecnológica <sup>187</sup> que la pueda apoyar pero conservando todavía el carácter ritual de su uso.

No será hasta lo que algunos llaman el paso de las máquinas del tiempo al tiempo de las máquinas<sup>188</sup>; la transformación de las representaciones matemáticas y físicas del cosmos<sup>189</sup>; la movilización productiva<sup>190</sup>; o bien el auge de las sociedades jerárquicas<sup>191</sup>; cuando se verifica la tendencia a transformar radicalmente la concepción temporal.

Trabajo y reloj, actividad e instrumento, unificados en categoría perceptual colectiva de una mentalidad que niega la cualidad

---

<sup>186</sup> Con la consiguiente correspondencia de sus instrumentos de medición: cuadrantes, astrolabios y clepsidras.

<sup>187</sup> Autómatas y atalayas en la Europa medieval y posteriormente con los principios mecánicos que llevaron a la invención del reloj.

<sup>188</sup> Jacques Attali (1985)

<sup>189</sup> Henri Lefebvre (1983)

<sup>190</sup> Jean Paul Gaudemar (1981)

<sup>191</sup> Louis Dumont (1977)

diversa de los haceres humanos y su heterogeneidad de ritmos y duraciones<sup>192</sup>. Oponiendo y afirmando lo que será objeto de análisis y crítica: la representación cuantitativa del trabajo y su medición por el tiempo de trabajo.

Medición que supone subordinar las diferentes concepciones temporales a una manera conformada por la idea de secuenciación irreversible de las actividades humanas.

Pero ahora ¿qué pasa con el espacio?, ¿Será como se viene afirmando en las llamadas teorías de vanguardia, que la modernidad occidental se caracteriza por una imposición del tiempo sobre el espacio?

Estamos cada vez más convencidos que si se revisa el proceso de estas dos coordenadas, no se requiere mucho para ver cómo la hegemonía de un tiempo lineal y cuantitativo solamente fue posible sobre los hombros de una imposición representacional y social del espacio: aquella de la separación y parcelación de sus dimensiones y funciones, pero a la vez integrada en un criterio de conjunto<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Ni la medición del trabajo es trabajo ni la medición del tiempo es el tiempo. Se trata de un conjunto representacional: "...aunque el reloj implica una ideología, sirve para transformar el tiempo cíclico de los días, de las horas en un tiempo lineal homogéneo; permite evaluar ese tiempo...en dinero, otra abstracción concreta, homogeneizante, soporte de toda una sociedad en cuanto ésta predomina, generadora de representaciones". H. Lefebvre., Idem., pág.33

<sup>193</sup> Noción que, entre otras cosas plantea los límites culturales de cualquier mentalidad y por tanto de la teoría. Foucault, Marc Auge, Dumont, entre otros, critican esta visión de conjunto en su raigambre etnocéntrico, englobante, controlador y hasta racista.

Por otra parte nos fue provechoso saber que la noción de conjunto más cercana a la modernidad, tiene su expresión en el "universitas" medieval, que alude tanto al conglomerado humano respecto a algo que le es común y a la unidad estructural que produce. La "comunitas", la noción de cuerpo social y de sociedad son frente al "universitas" manifestaciones específicas no jerarquizadas,

Por esto es que nos resulta parcial, si no es que equívoco y confuso, el señalar que la salida a la llamada crisis de modernidad y de las ciencias sociales (con lo que pueda tocarle al estudio de la cotidianidad), es anteponer el criterio espacial al tiempo.

En todo caso, ratificamos, la versión unidimensional, ascendente y cuantitativa del tiempo se realiza con base en la imposición geométrica del espacio, que dividió la compleja amalgama de la vida social en compartimientos particulares.<sup>194</sup>

En consecuencia, si la parcelación de los espacios sociales y su confinamiento a ellos fue una cuestión de orden y control, el acatamiento a esos espacios impuso una valoración del tiempo que se correspondiera con esta configuración.

De esto se desprenden dos grandes implicaciones para la vida cotidiana. Por un lado emergerá un disciplinamiento al horario: en ciertas horas se hacen ciertas cosas. De tal suerte que la vida social se va concibiendo como una secuencia lineal de actividades sujetas a un horario. La transgresión de esta secuencia y de los lugares ocupados en ella implican un "...cortejo de sanciones, a veces abusivas: los minutos de retraso (y añadiremos, la utilización de los espacios para actividades no catalogadas) llegan a ser... 'pesados', castigados ... Símbolo de la irreversibilidad del

---

solamente diferentes. Lo que daba la posibilidad para otras formas de conjunción, figuración y dinámica. Cfr. Gérard Mairet (1980b), pág.146

<sup>194</sup> Ha sido bastante estudiado cómo esta percepción del tiempo está subordinada al espacio geométrico: su valoración dada en función del desplazamiento de un punto a otro y el principio de no ubicuidad respecto a que dos cosas no pueden ocupar el mismo lugar al mismo tiempo.

En otras palabras, el tiempo se representa a través del espacio y esto mediante un instrumento espacial privilegiado como lo es el reloj.

tiempo productivo" <sup>195</sup>

En este tenor la tan mentada división social del trabajo es en realidad una concepción de la división social del espacio y del tiempo, y de la separación misma entre Trabajo y No trabajo. Fraccionamientos que presiden; "...no sólo reina(n) sobre..(una actividad determinada)...sino sobre la totalidad de las coacciones y obligaciones sociales"<sup>196</sup>.

Un poder tan omnipresente en lo que se cree es y debe ser el sujeto humano, el sentido de su existencia y su inserción en el mundo natural y social. Un poder que se convierte en el gran operador que al no desaparecer las variaciones culturales, si intenta oscurecerlas, hasta el punto de engendrar la certeza de que no hay otra historia contemporánea, más que aquella que emana de su aparición en el desarrollo de sociedades determinadas y su expansión a una buena parte de la orbe<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Jean-Paul Gaudemar (1981), pág.189

<sup>196</sup> H.Lefebvre., Idem., pág.34. En este aspecto se antoja recordar las sabias palabras de Marx: "...la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombre viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine.". (1978), Tomo 1, pág.32

<sup>197</sup> En los días que pensábamos precisamente sobre este punto, un comentario casual nos mostró la dramática profundidad de este hecho: un pequeño grupo de mujeres académicas mexicanas se complacía por el avance de su situación de género, tomando como punto de comparación una película costumbrista inglesa del siglo XVIII.

El ejemplo puede quedar en la anécdota si no se repara que se estaba tomando como historia social propia, un trayecto que ciertamente atañe al desarrollo de los procesos de género, transhistóricamente hablando. Es decir, si no se toma en cuenta que los procesos de gestión de la vida social requieren de ser ubicados

Como ha señalado un intelectual holandés<sup>198</sup> las sociedades modernas han adoptado un carácter ambivalente del trabajo, como actividad forzada y como elemento de valoración de las personas que signa la exclusión y la inclusión de los colectivos, grupos y personas en la sociedad.

En el primer caso, el trabajo sintetiza la transformación del tiempo de vida en fuerza productiva, que deviene en norma ejercida a través de los intercambios sociales dentro de lo que Foucault denomina las sociedades disciplinarias. El caudal de actividades y procesos culturales son desplazados a "...los lugares donde está legalmente autorizada la violencia...(cediendo)..su lugar a otras fechas esenciales, que son los momentos de descanso,..., los fines de jornada, de semana, de año y de vida "<sup>199</sup>.

---

en tiempo y lugar ( premisa básica de la especificidad histórica), y que ello implica develar en la versión única de un desarrollo, las variantes y las versiones contrarias que en un momento dado coexisten pero que no son las mismas.

Por ejemplo, para nuestras mujeres mexicanas, pensábamos, además de mirar la instauración de la ética puritana del capitalismo inglés del siglo XVII, tendría que recuperarse la memoria de que, en esta misma etapa, estaban ciertamente operando en nuestra cultura la introducción de la visión capitalista anglosajona, pero, de una manera bastante matizada e incluso marginal, socialmente hablando, con respecto al conflicto de la identidad nacional que tiene otra fuente: la entrada de la cultura occidental vía España en un mundo de desarrollo civilizatorio amerindio.

Dato nemotécnico de sutil y capital importancia en cuanto ubica la reflexión sobre la gestión de la vida social y sus categorías ordenadoras dentro de un complejo histórico que responde a la inclusión también de otras coordenadas de cosmovisión, representación del mundo y de sí mismo; de lo que tiene validez y credibilidad en el presente de un colectivo humano, que puede no participar cabalmente en los procesos hegemónicos de una manera de hacerse a la vida social, aunque se trate de explicar o comprender por sus criterios ordenadores.

<sup>198</sup> Joost Kuitenbrower (1992)

<sup>199</sup> J.P.Gaudemar, Idem., pág.175

Bajo este parámetro, todo aquel sujeto que, estando dentro de los rangos establecidos para la llamada actividad productiva, no tiene trabajo (o mas bien no accede a él), queda ubicado *in so facto* en el terreno de lo antisocial y potencialmente amenazante, que no tiene valor personal. Una ilustración son los jóvenes pero también las personas que después de cierta edad (cada vez más temprana) son desalojados de esta actividad y por tanto despojadas de elementos de valoración y utilidad individual y social<sup>200</sup>.

El descanso, el hacer cosas sin utilidad precisa, el movilizarse sin un fin determinado, el no ser ubicable dentro de un horario en un lugar fijo, etcétera, etcétera, pasan a ser concebidos como ociosidad, esparcimiento, placer; explicables pero no tan deseables si se pasan de un límite, ¿cual?, el de no sobrepasar los criterios de utilidad y productividad. Por tanto, "también deben circunscribirse y controlarse".

En este sentido la categoría Trabajo no sólo ha permitido comprender la desigualdad de las relaciones sociales, también por su conducto la desigualdad se ha reificado como producto de algo que parece consustancial al hombre.

Todo lo cual lleva a dicho "utillaje" a una cuestión paradójal:

---

<sup>200</sup> Como dirá H.Lefebvre para el siglo XIX (que nosotros extendemos hasta la actualidad): "¿El trabajo? Se convirtió...en un deber sagrado apoyado por un saber ya al servicio de un poder. La ética puritana desempeña en este argumento el papel principal. Se envolvió (en el sentido de una envoltura) el trabajo en la representación de origen religioso, laicizando el mismo tiempo esa representación", Idem., pág.44

Pero también aquí se muestra el carácter paradójal de esta ética en su despliegue contemporáneo, puesto que tal disciplinamiento puritano va acompañado de esa llamada "cultura nómada" de Jacques Attali (1992), en donde no sólo se plantea una racionalidad de acumulación y desecho de objetos, sino una situación donde el hombre deviene en objetos que pueden ser incorporados, usados, sustituidos, y en su caso desechados a una especie de basureras sociales que alimentan toda clase de agrupamientos marginales.

incorporar analíticamente por su conducto a los sujetos en el ámbito de lo humano y socialmente valioso, aunque ello implique explotación, uso mayor del tiempo en unas cuantas actividades, reglamentación de la vida en horarios-disciplina y por tanto en unilateralidad en la realización de la existencia ; o bien, excluirlos de esta dinámica con la consiguiente pérdida de acceso a los bienes materiales y simbólicos que desvalorizan a los sujetos frente a los otros y frente a sí mismos.

Por otro lado las actividades mismas catalogadas como No Trabajo serán sometidas a una enorme maquinaria productiva <sup>201</sup> pero también, que es lo verdaderamente importante para nuestro ejercicio, concebidas a la luz de espacios clausurados (autocontenidos), cuadrículados (separados), de desplazamientos funcionales (cada espacio y actividad tiene una función jerárquica, según rangos establecidos para la reproducción y avance de la sociedad).<sup>202</sup>

Organización y concepción del espacio social, acompañado también de una separación y jerarquización de tiempos (ritmos para cada actividad, tiempo para cada tarea y atribución de valor a cada tiempo empleado en cada actividad). Ambos, obedeciendo a la paradoja que trajo consigo la idea de conjunto social: la homogeneidad y "...la continuidad...de las representaciones...que fortalecen la coherencia del discurso", acompañada de la fragmentación del mundo en "pequeños mundos...interiores (a los sujetos y, añadiremos, a los espacios) y exteriores (...por ser

---

<sup>201</sup> Lefebvre pondrá de ejemplo la noción de esparcimiento, que simula y parodia al No Trabajo mediante organización de tiempos y espacios, sometidos a la productividad económica: las vacaciones, las compras familiares, los eventos celebratorios.

<sup>202</sup> "... a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse....si no quiere verse privado de los medios de vida.." Carlos Marx., Idem., pág.32

sociales y por incluir relaciones con los objetos)" 203

Estamos entonces ante un régimen y mentalidad epocal donde el tiempo y el espacio se volverán "una obsesión social, una exigencia vivencial y común"<sup>204</sup>, traspasada al campo de las representaciones colectivas, "disimulada" y envuelta en los discursos y utillajes mentales que configuran los parámetros del saber y del conocimiento formalizado en teorías.

Con esto no pretendemos negar el papel del Trabajo en la expansión de las capacidades humanas y en la transformación de las sociedades, bastante se ha dicho al respecto, pues forma parte de una trayectoria larga en que se entremezclan los contenidos y direcciones que el hombre le ha atribuido a su evolución en cada época determinada.

Reiteramos. La intención es enfocar la lectura dominante y sus efectos para el "hacer el mundo" de generaciones sucesivas, en diferentes contextos. Y en relación con una mentalidad que convierte a el Trabajo en un criterio de humanización, y, por tanto, en un ámbito de conocimiento privilegiado que dicta lo que han sido, son, deben ser, podrían y deberían ser nuestras características de homo genérico y de actor socialmente determinado.

Bajo este marco podemos ver dos procesos que atañen directamente al estudio de la cotidianidad: la reducción su espectro representacional; y la habida también en la noción misma de el Trabajo cuando su connotación se encierra a una sola de sus dimensiones.

---

<sup>203</sup> "Estos pequeños mundos que figuran al gran mundo representable, compiten con el del sueño y del recuerdo, el de la mentira y el saber"., H. Lefebvre, pág.90

<sup>204</sup> J.Attalí (1985), pág.192

Si se sigue el argumento, no se necesita mucho para afirmar que la partición de tiempos y espacios, ligada a la entronación representacional de el Trabajo, va colocando a los procesos de la cotidianeidad en un lugar subordinado: como proceso constitutivo de la vida humana en cada momento del día y en todos los días se sigue reconociendo, pero, vuelto ahora en un papel cuya realización se ejerce al interior de una zona particular entre otras (fundamentalmente la doméstica); con la característica, además, de que dicha zona tenga, dentro de los procesos de jerarquización de las prácticas sociales, un lugar necesario pero subordinado a otras esferas.

No repetiremos razones para fundamentar dicha afirmación, las cuales se han venido esgrimiendo de manera reiterada durante todo el ejercicio. Sin embargo, sintetizamos con el nombre de Foucault la crítica sobre la centralidad de el Trabajo en las Ciencias sociales : por más amplia y genérica que sea la concepción del trabajo, el problema radica en que excluye otras dimensiones que forman parte también de las formas de apropiarse de y en el mundo. " Es falso decir...que la existencia del hombre es el trabajo. Pues la vida y el tiempo del hombre son también: placer, fiesta, reposo,...violencias, etc. Toda una energía explosiva instantánea y discontinua y continuamente ofrecida en el mercado. El capital debe sintetizar la vida en fuerza/trabajo, lo que implica una coherción: al sistema de encierro"<sup>205</sup>

Dentro de esta crítica se nos antoja evocar también el diagnóstico de Habermas sobre la separación de las esferas de validez, que van filtrando poco a poco los procesos sociales y sus dimensiones dentro de una configuración jerarquizada en dos planos: arriba el mundo sistémico, abajo o en zona marginal el mundo de la vida, y por supuesto, lo que ello implica de escalafón valorativo.

---

<sup>205</sup> Michel Foucault (1984b) ., pág.7

Cuestión que Dumont analiza en términos de haber hecho de la dimensión económica un "dominio separado, independiente, más o menos autónomo", pero con el precio moral de instaurar un tipo de ética especial y una asunción de que ésta dimensión operaba con leyes naturales, "...de tal forma que la intervención humana sólo podía resultar perjudicial (al menos...hasta que esas leyes naturales fueran suficientemente conocidas)"<sup>206</sup>.

En lo que respecta a la reducción de la noción misma de el Trabajo, una de las bases las podemos encontrar en la propia transformación de la idea del tiempo, en tiempo cuantitativo con todas las implicaciones reseñadas arriba. En otras palabras, la propia racionalidad económica que le dió un lugar central a dicha categoría, fue propiciando paradójicamente su reducción. Así, la evolución de la mentalidad económica va pasando de "humilde servidora (siglo XVII) a una especie de rival recelosa...hasta convertirse en una madre abusiva.." <sup>207</sup>. Así, con la máxima de "el tiempo es dinero" era bastante lógico que el Trabajo se hiciera sinónimo de salario<sup>208</sup>.

El papel constituyente que Marx le asignó a el Trabajo en las relaciones genéricas de apropiación, sufrió una especie de achicamiento hasta el punto que ha quedado como sobreentendido que

---

<sup>206</sup> "...que hacía superflua e incluso nociva la aplicación a ese dominio de los mandamientos habituales de la moral", Idem., pág. 212

<sup>207</sup> "...con este vuelco de supremacía cambia el contenido de la preminencia: lo que era una cuestión de jerarquía y teleología, de subordinación de los medios económicos a fines políticos, se ha convertido en un asunto de primacía fáctica: la supuesta causa es poderosa, y por consiguiente, superior en relación al efecto supuesto". Idem, pág.213

<sup>208</sup> Mientras el tiempo vivido va quedando "...en una extrema confusión: en el que se mezclan los ritmos biológicos, físicos, sociales, y el adentro y el afuera, el tiempo solar...el tiempo sideral...y el tiempo de los ciclos vitales (hambre, sed, vigilia y sueño, etcétera" H. Lefebvre, Idem., pág.35

trabajo es actividad remunerada dentro de un sistema de mercado: el Trabajo, deja de ser una "actividad "empírica para devenir en una representación del valor monetario de la vida, puesto que ella sólo es posible de tasarse a "través de objetos producidos"<sup>209</sup>.

Con esto, otras actividades quedan despojadas de cualidades de expansión de las capacidades humanas y de utilidad e importancia para el llamado progreso personal y o societal. Ya que lo verdaderamente valioso estará dado en función de la posibilidad de transformar la actividad en un tiempo productivo que se traduce en salario y éste en bienes. Poco importará, dirá Lefebvre, que los sujetos no comprendan bien esta sustitución. Lo realmente importante es que se crea, y también dentro de las ciencias sociales, que el dinero es un equivalente objetivo de los haceres sociales y su riqueza.

Sin la posibilidad de presentarse a sí mismo y a los demás como productor y consumidor de bienes que se logran mediante el salario "...el 'sujeto' (...no es sino abstracción vacía, hueca, no es sino una sombra, un hueco que quiere y cree 'ser'"<sup>210</sup>.

Por otro lado, como actividad remunerada, el Trabajo convertido en

---

<sup>209</sup> El propio homo oeconomicus resultante dejará de poseer "la ambición del hombre de Marx", Dumont., Idem., pág 41 y 78. Por otra parte, no implica solamente la reducción de la concepción marxista. El mismo papel fundacional de el Trabajo para las sociedades orgánicas de Durkheim se ve terriblemente afectado. No tanto porque desaparezca su papel de ordenador de las relaciones sociales sino por la ambivalencia que empieza a revestir con el tiempo. El Trabajo empieza a caer en desuso para cualificar los espacios sociales pero no las prácticas, las cuales aunque se ejerzan de manera "desterritorializada", siguen siendo trabajo por el valor que produce. No cualquier valor, prevalecen las jerarquías del salario por sobre otras formas.

<sup>210</sup> Idem., pág.170. Recordamos aquí las dramáticas ilustraciones sobre violencia simbólica que ofrecimos en el primer acercamiento, con los estudios de Jerome Bruner sobre la percepción de las monedas (Cfr. apartado sobre la socialización).

lo laboral implica la cualificación y jerarquización de los espacios y prácticas sociales en esferas diferenciadas y especializadas. En esta ecología cuadrículada, se ubicarán espacios y prácticas en lugares de carácter extraordinario y restringido, pero al fin y al cabo catalogadas como Trabajo ( los espacios científicos y artísticos); de preparación para el Trabajo (la escuela); o bien de reproducción de los sujetos, mediante la satisfacción de sus necesidades biosociales básicas (el parecido con la vida cotidiana no es coincidencia).

La discusión entre el Trabajo y el no trabajo (sin mayúscula por no merecerlo), como lo referente a la división social de los espacios, es materia prima para este problema y no lo volveremos a repetir. Lo que interesa enfatizar es su radicalización dramática, puesto que, si bien el Trabajo es uno de los criterios fundamentales para parcelar y jerarquizar los haceres de la vida social, lo cierto es que su reducción a lo monetario ahonda esas jerarquías al proporcionar un mecanismo "objetivo" para valorarlas: los espacios organizados para remunerar monetariamente las actividades serán el marco de referencia privilegiado, el parámetro y el criterio fundamental que servirá para la contrastación de toda la actividad humana. Actividad no traducida en dinero institucionalizado dentro de una lógica de mercado, es decir en salario, será muchas cosas (sobrevivencia, reproducción, cuestión de roles) menos aquella que cualifica a un sujeto como motor del desarrollo y cambio sociales.

Hasta aquí hemos hecho una serie de señalamientos con respecto a la concepción de los haceres humanos y el Trabajo. Con la esperanza de que el propio relato deleve por sí mismo los puentes que conectan una mentalidad epocal con el discurso sobre la cotidianidad.

En consecuencia, las referencias al tiempo y al espacio, las transformaciones radicales en su concepción y su racionalidad económica, tienen interés, entre otras cosas, porque nos hablan de esa especie de partición ecológica del contexto humano en que se

diferencian las prácticas sociales y los roles heterogéneos correspondientes; el valor de ciertas actividades en función de la especialización de los espacios y lazos sociales.

En este sentido, las llamadas condiciones objetivas de la vida cotidiana, cuando son miradas desde el panorama anterior, dejan de ser una evidencia sociológica objetiva, para convertirse en un telón de fondo que cubre otros entretelones.

Nos explicamos con ejemplos. Si evocamos el conjunto de problemas ofrecidos por las teorías sobre la cotidianidad (reproducción y necesidades sociales; socialización y violencia simbólica; estilos, pensamientos, prácticas, etcétera), también tendríamos que convenir que ellos traen a cuevas los marcos de referencia desde los cuales se hace su enunciación y caracterización.

A lo largo del primer acercamiento intentamos señalar algunos de esos marcos, tal y como los vemos. Pero también en ese relato reiteramos no pocas veces que, más allá de las filiaciones a paradigmas y escuelas, hay confluencias y contactos que rompen con las clasificaciones tradicionales entre autores y posturas.

Confluencias que parecen más claras cuando se perfila el manto nutricional en que se han ubicado esos análisis y los cuales intentamos traducir en términos de arquetipos, mentalidades y representaciones.

A partir de éste último tejido esos problemas pueden ser conectados, no tanto para establecer relaciones explicativas, causales o de otro tipo de expresión analítica, sino más bien como una invitación al ejercicio libre de ideas.

Por ejemplo, con lo dicho hasta, sea que se vea desde la mentalidad hacia el discurso teórico, o a la inversa, lo cierto es que las llamadas determinaciones estructurales, históricas y objetivas de

la vida cotidiana orbitan alrededor del eje del trabajo y su racionalidad conexas.

Para nosotros está claro que los debates abiertos sobre la cotidianidad están asentados alrededor de una mentalidad que concibe al proceso de determinación social dentro de una noción donde la vida humana deviene en el hacer, éste en acción, luego en trabajo y finalmente en dinero.

Leer desde éste ángulo a las teorías resulta muy interesante y puede decirnos más con respecto a si esas determinaciones tienen línea directa sobre la vida social o si son intervenidas y modeladas por procesos de diferente índole, pero provenientes de un sujeto actuante práctica y subjetivamente.<sup>211</sup>

Por ejemplo, tendríamos que convenir en que las llamadas determinaciones objetivas de la vida cotidiana son el resultado de un desplazamiento y actualización de esas maneras de reconstruir el pasado, maneras traídas a cuenta de la significación del presente de una sociedad y de la forma como este anudamiento se toma de soporte para prever, predecir y proyectar lo que puede (viabilidad), debe (valor) y tiene (destino) que ser el futuro de una comunidad humana.

En ésta línea acordaríamos con Dumont, Lefebvre, Attalí y Foucault, que la constelación de categorías ordenadoras de la vida y su uso para lidiar con esas determinaciones, implican un manejo también de los dos criterios más importantes para el estudio de la sociedad : el tiempo y el espacio.

---

<sup>211</sup> Plano del discurso donde nuestros autores escogidos son una expresión de la vasta riqueza de posiciones teóricas, pero también de la manera tradicional de las ciencias sociales para organizar su producción (deterministas, estructuralistas, sistémicos, fenomenólogos, racionalistas, intersubjetivos, etcétera, etcétera).

Criterios constitutivos de las características de la especie, en cuanto, hemos visto, aluden a la capacidad del hombre para dar cuenta de sí mismo, como algo diferente a las cosas de las que participa (espacio), así como de las duraciones, finiquitos y cambios de las cosas, y, de las relaciones entre ambos (tiempo).

Tiempo y espacio, entonces, como criterios de definición de realidades (cuerpos, territorios, hábitats, objetos) y de la conformación de los haceres y sentires engendrados en esos procesos.

Pero también el análisis de las determinaciones, en su carácter espacio/temporal, es una muestra de la contradicción básica que tiene toda categoría ordenadora: el hecho de que su instauración, como el poder para regir o romper con un modo de vida, al estar formulada por ese hacedor de tiempos y de espacios, está sujeta a los mecanismos de fluctuación que son propios de los hombres.

De ahí que la supuesta determinación social de una categoría y de ésta sobre la cotidianidad sea vista también como una cuestión de relatividad de sus productos. Relatividad espacial, en cuanto su incapacidad para inundar todos los contextos en que se instala; relatividad temporal, en la medida que siempre estará sometida a los vaivenes, flujos y reflujos, despliegues y repliegues de la vida social.

Por eso es que no coincidimos con la universalidad que gentes como Jung, le han atribuido a realidades transhistóricas como los arquetipos. Sus imágenes primordiales solamente son pertinentes al colectivo humano en que se originan. Y su desplazamiento y actualización sólo se podrían concebir en las trayectorias específicas que transita dicho colectivo. Otra cosa sería su índole transhistórica que, como dijimos, alude a la capacidad de un grupo humano para trasladar sus vivencias por entre los momentos particulares que se van realizando, permeadas de sus condiciones de

percibir, sentir y pensar.

En consecuencia, así como la determinación histórica de una categoría del pensamiento (o utillaje mental) es a su vez un criterio de relatividad; lo transhistórico de sus imágenes primordiales nada tendrán que ver con la universalidad de sus contenidos y trayectos, puesto que forman parte del proceso concreto en que un colectivo humano se hace en el tiempo y el espacio, y, hace de ellos una manera para reconocer de dónde ha venido, ha donde ha llegado y hacia donde siente que puede ir.

Una de las mejores ilustraciones para argumentar estas afirmaciones es la poca discusión sobre si las llamadas determinaciones sociales de la vida cotidiana, son tales, en su identificación con la racionalidad económica. En su momento hicimos algunos alcances al respecto y no hay duda que varios autores muestran en su teorización ese conflicto (Bourdieu, Habermas, Alberoni, Goofman, entre otros).

Pero en este momento de nuestro viaje, el problema de esa identificación se vuelve más clara. En términos de que esa falta de discusión sobre la diferencia o no entre determinación (estructural, histórica, social) y determinación económica pueda deberse porque precisamente ambas se han amalgamado por virtud de una mentalidad donde lo único objetivo es el Trabajo, su racionalidad y sus productos (objetos, pero también tiempos y espacios).

Así, el Trabajo, visto en su doble dimensión social/abstracta, es parte de una mentalidad compleja que articula el auge de una noción de racionalidad hecha representación (Lefebvre); ideología económica (Dumont); mecanismos de gestión de la violencia (Attalí, Gaudemar); y de apoderamiento y disciplinamiento (Foucault). Característicos todos del tipo de sociedad moderna occidental.

Articulación que opera en el tiempo y el espacio sin que los sujetos participantes de ella sientan la necesidad de cuestionarla. A la manera de las funciones arquetípicas que es difícil verlas por su fijamiento en las estructuras de simbolización del mundo y por la obligatoriedad no cuestionada de sus significados.

Luego entonces, la identificación que se ha establecido entre determinaciones sociales y economización de la vida, y el peso de éste nudo sobre el estudio de la cotidianidad se alimenta de una sospecha: aquella que nos dice al oído que la imagen primordial de sociedad, movilizaba bajo las teorías sociales de la modernidad, es, como denuncia Gaudemar, la de la gran fábrica.

Es una sospecha llena de paradojas en cuanto muchas de las afirmaciones sobre los lazos afectivos, comunicativos y estéticos de la cotidianidad no calzan por sí mismos en esta noción de sociedad fabril. ¿Cómo tomarlo?, ¿Como un cambio en las teorías dado por un cambio en las sociedades?, ¿O se tratará más bien de una reacción ante lo que siempre ha existido en la vida humana y que una visión dominante ha opacado?

No nos pronunciamos por el momento, pero sea de una manera u otra, lo cierto es que para nosotros esa posibilidad de la sociedad como fábrica es una realidad difícil de refutar aún con la entrada de esas dimensiones "cálidas", a menos que convengamos que éstas no se pueden manifestar en relaciones tan industriales<sup>212</sup>.

Por otro lado, este enorme excedente de realidades se trabaja en las ciencias sociales para abrir brecha o para salirse de la

---

<sup>212</sup> Las ciencias sociales están plagadas de términos tales como lo informal ( en la organización, la escuela, el poder, la comunidad, etcétera) para dar cuenta de esos movimientos subterráneos que circulan dentro de los canales institucionalizados y formales. Ya que nadie puede discutir que los obreros también sueñan, se enojan, enamoran y festejan.

fábrica y pisar los prados. Pero, en honor a la verdad, su utilización para fines de comparación entre paradigmas muchas veces tiene que ver con la misma lógica de la "vanguardia". Vieja compañera de la mentalidad moderna que sólo puede realizarse sobre una premisa de evolución, avance hacia adelante y superación de etapas anteriores<sup>213</sup>.

Lo que si parece contundente es que buena parte de las teorizaciones sobre la cotidianidad pueden leerse coherentemente desde esta gran premisa. Es más, las consideraciones hechas en ocasión de los parámetros y problemas en su estudio, entran de manera bastante fluida por esos cauces.

Pongamos algunos ejemplos. El primero tiene que ver con el señalamiento que hicimos en su momento con respecto a la reproducción social y al carácter instrumental de la vida cotidiana. Ambos casos encuentran su sentido dentro de la noción fabril de la sociedad no sólo en términos de la adscripción que se hace de dichas categorías como insumos necesarios para que un sistema social se mantenga. Las relaciones entre costos y beneficios, criticadas al inicio, también pueden operar en muchas afirmaciones sobre el papel de los agentes de socialización y los agentes sociales; no se diga en ciertas caracterizaciones entre pensamientos y prácticas cotidianas; en las formas de concebir la operación entre sectores, clases y espacios; en la

---

<sup>213</sup> Expresiones constantes en las teorías contemporáneas que afirman su quehacer heurístico por medio de plantear la obsolescencia y muerte de otros pensamientos: el giro lingüístico que proclama la anulación de la racionalidad; el espacio como oposición al tiempo; la socialidad por sobre la historicidad; la intersubjetividad como blanqueo del sujeto, etcétera, etcétera. Una crítica terrible sobre esto la formula Marshall Berman (1988) cuando señala que es frecuente encontrar en los autores de las teorías "cálidas", una tendencia a hablar "...como si todos los sentimientos, la expresividad, el juego, la sexualidad y la comunidad humanos acabaran de ser inventados...y fueran desconocidos, e incluso inconcebibles una semana antes.". Pág.23

complementariedad entre necesidades sociales y formas de acción social; en la violencia social y el disciplinamiento; en la capacidad tan brutal que se le ha concedido a los grupos llamados hegemónicos o dominantes por sobre otras formas de mirar y vivir el mundo<sup>214</sup>.

Toda esta gama con que se cimentan las nociones de determinación estructural u objetiva en el fondo podría aludir a esa concepción fabril que podemos enunciar como el complejo de "organigrama" y de "funcionamiento".

El propio término desenmascara sus propósitos: cómo es que funciona una sociedad, sus grupos, sus espacios; qué función cumplen; cómo se organiza la sociedad; a qué parte del cuadriculado corresponden tales o cuales fenómenos y procesos; cuáles son sus jerarquías (dadas por sus funciones).

No estamos imputando visiones funcionalistas, teórica o metodológicamente hablando, ni proponer que las ciencias sociales y particularmente la sociología cambie sus preguntas fundantes.

Nos estamos refiriendo a la propia manera de plantearse las preguntas. Al menos resulta bastante difícil encontrar teorizaciones que en vez de operar con el complejo de "organigrama", formulen sus preocupaciones en otros términos: cómo se hace la sociedad, cómo se vitaliza, cómo se quiebra, permanece,

---

<sup>214</sup> Otra vez se antoja mencionar la crítica de Marshall Berman, ahora sobre la manera tradicional de proceder en las ciencias sociales: "...los científicos sociales, incómodos por los ataques críticos a sus modelos tecnopastorales...han dividido la modernidad en una serie de componentes separados - industrialización, construcción del Estado, urbanización, desarrollo de los mercados, formación de una elite-...Ello los ha librado de generalizaciones estravagantes y totalidades vagas, pero también de un pensamiento que pudiera comprometer sus propias vidas y obras y su lugar en la historia", Idem., pág 23-24

se expresa, entre otras metáforas<sup>215</sup>.

No importan los enunciados de arriba. No son alternativas o contrapropuestas. El problema del discurso es un campo abierto en el debate contemporáneo. Pero, a propósito de esto, la enseñanza que nos va dejando este viaje es que la discusión sobre el lenguaje y su traducción en categorías analíticas no es una cuestión solamente de hermenéutica. También es de revisar la manera cómo la complejidad de los "utillajes mentales" y sus significados no es autónoma de las fuerzas preformativas que se elicitán desde un lugar de observación.

En este sentido, el ejemplo de los conceptos para el estudio de la cotidianidad está orientado a señalar cómo un término o concepto se resemantiza, dependiendo del ángulo de visibilidad utilizado. Ángulo de visibilidad que traspasa el orden de los significados para incursionar en el de la formación de mentalidades, arquetipos y demás criterios de ubicación del sentido de lo humano, su vida, su destino, su tiempo y su lugar.

En nuestra ilustración sobre la reproducción social esto puede mostrarse si convenimos que la trama biosocial y el carácter

---

<sup>215</sup> Podría parecer más extraño preguntarse cómo respira, sueña, imagina, inventa un colectivo humano. Pero no tan extravagante recordando que, por ejemplo, el término "dinámica", tan traído en el discurso social es alusivo a fuerza, energía y potencia. Con lo cual las preguntas podrían estar orientadas a explorar las fuerzas, energías o potencias sociales. El riesgo en este último caso, sería contravenir el temor a aparecer vitalistas, esotéricos, escolásticos o fisicalistas y sacar el término "dinámica" de la univocidad a que se le ha reducido. En el mejor de los casos alusivo a lo que se mueve, a lo procesual; en el peor de los casos a justificar el análisis mencionando que hay algo más allá de lo aparente.

Desde hace tiempo el principio automático ha conducido a una incorporación de términos tales como formateo, canales o procesamiento de información. Pero también a un uso de arcaísmos que se elevan actualmente como invenciones originales (aldea global, cartas de navegación, internautas)

orgánico de su origen, se convierte en acepción de mecánica y posteriormente termodinámica. Por virtud de la ubicación de ésta categoría en una mentalidad fabril, basada en la lógica productiva (en palabras de Dumont, la lógica de las relaciones entre los hombres y las cosas). Entonces, más allá de las diferentes definiciones que se hagan de reproducción social, ésta será vista en primer y última instancia como mantenimiento.

La concepción de cotidianidad y vida cotidiana corre la misma suerte: ya no se hablará del hacer o hacerse en los días, sino de satisfacción de necesidades y disponibilidad de recursos ( a la manera de los requerimientos empresariales); de estrategias, rutinas, habilidades, preparación y horarios<sup>216</sup>.

Desde esta mentalidad compartida, resulta lógico que muchos autores sobre la cotidianidad estén constantemente fluctuando entre afirmar o combatir esa determinación económica; entre ofrecer alternativas analíticas y no alejarse tanto de la ética del trabajo como para caer en la apología del libertinaje, el ocio y la barbarie; entre reivindicar las potencialidades generativas de la dinámica cotidiana, pero no tanto como para contravenir la división social de la vida que fue establecida como estadio superior<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> A propósito del concepto "estrategia" y demás procesos asociados, Gaudemar (1981) recuerda su procedencia castrense.

<sup>217</sup> En verdad es poco probable encontrar formulaciones que contravengan radicalmente la lógica del trabajo: el juego, placer, gusto, sexualidad, descanso, etcétera, pueden ser reconocidas como manifestaciones humanas pero siempre obligadas a contenerse dentro de un límite, pasado el cual se corre el riesgo de ser acusado de diletantismo, vagancia, ninfomanía, glotonería. Todos esos terribles entusiasmos que asustaron al occidente moderno y cuya forma de resolución, entre otras, se contiene en el término de locación siguiente: la marginalidad.

Término maravilloso para aludir a toda forma de vida que está fuera de los límites supremos de esa racionalidad económica y sus productos. Periferias, culturas subdesarrolladas, tradicionalismos, serán, entre otros epítetos, lugares marcados por una visión con pretensiones de universalidad.

Por ello nos aventuramos a decir que el Trabajo ha sido un buen cancerbero para que las teorías sobre la cotidianidad sean cuidadosas de no llegar a esos extremos que su ética prohíbe: "utopismos", "especulación fantasiosa" (y por tanto inútil), regreso al pasado, barbarie y primitivismo.

Al contrario, la cotidianidad, bajo la égida de el Trabajo, estará de cara a una noción de sociedad/fábrica, dentro de la cual sus funciones, espacios y prácticas, sólo cobran relevancia, sólo son fundacionales, en virtud de la renovación de fuerzas y recursos, sobre todo humanos, que se propician en la constante rutina diaria.

Incluso más, la mentalidad fabril parece reforzarse más que diluirse con el nuevo embate de la racionalidad económica: la globalización. En este sentido es muy probable que el estudio de la cotidianidad a pesar de sus forcejeos para liberarse, vuelva a ser dominada por una lógica del trabajo, pero ahora ya no como un supuesto de sociedad sino de planeta. Es muy pronto para confirmarlo en los hechos y lo dejamos en términos de esa sospecha que enunciamos<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> Posiblemente estemos testificando con ello una nueva transformación en las orientaciones espaciales y temporales de la vida diaria. Como se viene analizando, el mito del poder de Occidente parece trasladarse de las coordenadas este-oeste a las del norte-sur.

Por otro lado, la famosa globalización pasa por el tamiz de la informática. Si bien es cierto que esta penetración es amplísima, se olvidan las viejas recomendaciones de no atribuir a ningún proceso, y menos a los de la información, un poder abarcador y monolítico. Por lo pronto, el alcance de la informática y los mecanismos de globalización asociados, está en función directa de los recursos económicos para acceder a ella. Con los índices brutales de pobreza creciente está por verse esa capacidad de penetración (eso si convenimos que no todo es la televisión). Como se señaló en un foro latinoamericano las maravillas de la realidad virtual no es una cuestión de la sociedad en su conjunto, solamente de los sectores y grupos que tienen los recursos para pagar sus costos; y las migraciones basadas en la lógica laboral pueden obedecer a los mismos ritmos registrados en la historia de los pueblos, pero ahora con un cambio de volúmen porque obviamente

### 3.2 Individuo y Sociedad

Hasta ahora hemos hecho referencia a la manera como una noción de ser humano se va deslizando al campo de la mentalidad occidental de una época, a través de las formas para pensar el hacer y hacerse en el mundo. Lo que, sin lugar a dudas, va transformando radicalmente la percepción y organización de la vida misma contenida en sus márgenes, con toda la carga valorativa que esto implica.

La comunalidad con respecto a una concepción del tiempo y del espacio humano, base de una división de la vida social, la instauración del Trabajo como valor fundamental y su traducción pecuniaria, son parte de esa racionalidad social que, como bien señala Mairret, alimenta el mito civilizador de la llamada cultura occidental.

Pero ahora, no podemos terminar con esta reconstrucción de la mentalidad moderna sin tocar, aunque sea brevemente al sujeto que ha construido éstos procesos y que ha tenido que soportar en sus espaldas las consecuencias de los mismos. Sujeto humano que combina en su enunciación, las características que se han atribuido como privilegio de la especie, tanto como su especificidad de ser producido y productor de relaciones con el mundo, en tiempos y lugares determinados.

A lo largo del relato se ofrecen diferentes consideraciones al respecto, pero retomamos algunos de sus nudos para volver a esta doble cualidad de genericidad humana y especificidad social de sus sujetos.

Pues bien, de manera compacta, recordaremos que, por una parte, lo

---

la densidad demográfica es otra.

prevaliente en la memoria moderna refiere a una visión unidimensional del aspecto de sapiens basada en la supremacía de la capacidad intelectual y cognitiva. De tal suerte que esta ha devenido tanto en la herramienta fundamental para relacionarse objetivamente con la realidad. Ante lo cual otras dimensiones humanas son juzgadas como menores, por principio no racionales, que tienen el papel de enturbiar las relaciones objetivas con la realidad física y social, o bien quedan subordinadas y reguladas por estas capacidades que se asumen son superiores.

La importancia de volver a machacar sobre el asunto radica en que esta imagen primordial es una de las fuentes principales para dar a luz al sujeto emblemático de la modernidad: el individuo.

Ciertamente, sea para ratificar su estatuto o para negarlo, no hay caracterización disciplinaria que ponga en duda tanto a la razón como hilo de ariadna de la historia humana y al individuo como categoría radical, sine quanon o medular de las sociedades occidentales modernas.

La literatura es abundante con respecto de ambos problemas, pero la relación entre ellos está lleno de matices y combinaciones. Para algunos el auge de la razón no siempre fue sinónimo de individualidad, a la vez que el énfasis en el individuo no significa su asociación obligada con la racionalidad<sup>219</sup>.

Reconociendo la complejidad de estas vinculaciones, lo cierto es que la versión más englobante ha sido aquella en donde razón e individuo se enlazan para dar cuenta de lo que es el sujeto humano

---

<sup>219</sup> Para el primer caso evocamos el pensamiento de la Grecia clásica en donde la razón va acompañado e incluso supeditado a un sentido de "comunitas". En el segundo, podemos ver cómo dentro del pensamiento social moderno caben las perspectivas de lo irracional, la afectividad, las emociones, como procesos netamente individuales.

de las sociedades modernas. Una cita de Dumont a propósito de su caracterización ilustra bastante esta relación: "Lejos pues de ser algo dado en la naturaleza, el verdadero orden social se da en la razón humana, y su realización depende de la acción de los hombres actuando según sus luces. Los hombres conocen sus condiciones y sus caracteres, ya que no siempre sus principios. Es un orden individualista."<sup>220</sup>.

Pero ahora, ¿ cuál es la malla que a permitido instaurar esta liga tan fuerte ?, ¿ cómo se enlaza con la categoría del trabajo ?, ¿ qué implicaciones tiene para el estudio de la vida cotidiana ?

Para responder a estas preguntas traemos tres nudos del relato anterior, a saber, el caldo de cultivo para la definición de la entidad individualizada; la división social de la vida como germen de la relación sociedad/individuo; y la ética económica como criterio de organización jerárquica de estas relaciones.

En lo que hace a las condiciones para la delimitación del hombre como una entidad individual no repetiremos lo referente a esas capacidades de descentramiento arriba anotadas a propósito de la discusión sobre el proceso de hominización. Así como su traslado a las categorías metafísicas y filosóficas del pensamiento occidental.

Solamente haremos algunos señalamientos más. El primero alude a la consabida discusión sobre la racionalidad humana que ha producido tantos libros sobre la historia y teoría del conocimiento.

En estos relatos siempre se asienta la llamada revolución copernicana que puso al hombre en el centro del universo. Centro, que es tal, siempre y cuando se proceda a establecer su separación y su diferencia con respecto de todo lo que le rodea; así como atribuir esa diferenciación a su cualidad para pensarse a sí mismo.

---

<sup>220</sup> Idem., pág.69

A partir de este giro las versiones se bifurcan, pero podrían ser amarradas con la crítica que afirma que el individualismo es constitutivo de la cosmovisión racionalista, característica del logos europeo con respecto a "...las principales representaciones de la naturaleza y de la sociedad; el espacio mental y la eficacia, el orden y la medida, la cuantificación y la lógica matemática..."<sup>221</sup>.

Como dijimos, ésta es una cuestión no solamente estudiada en la historia de la llamada teoría del conocimiento y de la ciencia, puesto que su acción penetrante en los procesos de apropiación del mundo conduce a una racionalización de la cultura, con las consiguientes consecuencias de colocar tal capacidad como eje de los procesos subjetivos, de las acciones sociales y de las objetivaciones culturales<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> Ahora bien, no estamos en condiciones de afirmar que "...no hay nada que no proceda de Descartes: el individualismo y el racionalismo (no sin contradicciones), el dogmatismo y el logocentrismo, la egología del sujeto 'dueño de sí y del universo' y la ideología correspondiente." H. Lefebvre, Idem., pág.138

<sup>222</sup> Esta supremacía de la racionalización es reconocida por defensores y críticos de la modernidad, sobre todo en los dos últimos siglos, cuando se desparrama su poder y se vuelve la cara hegemónica de la cultura occidental para tasar la sociedad en todos su órdenes: lo económico, político, educativo, el hábitat, la salud, etc. En fin, en todo aquello que podemos llamar las visiones de mundo y las relaciones que con el se establecen.

Evocamos en este momento, a Weber y Simmel con su alerta sobre la racionalización instrumental que veían engrandecerse ante sus ojos; a toda la corriente proveniente del marxismo, que desde su origen apuesta a la actividad intelectual, a la ciencia y tecnología como soportes que llevan al progreso de las sociedades; a todos los apologetas y contestatarios que toman a la racionalidad como marco de referencia y/o como instrumento para defenderla (incluso Freud, al poner los instintos vitales y demás dimensiones irracionales al servicio de la capacidad de raciocinio de los sujetos); para recuperar su sentido más constitutivo o más lato (la escuela de Frankfurt, por ejemplo) y como posibilidad de emancipación y

Pero ahora, aquilatando la responsabilidad de la filosofía y la ciencia en esta liga entre racionalidad y noción de individuo<sup>223</sup>, lo cierto es que dicha relación ha sido tomada como característica representativa del progreso de la hominización y de la vida en sociedad, contraponiéndose a otras formas de construcción de la autoidentidad que quedan clasificadas como pertenecientes a dinámicas primitivas, premodernas, no desarrolladas etc. Las cuales se ubican en el ámbito de lo marginal, de lo bloqueante al empuje vigoroso de una sociedad que pretende o que debe desarrollarse.

Con ello entramos a la afirmación de que la noción de individuo es constitutiva de la noción de sociedad. Como dirá Lefebvre, " ...lo individual, se presenta en, por y para lo social"<sup>224</sup>.

Entre las múltiples explicaciones para dar cuenta de esa marca congénita se encuentra aquella que señala el carácter paradójico de

---

autonomía individual y colectiva (Habermas); como proceso universal en la evolución humana (Piaget), etc.

<sup>223</sup> Responsabilidad compartida para la mayoría de los historiadores, por la religión judeo/cristiana que a diferencia de otras tradiciones orientadas a disolver el "yo" de los sujetos, enfatiza su condensación moral. Las ligas entre religiosidad y racionalidad secular así como la trasmutación de sus instituciones son muy abundantes y constituyen un estudio en sí mismo. Ponemos solamente dos citas de Dumont para ilustrarlas: " ...el individualismo cristiano se halla presente desde el origen; la evolución consiste en un movimiento a partir del individualismo-fuera-de-mundo hacia un individualismo-en-el-mundo.." pág. 26 ; "el dominio de la religión, que inicialmente es único y engloba todas las cosas, da origen (con ayuda del derecho) a la categoría nueva, especial, de lo político, mientras que en el plano de las instituciones el estado hereda sus rasgos esenciales de la Iglesia, a la que suplanta en tanto que sociedad global" Pág. 27

Estas relaciones en extenso, pueden verse también, entre otros, a Henri Lefebvre (1983), Horst Mattai (1995) y Francois Chatelet (1990),

<sup>224</sup> H. Lefebvre, Idem., pág.172

la categoría individuo. Esto porque su papel vinculante con el conjunto de la sociedad está dado en función de su propia separación, que lo lleva a ser una entidad diferenciada de otras formas de sujeto humano.

Así como la razón se habría convertido en la entidad intercalar entre la animalidad del hombre y su espíritu civilizado, también el individuo intercederá entre la cualidad indivisa de cualquier entidad (del individuo empírico) y el conjunto social del que forma parte.

Puede interceder porque lo real de él, en cuanto empírico, será su indivisibilidad; lo verdadero, socialmente hablando, será su calidad de ser parte de algo más, así como el reconocimiento de que se es una parte imposible de dividirse más. Reconocimiento de sí mismo, como unidad/unificada que se relaciona con otras entidades también indivisas<sup>225</sup>.

La única comunidad entonces será aquel conjunto de individuos que, autorreconocidos como tales (partes), establecen con otros otras relaciones, formando esas densificaciones llamadas sociedad<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> "El ser mental, el ser físico, el ser social de cada ser humano constituye una unidad (totalidad: el individuo) multidimensional", H. Lefebvre, Idem., pág 40. Por otro lado, Dumont aclara esta diferenciación entre realidad empírica del individuo y verdad social del mismo en términos de la distinción entre individuo empírico y ser moral.

"..el sentido empírico...como 'hombre particular', el 'agente humano particular'...(es) el de la palabra, el pensamiento, la voluntad, muestra representativa de la especie humana, tal como se encuentra en todas las sociedades...El ser moral, independiente, autónomo y por ende (esencialmente) no social, tal como se le encuentra ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad", Idem., pág.19

<sup>226</sup> H.Mattai (1995) dirá que, efectivamente, el significado de "individuo" es precisamente el de totalidad indivisible, sin embargo, cuando esta indivisibilidad se convierte en un criterio de identidad (ser parte de un complejo hecho por otras partes), entonces, "El hallarse entre infinitas partes le produce la ilusión

Dicha lógica de la individualización y la sociedad estará en el corazón de la mentalidad moderna que las justificará a través de la división y la dispersión de un mismo sujeto en diversos espacios y situaciones; pero a la vez, por su inserción en un conjunto social que aglutina a diferentes sujetos, categorías sociales, etc., dentro de ciertos espacios sociales acotados.

Esto da lugar a una concepción de individuo compuesto por una gama de roles muchas veces excluyentes que son producto de la diferenciación de su identidad y de su práctica en el marco de la división social de la vida (un mismo sujeto puede dividirse entonces en hombre de la calle, científico, trabajador, padre, madre etc.). Así la lógica del rol presupone la capacidad de transitar por ciertos canales que le permitan a la gente "entonarse", como diría Agnes Heller, con ciertas realidades acotadas como puede ser el trabajo, las organizaciones sociales, la escuela, etc.

Es con respecto a esta capacidad de tránsito donde encuentra su fuerza la idea de individualidad pensante, en tanto se asume es la única posibilidad del sujeto para abrirse a esa pluralidad de realizaciones y de hacer que las configuraciones colectivas como la familia, la organización social, la comunidad, dejen de ser sistemas simples de poblaciones y participantes autocontenidos en un solo ámbito espacial.

De tal manera que sólo al individuo se le atribuye esa capacidad de movilización para traspasar las fronteras de los distintos espacios sociales que le otorga las posibilidades de elección y de libertad de su ser pensante.

No estamos diciendo que la idea de individualidad niegue el papel de esas otras formaciones sociales en la dinamización de una

---

de una colectividad, siendo él tan sólo uno entre muchos.." pág.74

sociedad, al contrario, la importancia que ellas llega a tener en el discurso formal radica en que se asume que su composición y articulación con otras, se constituye precisamente por las vinculaciones concretas de sus individualidades, portadoras de las posibilidades de apertura e inserción racional en la heterogeneidad social.

De otra manera, sin la configuración de la individualidad, tales formaciones se desdibujan y desfiguran para caer en el plano de lo amorfo, de la mera agrupación de elementos también amorfos que no tienen la capacidad de significar y resignificar la vida en sociedad.

Un ejemplo claro del papel de la individualidad en la concepción de los lazos sociales puede ser curiosamente la propuesta contraria que se pone en la mesa para negarle su estatuto privilegiado.

Nos referimos a muchos discursos que elevan a primer nivel las relaciones intersubjetivas como mecanismo fundamental de lo colectivo.

Si tomamos por la superficie estas propuestas se llega rápidamente a la conclusión de que la lógica subyacente a ellos contraviene el carácter atómico del individuo. Más aún, sobre todo en la ciencias sociales, estos discursos intentan romper por su base la premisa de la racionalidad y su fuerza centrípeta que lleva a concebir al sujeto humano en un proceso constante de ensimismamiento.

En oposición se propondrán los movimientos de dirección contraria que tejen los lazos sociales en una comunalidad compartida. Un colectivo, bajo éstas ópticas se afirmará en la malla de las alteridades humanas. Por tanto el "yo" (núcleo de lo individual) únicamente podrá configurarse porque hay otros (tú, ustedes, ellos), y, porque el vínculo entre el yo y los otros sólo es posible de establecerse en función de que hay algo que se comparte

(nosotros). Sin esa visión especular no es concebible reconocer lo que hay de diferenciación de las entidades sociales y por consecuencia, no es posible que se pueda establecer alguna relación.

La perla interior de la racionalidad y su individuo absorto poco serviría para estos propósitos de centrifugación de la socialidad. Luego entonces habrá que darle otra connotación a la cualidad de sapiens (la simbolización), así como encontrar otros procesos para el enlace con la variedad de alteridades definidas (la comunicación y el lenguaje).

En el orden teórico éstas son diferencias importantes para hablar de versiones contrapuestas, paradigmas y escuelas. Pero de eso a hablar de un quiebre de los metarrelatos de la modernidad, la distancia todavía no está sanjada.

Decimos esto porque si bajamos de esa superficie y ponemos en la mesa los mecanismos subterráneos que arman a la categoría individuo, entonces existe la posibilidad de que esas posiciones diacríticas se vean ya no como quiebres, rupturas o transformaciones radicales del sujeto humano de la modernidad y que el único giro sea el de la moneda individual.

El criterio para hacer dicha afirmación radica precisamente en las cualidades anotadas arriba sobre la diferenciación de las identidades. Sea desde la racionalidad o desde la simbolización, el principio de individualización es visto como condición para hacer sociedad. La visión especular del yo con el mundo, o del yo con los otros, no es pertinente sin la premisa de la delimitación y separación de las entidades sociales; así como la premisa de relación, vínculo o lazo social no es pensable sin esta condición previa (como dijimos en un momento, no se puede vincular lo que no ha sido separado).

En estos términos tanto el sujeto racional como la interacción simbólica tienen de premisa base que las entidades humanas se individualizan, en su reconocimiento de ser miembros que se mueven en un conjunto social, no con respecto a su cualidad indivisa sino más bien debido a su condición de parte.

Desde esta lectura sospechamos que la intersubjetividad, siendo vista como una categoría del orden de lo colectivo, puede seguir perteneciendo a una perspectiva moderna occidental de corte individualista, que intenta unir lo que ha separado, sosteniendo para ello el propio principio de diferenciación de las entidades humanas.

La muestra más palpable es esa noción de colectividad y comunidad, arriba mencionada, que ha sido desterrada al lugar de lo primitivo, tradicional, superado (o no superado), etcétera, donde el principio de individualización y la categoría individuo parece no operar y por tanto, incluso ni siquiera la delimitación de alteridades necesarias para el vínculo intersubjetivo; donde el yo y los otros se funden en un espíritu de cuerpo, un "nosotros" que es vivida y pensada como la unidad unificada e indivisa<sup>227</sup>.

A través de una crítica a la racionalidad de la economía política, se señala la soberbia con que la mentalidad moderna ha querido conjugar la delimitación fuerte del individuo con la malla colectiva de la que ha sido separado: "...una teoría individualista se ve obligada, para sobrevivir nominalmente, a combinarse con un esquema holista y a hallar refugio de ese modo en el cielo de lo infalsificable"<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Ello no significa que el "individuo empírico" sea inexistente ni que se nieguen las subjetividades personales. Estamos haciendo referencia a su uso como categoría analítica que se pone en juego.

<sup>228</sup> L. Dumont, *Idem.*, pág.30

El debate queda abierto, su mención es hecha aquí para constatar que la categoría de individuo ha sido criterio fundamental de figuración y funcionamiento de la socialidad humana, a la que se oponen otras formaciones sociales, cuya ausencia o subordinación de la individualización, las dota de una carga generalmente peyorativa como lo puede ser el de la barbarie, lo salvaje, la decadencia o el subdesarrollo en el caso de las llamadas sociedades primitivas, tradicionales o no occidentales<sup>229</sup> ; o bien el de la amenaza, la anomia, lo incontrolable, que tanto ha preocupado a los estudiosos desde Tarde y Le Bon<sup>230</sup>.

Como diría Lefebvre, " ..histórica, social y prácticamente, el individuo fue una conquista de la burguesía liberal y de la civilización"<sup>231</sup>.

Por otro lado, resulta interesante ratificar la situación paradójica que contiene la supremacía de ésta categoría, puesto

---

<sup>229</sup> Las acepciones son múltiples: sociedad mecánica, folk, tradicional, comunidad primitiva, tribal, etcétera.

<sup>230</sup> No en balde puede señalarse que muchos de los autores del siglo pasado, preocupados por lo societal y colectivo tengan siempre la apuesta a la constitución del individuo como una necesidad y producto de las sociedades complejas. Por ejemplo, a pesar de la creencia generalizada de que Durkheim abona a favor de lo supraindividual (hechos sociales, representaciones y conciencia colectiva , solidaridad social, etc.), el establecimiento de los lazos sociales que lo configuran, tienen como marco de referencia y contrastación, la diferenciación y la especialización de los espacios de la vida social y sobre todo la noción de un sujeto capaz de individualizarse. Sin lo cual no es posible definir la distintividad de los otros, ni por lo tanto, establecer relaciones sociales basadas en el reconocimiento de esa diferencia. Por eso es que los planos supraindividuales no son la suma, dirá, pero sí son el resultado de la interacción social de los individuos que conforman un colectivo. Así, es sintomático que, por ejemplo, la diferencia entre audiencia y publico; organización y masa o turba esté basada en la cualidad de sus participantes. A saber, el que puede estar entre otros sin perder su identidad individual y el que la pierde.

<sup>231</sup> Idem., pág.170

Pero, hablando de orden y ordenamientos. Está claro que esa entronización del individuo no toma poder solamente de sus características inmanentes de delimitación de identidades y otredades.

Si bien se registra su caldo de cultivo en ciertos afluentes de la trayectoria cultural y filosófica, su fuerza está de cara a la dominación de la vida social por la racionalidad económica, que anteriormente abordamos a través de la categoría el Trabajo y su asociación con la transformación radical del tiempo y el espacio humanos.

La diferenciación y heterogeneidad, adoptados como síntomas de desarrollo y progreso, abarcan no sólo el reordenamiento físico y social, sino que devienen en características primordiales de lo que es un sujeto. Por tanto, la individualización y la categoría de individuo se convierten en las nociones y ejercicio de la identidad personal y colectiva que enfatiza ciertas dimensiones racionales y de práctica, marcadas por una ecología física y social diversificada.

Las razones para esta relación entre individuo, división de la vida social, consideración económica y categoría Trabajo, se pueden encontrar en el relato anterior sobre la manera como los haceres humanos se van jerarquizando valorativamente según una ecología espacial jerarquizada y una visión cuantitativa del tiempo, en donde éste último tiene valor por el tipo de cosas producidas en un horario disciplina determinado.

El individuo calza muy bien en dicha mentalidad por cuanto, lo que esta operando en verdad es un modo de apropiación del mundo, signado, repitiendo a Dumont, por la relación del hombre con las cosas y con lo que se obtiene a través de ellas. En este sentido, así como la razón suplantará a la cosmovisión religiosa, y eso relativamente (primer secularización o desencantamiento del mundo),

la ética utilitaria desplazará a la moralidad tradicional (segunda secularización), para hacer al sujeto humano un individuo que, se asumirá, es capaz de soltar sus amarras de toda normatividad aplastante<sup>235</sup>.

Este modo de apropiación a que da lugar la ética utilitaria, encuentra su propiedad y observancia en el Trabajo " del individuo, y no ya en sus **necesidades** "<sup>236</sup>; pero no en el individuo a secas sino en su capacidad para poseer "..los bienes materiales y espirituales...que en la modernidad se volvieron : 'dinero', 'titulos', y 'cultura'"<sup>237</sup>.

De nueva cuenta aquí se anuda el relato. El criterio de el Trabajo definirá qué espacios y tiempos y qué procesos son propios a la producción de bienes; aquellos que cumplan con esta premisa serán los proclives a hacer que un sujeto humano pueda devenir en individuo y por tanto a dotarse de un valor primordial y supremo que de otra manera es imposible tener.

Otros espacios y tiempos ligados a la satisfacción de necesidades, pero no a la producción de bienes, serán considerados como condiciones básicas para que la sociedad pueda "mantenerse" pero solamente en un mínimo, ¿cual?, el orientado a la sobrevivencia humana y social requerida para la producción de riquezas, de

---

<sup>235</sup> Revisando a los autores principales de la economía política Dumont concluirá que " Y la sociedad se resuelve en economía porque únicamente se tiene en cuenta a individuos, es decir a hombres a quienes se les han arrancado todos sus caracteres sociales: la reducción de la sociedad a agentes individuales, que en el derecho natural era ideal y normativa, se admite aquí incluso a nivel de **descripción** pura y simple de la vida social", Idem., pág.103

<sup>236</sup> "Basar un derecho en las necesidades de la persona procede de una idea de justicia social o distributiva; basarlo en el trabajo..procede de una idea de individuo como una entidad contenida en sí misma, metasocial." Idem., pág.76

<sup>237</sup> H.Lefebvre, Idem., pág.172

dominio y expansión, cuyo despliegue...se encuentra en otro lado.

Se dirá que satisfacción de necesidades y producción de bienes están íntimamente ligadas. Sin embargo, bien anota Dumont, "...fundar la propiedad de bienes en el trabajo, es precisamente derivar un título a cosas exteriores de lo que de modo más evidente y real pertenece al individuo, su cuerpo y su esfuerzo,..es sacar provecho del sentido más amplio de la 'propiedad' para establecer su sentido restringido (propiedad de bienes), lo que equivale de nuevo a derivar una relación jurídica entre un hombre y unas cosas, no de necesidades del orden social, sino de una propiedad intrínseca del hombre como individuo"<sup>238</sup>.

De aquí que la categoría individuo sea el producto específico del despliegue y hegemonía de una racionalidad cultural que ha modificado incluso la connotación misma de necesidad<sup>239</sup>. Todo lo cual cierra el círculo de una configuración compleja que deviene en la única realidad y ángulo de lectura posible sobre las circunstancias humanas, cuyo carácter de evidencia le permite traspasar toda clase de discursos con los tintes arquetípicos antes señalados.

Dejemos hasta aquí el hilo de una madeja que puede ser interminable por la cantidad de realidades e interpretaciones que pueden conectarse. Creemos que con lo dicho se ofrecen elementos para delinear el perfil posible de ese sustrato arqueológico que creemos cimienta muchas de las nociones sobre la cotidianidad. Un esquema que, como su nombre lo indica, es solo una representación "dura" y limitada de relaciones que pueden tener muchas significaciones y

---

<sup>238</sup> L.Dumont, Idem., pág.77

<sup>239</sup> No tener algo y tener que hacer algo al mismo tiempo. Ya no como signo del impulso humano para realizar su existencia, sino sobre todo, para producir excedentes factibles de acumularse.

posibilidades de reordenamiento.

#### 4. La Representación Moderna de la Cotidianeidad. Ultimas Consideraciones

A lo largo de los incisos anteriores hemos vertido una serie de argumentos que intentan establecer relaciones entre algunos arquetipos subyacentes a la mentalidad occidental moderna, así como desmontar ciertos mecanismos de desplazamiento entre esa malla y las representaciones primordiales sobre la cotidianeidad, que se traslucen en los utillajes intelectuales del discurso teórico.

Terminamos dicho ejercicio anotando otras consideraciones adicionales que se desprenden de concebir al mundo social en términos de esa ecología física y social, heterogénea y diferenciada de que hablábamos.

A manera de síntesis, esa reconstrucción devela cómo el hombre y la mujer de la vida cotidiana se han razonado en una serie de espacios acotados y diferentes a otros, que tienen también asignadas sus características y funciones dentro de la configuración de las sociedades. Así, al mismo tiempo que a la cotidianeidad se le asume como un ámbito excluyente de los demás, también se le incorpora en un conjunto de dinámicas sociales más amplias, en términos de los servicios y funciones que pueda prestarle.

Si quisiéramos sintetizar la lógica interna de esta mentalidad y su representación cotidiana, la definición más adecuada podría ser aquella que enunciamos como la lógica de la disyunción. Es decir, la tendencia a concebir, observar y enjuiciar realidades sociales por medio de otras distintas. cuyos procesos y criterios de sentido son establecidos como marcos de referencia y desplazados sobre esas realidades que se quieren caracterizar.

Desplazamiento que no opera transfiriendo los mismos atributos de la realidad tomada como marco de referencia (A se caracteriza por X, y por consiguiente B también se caracteriza por X), sino por medio de atribuir una relación inversa (A es no A, por tanto B es no A)

En el caso de la representación de la cotidianidad la lógica anterior se traduce en lo siguiente: los criterios de la objetivación, la socialidad, espacio, tiempo, sujeto etcétera son A (racionalidad, trabajo, individuo); luego entonces los procesos cotidianos (B) son no A. En función de esta diferencia dichos procesos y realidades (no A) se constituyen como el lado opuesto de A (no trabajo, no racionales, no críticos, no individuos).

El círculo tautológico se cierra al asumir que, para estudiar a la cotidianidad (B), hay que concebirla en principio como lo opuesto (no A) de otros procesos (A), y para mirar esa cualidad se tiene que remitir a la referencia de base (A).

De ahí que las prácticas y subjetividades cotidianas, sus tiempos, espacios y sujetos, encuentren sus especificidad por ser lo contrario a otros procesos (filosóficos, científicos, artísticos, políticos) que, a su vez están establecidos por una racionalidad (económica) que sirve de marco de referencia para ver lo que las primeras no son.

Con ello se cumple el desplazamiento que implica que las realidades y dinámicas cotidianas sean vistas como emanaciones opuestas y contrarias de los puntos que se han establecido como criterios de asignación disyuntiva de realidades.

No es sorprendente, entonces, que se rompan las clasificaciones disciplinarias y teóricas, y, que posiciones marxistas confluyan con las perspectivas funcionales y sistémicas, e incluso las llamadas hermeneúicas.

Una expresión de esta lógica disyuntiva es la apuesta a la reproducción social como marco global y criterio específico del estudio de la cotidianidad, puesto que en su seno abriga la cuestión de la diferenciación de los sistemas de necesidades que se constituyen y se satisfacen en distintos espacios sociales<sup>240</sup>.

Desde el discurso teórico hasta sus sustratos ideacionales se ha visto cómo en el caso de la esfera cotidiana, dichos sistemas de necesidades están concebidos a garantizar la reproducción de los sujetos humanos, en tanto entidades psico/socio/biológicos que dan continuidad a los patrones normativos de una cultura. A diferencia y en oposición a otros sistemas que se han elevado como el marco de referencia e instrumento de medida del desarrollo social, la construcción de la historia y la apropiación del mundo.

Por otro lado, si bien como vimos muy atrás, el marco de la reproducción social implica un complejo conceptual que permite atender los mecanismos de mantenimiento de una sociedad, lo cierto es que al preguntarse sobre la noción misma de sujeto cotidiano que sustenta, nos encontramos de frente otra vez con esa visión de homo que se realiza precisamente en una ecología dispersa y organizada sobre esa variedad de sistemas de necesidades muchas veces autocontenidas e incluso contrapuestas.

Una manera de ver y analizar que implica una perturbación de la vida humana por cuanto se basa en una "...interferencia entre los ritmos y ciclos los naturales de la vivencia y el carácter repetitivo lineal de los actos técnicos y sociales provenientes de lo concebido..", que llevará curiosamente a todo lo contrario de una representación de orden, tranquilidad y no riesgo con que frecuentemente se le mira.

---

<sup>240</sup> "En efecto, la cotidianidad instaurada y consolidada en el mundo moderno, con su paradigma "satisfacción-malestar", se presenta como el imperio de las representaciones. Allí nacen, allí regresan", H.Lefebvre, Idem., pág.203

Es decir, esta separación de las necesidades sociales, sus tiempos y espacios hará que la cotidianeidad "...cobre el aspecto aterrador (por aterrorizado)...: prácticas fragmentadas, parcelarias, locales homogeneizadas y dominadas por sistemas de relaciones de equivalencias, el mercado, los contratos, la legalidad, el discurso"<sup>241</sup>.

Lo que da lugar a razonamientos que dividen la integración del sujeto en una multiplicidad de identidades cuya particularidad se asume muchas veces de manera antagónica, dentro de las cuales se encuentra el cotidiano con sus espacios y roles específicos.

El cierre del círculo de estos desplazamientos y disyunciones se establece cuando el marco de contrastación es un sujeto investido de racionalidad, apertura y libertad que antes señalamos, independientemente que la dispersión de identidades sea entendida en términos de representación de papeles según las situaciones (a lo Goffman), de espacios de objetivación (a lo Heller), de acciones (a lo Habermas), conocimiento social relacionante (Bourdieu) etc.,

Capacidades que, repetimos, no están de cara al sujeto cotidiano en sí mismo sino de otra clase que permite vincular al campo de lo cotidiano con el vasto continente de la vida social.

Dicha lógica subyacente a la representación de la cotidianeidad es el resultado de ese recorrido que va adoptando la mentalidad occidental. Recordemos cómo con el tiempo la interpretación racional, primeramente "...se dispensará de la vivencia, relegándola junto con lo cotidiano en la no filosofía"<sup>242</sup>, las cuales posteriormente serán enviadas al campo de la no objetividad y

---

<sup>241</sup> .... "De tal suerte que el elemento político, de efemérides o institucional, parece ser lo único real (que posee una sustancia propia)", Idem., pp. 204- 205

<sup>242</sup> Idem., pág.121

creatividad necesarias para apropiarse y hacer del mundo un horizonte de expansión y dominio<sup>243</sup>.

Intentamos argumentar con base a la historia de las representaciones abstractas, formalizadas o sistemáticas el proceso de secularización de las "fuentes de imaginación" (mito, religión, etcétera), y la desaprobación paulatina de aquellas formas de apropiación del mundo que no son mediadas por una racionalidad intelectual y social determinada. Abriéndose con ello una gran brecha entre lo que se considera la vía privilegiada del saber y del conocimiento, con respecto del sentido común que proviene de la vivencia<sup>244</sup>.

"Huella indeleble en el pensamiento occidental" que eleva a necesidad de primer orden lo categórico, lo temático y lo problemático, así como sus relaciones con la práctica social y política. Todo esto por encima de esos sentires y haceres de la cotidianidad que quedarán inmersos en un lugar subordinado dentro de la jerarquización producida por "...una división del trabajo, de los sentidos, de las funciones, de los campos..."<sup>245</sup>.

La manera de incorporar a las prácticas y subjetividades de la cotidianidad dentro de los procesos de reflexión y conocimiento sistemático, estará en función de su contrastación y si es posible de su capacidad para insertarse en esas categorías que la

---

<sup>243</sup> Ciertamente lo que Weber denominó como el desencantamiento del mundo tendrá condiciones que, como vimos, van más atrás del origen del capitalismo y su efecto sobre la representación de la cotidianidad es más fuerte de lo que se pensaba.

<sup>244</sup> En este marco, si la vivencia se reduce al pensamiento y el vivir a la cogitación, entonces, el ubicarse ante el mundo y hacerlo objeto de apropiación, deviene en procesos que tienen que ir más allá de la "razón trivial" del sentido común.

<sup>245</sup> Idem., pág.153

mentalidad occidental ha formulado ( praxis, comunicación, intersubjetividad, etcétera), o bien a la luz de los criterios para construir objetos de conocimiento (es decir, elevando la relación cotidiana a los mismos términos de la racionalidad legitimada)<sup>246</sup>.

Por otra parte, la propia premisa del individuo racional se verá sometida al análisis de las condiciones sociales que le han dado vida. Pero concebidas éstas de tal manera, que su asunción como emblema de la vida social estará dominada por una visión atomizada, jerarquizada y a la vez unida por la cadena fuerte de la racionalidad económica<sup>247</sup>.

Todo este conjunto llevará a pensar que ese sujeto/parámetro de la vida de una sociedad que ha superado sus estadios anteriores sea el de individuo, frente al cual, la mentalidad moderna pondrá sus esperanzas de poder, libertad, dominio y plenitud humanas.

Un parámetro o metarrelato sin igual que, contradictoriamente, no siendo el sujeto de la cotidianeidad, servirá para pensar todo lo que es característico de ella.

Todo pareciera hasta aquí coherente si no estuviera presente la tendencia a concebir la cotidianeidad como un mundo que tendría que leerse dentro de los planos microsociales, entendiendo estos a su vez como algo que remite forzosamente a los individuos y sus interacciones que se ubican y realizan entre distintos ámbitos

---

<sup>246</sup> Como se vió líneas arriba, de la misma manera que se trasladan las categorías de la filosofía a las ciencias sociales (hecho/valor; real/aparente; lo pensado y lo vivido, entre otras), éstas últimas serán usadas para decantar el valor de los espacios, tiempos, prácticas y sujetos humanos.

<sup>247</sup> Concepción estrecha de las condiciones y determinaciones sociales que las "...redujo a lo económico, a lo sociológico, a lo histórico, tomados separadamente", descuidando el resto, que es la mayoría de los procesos de la socialidad ligados al vivir diario" Idem., pág.121

sociales ( vgr. entre vida doméstica y trabajo); o que perfiguran fenómenos sociales que caen dentro del coto de uno sólo ( vgr. lo familiar, lo doméstico, lo íntimo o privado).

Planos que, por disyunción, se oponen a los llamados grandes procesos macrosociales, vistos como los portadores más expresivos e idóneos de la vida de las sociedades, su continuidad, sus cambios..., su explicación.

Aparece aquí un nudo ciego cuyas contradicciones pueden desbaratar esa mentalidad ecológica jerarquizada y su lógica disyuntiva: por ejemplo, ¿es el individuo un criterio de lo micro de las sociedades?; si se concibe a las realidades cotidianas dentro de los espacios micro, entonces, ¿el sujeto cotidiano es o no el individuo?.

Para nosotros la primera pregunta se responde a través de ese relato reseñado arriba, en donde individuo y sociedad no son polos contrapuestos sino el resultado mismo de una lógica laberíntica: lo social, el lazo social, el aglutinamiento de las conformaciones sociales están vistas, por definición, como un proceso basado en el reconocimiento del sujeto humano como, primero, un individuo aparte (identidad individual); y segundo, como una parte de otra cosa (identidad colectiva), que, a su vez, está formada por otros que también se reconocen aparte y como parte de ese algo más.

Un algo más (sociedad), que toma cuerpo por la relación concertada, de alguna manera (racionalidad, simbolización o lenguaje, entre otros) entre esas entidades que se asumen a sí mismas como algo aparte y en su condición de ser solamente partes de esa configuración.

Nos disculpamos de antemano por este galimatías tan rebuscado, pero la intención de ponerlo en esos términos está orientado a afirmar lo que sencillamente se sabe: el individuo es para la sociedad

(ambos como conceptos) su componente más atómico, dada su cualidad de parte. Por tanto, si se ve desde esta condición, puede llegar a concluirse que dentro de la noción geométrica del espacio es el "cuadrado" más pequeño: es lo micro de la sociedad.

Empero, si enfocamos el propio mecanismo de su fundación (autopercepción, reconocimiento de los otros como entidades también autodiferenciadas, relaciones que vinculan esas separaciones), entonces la polarización entre individuo y sociedad desaparece, como también la geometría del desmenuzamiento entre lo pequeño (micro) y lo grande (macro).

Por ejemplo, se ha analizado cómo sin noción de individuo no hay noción de sociedad. La sociedad está en el individuo y el individuo es el emblema de la sociedad.

Este último argumento ofrece el marco y los elementos para responder al porqué la cotidianeidad se le concibe ejerciéndose dentro de espacios microsociales; porqué se le representa a la luz de los intercambios interindividuales; porqué, en suma, se recorta con el criterio del individuo a la vez que su sujeto no tiene las capacidades que a esa noción se le atribuyen.

La clave radica en volver a esa lógica de disyunción que se viene argumentando. Lo que implica no confundir la apuesta al individuo y sus densificaciones colectivas, con el sujeto cotidiano de los niveles microsociales. Una cosa es que en el trasfondo de la representación de lo cotidiano opere una mentalidad individualista y otra cosa es que el sujeto de la cotidianeidad sea el individuo emblemático.

Es más, el sujeto humano de la representación cotidiana, su carácter subordinado, instrumental, necesario pero no suficiente para una humanización y socialidad expansiva y de transformación, es la cara opuesta de la misma medalla. ( el criterio de individuo A que define lo que no es él o lo que no lo propicia no A).

En todo caso, el sujeto cotidiano es el individuo social en embrión que, para crecer y desarrollarse requiere dejar su letargo y acceder a esos tiempos y espacios diversificados que el Trabajo ha establecido.

De otra manera, seguirá en esa sociedad de hormigas y abejas mencionadas en el primer acercamiento, cuyo estudio dirá muchas cosas de las sociedades humanas pero nada que sea épico y grandioso.

Si el sujeto de la representación cotidiana fuera el individuo, la cotidianidad misma traspasaría el orden de la reproducción social y la sobrevivencia, para convertirse en el caldo de cultivo de las proezas humanas que hacen historia. Eso sería otra memoria, otro registro, otro mito y otra mentalidad que, como dijimos, dejamos a la imaginación y ejercicio fuera de este documento.

Volviendo a nuestro asunto queremos terminar esta sección con una secuencia apretada y provocadora que se extrae de la representación general sobre la cotidianidad más tradicional y fundante:

**Primero**, dada la supremacía de una forma de vida social basada en la diferenciación y especialización de ámbitos, roles y funciones, el estudio de lo cotidiano queda segregado a espacios que se asumen son diferentes de lo laboral, científico, artístico y político. Con el consiguiente resultado de quitarle todo remanente de las llamadas objetivaciones colectivas superiores.

**Segundo**, si en un acto de predestigmatización pudieramos separar y ver al interior de las fronteras de todos estos espacios sociales, observaríamos como la representación general manifiesta un tipo de cotidianidad reducido a la reproducción social de las necesidades psicobiológicas de la especie.

Ya que esta reproducción opera necesariamente alrededor de una organización humana básica ( la familia), luego entonces, la vida

doméstica deviene en la lógica y dinámica central de la cotidianidad que la cualifica.

Así, otras configuraciones sociales que no están formadas bajo el criterio de el Trabajo, tendrán a la familia como referente básico para muchos de sus procesos y expresiones (por ejemplo, la categoría de comunidad y barrio)

**Tercero**, en cuanto a la familia y otros espacios cotidianos con que se entrama, resulta interesante observar cómo también se van cualificando a partir de la propia supremacía de la individualización. Es decir ya no se trata de verlos como moléculas o territorios formados por un cúmulo de elementos desfigurados, que gravitar alrededor de un patrón cerrado y homogéneo de intereses, metas y acciones.

Su representación también se ve sometida a una transformación radical, en el sentido de racimos de individuos que desempeñan distintos roles, pero sobre todo en función de su participación en distintos círculos sociales. Individuos que dejan de serlo cuando el criterio de su aglutinamiento está basado en términos de la satisfacción de un conjunto de necesidades básicas y de su lógica doméstica.

En otras palabras, individuos (y no seres amorfos sin identidad) que a la vez que componen la formaciones básicas de la cotidianidad, no encuentran en ellas el espacio de su formación y realización. Son esos otros lugares y actividades los que tienen este papel, en virtud de sus atribuciones de expansión de las capacidades de pensamiento, creatividad, transformación y dominio del mundo y de sí mismo.

Los ámbitos de la vida doméstica se asignan en posición fundamental pero complementaria, al atribuírseles las funciones de preparación

y de formación de la individualidad<sup>248</sup>.

Cuarto, aún cuando en este contexto, todo y cada uno de los sujetos son vistos desde el ángulo genérico de individuos que interactúan en redes complejas, el carácter reproductor se asocia y basamenta alrededor de una imager primordial: lo femenino y sus características asociadas. Representación máxima de la dinámica familiar que antaño congregaba todas o casi todas las actividades y objetivaciones de la vida social y que fue reduciendo su campo de acción, hasta quedar en el plano de funciones reproductivas y no de transformación, dada su liga con una concepción de necesidades básicas.

Consideramos que el punto de llegada de esta secuencia ha sido lógicamente una visión sexada de la cotidianeidad que va más allá de los prefijos y juegos discursivos, como también de las tomas de posición. En otras palabras, las imputaciones jerarquizadas al carácter y procesos que en dicho ámbito se realizan son pensados y mirados con los criterios de clasificación evolutiva con respecto a lo que es un sujeto pensante, dueño de sí,, etcétera, etcétera. Donde obviamente a la mujer como entidad empírica y como representación no le ha ido muy bien.

Más aún, anteriormente nos atrevimos a afirmar que el homo haber es el arquetipo del sujeto cotidiano en la racionalidad occidental moderna. Ahora nos atrevemos todavía más, al señalar que ese homo faber, en la jerarquización ideológica de las mentalidades y sus utillajes, ha sido insaculado en el sujeto femenino cuya vida social es sinónimo de quehaceres domésticos y acciones prácticas.

---

<sup>248</sup> No en valde se habla todavía de la familia como el núcleo primario de los procesos de socialización, es decir, de los procesos de asimilación y reconocimiento, de los criterios que capacitan a los sujetos a desarrollar y expandir sus potencialidades dentro de los márgenes socioculturales.

Se aclamará que los estudios y sobre todo las teorías son panorámicos, habitados por sujetos diversos, colectivos, clases, etnias, comunidades, etcétera. Efectivamente, sea el trabajo, las acciones comunicativas, los estilos y tantas otras apuestas nada dejan entrever en sus discursos un sujeto sexado. Sin embargo creemos que esas visiones instrumentales, pragmáticas, utilitarias, ligadas a la racionalidad económica, la división y jerarquización de los espacios, entre otras cosas, tienen un puente más ancho de lo que parece con un arquetipo que liga a lo cotidiano con lo doméstico y a éste nudo con las valoraciones que le ha merecido el sujeto femenino, signado como fundamental para dichos espacios.

El problema no es tanto la asociación de lo cotidiano con la mujer, sino la lógica de una mentalidad cuyos utillajes están imbrincados en jerarquías valorativas que se trasminan en los discursos intelectuales a través de caracterizaciones, clasificaciones, atribución de funciones, explicación de fenómenos, que guardan un verdadero tufo falocrático atribuido por H.Lefebvre, al pensamiento occidental heredado de la filosofía: "...expresión ambigua de la virilidad de lo concebido con respecto a lo vivido (femenino) así como del poder de lo abstracto con respecto a la vitalidad inmediata -expresión, por último, de las relaciones de fuerza mantenidas (reproducidas) durante largos siglos.." <sup>249</sup>.

Dando lugar a una disociación y autonomización de los procesos y espacios vitales: "...la técnica, la política, el trabajo, lo económico, el saber, lo cotidiano, el sexo etcétera." <sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> H.Lefebvre, Idem., pág.160

<sup>250</sup> Idem., pág.161. A éstas alturas nos parece interesante que se tomen teorías para estudiar las relaciones entre género y cotidianeidad, sin reparar en lo más mínimo que muchas de ellas están basadas en premisas que dividieron la práctica social entre trabajo y no trabajo, o bien que hablen de la superación de lo cotidiano por medio de relaciones racionales, argumentos, objetivaciones, etcétera.

Premisas nada inocentes en cuanto hay una especie de esquema tácito en donde cotidianeidad= no trabajo; no trabajo= no salario; no

Una visión en donde los procesos subjetivos se dotan de parcialidad, falta de objetividad, o en el mejor de los casos de mecanismos como la intuición ( se dice privilegiadamente femenina) que queda de todas maneras en el terreno de lo irracional.

Y finalmente, donde se genera una tensión entre el individuo que intenta emerger a diversos planos de realización y su anexión a una formación social que garantiza su reproducción y sobrevivencia. A la manera de un vientre cálido, privado y necesario pero también contenedor limitante de la libertad de elección, la voluntad personal, la conciencia crítica del mundo, etc.

-----

Sería falso afirmar que todo lo hasta aquí expresado es la única lectura que se ha hecho de la cotidianidad . Al contrario, son precisamente los estudios interculturales; las conceptualizaciones alternativas que han venido dando voces a lo largo del tiempo; los fenómenos sociales que nos sorprenden con sus nuevas riquezas y dramas. Esos que permiten descubrir los márgenes reducidos de los sustratos que han generado nuestra forma de ver, razonar, sentir y vivir la cotidianidad.

Lo único que hemos pretendido demostrar es que las categorías analíticas del discurso teórico están en una suerte de compenetración mutua con los arquetipos, mentalidades y representaciones que han sido establecidas por los seres humanos de

---

salario= lo doméstico. O bien donde la práctica cotidiana= instrumentalidad; la subjetividad= intuición, prejuicio, no conciencia. Todo guardando un tremendo parecido con las imputaciones al carácter de lo femenino y el lugar de la mujer en esa historia occidental.

Dejamos el asunto aquí, por no ser nuestro interés los estudios de género. El señalamiento se encuentra hecho para la construcción del discurso teórico en sí mismo.

un contexto particular, para darle sentido a su propia existencia y manera de ejercer la vida social.

Si bien todos estos procesos de simbolización y vivencia pueden ser abordados en forma separada, lo cierto es que nada hay que indique que ellos operen de manera aislada. Por definición, es el sujeto humano el que los integra y se integra en ellos, como fuerzas o potencias que continuamente traspasan ese umbral de conciencia propuesto por Jung para atender la relación compleja entre esas fuerzas y sus objetivaciones en lenguaje, práctica, juicio y representación<sup>251</sup>.

Cuestión que al igual que los estudiosos de las mentalidades, es puesta sobre la mesa para combatir la premisa de que entre los productores intelectuales y sus productos hay siempre una relación consciente y transparente.

Así, sea que se hable de arquetipos, costumbres mentales o habitus (Panofsky), o de utillajes mentales (Lucien Febvre)<sup>252</sup>, el foco estará orientado a develar los mecanismos y visiones que operan a trastienda, enmascarados en discursos, conceptos y teorías<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Aunque descartamos en este ejercicio la dicotomía entre consciente e inconsciente, retomamos la siguiente cita que establece la permeabilidad de los procesos subjetivos y objetivos: " La hipótesis del umbral de conciencia y de lo inconsciente significa que las relaciones psíquicas, esa imprescindible materia de conocimiento, y aún de los 'pensamientos' y los 'conocimientos'...están directamente al lado, debajo o arriba de la conciencia, separados de nosotros sólo por un 'umbral' y sin embargo aparentemente inalcanzables". Carl Jung (1991), pág.116. Este umbral es visto desde una perspectiva energética, según la cual la conciencia de los contenidos subjetivos depende de su intensidad, es decir de su energía.

<sup>252</sup> R.Chartier (1992), pág.19

<sup>253</sup> Su carácter sumergido es motivo de diversas explicaciones. Desde aquellas que hablan de represión psíquica o social; o simplemente como parte del juego entre subjetivación y objetivación.

Arquetipos, mentalidades y representaciones que conforman "...todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso, todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos pero que mi conciencia no advierte; todo lo que sin intención ni atención...siento, pienso, recuerdo y hago; todo lo que de futuro en mí se prepara y sólo más tarde llegará a mi conciencia....." <sup>254</sup> y que formará parte de mi actividad electiva.

En este sentido, las categorías como Trabajo, Individuo y Sociedad, entre otras, fueron tomadas para ver no la génesis, sino la manera como se articula una experiencia cultural y científica que todo traspasa y recorta. Una racionalidad que determina y se alimenta de nociones de mundo y de hombre, tendientes a pugnar por su validez universal. Pero también a convertirse, a su vez, en verdaderas configuraciones intelectuales con funciones arquetípicas, que fluyen al interior de las cosmovisiones, representaciones culturales y procesos de conocimiento.

Decimos que los utillajes de una mentalidad tienen funciones arquetípicas en la medida que, como vimos anteriormente, cuando se asumen como vivencias de lo " que el mundo es", llevan a operar al interior de los miembros de una comunidad humana sin necesidad de, en palabras de Habermas, pugnar por el reconocimiento de su legitimidad. Es decir, sin la necesidad de pasar por un acto reflexivo de carácter cognitivo mínimo, ni de aparecer en el pensamiento como imágenes que tienen una cara más o menos definida. Frente a las cuales el sujeto puede al menos "intuir" que esta

---

De todas maneras nos remite al problema de las condiciones que hacen posible a un sujeto reconocerles y comprenderles. Algo bastante estudiado por autores como Foucault con su noción de saberes sometidos por las relaciones entre poder y saber, que también retoma Habermas u otros autores del linaje asociado al problema de la conciencia y la criticidad.

<sup>254</sup> Carl Jung (1991,pág.130) y (1970)

operando en él un proceso de pensamiento o de simbolización, en el que confluyen valores y figuras ideacionales que los sujetos reconocen como propias en sus juicios sobre la realidad .

De ahí que se trate de una mixtura de operaciones mentales, intelectuales, procesos representacionales, ideológicos o axiológicos, mixturados en una especie de sentimiento difuso de identidad.

Por ejemplo, se dirá que categorías como Racionalidad, Trabajo, Individuo, son algunos de los motivos de reflexión mas intensamente formulados en, por lo menos las ciencias sociales. Ciertamente como objetos de estudio, estos campos analíticos han dado y seguirán dando pie a mecanismos gnoseológicos que aparentemente nada tienen que ver con los mecanismos arquetípicos.

Sin embargo, cuando son puestos en el terreno epocal de una mentalidad, sale a la luz su papel, no de objeto de estudio reconocido, sino de marco de referencia muchas veces no explicitado que premea a la construcción teórica. A la manera de esa alienación básica que formula Eduardo Nicol (1989) con respecto al propio sentido de la corporeidad: el cuerpo se nos hace transparente en su existir, porque somos nosotros mismos. Sólo nos aparece como facticidad, representación e idea, cuando por efectos de sus funciones sensoriales elicítadas, interna o externamente, nos dice que estamos en él y que es por él que podemos existir en el mundo.

Por esto es que en esta sección intentamos penetrar en esa presencia "ausente" o subterránea de tramas complejas, articulantes y articuladas orgánicamente, con tal poder de gravitación y arrastre, que es difícil no verlas como construcciones humanas intrínsecas y naturales a la especie y a la vida social, en su trayectoria histórica y en su realización cultural.

Otro aspecto que ha surgido de este viaje tiene que ver con esa

también premisa de las mentalidades y las determinaciones sociohistóricas, en donde los utillajes, visiones y representaciones nada tienen que ver con lo universal, más que lo englobado dentro de ciertos márgenes temporales y contextuales; como tampoco (añadiremos), su trayecto se corresponde a un evolucionismo subjetivo e intelectual que va de lo simple a lo complejo.

Esto significa para nuestro caso, que la reconstrucción de una historia por la mentalidad moderna occidental y las visiones sobre la cotidianeidad que de ello se segregan, pueden no ser tan extensivas ni para el mismo recorte espacio-temporal de una época ni para otras culturas y sociedades.

De ahí que se evoquen otras posibilidades de sentido humano, de sociedad y cotidianeidad, abiertos a otros discursos teóricos, que aunque no sean dominantes (siempre uno se pregunta respecto a qué), constatan la heterogeneidad de versiones.

Por ejemplo, dentro de la propia vertiente occidental también se encuentran otras secuencias de mentalidad y representación que pueden ser diferentes a la seguida en esta lectura. Como podría ser la máxima expresión centrífuga de la división social de la vida.

En este plano queda pendiente analizar esta centrifugación, no tanto, repetimos, para ver si es producto o estadio posterior al modelo de la modernidad. Sino sobre todo para observar si los utillajes mentales usados para estudiar el proceso, están engarzados en otras o la misma mentalidad; si los arquetipos subyacentes son distintos a los aquí reseñados; y si la memoria del trayecto humano se reconstruye sobre otros ejes<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> Por ejemplo, queda pendiente la transformación del hombre espacializado y su salida de lo doméstico y lo familiar. Lo que desde hace algún tiempo se denomina el hombre de la calle: como aquel que no pertenece a ningún espacio y se mueve desde, en

Sin embargo volvemos a ratificar nuestra posición de tomar a la modernidad occidental (convencionalmente hablando) como interlocutor de nuestro ejercicio. En la medida que los utillajes intelectuales usados en el estudio y teorización sobre la cotidianidad, forman parte de ese mito orgánico formulado por Mairret, donde los intelectuales "...ya no piensan más en ello, éste es su pensamiento. Al margen de la duración, no tiene historia, puesto que es la historia en sí; su nombre es el nombre de los hombres y de las cosas que encuentran, merced a él, su identidad."<sup>256</sup>.

Con esta idea intentamos argumentar que las categorías reseñadas y sus implicaciones, tienen valor a nuestro juicio, sólo en la medida que su centralidad está vinculada a una configuración subjetivo - social, o episteme diría Foucault, más amplia. Una configuración que nos permite tocar otros nudos como los tiempos y espacios sociales; los sujetos que habitan en ellos y por supuesto, los desplazamientos de la reconstrucción del sentido de lo humano.

Su configuración como mentalidad y representación no niega esos tintes arquetípicos, los cuales están dados precisamente por la

---

palabras de Marc Auge (1994), un no lugar.

Tomando esta metáfora, un individuo en tránsito permanente; el nómada de Attali (1992) ; que vive la vida social en una especie de mancha móvil; aquel de Lyotard (1984) que intercambia su socialidad y hace su socialidad mediante mecanismos que se le han exteriorizado; ese cuya subjetividad cotidiana se "inmediatiza" al extremo, en tanto sus memorias y utopías se desdibujan en un juego siempre virtual de intersubjetividades; y por último, ese en donde el sustrato arquetípico anteriormente presentado, parece romperse por uno de sus hilos más fuertes como es la categoría Trabajo. Cuestión que puede implicar una incorporación de más adjetivos a la categoría homo, pero sin perder la visión transformadora y de dominio sobre el mundo. O al contrario, una memoria diferente sobre el lugar y el destino del ser humano en el complejo de lo existente.

<sup>256</sup> Gérard Mairret (1980a), pág.13

universalidad con que se fija en las estructuras de simbolización del mundo, así como la obligatoriedad no cuestionada de sus significados.

No entraremos a la defensa o refutación de este marco de referencia. Esto es cuestión de la identidad personal y colectiva que se define como propia. Pero al menos si podemos convenir en que las realidades comprendidas dentro de él no son las mismas para la matriz de origen ni de sus metrópolis en otros continentes, que las desplegadas en otras coordenadas culturales y epocales. Y que su linaje, en el concierto de la diversidad humana, tienen la cualidad de ser parte de otras tramas y otras genealogías<sup>257</sup>.

Cuando decimos que el Occidente y el occidente moderno es una genealogía, parte de otra, estamos señalando de una manera

---

<sup>257</sup> Desde nuestro momento y lugar se puede hablar de una trama, por ejemplo, que se remonta antes de que el llamado viejo continente supiera de la existencia de otro distinto a él (como en toda historia de los pueblos); una mixturación que se extiende y magnifica en un despliegue que nada tiene de secuenciación lineal, con puntos de ruptura respecto de algo anterior. Sino más bien, en un despliegue que carga con un crisol de tiempos, espacios y sujetos, dentro de los cuales están por supuesto esa trayectoria y mentalidad anteriormente reseñada.

Está visto en los registros y vivencias actuales que ni siquiera puede hablarse de un complejo social y cultural cuajado, identificable o bien delimitado, como tampoco se puede apostar a un proyecto humano determinado.

Si bien esto es dicho de cara a América Latina en general y a México en particular, lo cierto es que también puede operar para otros pueblos y sociedades. Basta ilustrar a la Francia de los discursos posmodernos, cuya invención de realidades y tiempos se relativiza bastante cuando se leen a sus historiadores, quienes en un acto de memoria revelan más intersticios, resistencias, mitologizaciones y ritualidades, que los que puede soportar la visión lineal y desencantada de las teorías sociales sobre el capitalismo, la sociedad de masas, la vida urbana, la tecnologización y la llamada disolución de los metarrelatos. Pero bueno, eso es cosa que a cada quien le compete hacer con respecto a lo que cree fue su pasado, es su presente y puede ser su porvenir.

absolutamente convencida que sus arquetipos, utillajes y representaciones, coexisten o interactúan de manera armónica, contradictoria o paradójica con otras formas de vivenciar, sentir y pensar; en donde las mezclas de tradición y modernidad, mitología, religiosidad y racionalidad secular, pueden ser una de tantas maneras de ser de una sociedad.

En muchas líneas atrás señalábamos la estrategia de no proceder a tomar a la heterogeneidad y multiplicidad del mundo social como punto de partida. Ahora es el momento de recuperar sus funciones constructivas para el análisis social sobre la cotidianidad, después de transitar por una visión tan dominante como la que hemos podido ilustrar.

El propio viaje, tocando algunos puertos, consistió en hacer del relato mismo una manera de evocación de otras realidades, visiones y procesos excluidos, opacados o dejados de lado; en hacer que una reconstrucción tan limitada como la nuestra, dejara el sabor o la certeza de que hay otras "cosas" no enunciadas y fuera de este arbitrio mental; y en que este sabor y certeza lleve al lector a disparar otras trayectorias listas a la imaginación y la reflexión analítica

Un propósito que, como dijimos, no estuvo orientado para entrar al debate sobre la imposición o no pertinencia de la visión occidental sobre la diversidad cultural. Convenimos que esto nos llevaría a "...disputas escolásticas encaminadas a permitir que el sol continúe girando alrededor de la tierra". Ante lo cual es necesario dejar de privilegiar la propia ideología para que, en esa suspensión, aparezca lo heterogéneo y discontinuo<sup>258</sup>.

Más bien, reiteramos, el interés ha estado en tratar de tocar un

---

<sup>258</sup> L.Dumont, Idem., pp.226-227

poco el fondo o la atmósfera que ha alimentado al discurso teórico sobre la cotidianeidad. En otras palabras, ponerse de frente, abajo, o del lado de esa determinación social de la teoría. Aunque en ese intento, la densidad discursiva de dicha determinación se nos volviera inmaterial, atmosférica y caprichosa.

Una determinación que al pasar las membranas de las premisas sobre la sociedad y la historia, se vuelve sentido de realidad, de tiempo y de espacio humanos, fraguados en los márgenes de una época que se remonta, a su vez, a pasados inconmensurables y futuros imaginados.

De ahí que, cuando hablamos de recuperar los criterios de lo heterogéneo y lo múltiple estemos ante todo enfrentados no a la capacidad heurística de una u otra teoría, sino de los límites definidos por la visión de mundo que en ellas se contiene.

Efectivamente, por definición, toda perspectiva formal o teoría abre el ángulo de visibilidad a realidades empíricas y conceptuales que, también por definición, son parciales. Luego entonces, ninguna de ellas en sí misma, o sumadas e intercaladas con otras, pueden dar una explicación abarcadora de la realidad social y sus movimientos cotidianos. Nuestro propio ejercicio es una muestra de ello. Sin embargo, el problema consiste en que, cualquiera que sea la versión, sus límites están dibujados por un ángulo de lectura epocal hegemónico (no decimos único) que cristaliza con mayor definición en la instauración de un orden de vida.

Llegados a este punto, cabría inquirir sobre cual sería la perspectiva elegida por nosotros en este trabajo. Si existe una mentalidad de adopción y una representación de la cotidianeidad privilegiada.

La respuesta para nosotros se encuentra precisamente en esas premisas de la diversidad específica que pueden adoptar los modos de apropiación cotidiana, las cuales combaten cualquier versión

sustantivista.

Pero ésta decisión también toca frontera con la afirmación planteada sobre el asunto de la diversidad de realidades y puntos de vista. En términos de que ella no se resuelve necesariamente por la mención hermenéutica de que todo es relativo y según el lente con el que se mira.

El problema, repetimos, es hacer que ésta mención deje de ser una mera evidencia, una justificación de todo, o un desechar o sustituir teorías y perspectivas; sin explicitar el fondo que connotan. Más aún dejar de hacer que la premisa de la heterogeneidad de significados se resuelva sobre los márgenes y el debate ideológico.

En vez de ello propusimos como posibilidad, traducir las implicaciones de lo heterogéneo al marco de la construcción gnoseológica y de la construcción de las teorías que nos han servido o nos pueden servir para abordar esa diversidad.

Por lo tanto, tratando de practicar lo que se predica, en vez de apoyar una teoría o conjunto de teorías, la pregunta radical estaría en si esos discursos teóricos, enhilados dentro de una mentalidad determinada, son utilizables para la comprensión de ese crisol de posibilidades que están fuera de sus márgenes.

Hablando más concretamente, la cuestión consistiría en preguntarse si el discurso teórico sobre la cotidianidad, engendrado en y por la mentalidad occidental moderna puede ser pertinente para abordar esos intersticios que perforan los cauces de su genealogía, y/ o que conectan o dejan mirar otros circuitos arborescentes de otras genealogías.

La respuesta es múltiple pero no ambigua. Para el caso del estudio sobre la cotidianidad podemos contestar afirmativamente, en cuanto

esos discursos, tal y como se ofrecen y utilizan, aportan elementos para dar cuenta del lado más denso de la hegemonía de una visión y sus productos objetivados; el peso estructural de la racionalidad económica y la definición que se hace desde ella de los tiempos, espacios, prácticas y subjetividades sociales.

Pero a la vez, la respuesta es negativa si se toma ésta densidad para mirar más allá de sus fronteras, enhilando con sus utillajes cualquier noción de ser humano, de vida colectiva, memoria, presente y futuro.

Luego entonces, volvemos a preguntar ¿esos discursos teóricos pueden utilizarse para mirar otros paisajes no contemplados en ellos?

La respuesta posible para nosotros es que dicha utilidad es factible si se toman esos discursos y sus cosmovisiones, no para quedar atrapados en su trama, sino para descentrarse de ella y mirarse en esa y otras perspectivas.

Es decir, si se sacuden o dejan en suspenso sus explicaciones sobre sociedades y procesos sustantivos y se revisan dentro de ellas la existencia de mecanismos generativos, preformativos o morfogenéticos. Mecanismos que señalan la potencialidad para el juego de realidades, (aunque no sean descritas), de sentidos y significados que, puedan fungir como instrumentos intelectuales para que una persona distinta al autor, se enfrente a la necesidad de tener que describir, fundamentar, argumentar y enunciar esas realidades humanas, con la mentalidad y lenguaje que les son propias.

Por ejemplo, no pensar de antemano en clases sociales, individuos, trabajo o economía con respecto a matrices sociales que bien pueden moverse en otras sintonías; no asumir de antemano que la vida cotidiana es a la reproducción social como el "amarillo al limón",

diría Bourdieu<sup>259</sup>; no creer como afirmación universal, que la vida humana y social se parceló y está tan dividida como aparece; no tomar estructuras explicativas sobre las subjetividades y prácticas cotidianas, sin antes mirar de qué circunstancias o sujetos se trata; no asumir sentidos mentados en la acción, sin ni siquiera imaginar que a lo mejor no hay ninguno; no asumir como verdad eterna que la racionalidad es secularización, que el sentido de lo sagrado ha desaparecido; o bien, para terminar, que los procesos asentados en teorías pertenecen a cuadrículados delimitados y clasificables, antagónicos y en el juego eterno de las superaciones, etcétera, etcétera.

Con esta exigencia, intentaremos regresar al campo del discurso teórico, tratando de recuperar los beneficios de este viaje, parcial pero al fin y al cabo un viaje geológico. Ello no significa, curiosamente, oponer forzosamente a las propuestas reseñadas en el primer acercamiento, las provenientes de otras escuelas o autores. Más bien, aterrizar en el mismo puerto y observar de nueva cuenta si entre su materia existen formulaciones que, provenientes de una manera de vivir y concebir la vida humana, ofrecen criterios para, paradójicamente, trascender sus propias explicaciones y abrir el ángulo de lectura a otras posibilidades no enunciadas en su trama, pero potenciales de ser construidas, recreadas, enriquecidas o descubiertas.

---

<sup>259</sup> Que por cierto en México es verde

### TERCER ACERCAMIENTO

#### VOLVER A LA TEORIA PARA NUEVOS TRAMOS COTIDIANOS

Para abordar este tercer momento es necesario hacer una previa digresión referente al orden del discurso que intentamos enfatizar en esta nueva lectura.

El primer abordaje nos deja ver, un plano del discurso teórico sobre la cotidianidad que, dentro de toda su complejidad, se mueve por los hilos del estatuto que se le ha atribuido a ella en el marco de las dinámicas y funciones sociales. Sin entrar a detalles, lo que deja ver es esa apuesta y preocupación por comprender la especificidad de lo cotidiano, como una modalidad de la vida social que se diferencia por sus espacios, sujetos, pensamientos y prácticas, así como por el lugar que ocupa en la génesis, despliegue y reproducción de las estructuras y demás condensaciones colectivas. Achatando el juicio, estas reflexiones gravitan más alrededor de un interés sociológico. No porque esto último sea reducido, sino porque tiene una demarcación muy acotada sobre qué es el funcionamiento de la sociedad.

Pero también en este primer plano se va entreverando un problema de mayor profundidad, en cuanto va penetrando dentro de ese hoyo negro, como diría un colega, en que no puede haber certeza alguna de lo que se trata, del cual solamente puede hablarse por los fenómenos que circundan su perímetro y por la fuerza que tiene para engullir cualquier realidad. Nos referimos al asunto de los arquetipos, mentalidades y representaciones que dan sentido a las construcciones humanas de una época, sean sociedad, cultura, civilización o hábitat.

Problema que traído a cuentas en el estudio de la cotidianeidad, toma profundidad sin tocar fondo porque lleva a colocarnos ante la pregunta existencial y ontológica sobre lo que somos: si somos entes que viven su vida de determinada manera, luego entonces, con nuestros propios recursos nos interrogamos cómo es que hacemos para vivir de esa determinada manera. En el lenguaje formal que hemos producido, lo anterior se traduce en cómo es que nos apropiamos del mundo y de nosotros mismos.

Pregunta capital que se relaciona con nuestro ser y hacer de todos los días pues, independientemente de los resultados que han ido cambiando en el tiempo, es alusivo a esa permanente y consustancial manera de vivir que "...se define solamente en la medida misma del esfuerzo por construirla."<sup>260</sup>.

Un plano de genericidad que, argumentamos, nada tiene que ver con una naturaleza sustancialista o de estructura fija y universal para gestionar la vida, sino más bien con el acto de un colectivo humano para relacionarse con realidades, desde las más básicas o ínfimas hasta las más trascendentes o secundarias. Sea porque pertenecen al hábitat material de todos los seres vivos; porque constituyen un legado de la intervención humana durante su trayecto existencial; o bien, porque van teniendo origen durante ese incesante esfuerzo de construcción que no acaba sino con la muerte. Punto final de cualquier entidad en cuanto le condena a no ser más, ni poder ser más, al menos de la misma manera.....

Es así que la cotidianeidad como proceso, condición y producto de ser y hacer permanente (no invariable) el mundo, se encuentra orgánicamente vinculada con los procesos de apropiación que se especifican en tiempos y lugares determinados.

Sin embargo, lo que podría ser una evidencia para cualquier forma

---

<sup>260</sup> H.Zemelman (1989), pág.7.

de vida, encuentra aquí la diferencia de que ambos, cotidianidad y apropiación, son realizados por una entidad que, al menos en el debate de las ciencias sociales, se caracteriza por un doble movimiento de constitución: el contar con un mundo que es configurado mediante la puesta en acción de los mismos instrumentos, capacidades y potencialidades que utiliza el hombre para explorarlo e intervenirlo (se llame conciencia, subjetividad, lenguaje o práctica); y porque este proceso está originado y desplegado dentro de una forma de gregarismo que deviene en socialidad construida durante el rejuego de alteridades mutuas<sup>261</sup>.

Decíamos que esa problemática ya se trasluce en los dos primeros acercamientos, en la medida que ambos son orientados a debatir sobre esa relación entre mecanismos de apropiación y cotidianidad. Uno, en términos de las funciones que cumplen para el funcionamiento de las sociedades; otro para develar en qué sociedades, historias y sujetos se está pensando.

Ahora queremos volver a cruzar la puerta y recuperar los paisajes y el sabor que nos deja ese recorrido, con la perspectiva de amasar nuevamente parte de los cuerpos teóricos previamente reseñados. Ver si es posible encontrar mecanismos preformativos o morfogenéticos, que sean de utilidad para enfrentar el desafío de la heterogeneidad de realidades cotidianas y la especificidad que

---

<sup>261</sup> Proceso que tiene pie en el llamado mecanismo de formación de las alteridades antes mencionadas y que tanta literatura ha tocado. Para no dejar esto en el aire, diremos que las alteridades, entre otras cosas, remiten al problema de definición del principio de diferencia (delimitación de las identidades), que no pueden establecer sus fronteras en aislamiento, sino siempre con relación a algo. De ahí que la noción de alteridad esté implicada en la de identidad, en tanto ambos significan un proceso de separación (diferencia) y adherencia (con relación a algo), que solamente es posible de pensarse a la luz de sujetos que establecen una organicidad vinculante de carácter subjetivo con el mundo y sus situaciones particulares.

pueden mostrar en coordenadas espacio/temporales también diferentes.

Se recordará que al final del segundo acercamiento nos preguntábamos si era posible utilizar la utillería intelectual producida durante una trayectoria particular de la historia humana para penetrar en otras genealogías mentales y culturales, sin quedar atrapados, por un lado, en los contenidos de realidad que esa utillería trasluce, maneja y explica; y por el otro, sin volver a caer en la lógica de disyunciones que esa mentalidad ha realizado para dar ordenamiento y sentido a la multiplicidad de realidades de la vida social.

Dentro de las respuestas ofrecidas tomamos aquella que afirma la positividad teórica, siempre y cuando sea literalmente sacudida de sus apuestas sustantivas en el orden de lo que es la sociedad, sus espacios, tiempos y sujetos. O sea, para decirlo brutalmente, siempre y cuando sea sacudida de la determinación histórica de sus enunciados y significados.

Nada de lo que se viene diciendo tiene que ver con alguna premisa de neutralidad y objetividad conceptual. No vamos a entrar por ese camino tan manido y bien allanado en la propia producción del pensamiento y ciencias sociales. Más bien señalar un marco axiológico diferente también bastante discutido, consistente en concebir la llamada determinación histórica de una categoría o concepto, como una delimitación relativa y virtual, cuyos paréntesis de definición de los procesos sociales se agrandan o se achican, se mueven, perforan y hasta disuelven según sea la realidad en que se ubican. Y esto por supuesto tiene relación con la amplitud con que un sujeto es capaz de mirar lo que tiene enfrente.

Cuando decimos sacudir la determinación histórica de un concepto o conjunto de útiles mentales, estamos pensando en la posibilidad de

reconocer la capacidad metodológica, en el sentido corriente de la palabra, que ellos pueden tener para proceder a descubrir, inventar, recrear mundos no contenidos en su estructura semántica; es decir, la capacidad disponible que ellos contienen (siempre parcial y relativa) para abrir el ángulo de visibilidad a fenómenos para los que posiblemente no fueron hechos, pero que, sin embargo, son imaginables por su intermediación.

La mejor manera de explicar ésta apuesta se encuentra en la propia raíz etimológica de cotidianeidad que mencionamos muy atrás: hacer y hacerse con los días. Máxima de los principios de apropiación humana signada por la multiplicidad y el cambio.

El problema radica en mirar si la problemática de fondo de una teoría o afirmación conceptual, además del aspecto focal que tiene entre manos, permite la silueta de otros universos cotidianos, sospecharlos, evocarlos y poner al sujeto que la usa en el reto de tener que definirlos, comprenderlos o al menos darles sentido dentro del contexto y en los ritmos con que se dibujan.

Para ello vemos la necesidad de formular un eje bastante provocador porque nada tiene que ver con una idea de hacer marcos teóricos globales para abrazar y poner bajo su manto, fenómenos, teorías, explicaciones o autores.

La función es la contraria: centrifugar ideas y sembrar preguntas que, como en todo enhilamiento, representen hilos, tramos múltiples, posiblemente separados, posiblemente vinculados. Pero que pueden utilizarse para urdir nuevos tejidos y relatos sobre la cotidianeidad<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> H. Mattai (1995) menciona a las Parcas de Virgilio (Clotho, Láquesis y Atropos) para ilustrar el enhilamiento, el urdir y la urdimbre como actos de poner en un telar un conjunto de hilos paralelos para formar una tela, contejerlos (hacerlos contexto o tejido) e incluso romperlos o truncarlos. pp. 93-110.

Como eje metodológico y no como definición teórica sobre la cotidianidad, su formulación se irá abriendo a distintas significaciones, con el propósito de mostrar algunos problemas analíticos que no serán resueltos ni detallados aquí, pero que, sin embargo, ilustran esa apuesta de utilización de los utensilios habidos en el conocimiento formalizado.

Pues bien, los relatos y argumentos presentados, evocan la posibilidad de mirar a la cotidianidad como una experiencia de apropiación, en la que se constituyen contenidos conformadores de visiones de mundo, saberes y prácticas. Las cuales a su vez, resultan y producen el cruce de una pluralidad de dimensiones y niveles que conforman un tejido o trama que involucra al sujeto en toda su integridad.

De ahí que uno de los criterios de la cotidianidad y su estudio, sea la heterogeneidad que nos permite el reconocimiento de lo múltiple, pero también lidiar con la disolución y trasmutación de los límites rígidos que parcelan la multiplicidad de realidades psico-socio-culturales.

En consecuencia, con la noción de experiencia de apropiación heterogénea aludimos a varias cosas, entre las cuales se encuentran:

a) Las racionalidades que se amalgaman en una configuración "politeísta de valores"<sup>263</sup>, lógicas y lenguajes, que pueden tener criterios de constitución diferentes.

b) La vinculación y mediación de aspectos subjetivos, simbólicos y materiales, que devienen en formas colectivas de expresión cultural.

---

<sup>263</sup> M.Maffesoli (1991)

Bajo estas premisas la cotidianidad se convierte en un laboratorio en el que se mixturán subjetividades y prácticas humanas, mediadas por esas dimensiones densas, estructurales u objetivadas que también pueden tener configuraciones específicas a la trayectoria y matriz cultural y mental de la comunidad que las ha construido.

Es por ello que a la búsqueda de mecanismos de apropiación que hacen de la cotidianidad un mundo socialmente compartido, incluyamos y enfatizamos aquellos que nos hablan de la manera como los sujetos humanos se ubican en el devenir de su vida, que es lo mismo que decir, la manera como se insertan en la trayectoria de un movimiento que actúa y se escribe por su conducto. Todo dentro del tejido de fuerzas y potencias simbólicas y sociales que pugnan por dejar su huella y delimitar su territorio.

Creemos que es un eje provocador, sobre todo porque rápidamente se puede concluir que estamos dejando fuera la premisa de la socialidad y volviendo a lo que ahora se ha dado en llamar la experiencia de "un yo solitario".

Nada de eso, hemos salpicado nuestros argumentos y relatos con una serie de consideraciones orientadas a afirmar la creencia de que lo que hace polémico el estudio de los procesos cotidianos, es el hecho de operar con una lógica disyuntiva que opone procesos, modalidades y niveles en un cuadrículado ecológico y jerarquizado.

Ciertamente, nos encontramos con una buena cantidad de representaciones teóricas que intentan darle nombre a las distintas formas de ser humano y ser social (individuo, grupo, colectivo, sociedad, etcétera), así como a las distintas facetas que ha sido capaz de manifestar y potenciar dentro del mundo conocido, o bien de ensoñar, suponer o intuir. Nombres que están asociados directamente con la intención humana para dar cuenta de su propia complejidad.

Sin embargo, hemos reiterado, nuestro interés para nada se ha orientado en debatir sobre el eje de las clasificaciones teóricas, sino en enfatizar el devenir de la vida y la ubicación que el sujeto va formulando durante su transcurso. Lo cual es solamente una manera de indagar sobre el sentido del mundo en el que todo ser humano se afana por realizar su existencia mientras vive. Sentido que se encarna en las vidas particulares pero que las traspasa para devenir en horizontes compartidos que se construyen y resuenan durante generaciones.

Por tanto, las preguntas guía no se mueven sobre la distinción entre lo individual y lo colectivo puesto que nuestro foco no está puesto en las diversas escalas en que un sujeto humano se puede condensar, cómo es que toman densidad las distintas formas de ser humano<sup>264</sup>.

Nuestro eje no pone en menoscabo estas interrogantes, únicamente apunta a una dirección diferente: los mecanismos de la experiencia de apropiación que ha podido producir el hombre en la existencia concreta de grupos y personas. La clave se encuentra en el gerundio de los verbos o en los verbos que denotan movimiento (devenir, convertirse, va siendo, etcétera), para aludir al problema de un modo de apropiación vivo y actuante mientras haya sujetos que lo realicen.

Lo anterior porque la propia premisa de la heterogeneidad y uso de los utillajes teóricos, está acabalgada sobre la idea de que la experiencia cotidiana es consustancial a su sujeto, ya que mediante ella ese sujeto expresa su modo de ser histórico, es decir, su modo de apropiarse del mundo dentro del territorio de una comunidad, cuya trayectoria va dejando su marca.

---

<sup>264</sup> "la densificación, el endurecimiento de algo fluido..."  
H.Mattai., Idem., pág.49

Luego entonces, consideramos que la contraparte de la heterogeneidad cotidiana no se encuentra por el lado de la densidad demográfica de las relaciones de apropiación, puesto que ello significa seguir sobre el riel de una noción evolutiva y ascendente que va de lo simple a lo complejo y que ya está lejos de seguirse sosteniendo.

Tales argumentos abren otra ventana a nuestro eje metodológico, fundado en la cotidianidad como una experiencia de apropiación. A saber, que la cotidianidad puede mirarse como **una dinámica humana y social heterogénea, donde se trasminan, enlazan o coexisten determinaciones sociales, comportamientos y vivencias culturales y psicosociales. Los cuales en su movimiento formativo dan cuenta de la historicidad de los sujetos en su vivir de todos los días.**

Con ello queremos decir que, como hemos venido repitiendo, el reconocimiento de la heterogeneidad no es suficiente. Se requiere partir y pasar de lo múltiple al plano de su articulación dinámica. En otras palabras, pasar al desafío de imaginar, describir, descubrir o dar cuerpo las maneras como dicha multiplicidad se constituye, cómo toma lugar y cómo dota de contenido específico a esos modos de apropiación, condicionados por un contexto determinado.

La consecuencia de todo ello es que, ratificando el propósito, las preguntas a la materia teórica tengan que venir por el lado de los mecanismos de apropiación que aluden a ese movimiento constitutivo de la experiencia cotidiana. Los cuales aluden a esa creencia constructiva y hermenéutica de que las realidades humanas se vinculan y median, dando lugar a constantes refundaciones, contenidos, según sea el lugar de observación y vivencia en que se realizan.

Para no seguir en un hilo interminable procedamos a tomar harina con el discurso teórico, a ver si las ilustraciones mismas aclaran

más esas ideas de penetrar en las posibilidades morfogénicas que esas teorías contienen. Todo ello por medio de hacer a la premisa de la heterogeneidad de mundos, una cuestión metodológica en los términos arriba mencionados.

### 1. Y va de Nuevo el Argumento

Tomamos por la espiral un tránsito de presentación parecido al que establecimos en el primer acercamiento<sup>265</sup>. Esto significa traer de nueva cuenta a Agnes Heller y desgranar poco a poco a otros autores.

Pues bien, es muy interesante observar como dicha autora penetra muy finamente en reflexiones que intentan desmontar el proceso mismo de la experiencia de apropiación. Es decir, entrar directamente a esas relaciones que los sujetos construyen con sus realidades : la manera como esas realidades devienen en objetos de experiencia y el modo como los sujetos en ese proceso se objetivan a sí mismos y al mundo al que pertenecen.

Nos referimos a su apasionante reflexión de corte socio-psico-filosófica <sup>266</sup>, donde se columbra esa ontología de sujeto mencionada al principio, basada en la idea central de la experiencia de apropiación de un individuo con las realidades que

---

<sup>265</sup> Esto también implica una selección con todos sus riesgos y consecuencias. En el caso de la teoría sociológica tomamos a gran parte de los autores citados y alguno que otro más por su papel de clásicos en estos tópicos para las ciencias sociales. De la psicología social, las incorporaciones estarán dadas para apoyar o argumentar algún aspecto, o bien porque están incorporando reflexiones que por desconocimiento interdisciplinario se asumen como novedosas.

<sup>266</sup> A.Heller (1980)

objetiva y le objetivan<sup>267</sup>. Algo que para nuestro trabajo es capital de comprender en la medida que forma una parte del sustrato esencial que se pone a juego en los estudios de la cotidianidad.

Pero la virtud que tiene esa reflexión consiste, a nuestro parecer, en que lleva el asunto hasta el trasfondo de los movimientos internos mismos, que se van desplegando para percibir y darle sentido y significado a los objetos de la experiencia. Con lo cual no sólo completa el cuadro de la autora aquí reseñada, sino que la coloca a ella misma en la situación paradójica de ver superados sus propios planteamientos sobre la estructura de la vida cotidiana, al incorporar elementos que pueden vincularse con otras posiciones teóricas que pueden ser incluso radicalmente antagónicas.

En esa formulación se razona la experiencia de apropiación desde un mecanismo subjetivo caracterizado a la luz de una especie de concentración de energía psíquico/afectiva y que enuncia bajo el concepto de "implicación" subjetiva.

Por medio de este mecanismo se intenta explicar cómo las experiencias de apropiación estructuran un tipo de relaciones en que:

a) Sujeto y realidad se conectan por medio de relaciones necesarias. Esto quiere decir que ni sujeto ni realidad se determinan unilateralmente: ni el sujeto determina o causa a la realidad ni ésta al sujeto; como tampoco hay sujeto sin realidad ni realidad sin sujeto.

Ambos cobran sentido y objetividad por la relación que los vincula:

---

<sup>267</sup> Individuo que Heller (1980) concibe como constituido sin las convencionales parcelaciones que incluyen solamente los factores racionales, para ser pensado como sujeto empírico en que caben posibilidades múltiples y heterogéneas de su naturaleza humana y social que se concretizan en el tiempo y espacio de sus contextos específicos.

la realidad es tal para un sujeto en cuanto él puede objetivarla, mientras que el sujeto es tal en una realidad, en cuanto él forma parte de ella.

b) Si esto es así, lo que importaría, entonces, es tratar de atender la manera como se organiza y se va estructurando dicha relación. Para esto, se requiere reconocer la independencia objetiva de las realidades físicas y sociales pero que, al ser vinculadas por un sujeto, son transformadas en una nueva realidad intervenida y construida : se convierten en realidades objeto de la experiencia.

c) La transformación de las realidades en objeto de experiencia, no contienen solamente elementos cognitivos o intelectuales, en la clásica acepción de los términos. Comprometen al sujeto en toda su cabal integridad. Por ende, la experiencia de apropiación es también vivencia, emoción, afecto, sentimiento y otras tantas dimensiones que, en la lógica disyuntiva se han catalogado como irracionales.

d) El término que puede representar estas relaciones necesarias entre sujeto y realidad, así como el compromiso del sujeto en toda su cabalidad es el de "implicación ", en tanto está refiriendo al papel activo pero no causal del sujeto sobre las realidades con las que se relaciona, puesto que, lo contrario, llevaría a confundir la capacidad constructiva de los sujetos con un idealismo que no toma en cuenta la independencia objetiva de las realidades que le determinan.

g) La implicación se desenvuelve a través de una especie de campo "gestáltico", en la medida que se representa por un juego entre fondo y figura con las siguientes consideraciones importantes: las realidades y los objetos de la experiencia no dejan de existir o mueren por el hecho que el sujeto no los tenga dentro de su conciencia cognitiva, a la manera de imágenes, ideas,

representaciones, etc.

Más bien, van cobrando orden y relevancia según se va desarrollando la experiencia de apropiación.

En el caso de una implicación activa y directa, el contenido atencional y emocional no se orienta a validar las evidencias del contexto inmediato o mediato ( que quedan de fondo) sino a hacer una autorreflexión (figura) de las propias maneras de relacionarse con la realidad.

Lo que significaría, a nuestro parecer el desarrollar una capacidad para mantener una constante objetivación respecto a la variedad de estímulos internos y externos.

La única modalidad para Heller, en que la subjetividad puede dotarse de objetividad social es, entonces, aquella en que la implicación activa, comenzando por ser momentánea, se va volviendo en algo continuado que expande en el presente a la "entera individualidad humana", la cual sintetizará ya no sólo al pasado sino que también tendrá capacidad de orientarse hacia el futuro.

A la inversa, la carencia del carácter activo y directo de la implicación significaría para el sujeto el no percibirse a sí mismo en su relación con su contexto, ni darse cuenta que forma parte de éste siendo una entidad distinta a él. Teniendo como resultado el atender únicamente al mundo de las contingencias que lo rodean. La pérdida de energía psíquico/afectiva, en este caso, se desarrolla por la continua repetición de un patrón de comportamiento que el sujeto tiene que realizar, en función de criterios de economía cognitiva y práctica ante la diversidad y dispersión de los estímulos y situaciones cotidianas.

Las problemáticas que se pueden desprender del análisis sobre la implicación subjetiva son una rica veta para comprender los mecanismos finos que se desarrollan en las subjetividades y

prácticas. Por ejemplo, pueden ayudar a comprender los automatismos como una forma de relación que el individuo establece con su contexto, entrando en franca contraposición con los enfoques que ponen el acento en el aspecto manifiesto del comportamiento social sin incorporar los problemas subjetivos que los permean.

Cuando dichas concepciones, que vacían a la práctica cotidiana de dinamismos subjetivos, se confrontan con la propuesta de la implicación subjetiva, se confirma la siguiente conclusión provisional: la necesidad de salirse del razonamiento que ve a la experiencia cotidiana como una cuestión mecánica de estímulos y respuestas, de determinaciones estructurales y reflejos, al oponer una óptica en que se privilegian las relaciones de ordenamiento y su concentración afectiva y atencional, que los sujetos establecen con sus prácticas y su propia subjetividad.

Con este otro ángulo de lectura, entonces, puede entenderse, entre otras cosas, la repetitividad de los actos cotidianos como un proceso generativo de acciones espontáneas en el que subyace un dinamismo subjetivo que no está vacío de contenido emocional y atencional. Otra cosa será que se generen esos estados de conciencia denominados reflexividad crítica u objetivante.

Aunque Heller asocie implicación activa y racionalidad o conciencia crítica, lo cierto es que, a pesar de ella, las posibilidades para romper con la muda presencia de la implicación pasiva, pueden concebirse sin la entrada exclusiva de los actos intelectuales, racionales u objetivantes (en el sentido tradicional de los términos). Su propia apuesta a un sujeto complejo contradice esa identificación. Los sentimientos, afectos, vivencias, etcétera, son también procesos que pueden propiciar, engendrar o contener implicaciones activas que vuelven a un sujeto sobre sí mismo.

Por tanto, el asunto de un estado a otro de implicación podría radicar en las "circunstancias críticas" que hacen fluctuar a un

sujeto en sus relaciones de apropiación: unas veces volcado sobre los objetos de la experiencia, otras "ensimismado" en la "objetivación de sus emociones, sentires, etcétera.

Dicho juego de fondo y figura tiene su paralelo con la noción de "experiencia disruptiva" en algunas teorías psicosociales<sup>268</sup>, ya que en ambos casos se apunta al conflicto y transformación de los dinamismos cognitivos, perceptuales, afectivos y emocionales, que operan en la formación de juicios sobre la realidad circundante y sobre sí mismo. Detallemos un poco más el asunto.

Dentro de las tradiciones de la psicología social se encuentra un gran árbol teórico orientado a las relaciones de apropiación cotidiana<sup>269</sup>. En él, con diferentes matices, estas relaciones se caracterizan porque:

-- Los fenómenos a plantearse son, por sobre todas las cosas, aquellos que se producen dentro de relaciones sociales que los sujetos guardan con el mundo que los rodea y consigo mismos.

-- Las relaciones sociales entre sujetos y realidades se vehiculan y median en la experiencia, entendida ésta como un proceso y estado de conciencia cognitiva, afectiva y de comportamiento.

-- El criterio básico que subyace a este proceso de experiencia es la percepción, no como actividad fisiológica (aunque la incluye), sino sobre todo como actividad psicológica.

---

<sup>268</sup> Sobre todo las teorías sobre el cambio de actitudes. Pueden verse algunas de ellas en Chester A. Insko (1967)

<sup>269</sup> Por las relaciones cerradas que guardan con varios de los autores citados, tomamos solamente los aportes derivados de la formación de juicios e impresiones, actitudes y los llamados modelos de construcción social de la realidad, donde tienen cabida los análisis sobre la epistemología del sentido común, las representaciones sociales y categorización social.

-- Para volver al inicio, esta actividad subjetiva está socialmente determinada, de ahí la cualidad psicosocial de la experiencia, sus fenómenos, objetos y de la relación entre ellos.

-- El marco de la experiencia se enraiza y tiene lugar en el terreno de la cotidianidad y obedece a la lógica del pensamiento natural<sup>270</sup>.

Estos supuestos plantean dos dimensiones relacionadas: la referida a los sujetos que experimentan y la referida a la experiencia misma. Dimensiones que pueden abordarse de cara a los procesos de apropiación : primero, como la capacidad del sujeto para objetivarse de alguna manera, es decir, la capacidad del sujeto para reconcerse a sí mismo cuando transforma las realidades de su mundo en contenidos de su experiencia ( volvemos otra vez al asunto de las alteridades); y segundo, la transformación misma de las realidades (sujetos, sociedad, cultura, naturaleza física y biológica, etc.) en objetos de experiencia. Es decir, en expresiones de realidad con significado.

Estos supuestos de corte fenomenológico se irán continuamente

---

<sup>270</sup> La historia de la disciplina está plagada de luchas y formulaciones para darle a la cotidianidad el estatuto fundante de la vida social, su pensamiento y su práctica. Es decir, aunque se abren sus ramas a la generalidad de los debates sobre las relaciones de apropiación del mundo social, el acento constante se pondrá en no hacer de la vida cotidiana un espacio particular y diferente a otras modalidades sociales, menos aún en un contexto general en donde se pueden ubicar los procesos individuales y colectivos: es el hilo que teje y da cuerpo a las producciones humanas.

Con esta óptica, cuando se habla del pensamiento natural o de la epistemología del sentido común, no se está refiriendo a ninguna consustancialidad o naturaleza humana. Su utilización está dada para aludir a la subjetividad y práctica de cualquier sujeto en su hacer de todos los días y que es distinto del plano en que las relaciones de apropiación son confeccionadas deliberadamente (intención, voluntad y conciencia) para producir un tipo de conocimiento y experiencia (como podría ser el caso de las racionalidades científicas, filosóficas, artísticas, etcétera)

mezclando con ingredientes de todo tipo y no los tocaremos aquí por pertenecer al debate sobre la historia de la disciplina.

Lo que interesa remarcar son los vasos comunicantes con propuestas tales como las de la implicación psicoafectiva en Heller, el habitus y el sentido práctico de Bourdieu, el mundo de vida de Habermas, el estado naciente vs cotidiano de Alberoni, el conocimiento ordinario de Maffesoli y por supuesto con Alfred Schütz que es uno de los antecedentes más fuertes a todos ellos.

Para ilustrar estos vínculos hay que ver más de cerca a la Escuela de la Gestalt<sup>271</sup>. Pues bien, en esta visión el ser humano tiende a experimentar de una manera ordenada, no caótica ni fragmentada. Lo que implica la entrada de ciertos procesos de organización que no entraremos a detallar.

Lo importante de resaltar es que dicho ordenamiento se produce por

---

<sup>271</sup> A manera de dato, la Escuela de la Gestalt surgida a principios de siglo en Alemania, tiene influencia directa de las propuestas de Kant, Mach, Husserl, Brentano, entre otros. Pero lo que resulta bastante curioso e interesante, es que la noción de "gestalt" (forma, hechura, estructura) y de relaciones "gestálticas" (formismo, estructurante), vienen de la reflexión sobre la música e introducida en 1890 por Christian von Ehrenfels. Entre otras cosas, es una contrapropuesta a los estudios pioneros de Wilhem Wundt, que como se recordará es uno de los autores contra quien Max Weber reacciona, en su búsqueda de criterios sobre el sentido subjetivo de la acción social.

Los representantes más conocidos de esta escuela son Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y Max Wertheimer y autores significativos que se han derivado directamente de su matriz son, entre otros, Kurt Lewin, Leon Festinger, los cuales, a su vez, son antecedentes de escuelas tales como la de Moscovici y compañía y por supuesto una buena parte de la línea anglosajona. Evidentemente que estas ligas no son directas, en todas las ramificaciones hay apropiaciones y negaciones de sus presupuestos. Pero de que ha tenido un impacto fundamental, no hay duda o al menos marca confluencias altamente similares con otras propuestas.

En cualquier libro de historia de la psicología puede leerse más sobre la Escuela de la Gestalt. Uno bueno es el de Benjamín Wolman (1971)

una reestructuración del campo perceptivo que está determinado por la experiencia previa. La cual a su vez establece los criterios de orden y relevancia (relación figura/fondo) para que se perciban de los objetos de la experiencia sólo algunas cosas, quedando el resto sumergido en un estado indeterminado, preformativo (para utilizar palabras más actuales) hasta que las situaciones del contexto objetivo de los sujetos las hagan surgir y tomar forma.

Los criterios de orden y relevancia están en función de que esos objetos de la experiencia devengan en objetos significativos. Esto implica que tengan presencia cognitiva y que dicha presencia está determinada por un ingrediente valorativo, producto de la normatividad social en que se desenvuelve el sujeto.

Una vez formado el juicio se convierte en condicionante de la selectividad posterior y formará parte del marco de referencia que organiza de manera jerárquica un sistema de percepción social. Por otro lado, la relación con los objetos de la experiencia puede cambiar, dependiendo de la coherencia que exista entre el marco establecido y la exposición a nuevas situaciones.

Esta propuesta central será adicionada posteriormente con otros autores, con las dimensiones de la afectividad y la motivación<sup>272</sup>, en términos de un interjuego de figura y fondo que no se realiza "a secas", sino que, dada la intervención de los procesos de significación, los objetos mismos y sus relaciones serán investidos de valores negativos y positivos que obedecen a una psico/lógica que opera para "armonizar", sin contradicción, los juicios y percepciones que se elaboran sobre la realidad.

Si el sujeto se expone a objetos que le provocan incongruencias y desestructuraciones, se podrá modificar el juicio; cambiar la

---

<sup>272</sup> Entre los nombres de estas propuestas se hayan los de Heider y Kurt Lewin

relación entre los objetos de la experiencia; o bien diferenciar las cualidades de los objetos para desprender de ellos las contradicciones<sup>273</sup>. Esto, dirán otros, porque se rompen los límites de tolerancia que aseguran la consistencia subjetiva y de las prácticas, llevando a formas de solución que fragmentan, rechazan o acomodan los marcos de referencia para poder enfrentar las nuevas situaciones<sup>274</sup>.

Resulta así que los procesos de apropiación, desde estas perspectivas, implican una teleología general fundada en la orientación en el mundo, de cara a la consistencia interna de la experiencia.

Consistencia que no implica, como vimos, la ausencia de

---

<sup>273</sup> Resulta de lo más apasionante que éstos mecanismos hayan llevado a algunos psicólogos a señalar que la subjetividad cotidiana obedece a una lógica del absurdo. No que carezca de sentido, de ordenamiento, sino que su configuración es absolutamente contraria a los principios de no contradicción que son característicos del pensamiento científico. Es decir, que se constituya con base en una lógica que encuentra su equilibrio, mediante realidades que pueden tener al mismo tiempo valoraciones diferentes y contrapuestas, significados distintos, racionalidades cruzadas, etcétera.

Todo en función del contexto específico en que se ubica el sujeto, que es al final de cuentas el que condiciona cómo y de qué manera toman lugar los juicios y percepciones. Por ejemplo, una misma persona o práctica es valorada positivamente si otros componentes significativos de la situación requieren que esto se perciba de esa manera, o ser valorada negativamente cuando los componentes o significaciones se modifican.

A la manera de los psicólogos, si todo este proceso es el que da dirección al comportamiento social, resulta que dicho comportamiento es resultado de esas finas conexiones entre mecanismos perceptuales y condicionamientos contextuales. No sabemos si nombres como Goffman tomaron antecedentes en estos análisis para el desarrollo de su teoría sobre las máscaras y la representación en la vida cotidiana. Pero al menos hay un acercamiento que puede no ser mera coincidencia.

<sup>274</sup> Parte de estos mecanismo los encontramos a detalle en las teorías de León Festinger sobre la Disonancia Cognoscitiva y la Comparación Social.

contradicciones, sino más bien mecanismos y lógicas que les permiten coexistir o integrarse dentro de la percepción y afectividad del sujeto. Los desequilibrios e incertidumbres pueden darse por falta de información, experiencia o confianza; o bien por el carácter ambiguo de las realidades, acontecimientos y objetos, que no permiten ser retraídos de manera clara con los marcos de referencia establecidos.

Para nosotros está a todas luces clara la relación que hay entre estos planteamientos y el de la implicación subjetiva de Agnes Heller, con la diferencia de que para la gestalt el automatismo no es cuestión de una implicación pasiva (valorativamente hablando), sino un criterio mismo de constitución de la percepción selectiva y por tanto de la subjetividad humana, sin poner juicio alguno sobre su criticidad.

Por otro lado, la clave en Heller consiste en que vincula los diferentes juegos de reestructuración del campo perceptivo (figura/fondo) a diferentes modos de apropiación del mundo que pueden dar cuenta de la regularidad de los patrones establecidos o de la ruptura con ellos. Pero se queda corta en la medida que identifica estos modos con estados de conciencia (pasiva/crítica) que para los psicólogos sociales de esta tradición nada tienen que ver con algún proceso de desarrollo superior.

El asunto para ellos es la continuidad de los mecanismos cotidianos de apropiación o bien su discontinuidad y la manera como el sujeto da integración a su experiencia. Sin que ello signifique, una estructura amalgamada y una visión unidimensional de la gente, menos aún, una escala valorativa de los actos de simbolización y vivencia.

Al contrario, en su visión la unidad de la experiencia sólo es posible en razón de sus movimientos, adecuaciones, relaciones significativas, absorción del absurdo y juego constante entre

aspectos preformativos, indeterminados y predados con su objetivación significativa, que es tal, en cuanto está socialmente condicionada.

También afirmamos que estas viejas posturas sobre la percepción social y la experiencia, se relacionan con Bourdieu, en cuanto su noción de habitus y de sentido práctico muestran, en sus mecanismos internos, ese reflujo entre figura/fondo de la tradición gestáltica, aunque sean enunciados en términos y conceptos diferentes. Un ejemplo de ello es la formulación de movimientos preformativos, dar forma, vis formae, lo social inscrito. Así como la salida que ellos proporcionan contra la disyunción de lo racional y la conciencia vs inconsciente o irracional.

Tomemos una de sus tantas referencias a la categoría del habitus: "...el habitus permite establecer una relación inteligible y necesaria entre unas prácticas y una situación de los que el propio habitus produce el sentido con arreglo a categorías de percepción y apreciación, producidas a su vez por una condición objetivamente perceptible."<sup>275</sup>.

En este complejo argumentativo surgen una serie de nociones que ya hemos venido comentando a propósito de otras perspectivas: la relación necesaria (constitutiva y no de efectos y causas o de determinaciones y consecuencias) entre los sujetos (ahora como agentes en virtud de su práctica) y las realidades con las que se conectan; la puesta en escena de la percepción y valoración (apreciación) en términos de una serie de categorías que se ponen en movimiento por virtud de la inscripción y contacto del sujeto con contextos específicos, que imponen una serie de condiciones objetivas para que todos aspectos anteriores tomen vida.

A nuestro parecer la llave para dotar de fuerza a ese argumento es

---

<sup>275</sup> P.Bourdieu (1991), pág.99, (el subrayado es nuestro)

la propia noción de "producir sentido" y la manera como ese mecanismo morfogenético está comprendido en la lógica del sentido de la vida diaria, o sentido práctico. Con lo cual entran en resonancia otros autores citados (Lukács/Heller, Habermas, etcétera) quienes confluyen en la afirmación de que es la cotidianeidad el proceso fundante de toda relación con la realidad, llámese facticidad, objetivación, mundo social.

Como dirá Bourdieu , el análisis del sentido práctico va más allá de las clasificaciones de sociedades. "En la mayor parte de las conductas ordinarias, somos guiados por esquemas prácticos, es decir, por principios que imponen el orden de la acción (principiu importants ordinem ad actum, como decía la escolástica...En suma, todo lo que permite a cada uno de nosotros distinguir las cosas que otros confunden, operar una diacrisis, un juicio que separa, son los principios de clasificación, ...de jerarquización, ...de división que son también principios de visión"<sup>276</sup>.

Pero además, al igual que la implicación psicoafectiva y las ramificaciones gestálticas, el sentido práctico le dará un lugar primordial a la categoría de la percepción y de la percepción selectiva en las relaciones de apropiación del mundo, que tiende a orden, dar coherencia, sentido y significado a la experiencia<sup>277</sup>.

A su vez, al igual que los psicólogos sociales, esta propuesta se distancia de Heller al no identificar los ritmos automáticos de la percepción del mundo, su permanencia y su ruptura con los adjetivos de criticidad o pasividad.

---

<sup>276</sup> P.Bourdieu (1988), pág.85

<sup>277</sup> "La percepción es profundamente diacrítica; distingue la forma del fondo, lo que es importante de lo que no es, lo que es central de lo que es secundario, lo que es actual de lo que es inactual. Estos principios de juicio, de análisis, de comprensión, son casi siempre implícitos, y al mismo tiempo, las clasificaciones son coherentes, pero hasta cierto punto." Idem., pág.85

Bourdieu, al intentar salirse de la polaridad relación racional vs inconsciente y con su noción de sentido inmanente, dará un giro en el discurso sobre la lógica de construcción de las objetivaciones y su despliegue en el tiempo. Es decir, dará cuenta de las relaciones que dan coherencia y sentido a un objeto de la experiencia, así como la reproducción de las pautas y configuraciones que continuamente están siendo incorporadas e inscritas en el sentido de la práctica<sup>278</sup>.

Como recordamos, la noción de sentido inmanente (ni inconsciente, ni racionalmente consciente, sino socialmente inscrito) alude a una especie de vivencia ontológica marcada por los límites que se estructuran e imponen socialmente. Pero, y he aquí lo importante, se desarrollan mediante la experienciación regular de esas condiciones. En estos términos, el sentido práctico es producido y está vehiculizado en la exposición de condiciones que se perciben semejantes, y no a una rutinización de la acción dada por la falta de criticidad.

El intercambio con el mundo y los procesos subjetivos y de la práctica se mueven dentro de estos principios de un juego social, "...para decir que un conjunto de personas participan de una actividad regulada, una actividad que, sin ser necesariamente el producto de la obediencia de las reglas, obedece a ciertas regularidades"<sup>279</sup>.

Cuando se dice que el juego está reglado, se quiere aludir al hecho

---

<sup>278</sup> Para esto, su diferencia entre regla y regularidad es fundamental, puesto que mientras la última alude a la manera como las cosas del mundo se presentan ligadas dentro de una cierta configuración (objetividad), las reglas estarán orientadas a explicar el funcionamiento de esas vinculaciones. Matiz difícil de contemplar, pero ciertamente conducen el análisis por diferentes caminos.

<sup>279</sup> P.Bourdieu., Idem., pág.72

de que los mecanismos de apropiación se desenvuelven de manera espontánea ante la configuración regular de las cosas que pasan por ellos, es decir ante los modos de existencia que se expresan en un momento dado.

Esto tiene que ver con esa relación ontológica de la que hablamos en otro lugar, referente a que el sentido práctico antes de proceder sobre los objetos del mundo, o más bien para hacerlo, requiere definirlos, dar cuenta de lo que son. Independientemente de lo verdadero o falso de esta imputación, el hecho es que se definen en lo que para los sujetos son, su modo de existir.

Lo regular del asunto consiste en que estos modos de existencia de los objetos y que el sentido forma, está en función de esquemas que..."permiten introducir precisamente bastante lógica para las necesidades de la práctica, ni demasiada - lo impreciso es a menudo indispensable...-, ni demasiado poca, porque la vida se haría imposible."<sup>280</sup>.

Otra cosa es la explicitación de tal regularidad en un hecho normativo, es decir, en un conjunto de reglas, que no son más que "...la posibilidad de un control lógico de la coherencia, de una formalización..." de esos esquema "...que funcionan en estado práctico, (en estado incorporado)..y que pasan al estado objetivado"<sup>281</sup>.

Este doble juego de lo incorporado, implícito y que se configura en una regularidad, un modo de existencia de los objetos, así como su paso al estado objetivado, explicitado en lógicas y reglas, tocan otras vez el problema de lo automático de las prácticas y subjetividades cotidianas que venimos arrastrando desde arriba.

---

<sup>280</sup> Idem., pág.80

<sup>281</sup> Idem., pág.86

Aquí también lo automático no obedece a la presencia o no de un tipo de conciencia objetivante y crítica. Es la objetivación misma del mundo y el sujeto, bajo un principio de percepción y apreciación (en palabras de Bourdieu) que tiene que ver con la regularidad de la experiencia. Es decir, con sus mecanismos de ordenamiento que le dicen a un sujeto que la realidad es como la experimenta. Lo que le da forma y continuidad, coherencia y finalmente, sentido.

Resulta evidente la comunidad con el principio de percepción selectiva en su carácter de mecanismo de apropiación; relacional entre sujetos y realidades; producto y producente de las formas en que se constituyen y realizan las relaciones cotidianas de socialidad humana.

Además de que representa a la experiencia como ese complejo que unifica y a la vez diversifica a la apropiación del mundo y que está expuesta a reformulaciones y rupturas. Las cuales tienen que ver con zonas de indeterminación y ambigüedad que los sujetos y sus objetos expresan en sus relaciones recíprocas<sup>282</sup>.

Pero también da un paso más allá de la visión fenomenológica, al considerar que la necesidad de ordenamiento, delimitación y claridad no está en una especie de cualidad de los objetos tal y como se manifiestan en el campo de la experiencia, sino en la estructura temporal de las relaciones que se establecen con ellos, dentro de la cual operan los esquemas que se adquieren socialmente y su constante reproducción o renovación en momentos y espacios

---

<sup>282</sup> Zonas de indeterminación y ambigüedad porque "...están sometidas a variaciones en el tiempo de suerte que su sentido, en la medida que depende del futuro, está también a la espera y relativamente indeterminado. este elemento objetivo de incertidumbre...provee una base a la pluralidad de visiones de mundo, ella misma ligada a la pluralidad de puntos de vista...". Idem., pág.136

sociales específicos, es decir, socialmente e históricamente determinados<sup>283</sup>.

Estos tejidos sobre la constitución del sentido, la psico/lógica y el problema de la estructura temporal de la experiencia, serán argumentados con los siguientes anudamientos de doble vuelta: primero, el que permite confrontar lo dicho con otras reflexiones psicosociales que reaccionaron a favor de una perspectiva más relacional y estructurante o constructivista; segunda, lo que implican estos mecanismos con respecto a otros autores ya reseñados, como es el caso de Habermas.

Con este propósito si la línea no resulta tan torcida como para seguirla, necesitamos descarnar un poco más las formulaciones de Bourdieu para urdir las con otras versiones de la epistemología del sentido común surgida de la psicología contemporánea.

Por una parte, los elementos con que Bourdieu estructura su concepto de habitus, como un sistema de esquemas cognitivos y valorativos de la práctica, tiene uno de sus antecedentes en las teorías actitudinales. Sin entrar a un detalle cansado vemos que a pesar de las diferencias teóricas, las actitudes siempre son vistas como un complejo disposicional que está vinculando dimensiones cognitivas, afectivas y conductuales, además de que ellas se forman en las fronteras colectivas que diferencian a los grupos humanos unos con respecto de otros, en una gama inimaginable<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Dirá, "...las representaciones... (del mundo social)..., como sistemas de esquemas de percepción y de apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que (se) adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social)." Idem., pág.134

<sup>284</sup> La liga entre las teorías actitudinales y la vieja Gestalt es muy estrecha.

Así, estos complejos disposicionales funcionan: clasificando a sujetos de diferente tipo dentro de los límites de categorías o clases sociales (en sentido solamente de clasificación); constituyéndose al interior de ellos y modificándose por razones diversas que pueden ir desde el enfrentamiento con situaciones nuevas, como producto de los intercambios sociales, o por razones de preservación de la integridad de la experiencia en sí misma.

La diferencia entre dichas teorías y el habitus radica en que los procesos disposicionales y sus mecanismos clasificatorios son enfocados por Bourdieu en el juego de las alteridades colectivas<sup>285</sup>; un juego que toma condensación o concreción en la práctica<sup>286</sup>; un juego cuya cualidad estructurante y estructurada es lo que va marcando el continuo hacerse y condensarse de las objetivaciones y estructuras sociales<sup>287</sup>.

Además, nota importante, es que mientras la propuesta de "habitus" intenta salirse del paradigma de la socialización y su papel en la vida diaria, en la mayoría de los teóricos de las actitudes hay de hecho una absorción casi absoluta de la unidirección de los procesos de influencia social y de las coacciones normativas. Los sujetos de las actitudes están casi absolutamente determinados y su

---

<sup>285</sup> Las perspectivas actitudinales lo dan por sentado y se centran en el mecanismo interno de las disposiciones.

<sup>286</sup> A lo sumo, los psicólogos de las actitudes señalan que los complejos disposicionales pueden inferirse del comportamiento (incluyendo el verbal). Pero al mismo tiempo alertan sobre la no correspondencia mecánica entre disposición y comportamiento: puede darse una verdadera asintonía entre la malla disposicional y valorativa de una persona o colectivo, y, las expresiones manifiestas y registradas socialmente. Por tanto, la inferencia de la subjetividad a partir del comportamiento, sólo es relativa y puede dar lugar a mecanismos subyacentes (implícitos) que afloran en las relaciones sociales, sin cuadrar cabalmente con los ordenamientos y clasificaciones que se han establecido en virtud de manifestaciones objetivadas.

<sup>287</sup> Algo absolutamente ausente en la perspectiva actitudinal.

capacidad de construcción social llega hasta los límites de su adecuación personal dentro de las relaciones colectivas.

Eso no quita que la noción de complejo disposicional de las actitudes esté ya presente en la construcción teórica del habitus, y que los procesos de percepción y apercepción gestáltica estén permeando ambas concepciones.

Por otro lado, según las diferencias, pareciera que la noción de habitus se está moviendo más acorde con las llamadas categorías sociopsicológicas de autores tales como Sergei Moscovici y Henri Tajfel (y sus respectivas compañías), quienes al igual que Bourdieu no quedan tan afuera de las perspectivas actitudinales y la socialización. Más bien las engloban dentro de una óptica más relacional y con énfasis en los criterios colectivos.

De manera sumaria se pueden anotar los siguientes aspectos de esas categorías sociopsicológicas.

-- Retoman, en lo general los principios fenomenológicos que anotamos para dar cuenta de las corrientes gestálticas. La diferencia consiste en que los criterios intra e interindividuales que caracterizan a esas visiones, ahora son abarcadas a la luz de sujetos cuya experiencia se estructura dentro de los procesos de legitimación y formulación de consensos colectivos que ponen en operación esos marcos normativos de los sistemas sociales.

De esta manera la relación con los objetos de la experiencia y la experiencia de apropiación cotidiana en sí misma, está concebida por el interjuego de procesos simbólicos socialmente significativos que guardan diferentes sujetos con respecto a una realidad dada.

-- El proceso de apropiación cotidiana tienen su razón de ser en los mecanismos de construcción social del mundo y su papel para la conformación de la acción social.

Bajo este marco, subjetividad y práctica, en sus mutuas mediaciones y de cara a las determinaciones sociales, estarán funcionando en términos de representación, categorización (clasificación), e interpretación que refieren a "...las condiciones y contextos en los que surgen ..., a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás."<sup>288</sup>.

A partir de estos presupuestos la confluencia entre el habitus y la epistemología del sentido común es evidente, en la medida que ambas perspectivas están intentando comprender las relaciones entre la percepción social y la práctica.

Cuando se dice, por ejemplo, que las representaciones sociales se constituyen y presentan en imágenes, sistemas, categorías y teorías implícitas que condensan significados; establecen marcos de referencia para la interpretación; sirven para clasificar las circunstancias fenómenos y sujetos y establecer juicios sobre ellos; estamos hablando también de buena parte de los criterios que sirven para definir la categoría de habitus.

Se da otro paralelismo cuando se plantea a las representaciones y categorizaciones sociales, como formas de interpretar y pensar la realidad cotidiana que delimitan las fronteras en que se ubican y mueven a los individuos y colectivos; establecen las líneas de comunicación entre estas fronteras; inscriben dentro de ellas la apropiación del bagaje cultural; y vehiculan códigos relacionados con posiciones y pertenencias específicas en la organización del cuerpo social.

---

<sup>288</sup> Denise Jodelet (1987), pp.474-475. Aunque esta última cita está referida explícitamente a la categoría de representación social, se hace extensiva a todos los demás procesos en la medida que la primera siempre se ha considerado como englobadora de las demás.

Además confluyen con la noción de sentido práctico al situarse dentro del llamado conocimiento espontáneo, denominado sentido común o pensamiento natural. El cual alude a ese sentido inscrito, socialmente elaborado y compartido, orientado a dominar el entorno que da forma a los acontecimientos y a los actos, forjando así las evidencias de la realidad consensual que participan en la construcción social de la realidad<sup>289</sup>.

La diferencia entre la idea de habitus y sentido práctico con respecto a la epistemología del sentido común, radicaría a nuestro juicio, en que si bien, en ambos casos la función taxonómica opera para delimitar las fronteras simbólicas y materiales de los espacios sociales y los colectivos que los forman, en Bourdieu ( y también en Habermas, como veremos más adelante), el propósito y la clave para este proceso de construcción social está gravitando alrededor de una criterio de facticidad (hacer) objetiva, que se traduce en los ejes fuerza de la práctica y de la acción social. Mientras que en la mayoría de las perspectivas sociopsicológicas, el eje de gravitación está puesto en el polo de la subjetividad social.

A su vez, en ambas propuestas, el interés está en los procesos de estructuración y de construcción del mundo y en los mecanismos mediacionales entre los sujetos y la sociedad, a partir de la cualidad generativa de las relaciones sociales y sus sujetos.

Es más bien una cuestión de énfasis, pero marca una diferencia absolutamente notable, proporcionada por la categoría mediacional que se pone en juego. En el caso del Bourdieu, se observa una inclinación, dentro de la relación subjetividad/práctica, hacia ésta última. A pesar de que el habitus se toma como emblema del sentido inmanente , lo cierto es que, dicho por el propio autor, la

---

<sup>289</sup> Hay una extensa literatura al respecto. Para una introducción detallada puede verse S.Moscovici (1981 y 1987)

categoría fuerza es la de la práctica.

En cambio para los sociopsicólogos, la representación y categorización sociales enfocan las funciones mediadoras de la subjetividad colectiva en cuanto ambas categorías se orientan a revelar los mecanismos psicosociales de la producción, operación y funciones del pensamiento social<sup>290</sup>.

Suponemos que la clave de la diferencia consiste en un aspecto muy sutil pero tajante, ligado al problema de la "temporalización" de la experiencia, tal y como arriba mencionamos. Ahora es el momento de traerla a escena.

Tanto habitus como epistemología del sentido común tienen que ver fundamentalmente con la construcción de los espacios sociales, dados su mecanismos y funciones clasificatorias. El punto clave se encuentra en la manera como unos u otro conciben la objetivación de esos procesos.

Para la epistemología del sentido común el privilegio de la interpretación y de la construcción de los significados, lleva a plantear dicha objetivación en los contenidos producidos por la subjetividad social (imágenes, juicios, representaciones y clasificaciones). La expresión y registro de procesos sociales manifiestos son un medio tanto para abordar esos mecanismos subjetivos como sus productos.

En el caso de Bourdieu, al ligar y gravitar los mecanismos de

---

<sup>290</sup> En tanto modalidad del pensamiento práctico, presenta características específicas a nivel de organización de los contenidos y la lógica que los moviliza: objetivación ( como construcción selectiva, esquematización estructurante y naturalización) y anclaje ( integración cognitiva que enraiza socialmente a la representación y sus objetos) que se traduce en los significados y utilidad conferida. Para más detalle ver D.Jodelet ., Idem., pp.469-494

construcción con respecto de la práctica, se lleva a mirar el problema de la objetivación del mundo a la luz de productos manifiestos y observables, su fijación dentro de estructuras temporales específicas que se vuelven intangibles cuando se trata de movimientos subjetivos. No quiere decir que a partir de lo manifiesto no se suponga una estructura disposicional subjetiva. El asunto es que el foco está puesto en la dirección contraria: cómo los procesos de configuración de un sentido del mundo se encuentran presentes, dan contenido y condicionan a esos complejos de comportamiento social que se desenvuelven dentro de coordenadas espaciales y temporales específicas.

En otras palabras, la práctica permite ubicar los procesos subjetivos de apropiación en coordenadas espacio/temporales, puesto que es ella y a través de ella que toman condensación, es decir, se vuelven tangibles estos procesos para el sujeto y su sociedad.

Ello no quiere decir, que la interpretación del mundo a la manera de lo sociopsicólogos, se desenvuelva en el aire: está realizada y vehiculada por sujetos ubicados en contextos específicos. Pero las líneas de regreso, para no quedar en el mundo del pensamiento y para que los reconocimientos colectivos puedan darse, requieren de la manifestación de signos, de señales que la práctica produce en su continua formulación. A su vez, la práctica y la acción social no son el mero recipiente de procesos subjetivos, éstos últimos despliegan un crisol de posibilidades de mundo que muchas veces exceden y llegan a trascender lo que se pueda registrar de manera tangible en un momento dado.

Estos son a nuestro juicio, algunos aportes que ofrecen dichas perspectivas en esa función metodológica que arriba propusimos. Es decir, dejar de manejarlos como recursos heurísticos tendientes a explicar fenómenos ya delimitados, para los cuales se asume muchas veces, es requisito encontrar sus significados, sus causas o sus condicionantes.

Más bien utilizarlos como herramientas para trabajar con procesos y mecanismos morfogénicos, orientados a develar la potencialidad de mundos y realidades heterogéneas, sin prejuizar de antemano (aunque sea pleonasma) ninguna modalidad de expresión. Además, si bien los planteamientos son muy genéricos, el terreno donde han nacido es precisamente el de la cotidianidad. Concebida ésta última ya no como algo constituido dentro de ciertos moldes. Al contrario, la función metodológica estaría en afirmar la plasticidad de los procesos de apropiación cotidiana, como un universo rico en posibilidades que, a pesar de no ser teorizadas en esos discursos, están puestas al desafío de imaginarlas y texturarlas.

Uso metodológico que para nosotros está en el meollo de la aseveración que hicimos con respecto a la posibilidad de utilizar los recursos teóricos, engendrados en una matriz cultural y epocal específica. Sin que ello implique quedar atrapados en la visión del mundo que ellos contienen.

La posibilidad de "sacudir" a las teorías de esas condicionantes históricas que las determinan (nociones de socialidad, sociedad, trayectorias, tiempos espacios y sujetos), se encuentra a nuestro parecer, precisamente en esa apuesta a la heterogeneidad de la vida y sus procesos sociales. No como discurso teórico sino como instrumentos metodológicos para pensarla.

En este sentido se podría objetar que la heterogeneidad es ya una premisa sustantiva, condicionante y determinada históricamente de estos recursos analíticos. Ciertamente, pero si no entramos a la discusión bizarra de qué fue antes o primero, convendremos en que la heterogeneidad de lo real siempre ha sido tangible y dramáticamente experimentada. El cambio consiste en no asumir esta relación entre el mundo y la teoría como una cuestión de meros discursos con significados diferentes. Sino más bien, reiteramos, de mecanismos gnoseológicos que nos abran a esa posibilidad.

Este cambio nos trae a la memoria esa máxima de Jerome Bruner: " los argumentos pugnan por fundamentar su verdad, los relatos por su semejanza con la vida". Más allá de que esto abra la discusión sobre el lenguaje y su relación con las ciencias sociales, lo mencionamos porque ilustra bastante bien nuestras preocupaciones y propósitos de hacer a la riqueza del conocimiento formalizado una fuente de recursos para comprender al mundo que nos fue dado en albacea y no un semillero de prisiones<sup>291</sup>.

Para seguir aclarando este matiz veamos algunas implicaciones sobre el concepto de determinación histórica u objetiva, que se toma teóricamente como el piso de los procesos de apropiación, y, la manera como esos mecanismos generativos reseñados ponen en cuestionamiento a los propios autores que los formulan.

--- De los autores aquí incluidos tomemos rápidamente a Agnes Heller porque consideramos que, con lo dicho arriba, queda más que claro cómo se quiebra la lógica disyuntiva con que formula su estructura de la vida cotidiana, cuando la ponemos en tensión con sus propios argumentos respecto a la implicación subjetiva...siempre y cuando dejemos de asociar pasividad con bloqueo y actividad con conciencia crítica.

---

<sup>291</sup> Esto implica por supuesto que el uso de los recursos intelectuales excede totalmente el campo de la teoría y el conocimiento sistemático, para trasladarse al lugar de las opciones que una persona vislumbra como valiosas de vivirse, mirar y texturar analíticamente.

Decimos que excede este territorio en cuanto su situamiento (recordando a Geertz) está en ese lugar llamado por algunos, conciencia del presente, racionalidad crítica, identificación cultural, ubicación histórica, etcétera. Lugar, por tanto, de las razones que dan sentido al trabajo intelectual y al para qué se realiza.

Discusiones axiológicas, ideológicas y existenciales que también van más allá de nuestro propio documento. Son meramente mencionadas para reafirmar que la apuesta al "sacudimiento" de las determinaciones históricas de la teoría nada tiene que ver con el debate sobre la neutralidad de la ciencia.

Al hacer esto sale a flote ese sujeto "empírico" que explícitamente promulga como una entidad compleja de racionalidades, sensaciones, emociones, etcétera. A la vez que los juegos gestálticos entre fondo y figura contienen la posibilidad de que un sujeto, sea tal, por cuanto puede objetivarse mediante una infinidad de canales.

Con esto se rompe por el eje la teoría del reflejo que la sustenta y la lógica evolutiva que plantea. Ya no hay más sujeto que reconoce su especificidad histórica mediante su conciencia racional y crítica. Surge un crisol de posibilidades plásticas entre las propias dimensiones subjetivas y simbólicas, así como entre estos juegos y la diversidad de prácticas sociales.

--- Otro caso similar lo tenemos con Bourdieu a quien detallaremos un poco más con un ejemplo. Pues bien, es de sobra conocido cómo, para darle cuerpo a su teorización, tiene entre sus categorías a la de capital cultural para dar cuenta de los caudales materiales, sociales y simbólicos con que cuenta un colectivo. En su momento hicimos algunos alcances sobre el riesgo de trasladar categorías económicas para dar cuenta de otras maneras de hacerse de las producciones sociales, que bien pueden entrar en otros mecanismos de lo que es la riqueza social y humana<sup>292</sup>.

También tuvimos ocasión de señalar cómo, en contradicción con esto, Bourdieu alerta contra las maneras de hacer ciencia social al "ontologizar" o convertir en propiedades de la realidad concreta, lo que son atributos heurísticos de las categorías analíticas.

Sin embargo, después de "deshuesar" los mecanismos de apropiación que se contienen en sus nociones de habitus y sentido práctico, emerge más dramáticamente dicha contradicción y también de manera

---

<sup>292</sup> Además de la discusión sobre la economización de los criterios para estudiar la vida social, anotamos en el segundo acercamiento un ejemplo sobre la concepción de la riqueza en el pensamiento de la cultura China.

más clara las potencialidades metodológicas que pueden utilizarse. Esto porque tales mecanismos desbaratan o hacen innecesaria la mentalidad acumulativa de la categoría "capital cultural" y la convierten en un asunto de competencias culturales ( parte también del tejido del discurso). Ya que la clave estaría en mirar ya no tanto los efectos de una práctica social (enclasmientos, capitalización, etcétera); sino el proceso constituyente, por medio del cual, toman forma los bagajes producidos culturalmente y las maneras potenciales en que ese proceso se puede convertir en prácticas diversas.

Así, los mecanismos morfogenéticos planteados por Bourdieu, nos hablan de una práctica que puede ser vista como potencia, capacidad, o característica sine quanon de la socialidad. En cuanto alude a un mecanismo productor de objetivaciones humanas que se realizan en el acto mismo de hacerse y no meramente como una tecnología de apropiación que conecta a un agente con otros agentes, espacios, funciones.

Si seguimos por esta línea, la práctica no produce meramente capitalizaciones, sobre todo construye modos de ser sujeto y modos de hacer mundo que pueden ser muy diversos. Modos de ser y hacer, que van armando verdaderas arquitecturas sociales que devienen en herencias, pero que también se actualizan o pueden desvanecerse.

En consecuencia, los discursos sobre el habitus, el sentido práctico y las competencias culturales, además de servir teóricamente para comprender las fronteras sociales y simbólicas de una sociedad dada, pueden convertirse en recursos metodológicos para buscar criterios de especificación de las prácticas humanas (en nuestro caso definidas como cotidianas); cómo se forman, qué contenidos llevan auestas, qué expresan, cómo lo hacen, etcétera; diferentes a aquellos criterios que las cualifican por referencia a ciertas funciones ( reproducción, capitalización, enclasmientos, etcétera).

--- Otros ejemplos nos los proporcionan por separado, Moscovici y Tajfel. En el caso de Moscovici se relativiza el papel del consenso y la legitimidad en la producción de las prácticas . No se trata solamente de procesos de clasificación, orientación e interpretación, surgidos de una manera de organizar el espacio social ( en campos, clases etcétera) que es reconocido y compartido por una colectividad humana.

Y la movilidad de estos límites no se da solamente por la capacidad colectiva y de los grupos para apropiarse, en palabras de Bourdieu, de capitales culturales, sociales y económicos que se consideran valiosos. También existen márgenes importantes para la contraposición de normas y contranormas que no pueden ser explicados en términos de desviación o no conformidad, producidos por la ambigüedad o novedad de objetos y situaciones que no calzan dentro de las estructuras legitimadas o dominantes. Ya que esto implicaría la aceptación de una manera englobante de configuración y funcionamiento de la sociedad, en tanto que es a partir de ahí que se establecen los criterios de normalidad y desviación.

Al contrario, se trataría de elevar a primer orden las fuentes potenciales de influencia y determinación social, provenientes de colectivos y experiencias que sin tener la fuerza numérica, el poder y la competencia, sometidos a la discriminación y rechazo; desarrollan normas, opiniones, juicios y prácticas específicas que les permite adoptar y reclamar una contrapropuesta definida, coherente, propia e independiente de los marcos de referencia establecidos .

Los procesos de representación social, en este marco, son también contemplados como mecanismos mediadores de conflictos y negociaciones con las determinaciones estructurales y los englobamientos, que son tales en cuanto intentan representar el

poder de definición del mundo social y de las normas legitimadas<sup>293</sup>. Mecanismos mediacionales que no pueden tener tal capacidad de realización si no se condensan en prácticas sociales, que son en primera y última instancia, las que ponen a la construcción mental del mundo en el terreno concreto de una sociedad.

En el caso de Tajfel, como anotamos en el primer acercamiento, el punto está centrado en los principios mismos de clasificación y su función de sistematización del entorno con el propósito de la acción. Clasificación que categoriza al mundo y que en sí misma está formada por sistemas de clasificación. Ambas direcciones serían el resultado de las necesidades y herencias colectivas y a su vez formativas de estructuras de percepción social del mundo.

Cuando Bourdieu afirma la cualidad del habitus como estructura estructurante y estructurada<sup>294</sup>, entra en el terreno de lo que para Tajfel (1978, 1979, 1984) son los principios de la

---

<sup>293</sup> Desde esta concepción la noción de mayorías y minorías sociales no está en función de criterios numéricos ni solamente de cara a la posesión de recursos de poder objetivos. Están también en los procesos de significación que los colectivos dan a las delimitaciones de los espacios sociales, sus objetos y las relaciones entre ellos. Lo cual les da ese carácter de objetividad y legitimación. Es precisamente en estos procesos de significación donde Moscovici (1981) y compañía encuentran una virtual fuente de reacción constructiva o morfogenética, en cuanto se objetivan en prácticas sociales que expresan oposiciones conscientes y procesos de visibilidad y reconocimiento en los espacios sociales, a través de la actuación y de provocar cambios materiales y sociales (hacerse notar, identificar y escuchar).

<sup>294</sup> En donde el principio de división "...está definid(o), de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de diferencias, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia". P. Bourdieu (1991), pág.170

categorización social, orientados a explicar la formación de las "identidades categoriales", que son producto y producidas en los procesos de organización y significación del mundo.

Principios en donde se ignoran ciertas diferencias entre los objetos individuales, si estos objetos son equivalentes a otros, para ciertos propósitos. Al mismo tiempo que se ignoran ciertas similitudes, si éstas son irrelevantes para esos propósitos, o si encubren una falta de equivalencia con respecto a las prácticas, creencias, actitudes y sentimientos.

Esta visión sumaria de la categorización social, según Tajfel, nos permite complementar lo dicho con respecto al habitus de Bourdieu de la siguiente forma.

En el terreno de la definición de la experiencia de apropiación, no cabe duda que ambos autores apuntan a los criterios de delimitación de sus objetos, cómo se recortan y toman forma. Pero aquí también se pone en juego los aspectos mediacionales que se establecen entre realidad y mundo.

Para Bourdieu, la capacidad estructurada y estructurante del mundo social solamente es posible de pensarse a la luz de la capacidad de los sistemas de percepción y apreciación que le dan contenido a la práctica; para Tajfel el foco está puesto en la lógica de construcción de los límites subjetivos que dan identidad categorial a una realidad.

En ambos aparecen los procesos de legitimación colectiva que sirven de verdaderos rastreadores, guías y en su caso bloqueadores de los sistemas de clasificación; pero en Bourdieu estos procesos son elicitados en primer y última instancia por la configuración estructural de una sociedad; mientras que para Tajfel son mecanismos que bien pueden operar a contrapelo o al margen de las determinaciones estructurales establecidas.

## **2. Lo Aproblemático: Fondo constitutivo o Pasividad Inerte**

Con todo lo que se ha dicho hasta aquí contamos con una serie de elementos para afirmar que la especificidad de los mecanismos de apropiación cotidiana ha corrido una suerte de confusiones o más bien ha sido sometida a una serie de usos analíticos nada claros.

Desde el primer acercamiento nos reafirma que dicha especificidad se puede reconstruir teóricamente por medio de una lógica disyuntiva que ubica al mundo de lo cotidiano como una modalidad particular y contrapuesta a otras de la vida social. Que tiene como marco de referencia y criterio de diferenciación, racionalidades asentadas como las verdaderas maneras de hacer el mundo.

Algo que hemos intentado argumentar, no es privativo de un autor o escuela, sino que se desplaza en diferentes órdenes del discurso teórico. Por lo cual su presencia no es tan fácil de rastrear. No es lo mismo, por ejemplo, utilizar los utillajes intelectuales para abordar realidades especificadas culturalmente, sin prejuizar sobre sus cualidades; que manejarlos, para asentar una jerarquía explícita sobre objetivaciones superiores e inferiores. O bien, donde la riqueza de la apropiación cotidiana, tomada como objeto de estudio, se convierte en inmediatez y evidencia a superar en el campo de la construcción gnoseológica. O, por último, recuperar esas posibilidades generativas, bañándolas, con las lógicas de la racionalidad ilustrada de una acción comunicativa .

No volveremos a los comentarios ya vertidos a lo largo. Los mencionamos ahora para hacer un último alcance de nuestro ejercicio: cómo las funciones metodológicas de los mecanismos generativos reseñados ponen el dedo en un problema que nos parece esencial y que se presenta, sin distinción, en la mayoría de los discursos sobre la cotidianidad. A saber, el que la apropiación

cotidiana se cualifique de todo pero con la característica esencia. de ser ciega. Sus mecanismos efectivamente construyen la socialidad, pero sus sujetos no tienen luz para hacerlo, solamente lo hacen<sup>295</sup>.

Sin embargo, cuando vemos más a fondo por los laberintos que basamentan este ángulo de lectura, la especificidad de las prácticas y subjetividades cotidianas se bifurca y nos lleva por otro camino que no es tan frecuente transitar: **pasar del análisis basado en las diferencias de apropiación, a los mecanismos mismos de la apropiación.** Traslado radical de eje que hemos querido enfatizar, con buena parte de los mismos instrumentos analíticos que se han utilizado para refrendar la otra vía.

A nuestro juicio las implicaciones de esta diferencia son muy fuertes como para hacerlas de lado. Si transitamos por el primer canal (el de la diferencia de las modalidades), la pregunta base radicaría en debatir si las subjetividades y la cotidianeidad son capaces de producir una experiencia que permite establecer un juicio objetivo sobre el mundo, al igual que esas otras racionalidades contra las que se le compara. Donde lo objetivo puede tener distintos nombres: distanciamiento, criticidad, conciencia, reconocimiento de las determinaciones y condicionantes sociales que llevan a un sujeto a reflexionar sobre lo que hace, vive y piensa.

Pregunta que lleva al mundo de lo cotidiano a debatirse en el terreno de la ideología, lo sesgado, la internalización de los patrones normativos que mantienen la conformidad con un estado de cosas. Por tanto, en el de la aceptación total o relativa con las maneras como una sociedad se reproduce y mantiene su continuidad

---

<sup>295</sup> Sustrato que le da sentido a las ideas vertidas sobre la instrumentalidad, apromaticidad, determinación omnímoda, automatismo, rutinización y en su caso bloqueo.

dentro del flujo de su desarrollo.

Si transitamos por el otro canal, el de las posibilidades de objetivación que se contienen en los mecanismos de apropiación, la interrogante sobre la objetividad producida por las racionalidades cotidianas, cambia totalmente de lugar. No se trata de luchas entre la neutralización o control de los juicios y la ceguera u opacidad que no deja ver como son las cosas "en realidad"; para, a partir, de ello generar una práctica y fuerza de recambio sobre la sociedad y sus sujetos.

No hay más verdad que perseguir, ni diferencia entre lo que es empírico o concreto (reducto fáctico de la cotidianidad), y, lo que es abstracto como reformulación conciente e intencional de las apariencias fenoménicas de la "realidad". La objetividad deviene en el proceso mediante el cual "algo" se produce, toma forma, delimitación, figura, contenido, imagen, significado. Esto en la medida que la experiencia social (colectiva e individual), se mira como un proceso que transforma la variedad de realidades cualesquiera, en "objetos" que entran en ella (sentires, vivencias, lenguajes, comportamientos, etcétera). Lo empírico deja de ser la realidad viva y lo abstracto su representación : ambos son una facticidad intervenida por la capacidad humana para procesarla.

Desde esta ventana, el sujeto de la cotidianidad viola las suposiciones que, como sujeto "natural" u ordinario, lo hacen merecedor de una inocencia y transparencia que solo puede revocarse cuando pone a "funcionar la cabeza", con base a premisas de lo que se asume es el funcionamiento de la cabeza.

Deviene ahora en un sujeto, como cualquier sujeto, que para vivir en el mundo y reconocerse en él, reformula lo que le ha sido dado, lo que le surge, incluso lo que todavía no tiene enfrente.

Un sujeto que se objetiva en el proceso, se siente, razona,

percibe; asimilando y recreando elementos de distinta procedencia y fundándose en ellos, para producir significados y prácticas que son sesgos en tanto siempre tienen una direccionalidad y una tendencia, aunque no lo vea, como se miraría a un pez detrás del vidrio.

¿Porqué esta diferencia sobre la especificidad de la apropiación cotidiana? Creemos firmemente que se debe a que un uso u otro del recurso analítico se alimentan de una manera especial de entender y asumir la propia idea de experiencia de apropiación.

Desde líneas muy arriba va quedando claro que en el primer caso (lógica disyuntiva y manejo sustantivo de la teoría), solamente es experiencia aquella "...que es modelada por mecanismos racionales... (operaciones intelectuales)... que distingue experiencia de vivencia, pues se supone que esta última, siendo el nexo más inmediato con el mundo empírico, no deviene por sí misma en conocimiento (ni objetividad, añadiremos) pues carece de todo criterio de validez universal"<sup>296</sup>. Criterio de validez universal que se asume sólo es posible de alcanzarse cuando se develan las conexiones lógicas que arman la estructura de los objetos, de las relaciones entre ellos y por supuesto con respecto a los sujetos<sup>297</sup>.

En el segundo caso (las potencialidades de objetivación que se contienen en los mecanismos generativos), experiencia sería el proceso y producto de los mecanismos de apropiación del mundo, por tanto producto y producente de una objetividad que es tal, siempre y cuando entre al campo del sujeto, exista en él sin prejuzgar sus fuentes, dimensiones y modalidades. Sentirse, pensarse, vivirse; mirar desde ese punto cero que es el sujeto, cualquier realidad,

---

<sup>296</sup> E. León (1995), pp.68-69

<sup>297</sup> Para bien y para mal, aunque no se reconozca hemos sido Kantianos durante mucho tiempo.

objetivarla y objetivarse en ella.

Otra cosa es, parafraseando a Bourdieu, la objetivación sociológica que traduce este mecanismo fundante de la apropiación a diferentes racionalidades que a su vez son correlativas "...a la existencia de compromisos y de intereses específicos"<sup>298</sup>, es decir, a su inserción en una manera particular de producción de la experiencia social<sup>299</sup>.

En cambio, la segunda vía se va desmadejando con los diferentes aportes sobre los movimientos internos de los mecanismos de apropiación. Y con apoyo en esto nos permite incursionar sobre esa otra noción de especificidad de las prácticas y subjetividades cotidianas dentro de la cual se encuentra su carácter aporoblemático, mudo, inscrito etcétera.

Carácter que ya no se analiza por su diferencia con otra cosas sino, como hemos afirmado, en el terreno de la trasmutación de una realidad indeterminada, preformada, sin existencia para el sujeto, sin definición de forma y contenido, que pasa a ese estado objetivado, a esa tematización, a esa figura que resalta del fondo, a esas representaciones y clasificaciones o categorizaciones de que nos hablan los autores citados.

Trasmutación que puede no estar reflejada o pasar por los llamados mecanismos reflexivos y menos aún identificarse con alguna mediación particular. (razón, cognición, lenguaje).

---

<sup>298</sup> P.Bourdieu (1988), pág.108

<sup>299</sup> Resultan muy promisorios los planteamientos que a este respecto formulan autores como Jacques Lyotard (1984) sobre la pragmática narrativa y científica y Jerome Bruner (1988) sobre el pensamiento formal y narrativo. En ambos casos se intenta no identificar las diferentes modalidades de aprehensión de lo real con una noción universal del conocimiento, del saber y del pensamiento.

Creemos que las nociones de sentido práctico, vis formae, gestalt, implicación psicoafectiva entre otras, apuntan precisamente a este problema.

Para dejar más clara esta línea, tomemos estos últimos alcances para ver cómo tocan frontera con otras nociones que se han considerado el reino de esa oscuridad que es lo aporoblemático, mudo, inmanente, del proceso de objetivación.

Para esto jalaremos el hilo del mundo de la vida<sup>300</sup>, advirtiendo antes que nada la dificultad para aprehender y hacer inteligibles sus contornos, que vistos desde la perspectiva de Husserl (reconocido como padre del concepto), Schütz o Habermas, es alusiva a los procesos magmáticos y preformativos de la experiencia social, y ante los cuales la subjetividad y la práctica cotidiana enfrentan, no tanto el problema de sus contenidos o de sus formas ya objetivadas, sino el sustrato pantanoso y movedizo de esa alquimia por medio de la cual, la realidad (cualquiera) deviene en existencia de cualquier tipo para un sujeto.

Existencia que es social, en cuanto está determinada (lo que implica que hay algo que lo excede, lo antecede y lo afecta); pero también posibilitada para construir relaciones, pensamientos, sentires y formas de vida (es decir, también como existencia de un sujeto de enunciación, que al hacerse en el mundo también lo inventa y sobre todo lo vive).

De esta manera, cuando planteamos en su momento ciertas lógicas de apropiación, nos abrimos paso para entrar en el mundo de la vida y colocarnos a muchas brazas de profundidad. Debido a que dicho concepto nos acerca a los mecanismos finos de la objetivación y su iluminación como imagen, juicio, conciencia, intuición, afectividad

---

<sup>300</sup> En este caso, al igual que en los otros autores, interesa menos enfocar el papel que se le asigna al mundo de la vida como fenómeno vapuleado dentro de la racionalidad del capitalismo, y centrarnos de lleno en lo que evoca su dinámica interna.

o práctica . Y porque con estos mecanismos siempre estamos ante un algo que se sumerge en el fondo, pero que está ahí, moviéndose y dispuesto a emerger en distintas objetivaciones.

El problema difícil es tomar en sí misma esa materia prima, no tanto para decir si está causada o determinada socialmente, o ver sus efectos y manifestaciones en contenidos, objetos y prácticas de la experiencia. Sino en penetrar en su movimiento constitutivo que, no siendo todavía realidad tangible, objetividad alguna, menos aún sustancia, siempre está presente como condicionalidad y posibilidad de ser y de hacerse un mundo social y sus sujetos.

Este es el caso de Bourdieu cuando plantea el problema de la formación del sentido, lo social inscrito, la complicidad ontológica, y sobre todo el carácter inmanente, es decir ni racionalmente consciente ni inconsciente. O bien cuando las corrientes psicológicas aquí citadas nos hablan de la percepción social.

Pero también cuando tomamos ese referente analítico denominado mundo de la vida que alude no sólo a ese contexto formador de horizontes, como diría Habermas, sino, parafraseándolo, a ese horizonte formador de visiones, juicios y contextos, en cuanto en él no puede haber sustancialidad alguna sino, sobre todo, movimiento constitutivo que escapa a la lógica de un antes y un después, de una causa y su efecto; para penetrar en el mecanismo diferente de su presencia necesaria, puesto que sin éste horizonte (independientemente que esté determinado como efecto de una causa) el ser humano dejaría de referir a lo que estos términos indican en su etimología básica : ser que tiene aliento o hálito mental y espiritual.

Pero además, tiene interés tocarlo en virtud de que todo su complejo se traslada a los principios fundantes de cualquier objetivación de la realidad que se realizan en el terreno de la

cotidianidad.

Ya que hemos estado mencionado a Bourdieu con respecto a las maneras como se produce el sentido, justo es que nos detengamos en él otro poco, antes de volver a tocar el mundo de la vida.

Pues bien, leemos en sus afirmaciones sobre el sentido, una relación pero también una diferencia con la producción de los significados sociales<sup>301</sup>. En todo caso y para aclarar esta distinción, el sentido, entre otras cosas, estaría aludiendo a la manera como se configuran los contenidos de realidad de un sujeto en sus relaciones con el mundo. Es decir, a la forma (o "gestalt" de los viejos psicólogos), con base a la cual se definen los objetos y los significados de la experiencia social.

En esta formulación se presenta una interesante reflexión sobre el universo de lo simbólico que intenta salirse, como ya vimos, de la dicotomía entre las normas explícitas o el cálculo racional versus el plano de la pulsión inconsciente que se liga con lo irracional (sin un contenido reconocido y por tanto representado). Pero entonces, si el sentido práctico es prerreflexivo pero no inconsciente o irracional, ¿en donde cae?

Cae, reiteramos, en el terreno de la construcción de las objetivaciones, es decir, en la discusión sobre las manera como algo, alguien, adquiere una forma: es decir, en el proceso mediante el cual eso que llamamos realidad (cualesquiera), es tal, en cuanto toma una configuración y al hacerse forma se dona de un contenido significativo.

Plano genérico de altísima abstracción que alude a ese plano ontológico del que hablábamos: una realidad es (y por tanto

---

<sup>301</sup> Lo mismo sucede con las escuelas psicosociales basadas en la percepción social.

nosotros mismos también), en cuanto adquiere una forma; existe, en tanto ofrece una configuración; deviene en entidad, en la medida que se expone como realidad perfilada de alguna manera. Objetivación que es social desde su origen, en cuanto sus principios organizadores están siendo realizados dentro de una "estructura temporal", es decir, dentro de espacios y tiempos históricamente construidos, vividos y desplegados.

Pero ahora, se habrá notado que la categoría del sentido fue inmediatamente adjetivada como sentido práctico e inmanente. ¿Acaso todo sentido es práctico? ¿todo el sentido y todo lo práctico es inmanente, En Bourdieu leemos, o así queremos leer, si bien no todo sentido es práctico, su momento fundante se encuentra en ello y es inmanente en cuanto tiene un movimiento constitutivo que está fuera de cualquier voluntad conscientemente intencionada<sup>302</sup>.

El sentido y su movimiento inmanente, su carácter preformativo y su potencialidad formativa, generativa, evoca sin lugar a dudas esa nebulosa que es para la apropiación cotidiana el mundo de la vida, así como su relación con la producción de significados sociales.

Hablando más particularmente, consideramos que la reconstrucción que hace Habermas sobre el mundo de la vida, aporta elementos valiosos para mirar las subjetividades y prácticas cotidianas fuera de la estrechez instrumental que las subordina a un mero producto de las determinaciones y condicionamientos sociales. Y nos abre

---

<sup>302</sup> Recordemos otra vez que para él los esquemas preformativos, estructurantes y estructurados socialmente mantienen "...con el mundo social una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener siquiera necesidad de presentarse como tal ". Idem., pág.24 De ahí que el sentido de la práctica (sentido inmanente - lo social inscrito) radique en un acto integrador del conjunto de las necesidades inherentes a una posición en el espacio social y a un tipo de relación que es "el juego social incorporado, vuelto naturaleza".

otra ventana para acercarnos a esa caracterización de aporomaticidad con que frecuentemente se les ha enjuiciado, Sin que esto necesariamente implique su identificación dentro de las taxonomías existentes (lo racional / irracional; consciente/ inconsciente; reflexivo / irreflexivo) y la jerarquización que resulta de ellas (criticidad / bloqueo; objetividad / alienación; superioridad / poco desarrollo; constructiva y activa / producida y pasiva, etcétera).

Sin dar más rodeos vayamos haciendo una síntesis comentada de esta reconstrucción del mundo de la vida, tal y como nosotros la leemos.

El mundo de la vida es alusivo al trasfondo y no a los contenidos explícitos de la experiencia humana y social. Por ello es que, se dirá, está refiriendo a un contexto formador de horizontes, en tanto que es en su seno donde se delimitan los diferentes contenidos de la experiencia.

Su carácter de implícito no obsta para que Habermas infiera que está constituido por hechos, normas y vivencias que articulan un saber holísticamente estructurado que no está necesariamente a la disposición de la conciencia.

Ahora bien, la delimitación de contenidos que se realiza en sus contornos es denominada, en expresión lingüística, "tematización", la cual refiere a cómo esos complejos de articulaciones implícitas devienen, por la forma como intervienen en situaciones específicas, en contenidos de experiencia cognitiva y en lenguaje: "...fragmentos del mundo de la vida relevantes para la situación."<sup>303</sup>.

Es decir, quedan fijados en una configuración temporal con significado. Estos serían los contenidos subjetivos con posibilidades de acción.

---

<sup>303</sup> Jürgen Habermas (1989), pág.499

Si tensamos esta premisa con relación a todo el recorrido anterior (la "figura" de los gestálticos y Heller, el sentido en Bourdieu, la representación y categorizaciones de Moscovici y Tajfel), lo cierto es que, cómo horizonte de trasfondo, el mundo de la vida siempre está presente y por tanto siempre conforma la unidad de la experiencia de un sujeto, aún cuando este sujeto no sea consciente de ello. En otras palabras, aún cuando no tenga presencia cognitiva y no esté en forma de contenidos de pensamiento.

Esta índole de presencia permanentemente implícita o de trasfondo da lugar a que el mundo de la vida se exprese en lo predado, ya que solamente lo tematizado es posible de problematizarse.

Esto es así, porque lo tematizado implica, al objetivarse, una diferencia entre el sujeto y las realidades de las que forma parte; diferencia entre el sujeto que experimenta y los contenidos de su experiencia.

Con dichos elementos recojamos la discusión sobre la aproblematicidad del mundo cotidiano. Como se desprende de lo anterior, lo predado, es lo que forma parte del sujeto, pero que no ha sido especificado, en cuanto no ha tomado forma dentro del marco temporal y espacial de la situación en que éste se ubica. Por oposición, lo no predado es lo explicitado, lo que configura un significado, una presencia o ausencia "de algo en el mundo".

Esta diferencia de lo predado y lo aproblemático, vistos como lo no racional o como lo no objetivado todavía, comunica con los mecanismos arriba mencionados a propósito del interjuego de la apropiación y su transformación en estado objetivado, para utilizar los términos de Bourdieu. Y que nosotros hemos llevado al terreno de la distinción entre sentido y significado.

En primer lugar, ratifica de nueva cuenta la afirmación de que la apropiación cotidiana, nada tiene que ver con las dicotomías

(bloqueadoras/activas; racionales/irracionales; críticas y objetivantes/ instrumentales, rutinarias, inertes). Su famosa aporematidad, sacudida de sesgos valorativos, se encuentra, repetimos, en el paso a través del cual, las realidades con las que se conecta un sujeto devienen en facticidad, en objetos de la experiencia, en existencia misma que conforma esa suprema realidad de la que hablan Berger y Luckman.

El asunto se complica de manera imaginable porque esta traslación nos enfrenta a un punto de discusión terriblemente polémico. A saber, si lo aporematido de un proceso está peleado con la posibilidad de mundos múltiples y potenciales. Tradicionalmente, el sesgo valorativo identifica aporematidad con pasividad, y de ahí a los juicios sobre la limitación de la cotidianeidad para la transformación, renovación y ruptura social, el paso es muy pequeño.

Pero, si lo aporematido y lo predado lo miramos como una cuestión de los mecanismos de objetivación humana, luego entonces, la premisa de la pasividad se disuelve para darle lugar a una actividad de movimientos formativos sin igual. Y los efectos sobre el análisis de la cotidianeidad no dejarían de esperarse.

Para comenzar, las subjetividades y prácticas de la cotidianeidad estarían refiriendo a los mecanismos básicos de la apropiación del mundo y con ello ratificaría su lugar fundante para toda actividad humana.

La diferencia radica en que, primero, deja de ser el mero reflejo de realidades establecidas que un sujeto pasivo solamente refracta sobre sus prácticas y subjetividades. La experiencia de la cotidianeidad es aquí, a la luz del mundo de la vida, la manera como el horizonte social inscrito (intercalando términos), se tematiza, toma forma, en diferentes objetivaciones y, por tanto, produce significaciones.

### 3.2 Individuo y Sociedad

Hasta ahora hemos hecho referencia a la manera como una noción de ser humano se va deslizando al campo de la mentalidad occidental de una época, a través de las formas para pensar el hacer y hacerse en el mundo. Lo que, sin lugar a dudas, va transformando radicalmente la percepción y organización de la vida misma contenida en sus márgenes, con toda la carga valorativa que esto implica.

La comunalidad con respecto a una concepción del tiempo y del espacio humano, base de una división de la vida social, la instauración del Trabajo como valor fundamental y su traducción pecuniaria, son parte de esa racionalidad social que, como bien señala Mairret, alimenta el mito civilizador de la llamada cultura occidental.

Pero ahora, no podemos terminar con esta reconstrucción de la mentalidad moderna sin tocar, aunque sea brevemente al sujeto que ha construido éstos procesos y que ha tenido que soportar en sus espaldas las consecuencias de los mismos. Sujeto humano que combina en su enunciación, las características que se han atribuido como privilegio de la especie, tanto como su especificidad de ser producido y productor de relaciones con el mundo, en tiempos y lugares determinados.

A lo largo del relato se ofrecen diferentes consideraciones al respecto, pero retomamos algunos de sus nudos para volver a esta doble cualidad de genericidad humana y especificidad social de sus sujetos.

Pues bien, de manera compacta, recordaremos que, por una parte, lo

---

la densidad demográfica es otra.

Nos explicamos. Ya no se trataría solamente de resolver el asunto en la mera mención hermeneútica de la multiplicidad de los puntos de vista y la interpretación; ni siquiera de señalar que los mecanismos generativos de la apropiación cotidiana nos pueden abrir a una variedad de dimensiones y procesos no contemplados en el cuerpo de una teoría particular. Nos coloca frontalmente ante las condiciones que contienen los utillajes intelectuales para dar cuenta de la misma posibilidad de la experiencia, para que se realice el proceso de objetivación del mundo. Es decir, también nos enfrenta ante los límites que esos utillajes tienen para abordar la apropiación cotidiana, entendida como un proceso de movilización de fuerzas indeterminadas que, a pesar de no reconocer una forma o significado tienen y le dan sentido a esa experiencia.

Para aclarar más este aserto, recogemos la pregunta de si todo lo que mueve el mundo de la vida requiere de su objetivación (tematización) para entrar al campo de la acción y las prácticas sociales. Con lo que se ha argumentado creemos que no. No necesariamente. Los mecanismos generativos de la apropiación reseñados arriba, permiten sospechar que la construcción del sentido humano es más amplia e inclusiva que los mecanismos de significación del mundo.

Como vimos, tanto los objetos de la experiencia como sus significados son un resultado de los mecanismos que dan forma y contenido, objetivan, realidades de muy diversa índole. O sea, son el producto de un proceso de configuración que los diversos autores refieren bajo el término "sentido".

En este tenor, no puede hablarse de significado con respecto a realidades indeterminadas. El mismo concepto de significado y significación alude a los productos, con base en los cuales, se objetiva el mundo y el sujeto.

Sin embargo, la pregunta que hacemos está sobre la dirección contraria. A saber, si lo que no se objetiva en un producto

particular o en un significado reconocible, es algo que carece de sentido, es algo que no existe.

El mundo de la vida nos permite resolver el acertijo: el mundo de la vida está ahí; su condición indeterminada no niega su existencia. Otra cosa es su paso a estado objetivado, con lo cual deja de ser mundo de la vida para devenir en significado y en contenido para la acción.

Otro tanto sucede con los juegos de la percepción social donde el fondo de la experiencia no deja de existir. Puede devenir en figura (con lo cual deja su condición de fondo) pero puede no hacerlo y de todas maneras conformar el horizonte de sentido donde las realidades y los sujetos toman su identidad y significado.

La discusión sobre la relación entre significado y sentido es tan amplia como para entrar aquí a detallarla. Empero la mencionamos porque deja abierto un debate de vital importancia sobre diferentes puntos que hemos venido virtiendo: la aporematicidad en su uso analítico y no axiológico; y la capacidad de los utillajes intelectuales para traspasar las fronteras de sus propias delimitaciones.

En el primer caso, el núcleo se encuentra en no reducir el proceso de objetivación a un tipo de subjetividad reflexiva. Cosa que ya argumentamos. La apropiación del mundo puede resolverse por diferentes vías y no sólo las simbólicas. Además de que los mecanismos de significación social tienen en esa potencialidad un margen de variación muy grande, tan grande como ofrecen las mismas maneras de objetivación del mundo.

En el segundo caso, la cuestión se complica enormemente por cuanto alude al problema del sentido en sí mismo y la posibilidad de su existencia y construcción, aún cuando no devenga en un producto particular ni en un significado reconocible. Aún cuando no devenga

en tematización y comunicación (dirá Habermas), sentido mentado (Weber), práctica (Bourdieu), conciencia (Heller y Lukács).

Con un ejemplo esperamos explicarnos. Podemos estar de acuerdo con Habermas de que todo emerge del mundo de la vida y que es un horizonte delimitador de los procesos de interpretación. El conflicto surge cuando señala que frente al mundo de la vida no se puede adoptar una actitud extramundana y que su existencia sólo es determinable en configuraciones de acción con significado.

Esto implicaría que esos alientos implícitos e inscritos de la apropiación del mundo, para ser realidad, tuvieran que condensarse o solidificarse en una materia, por más simbólica que se vea. Pero entonces, ¿dónde quedarían esos arquetipos, esas maneras de estar y hacer el mundo, como el vivenciar, intuir, sólo sentir? ¿donde quedarían esas complicidades ontológicas y sentidos metafísicos innombrables? ¿esos sentires numinosos?

Nadie habla para este caso de algo sustancial o incondicionado. Al contrario, la pregunta está basada en la plasticidad de la cultura y sus "acervos" para hacer de un colectivo y sus miembros no sólo una malla de relaciones simbólicas y prácticas, sino también un océano de sentires implícitos para ellos mismos y para el ojo que los observa. A esto se incluye lo que puedan proporcionar los mecanismos internos de los sujetos, y los cuales hasta la fecha siguen siendo un hoyo negro al cual todavía no se le ha visto el fondo.

La importancia de este rango de indeterminación en los procesos de apropiación cotidiana serían para nosotros, parte de ese esfuerzo para abrir los utillajes teóricos hacia realidades con diferentes significados, pero también hacia procesos cuya nebulosidad ni siquiera son posibles de definirse con una palabra, término o

concepto<sup>304</sup>. Rango de indeterminación en cuanto puede aludir a un saber sin representación, a un percibir sin imágenes, un sentir sin palabras, una intuición sin conceptos; pero que es un sentido vertido en un saber, una forma de mirar y de vivenciar.

Con estos últimos planteamientos se rompe uno de los criterios más sólidos y difíciles de develar en el estudio de la cotidianidad. A saber, la noción rígida de su experiencia en cuanto se ha considerado que ésta no escapa de los referentes empíricos inmediatos, por lo que está impedida para concentrar energías en cada uno de esos actos.

Lo cual implicaría una concepción de la propia experiencia como empiricidad y por tanto como ubicada en los límites de manifestaciones fácticas, conformadas por situaciones, estímulos y problemas singulares. Donde el único criterio integrador es de carácter clasificatorio cuyas funciones de economía cognitiva y comportamental dan a la experiencia un perfil instrumental y repetitivo de pautas que han mostrado su eficacia.

---

<sup>304</sup> Los ejemplos más recurridos pueden venir de la antropología filosófica y su abordaje de planos metafísicos tales como el sentido de lo humano que perfilamos brevemente en el segundo acercamiento.

Pero también esa presencia de lo extramundano en lo mundano se observa en el análisis de la cultura, donde los procesos indeterminados adquieren un dramatismo sin igual.

Una ilustración viene de Renato Rosaldo (1989) para dar cuenta del sentido mentado de una práctica cultural en los ilongotes y su dificultad para encontrar el significado a una categoría emocional (ira) que le da sentido. El relato expresa no solamente las diferencias culturales entre antropólogo y grupo, sino sobre todo la imposibilidad de verbalizar una forma de ser y de sentir.

Otro tanto nos ofrece Roberto Damatta (1993) con respecto del "saudade" brasileño que va más allá de la música y el canto para devenir en una forma de asumir la vida.

En México el sentido de la vida y de la muerte, independientemente del folclore, está permenado la manera de hacer y darle significado a la vida cotidiana. Cuestión traslucida en una variedad de movimientos sociales que tienen al discurso político y a la ciencia social de cabeza.

Al contrario, los mecanismos generativos o morfogenéticos, su carácter fluido y sus rangos de indeterminación son a nuestro parecer una buena puerta para abrirse a los modos de apropiación cotidiana, sin reducirla a supuestos de sociedad e historia determinados; a modos de apropiación asumidos desde una perspectiva de objetivación; ni a dimensiones ya objetivadas para las cuales solamente hay que encontrar sus significados.

Esto se enlaza con la posibilidad de sacudir a las teorías de sus determinaciones históricas y la función metodológica que puede jugar el principio de heterogeneidad de mundos. Todo lo hasta aquí mencionado, incluyendo lo no determinado, se sostiene sobre un principio de irreductibilidad que tantos debates a generado (si los procesos se limitan a sus productos; si la subjetividad no se reduce a la racionalidad; la práctica al discurso; la acción al efecto de las estructuras, etcétera).

La heterogeneidad de mundos y visiones no soportan ni permiten ninguna reducción.

Pero a su vez; este principio de irreductibilidad no implica asumir una hermenéutica radical que lleve a las diferencias cualitativas entre fenómenos y utillajes al terreno de la incompatibilidad, imposibilidad de contrastaciones y combinaciones. Lo cual podría resumirse en la frase "cada quien su enfoque".

Cuando planteamos este principio no estamos pensando en delimitaciones fijas e impermeables entre realidades, objetos, sujetos, discursos y procesos. Más bien a apuntar el problema de la realidad y el foco con el cual se alumbra. Tomando en cuenta que ambos forman parte de un esfuerzo por hacer tangible e inteligible esas enormes zonas de sombra y siluetas cotidianas que en ellas se recortan.

Ante estos esfuerzos, los mecanismos y problemas perfileados prestan una gran ayuda para delinear lo que es posible que surja

como contorno, visión y práctica de la cotidianidad.

Por otro lado, la necesidad de conectar y relacionar realidades y procesos, pertenecientes a conjuntos de delimitación distintos, no significa tampoco ni que se tenga que operar con categorías dicotómicas y menos aún con la tendencia a fijar puntos de génesis o de condicionalidad (qué está primero, cuál es el motor) ni de jerarquía alguna (qué determina, afecta o engloba a qué).

En términos todavía más abstractos, ello implica que los principios de indeterminación e irreductibilidad alcanzan también al tipo de relaciones analíticas que se establecen en un momento dado. No hay nada todavía que compruebe la verdad absoluta de un tipo de relación, puesto que no hay nada todavía que avale la legitimidad de un tipo de objetivación, o más aún, que todo tenga que delimitarse y cobrar una identidad para que pueda estudiarse.

Si es que hay una verdad a estas alturas, ésta es la que nos muestra que las realidades cotidianas y su abordaje pueden tener una alta variedad de modalidades de ser y de hacerse. Por ejemplo, de influencia, causalidad, dialécticas, dialógicas, lineales, reticulares, circulares; e incluso de separación, coexistencia y ubicuidad<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup> Una serie de problemas que llevan a deslizarnos al terreno de otros debates actuales sobre la especificidad de la subjetividad social cotidiana, y, su conexión con dimensiones que están asociadas a algunas de las áreas anteriores. Podemos mencionar aquí, por ejemplo, las ópticas, anteriormente mencionadas, que tienen como base los juegos del lenguaje para marcar la distinción entre la estructuración narrativa del saber cotidiano y las reglas que organizan al saber científico. En el primer caso se considera central el carácter connotativo de sus criterios, los cuales pueden asumir una multiplicidad de sentidos (incluyendo el silencio) que son integrados por los sujetos en forma "natural", por estar configurados en el propio terreno de la experiencia cultural y de su actualización; mientras que en el caso de la estructuración científica, al no ser una forma legitimada en sí misma por los mecanismos del consenso social, se presume la necesidad de propugnar por su legitimación a través de recursos de la defensa y

Luego entonces, habría que regresar a la dificultad misma sobre las formas de utilización de los útiles conceptuales según sea el conjunto de preocupaciones, intereses y metas gnoseológicas que se establecen como punto de partida.

En nuestro caso concreto la preocupación de fondo ha sido cotejar si hay realmente una taxonomía entre teoría y mundo como para hacer de la primera un recurso que puede aplicarse de cualquier modo. O al contrario, si la determinación social de la teoría le posibilita o no abordar espacios, atmósferas, ritmos, etcétera, no comprendidos necesariamente en su cuerpo: qué nos dicen de ello,; qué nos permiten ver y no ver; qué nos pueden sugerir de nosotros mismos, como sujetos atravesados por una variedad de trayectorias cruzadas a veces tan distintas.

En suma, cómo es que teoría y mundo se vinculan de manera pertinente: buscar las separaciones y los acercamientos entre lo que se ha razonado como cotidianidad y lo que se experimenta a diario en una determinada región de sombreado que, a su vez no puede ser otra más que aquella en la que cada quien se ubica y desde la

---

demostración de la verdad (reglas jurídicas) y de su no contradicción y consistencia (reglas metafísicas). J.F.Lyotard (1984)

Aún cuando se base en una objetivación ya determinada como el lenguaje, éste es un punto de vista enriquecedor en la medida que apunta a entender a la cotidianidad en sus propios términos. Cuestión que por otra parte confluye con tratamientos como el de Jerome Bruner (1985), quien utiliza la narrativa, ya no en el marco del lenguaje, sino desde la perspectiva de la configuración de la racionalidad cotidiana, con el fin de definir la lógica psicosocial del sujeto "natural" como esa lógica virtual e indeterminada, siempre presente en cualquier actividad y espacio, revestida de roles y funciones diferenciales. Cosa que marca comunión con Lyotard en el sentido de que el único lenguaje capaz de penetrar y transminar todos los lenguajes y racionalidades es el que se conforma culturalmente y por mediación de las interacciones cotidianas.

cual mira y siente.

En este aspecto, las preocupaciones e intereses se diversifican, en la medida que esa región es para nosotros el horizonte cultural y social que puede dar contenido y forma específica a los mecanismos generativos y su premisa base de heterogeneidad.

Por eso es que cuando proponemos la función metodológica de los conocimientos analíticos (enfaticando el problema del sentido, lo indeterminado y la irreductibilidad), estamos guiados por la interrogante de cómo pronunciarnos con respecto a nuestro mundo de pertenencia y a la vez estar abiertos a las corrientes migratorias del conocimiento científico de otras latitudes.

Así, la relación teoría - mundo para el primer acercamiento, se tradujo en términos de las implicaciones habidas en diversas concepciones asociadas al estudio de la cotidianidad con respecto a un conjunto de problemas que se han convertido en parte del legado de las ciencias sociales. Y cuya raíz de origen no ha sido obstáculo para ser usados como marcos de referencia en distintos espacios académicos e intelectuales.

En el segundo acercamiento intentamos entrar todavía más en esa relación entre teoría y mundo, pero ahora a partir de los arquetipos, mentalidades y representaciones que inspiran el discurso intelectual. Con la pregunta de si hay algo en esos grandes recortes sociales y simbólicos que nos puedan decir porqué concebimos y estudiamos a la cotidianidad de una determinada manera, qué historia y qué época del pensamiento social traslucen.

En este tercer acercamiento, independientemente que se vuelva al lenguaje teórico, las reconstrucciones aquí reseñadas son en realidad ilustraciones de cómo en este campo hay recursos metodológicos para dar cuenta de ese vínculo teoría/mundo, que excede al nivel de los contenidos sustantivos y explicaciones sobre

fenómenos particulares en sociedades también particulares.

Sin quedar atrapados en criterios taxonómicos, ni en tipos unipolares y disyuntivos de relación. Y, sobre todo, en la certeza de que existen ciertas realidades, sin poner de por medio la interrogante sobre las condiciones mínimas para que ellas puedan existir o no.

La idea de presentar el problema en términos de modos de apropiación y ejemplificar algunos de sus mecanismos generativos, radica precisamente en enfocar nuestra atención en la diversidad misma de la experiencia cotidiana. Diversidad que no es solamente de significados, sino de las posibilidades para que estos puedan contenerse en el campo vital de un colectivo o persona. Aceptar dichas posibilidades como algo consustancial a la vida humana y por tanto a las maneras que adopta en su hacerse de todos los días.

Implicación psicoafectiva, percepción social, sentido, práctica, categorización, mundo de vida, entre otros, son focos, para retomar el simil, que alumbran realidades, en un océano sombreado de siluetas en suspenso, hasta que puedan ser delineadas y texturadas por todo aquel o aquella que quiera hacerlo.

Pero ahora, si no se trata de dejar esa premisa de la diversidad y heterogeneidad en el mero plano del discurso, sino de manejarla en sus funciones generativas (que hemos definido bajo el término de usos metodológicos) : ¿cómo lidiar con la irreductibilidad de las realidades y sus enfoques? ¿Cómo elaborar un orden del discurso sobre la cotidianidad que establezca una relación pertinente entre la teoría generalmente circulada y el mundo concreto que es motivo de interés?

Después de estos tres acercamientos, creemos que para responder es necesario primero ubicarnos no tanto en la duda metódica, como principio de objetividad promulgado por Descartes. Más bien en la

inconformidad que nos habla al oído de la disparidad entre lo que se teoriza y lo que se experimenta y observa.

Cada vez estamos más convencidos que esa inconformidad, para devenir en análisis pertinente al mundo concreto, requiere de perforar distintos órdenes del discurso teórico y no quedarse solamente en la sustitución y cambios de paradigmas y de enfoques.

No es posible, por ejemplo, reconocer la irreductibilidad mutua entre prácticas y movimientos estructurales y a la vez plantear sus vínculos, si no se toca la teoría global, la mentalidad y la representación del mundo que perviven abajo, arriba o al lado de las mismas concepciones que se utilizan para decantar esos fenómenos.

Como tampoco es posible para nosotros texturar las diferencias entre subjetividad cotidiana y racionalidad formal (científica, filosófica) si no se rompe con el criterio de jerarquización que entroniza a lo concebido y deja a los incapaces la vivencia y lo inmediato (sea por desconocimiento, fatalidad social, o mejor aún, por la subordinación a un conjunto de poderes legitimados).

Lo mismo para las concepciones de acción con sentido y acción sin sentido, si no se mira de qué sentido se está hablando y para dar cuenta de qué cosa<sup>306</sup>; o entre cotidianidad y espacios de objetivación, si no se tocan los problemas de la objetivación misma y los criterios que se ponen en la mesa para dar cuenta de su movimiento constitutivo<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> Aunque queda abierto el debate sobre el punto, pareciera que la salida no es seguir circulando tautológicamente por explicaciones que hacen sinonimia entre significado y sentido, o de explicar a uno por medio de los criterios del otro.

<sup>307</sup> Por esto es que las clasificaciones tienen su alto riesgo: el tomar a un autor y su propuesta como algo cerrado y autocontenido conduce a que el tratamiento de problemas se

En suma, no es posible atender los utillajes conceptuales y sus usos analíticos si no se les toma a ambos como herramientas de un discurso más amplio: como puede ser el estructurado y enhilado dentro de una mentalidad determinada (época u otras maneras de especificar las coordenadas espacio/temporales); y el posible de perfilarse en otras genealogías y mentalidades.

Con respecto a este último discurso (el posible), la idea fuerza consiste en un uso de los recursos formales para ayudarnos a que ese mundo que se asoma entre siluetas, nos diga su nombre; dejar de tomarlo como pretexto o realidad general, y, convertirlo en el lugar y tiempo concreto desde los cuales los discursos, sus ordenamientos y utillajes pueden mostrar su pertinencia o su discordancia.

Es aquí donde se enlazan los tres momentos de nuestro ejercicio (denominados acercamientos). A saber, el preguntarse si los criterios conceptuales legados, tienen posibilidades y límites para que los participantes de un horizonte y matriz cultural, razonen y estudien la gestión de la vida diaria que se constituye en sus coordenadas espaciales y temporales ( las cuales hemos afirmado, más que obedecer a una geometría cuadrículada se figuran por rizomas, cruces, arborescencias).

Obviamente la salida más frecuente ha estado en asumir similitudes y procesos compartidos que justifican la extrapolación de las teorías a los momentos y lugares de una sociedad y cultura, siempre y cuando ésta forme parte del árbol genealógico de una trayectoria

---

convierta en un asunto de posiciones antagónicas (Heller=objetivista; Schütz = subjetivista).

Y no detenerse ante la posibilidad de que al interior de los enfoques todo puede darse menos la homogeneidad y la coherencia. De tal suerte que su riqueza puede encontrarse menos en lo que proponen implícitamente y más en lo que dejan suelto, meramente esbozan o no dicen.

histórica<sup>308</sup>; o darle nombre a procesos de apropiación para los cuales no hay definición ni para los mismos sujetos que los vivencian (pero que no por ello dejan de tener sentido).

No se pretende negar para nada la función heurística de cualquier teoría. Más bien señalar un problema que todo el mundo académico reconoce como evidencia: el que a nivel global y a nivel de las configuraciones internas, los criterios de sustentación y de sentido son movibles y plásticos; y que las relaciones con procesos generales (capitalismo, occidente, modernidad, globalización de la economía, etcétera) no son mecánicas. Que la pertenencia a un árbol genealógico es eso, pertenencia a un mapa con cruces, ramas, linajes, encapsulamientos, abismos y corrientes subterráneas, por los cuales circulan o pueden circular otras vertientes y maneras de vivir la naturaleza, la sociedad y la cultura.

Los mecanismos de apropiación reseñados muestran, entre otros, una posibilidad para que esa evidencia deje de serlo y devenga en un útil metodológico que permita perforar las visiones de mundo endurecidas sobre un orden de cosas; fluir sobre otros mundos para los cuales las teorías pudieron no ser hechas, pero cuyas cartas de navegación posibilitan el viaje.

Es más, los autores tomados de nueva cuenta, los mecanismos perfilados y las consideraciones vertidas, dejan abierto el debate sobre errores de interpretación y sobregeneralización; así como alrededor de las ausencias con respecto a propuestas semblanteadas

---

<sup>308</sup> Así, lo que vale por ejemplo, para una Francia capitalista y escolarizada en el enfoque de Bordieu, también tendría que valer para Brasil o México. Dado que también se asume, estos últimos países se encuentran dentro de la gran familia de las sociedades capitalistas que han sufrido un viraje fundamental con respecto al papel de la socialización deliberadamente diseñada como lo es la escuela. Sin detenerse en los procesos de variación y variabilidad cultural que sufre la adopción, distribución y representatividad de cualquier fenómeno como los citados.

en el primer acercamiento y a todas las no incluidas.

Si queda ese sabor habremos cumplido con nuestro propósito, por cuanto jamás pretendimos la exégesis sino transferir al lector esa inconformidad de que hay cosas y problemas no resueltos, para los cuales la salida posible es seguir arriesgándonos en develar, descubrir sus nombres, texturar sus superficies y sentir sus alientos.

### COROLARIO

Desde el inicio hemos reiterado que el propósito central no ha sido hacer un estudio sobre la cotidianidad, a la luz de un fenómeno particular, como tampoco elaborar un estado del arte sobre la teoría asociada a dicho tema.

Más bien, tomar como objeto de estudio el discurso y las representaciones que circulan en los espacios académicos de nuestros contextos, y que se consideran básico conocer y aplicar en cualquier esfuerzo de investigación y enseñanza de las ciencias sociales.

Así, abordar el discurso y los razonamientos sobre un objeto de conocimiento y no el objeto mismo, ha tenido relevancia para nosotros, porque nos coloca ante la posibilidad de incursionar en los mismos instrumentos que utilizamos para concebir y vivenciar el mundo, nombrarlo, darle sentido y multiplicidad de significados.

Aunque esto pareciera muy lejos de una realidad concreta, lo cierto es que, como toda enunciación y juicio, los reseñados aquí nos han permitido (al menos eso esperamos) mostrar esas ligas habidas entre las realidades abstraídas en un lenguaje y pensamiento formal y aquellas que se viven y observan cada día. Últimas realidades que también se asume son la fuente nutricia de casi toda la elaboración gnoseológica.

No procedimos a establecer primero una descripción contextual mediante un determinado recorte de observación empírica, para, a partir de allí comenzar una indagación sobre esas ligas y que nos llevaría a conclusiones tales como: "establecidos ciertos criterios de lectura, podemos decir que entre lo que se teoriza y lo que se observa hay un margen de adecuación que, de todas maneras, nos lleva a afirmar que así somos, ésta es nuestra vida cotidiana en éste aspecto y éstos son los nexos analíticos que lo explica".

O bien hacer dicha indagación para luego entrar a demostrar cuales son las tallas que no calzan, por limitación del ángulo elegido o por algún error o faltante en la captación del dato concreto.

La inquietud y la insatisfacción que siempre nos dio vueltas ha estado en que, si bien estas opciones anteriores tienen efectivamente sus funciones y su utilidad; dejan intacto el problema de la pertinencia, es decir, el problema de los límites y posibilidades gnoseológicas que pueden ofrecer las construcciones analíticas para su aplicación a cualquier campo de procesos entramados en contextos particulares.

Se dirá que el debate respecto a este rango de pertinencia es bastante amplio en toda clase de literatura, además de lo producido al interior de las estrategias empíricas que tienden, en lo general, a resolver el asunto a través de ciertos criterios de adecuación: datos contextuales, selección y actualización bibliográfica, métodos de prueba, etcétera.

Efectivamente, éstas y otras puertas son proclives a decantar marcos de interpretación de acuerdo a las opciones que elige una persona dedicada a dichos menesteres.

Sin embargo, creemos que la tendencia más frecuente radica en definir una hermenéutica particular más con base a criterios teóricos (fuerza explicativa, por ejemplo) y personales (afinidades, identificaciones y preferencias), que con fundamento a ese otro valor gnoseológico, denominado aquí pertinencia, con respecto a esas zonas de vida y cotidianidad que se nos ofrecen con sus interrogantes y vacíos.

No significa negar los argumentos teóricos y personales, más bien contemplarlos a la luz del sentido que revisten para aquellos procesos que se supone imbrincados en mallas contextuales tan diversas.

De ahí que la inquietud estuviera gravitando alrededor de la siguiente inconformidad: si la vida social humana se delimita en coordenadas temporales y espaciales particulares, luego entonces, el conocimiento sistemático que sobre de ella se formula requeriría también de encontrar su propia especificidad. Los fundamentos teóricos, ideológicos y demás participan en ésta búsqueda, pero adquieren su valor gnoseológico cuando dejan el campo de los discursos y justificaciones formales y se desplazan dentro del proceso mismo de la construcción analítica.

Para nosotros ello ha implicado comenzar por las propias herramientas con las cuales se trabaja. Mirarlas, no tanto para ver que nos dicen con respecto a algo, sino sobre todo para columbrar en ellas los ángulos de visibilidad que ofrece, niegan, ocultan; cómo es que tales utensilios sustituyen la voz, color, densidad y hondura de esas zonas de vida a que apuntan, o cómo las resaltan en su propia tonalidad.

Estamos de acuerdo en que no hay transparencia a reivindicar entre la teoría y el mundo que designa con palabras y juicios. Nuestro esfuerzo ha sido dirigido a argumentar como ambos son irreductibles entre sí, pero, a la vez, necesariamente vinculados por un proceso de apropiación que vuelve mundo a la teoría y a ésta en realidades posibles de ser vividas.

Jerome Bruner sabiamente reflexiona: "El problema no es determinar si dos series de procesos producen dos mundos diferentes, sino de qué modo, cualquier proceso podría producir los mundos construidos que encontramos"<sup>309</sup>.

En consecuencia, la decisión de poner nuestra atención en el discurso teórico sobre la cotidianidad, nada tiene que ver con una dicotomía que pone de un lado a la "realidad abstracta" y del otro

---

<sup>309</sup> Jerome Bruner (1988), pág.27

a la "concreta".

Reiteramos, se trataría más bien de colocar la relación teoría-mundo en el foco de la pertinencia de la primera a que obliga la especificidad de la segunda. Y emprender tal empresa incursionando en los utillajes que se traducen en teorías, términos y conceptos, para observar primero en qué mundo particular se han engendrado y qué mundo nos permiten ver por sus ventanas.

Requisito que nos parece básico cubrir cuando lo que importa no es hacer teoría, ciencia o investigación en sí mismas; sino tomar todo ello como un medio para darle sentido a nuestras realidades cotidianas específicas.

Con estos propósitos emprendimos la tarea que más bien ha sido un viaje por terreno minado. La información disponible es abundante y su manejo es el pan de todos los días. En este tenor, consideramos una dirección equivocada para nosotros el proceder a un inventario de cuanta formulación está circulando. Debido a que, a lo más, se habría llegado a organizar y clasificar dentro de un sólo cuerpo la dispersión informativa, y eso relativamente.

Nos pareció más interesante tomar un ramo pequeño de esa producción, sin intención de representatividad sino de uso, para viajar por los corredores perforados, los túneles hechos de entradas y salidas, las atmósferas y corrientes interminables que se conectan a través de ellos.

Hemos llegado a una etapa que no calza para nada con la jerga académica de los resultados y conclusiones. En nuestro caso la necesidad obliga a hacer un corte o escala de un viaje que de otra manera sería inacabable e insufrible de seguir. El texto ya tiene bastante de eso.

Esto porque la cotidianeidad y sus discursos enhilan vivencia,

acontecimientos, historias, relatos, disciplinas; cuyas voces conforman esa selva de los símbolos con que Turner imaginó la Babel humana.

A su vez, la escala tiene dificultad para encontrar su nombre (epílogo, colofón, corolario, últimas consideraciones), de la misma manera que el ejercicio lo ha tenido para identificarse (teórico, metodológico, ensayo, etcétera).

A lo sumo podemos repetir que el texto y su punto de llegada, ha sido y es "... como si..(emprendiéramos)..un viaje sin llevar mapas y, no obstante,...(poseer)..una cantidad de mapas que podrían dar indicios...(a nuestras propias búsquedas) y, además ... (para aquellos que)...saben mucho sobre viajes y sobre la confección de mapas. Las primeras impresiones del terreno...se basan, desde luego, en viajes anteriores. Con el tiempo, el nuevo viaje...(fue adquiriendo)...un perfil propio, aunque su forma inicial fuese un préstamo.." <sup>310</sup>

Viaje con punto de salida relativo y un final imposible de cerrarse. Marcado con ese constante regresar por nuestro pasos y volver a caminar dejando todo inacabado.

Las cartografías perforadas e incompletas que pudimos dibujar tienen como guía la esperanza sobre el valor recóndito que guardan las riquezas conceptuales, para comprender las sencillas y tremendas realidades que se viven día con día en todas las latitudes. De ahí que la lectura esté tachonada de sugerencias, provocaciones, afirmaciones tajantes y dubitaciones. Pasadas todas por el tamiz de los cambios de argumentación, narración y análisis.

Por otra parte, no queremos hacer de esta escala un resumen. Cada acercamiento particular por sí mismo y el recorrido general en su

---

<sup>310</sup> Jerome Bruner (1988), pág. 47

conjunto, ofrece un racimo de indicios que podrían recogerse para cubrir, entre otras cosas, insuficiencias de información.

Incluso, para nosotros mismos se ha quedado en la bitácora un caudal de aspectos, detalles y esquemas que no quisimos incorporar porque a la vez que ampliaba el panorama, nos hacía correr el riesgo de abarrotar todavía más un texto bastante denso, además de perder más hilos de los que fuimos dejando en el camino.

En contraposición queremos mostrar ahora el punto a que nos ha llevado nuestro propio trabajo, el horizonte que vemos para continuar el viaje (si el viento no cambia de dirección) y cuál sería un ciclo más cerrado de lo que hasta ahora pudimos hacer.

### Viejos Caminos, Nuevos Mapas

Pues bien, el último acercamiento nos llevó a un punto de síntesis de todo el recorrido, consistente en apuntar las posibilidades habidas en los mecanismos generativos de los procesos de apropiación cotidiana, según se muestran dentro de un conjunto de propuestas brevemente semblanteadas.

Mecanismos generativos o morfogenéticos que bien pueden hacer de la heterogeneidad un recurso metodológico proclive a dar cuenta de la especificidad cultural de la cotidianeidad y sus procesos.

Ya dijimos que la premisa de la heterogeneidad está asociada a la irreductibilidad de los procesos y puntos vista, así como a la posibilidad de múltiples combinaciones y relaciones que, a su vez, pueden seguir entramando diferentes modos de apropiación también plásticos y virtuales como la vida misma.

Desde esta escala queremos mencionar brevemente cómo es que vemos las trayectorias futuras en el marco de nuestro propio trabajo.

En primer lugar resalta la enseñanza de que muchas apreciaciones sobre el mundo cotidiano están imbrincadas en los criterios mismos de constitución de la experiencia social, dentro de los cuales se encuentran la concepción del tiempo y del espacio humano. Ya que, al fin de cuentas son los ejes básicos para que cualquier realidad devenga en un "objeto" específico y concreto. Es decir, de acuerdo a lo planteado, son criterios primordiales para que una experiencia de apropiación devenga o exista como tal, adquiera forma y dirección y, por tanto, sentido.

En este marco, nos ha quedado claro que uno de los cuellos de botella para trabajar la heterogeneidad cotidiana es precisamente el propio parámetro que se ha utilizado para fijar sus cualidades y concreciones particulares. Esto, traído a colación de la percepción y concepción del tiempo y el espacio, nos lleva a la siguiente pregunta que dejamos pendiente y que queremos seguir explorando: ¿podemos concebir la cotidianidad fuera de la percepción del tiempo cuantitativo anteriormente reseñado?; si dicha percepción está entramada en una malla apretada con respecto a los haceres, espacios y sujetos de la vida cotidiana, luego entonces, ¿qué implicaciones acarrea modificar la asunción de la temporalidad social?, ¿a qué sentido o forma de vivir da entrada?.

Ciertamente el asunto de las temporalidades sociales se ha vertido en este documento con referencia a una infinidad de aspectos: el problema de la determinación histórica; los criterios de corte para abordar realidades que, a la vez de servir para delimitar mentalidades, épocas y discursos, también enfrentan la dificultad para traer a la luz realidades que traspasan momentos y lugares particulares; o bien, en el terreno de las posibilidades metodológicas, el problema de los movimientos generativos de la apropiación y la manera de condensarlos en objetivaciones, que son concretas precisamente porque entran dentro de ciertas estructuras temporales y espaciales.

Un alcance a esto último fue mencionado con relación a los procesos de objetivación del mundo que se traduce y toma forma en procesos tales como la práctica, los contenidos significativos para la acción, los contenidos representacionales, etcétera.

Aspectos todos que están perfilando ya la ruptura con la visión y manejo cuantitativo del tiempo, su linealidad, sus funciones clasificatorias y jerarquizantes, su rigidez y su carácter excluyente de modos de apropiación que tienen otros criterios temporales, otros ritmos, otras condensaciones.

Tomando dicho conjunto de posibilidades, vemos como un camino a recorrer, el vertir esas cuestiones que se evocan, sobre el análisis mismo del tiempo. Observar más de cerca cómo rompen con la hegemonía de sus acepciones clásicas, vinculadas con cosas tales como leyes generales de la dinámica social, teleológicas, sobredeterminación de las realidades antecedentes, conexiones causales, etc.

La temporalidad, tensada en el marco de las heterogeneidades históricas, está reformulando sus funciones metodológicas al ser usada no tanto para organizar secuencias y etapas de las dinámicas sociales, sino sobre todo para revisar la diversidad de trayectorias y proyectos que un sujeto colectivo recoge dentro de sus procesos de apropiación, para darle sentido a su pasado y a su futuro.

Esta inquietud, queremos llevarla al terreno de la cotidianidad de la siguiente forma:

a) Dimensiones y dinámicas cotidianas según las temporalidades de algunos de los modelos culturales en juego. Vale decir, según la presencia de un modelo occidental moderno y su copresencia con otros que, sin sustantivarlos de inicio, no han sucumbido ante su empuje o han emergido como una respuesta a él.

b) Los movimientos internos y molares de la cotidianidad, en términos de cómo se vinculan ritmos rápidos o micromoleculares que los sujetos tienen con respecto a los objetos y acontecimientos de su experiencia diaria, con los ritmos lentos y vernáculos de la reproducción normativa.

Con respecto al primer inciso contamos ya, aunque sea insuficiente, con una cartografía inicial de la mentalidad occidental moderna que nos sirve como interlocutor. Queda pendiente reconstruir otro mapa, otra genealogía, con funciones diacríticas, para intentar poner en juego un enhilamiento diferente de arquetipos mentalidad y representaciones diferentes.

No nos pronunciarnos sobre si ello implica hablar de culturas diferentes. No queremos regresar a la lógica disyuntiva, al cuadrículado y a la clasificación. Más bien seguir procediendo con base en esa idea de genealogía, árbol con diferentes ramas, túneles o corredores que se interconectan con otros, etcétera.

Obviamente el contexto en que pensamos es el dibujado por el análisis de la cultura latinoamericana y particularmente en México. Creemos que las premisas puestas en juego, tales como hibridación, mestizaje, frentes culturales, etcétera, pueden ser un buen vehículo para caminar.

El segundo inciso sobre las diversas temporalidades de lo cotidiano nos resultó de la constante discusión sobre la ubicación que se le imprime a dicho campo. Tradicionalmente se le inscribe en el nivel de lo micro y muchas veces el debate gira alrededor de las relaciones y mediaciones habidas entre este nivel y lo macrosocial y estructural.

Sin embargo cuando trasladamos el asunto de lo micro y macro al eje del tiempo, el problema se modifica. Ya no se trata de lidiar con parcelaciones ni escalas (individual, familiar, comunitario,

interpersonal), pues al fin de cuentas estos son criterios del orden espacial. Se trataría de otros problemas y otros discursos.

A saber, los que apuntan a la variedad de ritmos y duraciones que intervienen para hacer de la cotidianidad, un proceso que se mueve en las contingencias y acontecimientos de lo diario junto a lo alientos de larga duración de los patrones que gestionan la vida. Movimiento vernáculo de lo ordinario, que es tal, porque recurre y acontece siempre ( un siempre que tiene puntos de transformación, transición o ruptura) en el largo tiempo, diría Braudel, y por los canales subterráneos de las culturas y las civilizaciones<sup>311</sup>.

En nuestra perspectiva ese conjunto anterior de inquietudes conforman una investigación en sí misma que da seguimiento a lo hecho hasta ahora. Y como lo vemos por ahora, significa un paso previo a dar para cerrar el ciclo de nuestra empresa: la especificidad cultural de la apropiación cotidiana.

En verdad, no creemos poder arribar a ese puerto de manera más concreta, sin antes, terminar, aunque sea provisionalmente, de perfilar un conjunto de criterios y herramientas abiertas a algunas implicaciones que carga a costas la premisa de la heterogeneidad.

Así, el siguiente paso que vemos después de entrar al problema del tiempo, es intentar recoger un pañuelo que está en el viento desde que nos propusimos cometer nuestro trabajo y que enunciamos también en forma de pregunta: ¿podemos encontrar formas de razonar y enunciar los mundos de la cotidianidad que, puestos sobre el tapete de una cultura, tengan, en términos de J. Bruner, más semejanza con la vida?

---

<sup>311</sup> Uno de los autores que fueron mencionados pero no jalados nuevamente es Francisco Alberoni, quien aporta bastantes pistas sobre lo diario, ordinario y extraordinario de la experiencia cotidiana.

Las múltiples entradas a que nos llevó nuestro viaje y la mezcla discursiva dejó para nuestra propia enseñanza, un sabor de pobreza del discurso sociológico, cuando es extraído de la sintáxis teórica y puesto en juego con otros discursos quizá menos precisos, más ambigüos, menos o nada verificables, pero más abiertos y sugerentes; y por tanto, paradójicamente, con mejores posibilidades metodológicas. Vale decir, no tanto para explicar sino para obligarnos y desafiarnos a formular contenidos posibles para un problema particular.

De esta forma, consideramos que el ciclo podría cerrarse con la búsqueda de un conjunto de categorías que ayuden a romper el sello de ese diagnóstico radical elaborado en los dos primeros acercamientos; traducir los criterios metodológicos comenzados a esbozar en la tercera parte y profundizados previamente en la investigación que proponemos sobre las temporalidades de lo cotidiano.

Categorías que posibiliten incorporar esas otras dimensiones presentes en los sentires y haceres culturales de nuestros países que, como se ha asumido, no solo se mueven sobre la lógica de la secularización y racionalismo. Sino también dentro de atmósferas y zonas de indeterminación que, en conjunto con lo otro, dan lugar a modos de apropiación cotidiana muy peculiares.

La misma entrada del concepto de experiencia cotidiana y no vida o cultura cotidiana es para nosotros el inicio de ésta búsqueda, en la medida que desencadena un análisis de umbral consistente en moverse:

a) Entre la diversidad y generalidad de los problemas de la cotidianidad según parámetros teóricos y disciplinarios diferentes, y, el plano heterodoxo de las realidades culturales en que se está pensando.

En lo concreto significa continuar el rastreo sobre dimensiones tales como las metafísicas, expresivas, ético/existenciales, etcétera. No necesariamente contempladas como objeto de estudio de la cotidianeidad u opacadas por un sentido del mundo y del ser humano dominado, por ciertos criterios objetivantes, sean racionalistas, tecnológicos y más recientemente lingüísticos.

b) Otro punto de umbral consiste en moverse entre los distintos mecanismos temporales que son vinculados en el ámbito subjetivo, en el de la práctica y entre ambos. (sincrónicos, asincrónicos; circulares, lineales, arborescentes; continuos, discontinuos; disasociados etc).

Esto significa encontrar un conjunto de categorías analíticas que permitan también trabajar con criterios temporales.

Seguramente siempre se encuentra lo que se busca, en términos de que cualquier concepto y teoría puede ser leído desde alguna exigencia particular. Sin embargo, los recorridos laberínticos anteriores confirmaron una idea inicial, alusiva a que hay categorías que contienen desde su terminología hasta sus referentes empíricos y de significado el desafío de la configuración del tiempo social, tal como es el caso, repetimos, de la experiencia.

Estos son, entre otros, algunos signos de interrogación que quedan pendientes hasta nuevo aviso.....pero que han sido el resultado, si es que hay alguno, de un esfuerzo alentado por la necesidad de ubicarse en la multiplicidad y no en la sustitución mecánica de cosmovisiones del mundo de lo cotidiano. Incorporando las propuestas reseñadas como otras líneas importantes que alimentan la trama compleja de los modos de apropiación del mundo presente.

Trama que no puede llegar a concebirse como la proposición de un modelo o de una teoría con funciones explicativas.

Se trataría por sobre cualquier cosa de exponer configuraciones de

sentido posibles, por tanto relativas y potenciales para formas de reflexión que intenten ubicar en su justo término distintas racionalidades, cosmovisiones y propuestas.

Ese justo término es para nosotros el del sometimiento de la teorización al control metodológico del contexto en que ella se realiza. Lo cual en una traducción más dura implicaría esbozar un perfil de la cotidianidad con funciones constructivas, que tengan como normatividad los criterios de heterogeneidad, indeterminación, irreductibilidad, relatividad y paradoja cultural.

Esto es, un perfil metodológico para abordar la cotidianidad, que de inicio asuma su parcialidad, y, en este reconocimiento, adquirir el sentido de que todo está por hacerse en ella, ya que, como contorno de posibilidades, su debate y hasta su rechazo implica explorar de manera más sistemática y densa realidades que incluso pueden no estar incluidas ni enunciadas.

Algo que también podría asociarse con posibilidades de lectura diferentes y por tanto con la elaboración de usos para la información disponible que tiene a la cotidianidad como objeto, dimensión o mera atmósfera de interés.

Con estas consideraciones se espera no tanto allanar las dificultades, vacíos y omisiones, sino más bien aclarar la actitud racional, si se le quiere llamar así, y la preocupación social con que se tomó tal empresa.

La cual, en última instancia, no es más que el esfuerzo, por ubicar a la autora y su trabajo (de ahí el uso constante del "nosotros"), en los afanes que están ocupando a muchas personas por comprender el misterio del acontecer de nuestro tiempo. Mirando por la lente de las visiones sobre la cotidianidad, cómo es que los seres de un territorio al reconstruir su propia historia, pueden estar encontrando un sentido para lo que creen, sienten y hacen, en

los amplios y pequeños espacios de su existencia y que les llevan a ser sujetos de un tiempo particular y compartido, que es el que ellos mismos forjan.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno Theodor., La Personalidad Autoritaria, Buenos Aires, proyección, 1965.
- Aguado José C., y Portal Ma. Ana, Identidad, Ideología y Ritual, México, UAM/Iztapalapa, Texto y Contexto, Num.9, 1992
- Alberoni Francesco., Movimiento e Institución, Madrid, Editora Nacional, 1981
- ., Enamoramiento y Amor, México, gedisa, 1980
- ., El Arbol de la Vida, México, gedisa, 1988
- ., El erotismo, México, gedisa, 1986
- ., La Amistad, Mexico, gedisa, 1986
- Alexander Jeffrey C., "Theoretical Logic in Sociology", en Acta Sociológica. Paradigmas México, Fac. de Ciencias Sociales y Políticas/UNAM, Vol.IV, Num. 2-3, Mayo-diciembre, 1991
- Asch Salomon., "Effect of group pressure upon the modification and distorsion of judgment" en : Guetzkow H. Groups, leadership and men, Pittsburg, Carnegie Press, 1951
- ., Psicología Social, Buenos Aires, Eudeba, 1964
- Attali Jacques., Historias del Tiempo, México, FCE, 1985
- ., Milenio, Earcelona, Seix Barral, 1992
- Augé, Marc., Símbolo, Función e Historia. Interrogantes de la Antropología, México, Grijalbo, 1987.
- ., Los "no lugares". Espacios del Anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad , Barcelona, gedisa, 1994
- Balandier George., El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales. Elogio a la Fecundidad del Movimiento., Barcelona, gedisa, 1990.
- Bandura y Walters R.H., Social Learning and Personality Development New York; Holt, Rein Hart and Winston, 1963.
- Bauman Zygmunt., Fundamentos de Sociología Marxista, Madrid, Alberto Corazón Ed., 1975.
- Bell Daniel., Las Contradicciones Culturales del Capitalismo., México, CONACULTA/ Alianza Ed, 1977
- Berger John, MIRAR, Madrid, Hermann Blume, 1987
- Berger, Peter., y Luckman, Thomas., La Construcción Social de la Realidad, Buenos Aires, Amorrortu, 1968

Bernstein, B., "Clase Social, Lenguaje y Socialización", en Ashworth, P.P. Social Interaction and Consciousness, London, Wiley, 1969

Berman Marshall., Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire, La Experiencia de la Modernidad, México, Siglo XXI, 1992

Berman Morris., EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO., Santiago de Chile, Cuatro Vientos Ed, 1987

-----., CUERPO Y ESPIRITU, La Historia Oculta de Occidente., Santiago de Chile, Cuatro Vientos ed, 1992

Billig Michael, "Racismo, Prejuicios y Discriminación", en Sergei Moscovici., Psicología Social II, Barcelona, Paidós, 1987.

Bourdieu Pierre., La Reproducción: Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza, Barcelona, Laia, 1981.

-----., Cosas Dichas., Buenos Aires, gedisa, 1988a

-----., La Distinción. Criterio y Bases Sociales del Gusto, Madrid, Taurus, 1988b

Braudel, Fernand., Escritos sobre Historia, México, FCE, 1991a

-----., Las Civilizaciones Actuales. Estudio de Historia Económica y Social., México, Rei, 1991b

-----., La Historia y las Ciencias Sociales., Madrid, Alianza ed., 1992

Bruner Jerome, y Goodman, C., "Value and need as Organizing Factors in Perception", Journal of Abnormal and Social Psychology, 1947, 42, pp.33-44

Bruner Jerome., Acción, Pensamiento y Lenguaje, Madrid, Alianza, 1984

-----., En Busca de la Mente. Ensayos de Autobiografía., México, Fondo de Cultura Económica, 1985

-----., Realidad Mental y Mundos Posibles., Barcelona, gedisa, 1988.

Charon Jean., Tiempo, Espacio, Hombre., Barcelona, Kairós, 1960

Chartier Roger., EL MUNDO COMO REPRESENTACION, Historia Cultural: entre Práctica y Representación, Barcelona, gedisa, 1992

Chatelet Francois., Historia de las Ideologías., Mexico, Premia Editora, Col. La Red de Jonas, 1990, Vols. I, II, III.

-----., Historia de la Filosofía. Madrid, Espasa-Calpe, 1982, Vols. 1, 2, 3 y 4

Clark Stuart " Los Historiadores de los Annales" en Skinner Quentin ., El Retorno de la Gran teoría en las Ciencias Humanas., Madrid, Alianza, 1988.

Corral Manuel., Comunicación Popular y Necesidades Sociales., México, Premiá, 1988

Cruz Rodríguez Manuel., Narratividad, La Nueva Síntesis., Barcelona, Península, 1986.

Damatta Roberto., Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropología brasileira., Rio de Janeiro, Rocco, 1993

Deconchy Jean Pierre., "Sistema de Creencias y Representaciones Ideológicas", en Sergei Moscovici Psicología Social II,, Barcelona, Paidós, 1987

Doyal Len., Gough Ian., Teoría de las Necesidades Humanas., Barcelona, Economía crítica, 1994.

Durkheim, Emile., La División Social del Trabajo, Argentina, Ed. Shapire, 1975

Dumont Louis., Homo Aequalis. Génesis y Apoyo de la Ideología Económica., Madrid, taurus, 1977

Eisler Riane., El Cáliz y la Espada. Nuestra Historia, Nuestro Futuro., Santiago de Chile, Cuatro vientos, 1990.

Farr, R., y Moscovici, S., Social Representations., Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Fernández Christlieb Pablo., "Psicología Social de la Cultura Cotidiana", en Psicología Colectiva y Cultura Cotidiana., Cuadernos de Psicología, Serie Psicosociología, México, UNAM/Fac. de Psicología, 1989,

Festinger, Leon., " A Theory of Social comparisson Processes. Human Relations,, 1954, No.7

Foucault Michel., Historia de la Sexualidad., México, Siglo XXI, 1986.

-----., Las Palabras y las Cosas., México, Siglo XXI 1982

-----., Microfísica del Poder., Madrid, La Piqueta, 1992

-----., Genealogía del Racismo., Madrid, La Piqueta, 1992

-----., "Hacia una Crítica de la 'Razón Política'"., en La Cultura en México., Suplemento de Siempre, 3 de noviembre, 1982

- ., "Si no Hubiese Resistencias no Habría Relaciones de Poder"., La Cultura en México Suplemento de Siempre, 18 de julio 1984a
- ., "El Poder y la Norma"., La Nave de los Locos., No.8, Morelia, Michoacán, verano 1984b
- ., "Cómo se Ejerce el Poder"., La Cultura en México, Suplemento de Siempre, 13 de marzo, 19985
- García Canclini Nestor., Desigualdad Cultural y Poder Simbólico., Cuadernos de Trabajo I, México/INAH, 1986
- ., Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar Y Salir de la Modernidad., México, Grijalbo/CONACULT, 1989
- Gaudemar, Jean-Paul., La Movilización General., La Piqueta, 1981
- Geertz Clifford., La Interpretación de las Culturas., Barcelona, gedisa, 1984
- Giddens Anthony., Turner, J., La Teoría Social., Madrid, Alianza, 1987
- Goffman Erving., La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana., Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- ., Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience., Boston, Northeastern University Press, 1980
- ., "The Interaction Order", American Sociological Review., (febrero 1983)
- Gortari Eli de., Dialéctica de la Física., México, Océano, 1986
- Gurmendez Carlos., Teoría de los Sentimientos., México, Fondo de Cultura Económica, 1984
- ., Tratado de las Pasiones., México, Fondo de Cultura Económica, 1986
- ., El Secreto de la Alienación y la Desalienación Humana., Barcelona, Anthropos, 1989
- Gutierrez Gómez Alfredo., "Nuevos Paradigmas Teóricos", en Acta Sociológica. Paradigmas., México, Fac. de Ciencias Sociales y Políticas/UNAM, Vol.IV, Num. 2-3, Mayo-diciembre, 1991,pp.49-62
- Habermas, J., Ciencia y Técnica como Ideología., Madrid, Tecnos, 1984

- ., Problemas de Legitimación del Capitalismo Tardío., Buenos Aires, Amorrortu, 1975
- ., Teoría de la Acción Comunicativa., Madrid, Taurus, 1987
- ., Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos., Madrid, Cátedra, Teorema, 1989
- Helle H.J., Eisenstad (Eds)., Microsociological theory. Perspectives on Sociological Theory. London/Beverly Hills/New Delhi, SAGE Studies in International Sociology 34, Sponsored by International Sociological Association/ISA, 1986
- Heller Agnes., Hipótesis para una Teoría Marxista de los Valores., Barcelona, Grijalbo, 1974.
- ., Teoría de las Necesidades en Marx., Barcelona, Península, 1974
- ., Sociología de la Vida Cotidiana., Barcelona, Península, 1977
- ., Teoría de los Sentimientos., Barcelona, Fontamara, 1980
- ., Para Cambiar la Vida., Barcelona, Grijalbo, 1981
- ., Historia y Vida Cotidiana. Aportaciones a la Sociología Socialista., México, Grijalbo, 1985.
- Hollander Edwin., Principios y Métodos de Psicología social, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, pag.98
- Humphrey George., Psicología del Pensamiento, México, Trillas, 1973
- Ibáñez García Tomas (Coord)., Ideologías de la Vida Cotidiana., Barcelona, Sendai, 1988.
- Inciarte Esteban., Los mitos del hombre sobre sí mismo., México, Premiá, La Red de Jonás, 1933
- Insko Chester, Theories of Attitude Change., New York, Appleton-Century-Crofts, 1967
- Jaques Elliot, La Forma del Tiempo., Buenos Aires, Paidós, 1984
- Jensen, A., " Clase Social y Aprendizaje Verbal" en Gracia, F., Presentación del Lenguaje, Madrid, Taurus, 1967 .
- Jodelet Denise., "La Representación Social", en Moscovici, S. Psicología Social II., Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1979.

Jung Carl., Arquetipos e Inconsciente Colectivo., Barcelona, Paidós, 1991

-----., "Sobre la Sincronicidad", en El Hombre Ante el Tiempo., varios autores, Venezuela, Monte Avila Ed, 1970

Kuitenbrouwer Joost., Entre el Terror y la Ternura, Racionalidad Instrumental, Educación e Interculturalidad., Santiago de Chile, CEAL/ISS de la Haya, 1992.

Lefebvre Henri., La Vida Cotidiana en el Mundo Moderno, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

-----., LA PRESENCIA Y LA AUSENCIA. Contribución a la Teoría de las Representaciones., México, Fondo de Cultura Económica, 1983

Le Goff Jacques., El Orden de la Memoria, El Tiempo como Imaginario., Barcelona, Paidos, 1992

Le Goff Jacques y Nora Pierre, Hacer la Historia., Barcelona, Editorial Laia, Vol.1, Nuevos Problemas, 1978

León Emma., "Las Posibilidades de la Diferencia"., en Siete Ensayos sobre Género desde una Perspectiva Multidisciplinaria., Cuernavaca México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, 1995, (mecanograma)

-----., "La Experiencia en la Construcción del Conocimiento Social", en Semelman H (Coord)., Determinismos y Alternativas en las Ciencias Sociales de América Latina., Venezuela, Nueva Sociedad/UNAM, CRIM, 1995

León Emma., Zemelman Hugo., "Psicología del Conocimiento y Ciencias Cognitivas", en La Revista De Cultura Psicológica., México, UNAM/Facultad de Psicología, Vol 1, No.2, Otoño de 1992, pp.5-16

López Villegaz-V., "Problemas del Lenguaje en las Ciencias Sociales. El Concepto de Ambigüedad" en, Acta Sociológica. Paradigmas, México, Fac. de Ciencias Sociales y Políticas/UNAM, Vol.IV, Num. 2-3, Mayo-diciembre, 1991, pp.87-91

Lyotard Jean-Francois . La Condición Posmoderna. Informe Sobre el Saber., Madrid, Cátedra, Colección Teorema, 1984.

Lukács George, La Estética, Vol 1., Ed, Península, 1980

Maffesoli Michael., "The Sociology of Everyday Life, (Epistemological Elements)", en Current Sociology, La Sociologie Contemporaine., Vol, 37, Number 1, Spring 1989

-----., El Tiempo de las Tribus., Barcelona, Icaria, 1990

- ., "La Sociología de lo Cotidiano, Dentro del Marco de las Sociologías Francesas", en Estudios Sociológicos., El Colegio de México, CES/COLMEX, Vol.IX, Num.27, Sept-Dic.,1991.
- ., El Conocimiento Ordinario., México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Mairet Gérard., "La Ideología de Occidente: Significación de un Mito Orgánico", en Chatelet F., Historia de las Ideologías., México, Premiá, 1980a, Vol. II, pp.11-23
- ., "La Ideología Comunitaria y la Etica de los Negocios", en Chatelet F., Historia de las Ideologías., México, Premiá, 1980b, Vol. II, pp.146-185
- Marcuse Herbert, El Hombre Unidimensional., México, Joaquin Mortiz Ed., 1987
- Marx Carl, Obras Escogidas., Moscú, progreso, 1978
- Mattai Quelle Horst., Pensar y Ser I. Ensayo de una Fenomenología Metafísica., México, Mexicali B:C, Universidad Autónoma de Baja California, 1995
- Mead, G.H., Espíritu, Persona y Sociedad desde el Punto de Vista del Conductismo Social., Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Miller, N.E., y Dollard J., Social Learning and Imitation., Nueva Haven Conn, Yale University Press 1941
- Morin Edgar., El Paradigma Perdido, el Paraiso Olvidado. Ensayo de Bioantropología., Barcelona, Kairós, 1978
- ., Ciencia con Conciencia, Barcelona, Anthropos, 1984
- Morton Deutsch., Krauss Robert., Teorías en Psicología Social., Buenos Aires, Paidós, 1980
- Moscovici Sergei., Psicología de las Minorías Activas., Madrid, Morato, 1981
- ., Psicología Social II., Barcelona, Paidós, 1987
- Moscovici Sergei y Hewstone Miles, "De la Ciencia al Sentido Común", en Sergei Moscovici Psicología Social II., Barcelona, Paidós, 1987
- Navarro Pablo., El Holograma Social. Una ontología de la Socialidad Humana., Madrid, Siglo XXI, 1994

- Nicol Eduardo., Metafísica de la Expresión., México, Fondo de Cultura Económica, 1974
- , Psicología de las Situaciones Vitales., México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Nozick Robert., Meditaciones Sobre la Vida., Barcelona, gedisa, 1992
- Olavarría, Ma. Eugenia, "Lo Numinoso: Mito y Terror" en Alteridades. Anuario de Antropología., México, UAM/Iztapalapa, 1978
- Olvera Serrano Margarita., " El Problema de la Intersubjetividad en Alfred Schutz", en Sociológica. Subjetividad en lo Social., México, UAM/ Azcapotzalco, año 5, número 14, Septiembre-diciembre 1990
- Padilla Pineda Mario, "Durkheim y la Formación Social de la Subjetividad", en Sociológica. Subjetividad en lo Social., UAM/Azcapotzalco, año 5, número 14, sept-dic, 1990
- Paicheler H. "La Epistemología del Sentido Común", en Moscovici, S., Psicología Social II., Buenos Aires, Paidós, 1979
- Parsons Talcott., La Sociedad, Perspectivas Evolutivas y Comparativas., México, Trillas, 1974
- Plessner Helmuth., "Sobre la Relación del Tiempo con la Muerte", en Protman A., Neuman E., Gilles Q., Jung C., El Hombre Ante el Tiempo., Venezuela, Monte Avila Ed., 1970
- Portmann Adolf., " El Tiempo en la Vida del Organismo", en El Hombre Ante el Tiempo., Venezuela, Monte Avila Ed., 1970
- Ródenas Pablo., "Una Definición de la Filosofía Política", en Revista Internacional de Filosofía Política., Madrid, UAM/UNED, No. 1, Abril 1993, pp.53-69
- Ritter Joachim., Subjetividad. Seis Ensayos., Barcelona, Alfa-Laia, 1986.
- Rokeach, M., The Open and Closed Mind., Nueva York, Basic Books, 1960
- Rosaldo Renato., Cultura y Verdad., México, Grijalbo/ CONACULTA, 1989
- Sader Eder., "La Emergencia de Nuevos Sujetos Sociales" en Acta Sociológica. Nuevos Sujetos Sociales., México, Fac. de Ciencias Sociales y Políticas/UNAM, Vol.III, Num.2, Mayo-Agosto, 1990,
- Salazar C. Luis., "Individualismo, Teoría y Política", en Sociológica. Subjetividad en lo Social., UAM/Azcapotzalco, año 5, número 14, sept-dic 1990

Salles Vania., Smith Marcia. "La Reproducción según Bordieu y Passeron: sus Conceptos", en Perfiles Educativos., México, UNAM/CISE, Num.37, julio-agosto-septiembre, 1987.

Scheler Max., EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS., Argentina, LOSADA, 1938

-----., EL SABER Y LA CULTURA., Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1975

-----., LA IDEA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA., Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1978.

Simmel George., "Filosofía de la Coquetería" en Cultura Femenina., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938

-----., "Fashion", en On Individuality and Social Forms., Chicago, The University of Chicago Press, 1971

-----., "La Naturaleza Social del Conflicto", Traducc de D Levine (comp), On individuality and Social Forms., The University of Chicago Press, 1971

-----., The Philosophy of Money., London, Routledge and Keagan Paul, 1978

-----., Sociología I. Estudios sobre las Formas de Socialización., Tomo I y II, Madrid, Alianza Universidad, 1986a

-----., EL INDIVIDUO Y LA LIBERTAD. Ensayos de Crítica de La Cultura., Barcelona, Península, 1986b

Sosa Elizaga Raquel., Conciencia Colectiva y Control Social en Durkheim., México, UNAM, 1983

Schütz, Alfred., La Fenomenología del Mundo Social. Introducción a la Sociología Comprensiva., Buenos Aires, Paidós, 1972

-----., El Problema de la Realidad Social., Buenos Aires, Amorrortu, 1962.

Spirkin A., El Origen de la Conciencia Humana., Buenos Aires, Platinas Stilcograf, 1965

Tajfel Henry., "La Estructura de Nuestros Puntos de Vista acerca de la Sociedad"., en Tajfel H., Fraser C., Introducing Social Psychology., England, Penguin Books, 1978, Cap. 4

-----., Grupos Humanos y Categorías Sociales., Barcelona , Herder, 1984.

Tajfel Henri., Turner John., "An Integrative Theory of Intergroups Conflict", en Austin W.G., Worched S., The Social Psychology of Intergroup Relations., California, Brooks/Cole Publishing Company, 1979, pp.33-47

Weber, Max., Economía y Sociedad., México, Fondo de Cultura Económica, 1981

-----., El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales., Madrid, Tecnos, 1985

-----., La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo., México, Premiá Editora, 1991

Wolman Benjamin., Teorías y Sistemas Contemporáneos en Psicología., Barcelona, Martinez de la Roca, 1971

Xirau Ramón., El Tiempo Vivido., México, Siglo XXI, 1985

Vázquez Juan., Lenguaje, Verdad y Mundo. Modelo Fenomenológico de Análisis Semántico., Barcelona, Anthropos, 1986

Zamora Arreola Antonio., "Aproximaciones para el Estudio de la Acción Social. De los Reduccionismos Objetivistas y Subjetivistas a Propuestas Globalizadoras"., en Sociológica. Subjetividad en lo Social., UAM/Azcappotzalco, año 5, Núm.14, sept-dic 1990.

Zemelman Hugo., De la Historia a la Política. La Experiencia de América Latina., México, Siglo XXI/UNU, 1989.

-----., Los Horizontes de la Razón. I. Dialéctica y Apropiación del Presente., Barcelona, Anthropos, 1992

-----., Los Horizontes de la Razón. II. Historia y Necesidad de Utopía., Barcelona, Anthropos, 1992

#### TEXTOS DE APOYO

Aguirre Beltrán Gonzalo., Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial., México, Fondo de Cultura Económica, 1992

-----., Regiones de Refugio., México, INI, 1967

Anderson Benedict., Imagined Communities., London, verso Editions, 1983

Aries Phillippe., El Tiempo de la Historia., Buenos Aires, Paidós, 1988

Arguedas Esteva Fabregat., El Mestizaje en Iberoamérica.,

Bagú Sergio., Tiempo, realidad Social y Conocimiento., México, Siglo XXI, 1975

Barth Frederick., Los Grupos Etnicos y sus Fronteras., México, Fondo de Cultura Económica, 1984

Bartra Roger., La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis de México., México, Grijalbo, 1987

Boege Eckart., Los Mazatecos ante la Nación, Contradicciones de la Identidad Etnica en el México Actual., México, Siglo XXI, 1988

Bonfil Batalla Guillermo., México Profundo. Una Civilización Negada., México, Grijalbo/CONACULTA, 1990

----- (Coord) ., Nuevas Identidades Culturales en México., México, CONACULTA, 1993

De la Peña Guillermo., "Individuo, Etnia, Nación: Paradojas y Antinomias de la Identidad Colectiva", en Garzón Valdés, E. y F. Salmerón (Eds) ., Epistemología y Cultura., México, UNAM, Inst. de Inv. Fil. 1993

Galinier Jacques., La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomies., México, UNAM/ Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, 1990

García Canclini Nestor., Las Culturas Populares en el Capitalismo., México, Nueva Imagen, 1986

Giroux Henry., "Educación: Reproducción y Resistencia", en María Ibarrola., Las Dimensiones Sociales de la Educación., México, El Caballito, 1985

Jankélévitch Vladimir, La Mala Conciencia., México, Fondo de Cultura Económica, 1987

Kolakowski Leszek., LA Presencia del Mito, Madrid, Cátedra, 1972

Le Bon, G. Psicología de las multitudes, Buenos Aires, Albatros, 1972.

Lévi-Strauss, Claude., El Pensamiento Salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

-----., La Identidad, Barcelona, Petrel, 1981.

- López Austin Alfredo., Los Mitos del Tlacuache., México, Alianza Ed., 1990
- ., Nuestro tiempo, Ensayos, Una Clasificación de Narrativa Mítica., México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 1996
- Mateos Nuñez Agustín., Etimologías Grecolatinas., México, esfinge, 1993
- Melucci Alberto., "La Construcción Colectiva como Construcción Social" en Estudios Sociológicos de El Colegio de México, COLMEX, Vol.IX, Num.26, Mayo-Agosto, 1991
- ., Nomads of the Present, Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society., RADIUS, 1989
- Needham Joseph., La Gran Titulación, Ciencia y Sociedad en Oriente y Occidente., Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Nuñez Cabeza de Vaca Alvar., Naufraios., Madrid, Alianza, Ed Quinto Centenario, 1989
- Oliveira, Orlandina De, y Salles Vania., " Reflexiones Teóricas para el Estudio de la Reproducción de la Fuerza de Trabajo". en Argumentos., México, UAM/Xochimilco, Num.4., 1988.
- Paroain Brice (Dir)., Historia de la Filosofía. Del Mundo Romano al Islam Medieval., España, Siglo XXI, 1978
- Peterson Royce Anya., Ethnic Identity: Strategies of Diversity, Bloomington, Indiana university Press, 1982.
- Smith Anthony D., The Ethnic Revival in the Modern World, Cambridge University Press, 1981.
- ., National Identity, England, Penguin Books, 1991
- Tennant Chris, " Indigenus Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature", en Human Rights Quarterly., 16, (1994) 1-57, Johns Hopkins University Press
- Touraine, Alain., "Los Movimientos Sociales:, Trad. de Gonzalez Flores de " Les Mevements Sociaux", Production de la Societe, Paris, Editions du Sevil, 1953.
- Turner Victor., The Ritual Process., Chicago, University of Chicago, Aldine Publishing, 1969.
- ., La Selva de los Símbolos, Madrid, Siglo XXI, 1980.

Urban, Wilbur Marshall., Lenguaje y Realidad. la Filosofía del Lenguaje y los Principios del Simbolismo., Mexico, FCE, 1979.

Van Gennep, Arnold., Los Ritos del Paso., Madrid, Taurus, 1986.

Valenzuela Manuel (Comp)., Entre la Magia y la Historia., México, El Colegio de la Frontera Norte, Programa Cultural de las Fronteras, 1992