



Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Psicología



**¿POR QUÉ MÉXICO NO DUELE? UNA PROPUESTA
TEÓRICA-HERMENÉUTICA PARA COMPRENDER
LA TEORÍA DE DOLOR SOCIAL EN EL MÉXICO
CONTEMPORÁNEO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA:

JOSÉ GUADALUPE GONZÁLEZ MANRÍQUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DRA. ANGÉLICA LETICIA BAUTISTA LÓPEZ

REVISOR:

DR. PABLO FERNANDO FERNÁNDEZ CHRISTLIEB

Ciudad Universitaria, CD. MX. Noviembre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero iniciar agradeciendo a mi mamá y papá, me es difícil poner en palabras todo lo que siento ante su apoyo incondicional y los sacrificios que han hecho a lo largo de sus vidas para asegurarse que mis hermanos y yo tengamos la mejor vida posible. Gracias por siempre cuidar de mi y entenderme, por quererme tal y como soy, y nunca dejar de apoyarme. Sin ustedes, esta tesis jamás habría sido posible.

Agradezco a los profesores del área de Procesos Psicosociales y Culturales de la Facultad de Psicología, por siempre exigirnos que pensáramos más allá de las ideas de los autores revisados, que critiquemos aun cuando todo pareciera estar perfectamente acomodado. Sin ellos, no podría decir que soy el psicólogo social que soy ahora. En especial a Emily Ito, Juan Carlos Huidobro, Rafael Luna, Rogelio Flores y Carlos Rojas.

A Erik Salazar, por permitirme no solo ser un monitor en prácticas de campo, sino por abrirme un espacio para desarrollarme como docente en las materias que le ayude a impartir, y por ser un gran amigo en quien siempre puedo contar.

Al equipo de trabajo de las prácticas en la Merced (Team Monitor): Juan, Mariana, Itzel, Odette, Mítzy, Alejandra, Mónica, Bárbara, Karen, Victoria, Liz, Nelly, Ricardo, Myrto, Alejandra Iñiguez, Diana C y Diana T. Gracias por estar siempre a mi lado y brindarme su apoyo, compañía y buenos momentos. Ya sea a la hora de la comida, en las reuniones de monitores, en la lucha constante por mantener nuestro escenario o en la lucha cotidiana que se lleva a cabo con nuestros sectores.

A nuestro sector de comercio y las grandes personalidades que conocimos en los mercados de la Merced. A Rogelio, Valeria, Carmen, Rosalio, David, Naftali, Leslie, Ernesto, Rosa, Graciela, Alejandra, Cuauhtémoc y Estela. Gracias por acompañarnos durante 2 años y permitirnos conocer tanto su realidad como la de la Merced, por dejarnos ser parte de su resistencia y abrigarnos. Por reunirse todos los miércoles a platicar con nosotros y planificar lo que seguía en su lucha. Por inspirarme para trabajar esta tesis al conversar en sus espacios cotidianos. Sin ustedes, no habría podido pensar en mucho de lo escrito.

A mis primeros compañeros de prácticas en el sector de Comercio: Mariana, Fernando y Daniela. Gracias por trabajar tan arduamente para realizar esa primera gran intervención y

por ser amigos tan cercanos. A Juan por ser el mejor y peor monitor a la vez, sin tu guía en ese momento, quien sabe que habríamos hecho.

A Mariana por convertirse en mi mejor amiga cuando menos lo esperaba y moverse conmigo a donde sea que fuera. Por compartir horas y horas de tiempo juntos y jamás cansarnos de nosotros. Por vivir conmigo todas las experiencias difíciles y nunca dejar de sostenerme. Por escuchar todas mis ideas que dejaron como resultado esta tesis, y por nunca dejar de creer en mi aun cuando a mi me costaba trabajo hacerlo.

Al primer grupo de alumnas que Erik me permitió monitorear: Paulina, Sharon, Jessica, Mitzy y Alejandra. Gracias por continuar el trabajo que iniciamos, por no rendirse aun cuando las condiciones no eran óptimas y por inspirarme con tanta perseverancia. Gracias por volverse en amigas y compañeras tan cercanas.

A Jess, gracias por siempre estar, literal. Por nunca dejarme solo y acompañarme cuando sea lo que necesite. Te adoro.

A mis amigos (Squad) de la Facultad de Psicología. Alejandra, Fernanda, Liliana C, Enrique, Dámaris, Carolina, Rosy y Caro. Gracias por acompañarme a lo largo de los ocho semestres de la carrera y los semestres que nos quedamos de más. Por escucharme siempre que tenía un problema y apoyarme sin importar las condiciones. Por esas horas en las que hablábamos de todo y de nada, por las innumerables risas y bellos momentos que sucedieron en los pasillos, salones y pastitos de la facultad. Gracias por guiarme con su apoyo y sus regaños, por su presencia y su amor.

A Liliana por estar tan cerca de mi desde la primera semana de clases, por esas conversaciones que pudieron haber durado toda la noche si las hubiéramos dejado, por acompañarme en nuestra formación como psicólogos sociales, por ser dura conmigo y lo más dulce posible. Por compartir el pizarrón y dar clases juntos.

A mis compañeras de la Brigada. Zuleima, Penélope y Viviana. Gracias por vivir conmigo la experiencia de la montaña, por encontrarnos en ese espacio de resistencia y crear esos lazos de amistad que tanto aprecio. Por quererme y guiarme siempre que lo necesitaba.

A mis queridos amigos de CCH Naucalpan. Angélica, Aline, Alfredo, Erick, Daniela, Nahomi, Valeria, Yuleni y Jenny. Gracias por su amistad de años y su apoyo. Con el paso del tiempo nos vimos menos pero jamás deje de sentir la amistad y el amor que construimos en los espacios de aquella escuela. En las tardes que no queríamos que terminaran por lo divertidas que eran y en los innumerables momentos que pasamos juntos.

A Nicté, por ser la mejor compañera de lucha que uno pudiera pedir. Nos vimos en nuestros mejores y peores momentos durante esas semanas de organización y resistencia, pero lo que siempre supe es que sin importar que pasara, tú ibas a estar ahí, porque ese es el tipo de persona maravillosa que eres.

A los integrantes del Colectivo D.R.A.C. Mariana, Juan, Itzel, Diana C, Liliana, Armando, Ariam, Lucia, Carmen, Fernanda, Ulises, Paola, Johanna, Bárbara y Axel. Les agradezco infinitamente que hayan decidido iniciar la aventura eterna de la organización junto conmigo, que nos hayamos encontrado después de un mes tan difícil y que busquemos lograr lo más loco que uno pueda desear: la transformación. Los quiero por creer en mis ideas locas y mis iniciativas extrañas.

A Axel, por siempre estar de una forma incondicional. Gracias por llegar. Te quiero.

Finalmente, a Angélica Bautista. Las palabras de nuevo me quedan cortas para agradecerle todo lo que ha hecho por mí a lo largo de mi formación. Desde las clases que me impartió, en donde cada semana destruía una idea previa que sostenía, hasta la presentación de una visión que guió por completo este trabajo. Por dejarme entrar de oyente a sus demás clases para continuar con mi formación y finalmente dejarme apoyarla a impartir clases. Por contestar todas las dudas que me surgieran y plantearme nuevas inquietudes que me motivaban a leer más y más. Por inspirar toda esta tesis al presentarme estos autores y el horizonte que los acompaña. Pero sobre todo, por enseñarme la belleza que esconde la psicología social, las posibilidades que nos brinda y los mundos a los que nos abre puertas. Gracias por ayudarme a encontrar aquello que más amo en este mundo y a lo que me quiero dedicar toda mi vida.

Índice

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo 1: Recapitulando la psicología colectiva	6
Capítulo 2: Teoría de dolor social	25
Capítulo 3: Comunicación Simbólica. La construcción de lo público y lo colectivo	49
Capítulo 4: México, un país de Dolor	67
México del Siglo XX: Los primeros 50 años de dolor social	70
México de los Sesentas: Un dolor que llevó a la revolución estudiantil	74
Los Setentas: Una guerra hecha de dolor	80
Los Ochentas: La organización como resultado del dolor	83
Los Noventas: Huelgas, Ejércitos y Asociaciones. Acciones para hacer sentido del dolor	87
México en el Siglo XXI: Aeropuertos de muerte y Guerras contra el narco	101
Yo soy 132 y Ayotzinapa: El dolor de los estudiantes sigue	108
El dolor actual: Femicidios, Sismos y Luchas sociales	116
Capítulo 5: México Adolorido, un análisis de su estado actual	128
Notas	161
Bibliografía	163

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo comprender la realidad social mexicana contemporánea y contestar a la pregunta: ¿por qué México no duele? Es decir, comprender por qué México no ha iniciado un proceso de transformación social. Para realizar esto se retoman las bases epistemológicas, ontológicas y metodológicas de la psicología colectiva y de una de sus teorías, la de dolor social. Se parte desde este marco para dar una respuesta holística e interpretativa. A su vez, se retoman conceptos clave de las ciencias sociales, tales como: espacio público, comunicación simbólica, público-privado, corrientes de opinión, opinión pública, pensamiento social y rumores. Dichos conceptos son aterrizados en un análisis del devenir histórico de nuestro país durante los últimos cien años, y culmina con una presentación e interpretación de la contemporaneidad. Se concluye que como sociedad México no se ha transformado por la instauración del modelo de individuo que está plagado por la modernidad capitalista y los procesos de esta misma, sea la enajenación y alineación de las fuerzas de trabajo y las personas, hasta el egoísmo y el consumismo. La individualidad se ha convertido en la única realidad para la mayoría de los mexicanos, imposibilitando la emergencia de procesos comunitarios, colectivos o grupales que partan desde una visión ética al considerar al otro en su actuar.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué México no duele? Esta es la pregunta que va a guiar la presente tesis. ¿Por qué dar respuesta a esta pregunta tan peculiar? La respuesta es tan evidente como compleja, la hicimos nuestra pregunta de investigación debido al contexto actual de México. Parece ser que todos los días nos despertamos para leer que cadáveres de mujeres fueron encontrados a lo largo de todo nuestro territorio, vemos que otro político o funcionario está siendo acusado de robo o corrupción, y escuchamos que algún vecino, conocido o ser querido ha sufrido a manos de la delincuencia organizada o el narcotráfico. Vivimos en un país en donde la desigualdad y las injusticias son algo con lo que una gran parte de la población ya marginada está acostumbrada a vivir. El dolor que sienten los ciudadanos de este país se convirtió en algo palpable. Solo se tiene que visitar uno de los emblemáticos lugares en donde se presentó una masacre o una represión colectiva para conmoverte ante la afectividad que ahí se siente. Únicamente tienes que dialogar con los padres de familia de la inmensa cantidad de desaparecidos o asesinados para sentir el dolor. En este contexto son pocas las personas que no han sufrido este dolor, pero si recapitulamos nuestro devenir histórico nos daremos cuenta que casi no hay segmentos de la población que no lo viven: desde las mujeres que temen salir de su hogar vestidas de cierta forma o en determinadas horas de la noche y enfrentarse a calles pobladas de oscuridad y agresores, hasta indígenas que continuamente luchan por sus tierras y que llevan siglos siendo oprimidos. Estudiantes que históricamente han luchado frente a la injusticia y violencia de gobernantes, presidentes y rectores, así como la clase trabajadora que tiene que lidiar con el aumento de los precios de todo aquello que requieren para vivir dignamente mientras sus salarios son inamovibles. Este dolor en nuestra sociedad ha tomado una gran cantidad de formas, cuando la gente ve la diferencia entre lo que tienen y lo que deberían tener, se manifiestan en una gran cantidad de formas sorprendentes, siendo

marchas, huelgas, movimientos sociales y sindicatos algunas de las manifestaciones. Pero la complejidad política de nuestro país ha permitido que estas formas se transformen y den como resultado: Organizaciones no gubernamentales, Frentes de defensa y hasta partidos políticos. Lo único que no ha dado como fruto este dolor, y es lo que más desean estos colectivos que duelen, es la transformación de la sociedad. Seguimos viviendo en un país en donde no todos somos vistos como iguales, en donde hay diferencias abismales en derechos, ingresos económicos, oportunidades laborales o educativas, y en donde no todos tienen acceso a los mismos beneficios, entre muchas otras cosas. No, al contrario, seguimos viviendo en esta realidad en donde las personas sufren opresión, injusticias y dolor continuamente. En donde las personas que se atreven a ver la diferencia y pelear por transformarla son asesinadas o intimidadas, y sobre todo, en un país lleno de personas que se rehúsan a ver dicha diferencia, que prefieren vivir con la comodidad de un dolor que han aprendido a ignorar para no dificultar su vida.

Por lo cual, podemos decir que esta pregunta nace del colectivo que es México y de su sentido común, y no necesariamente de la academia, ya que es una duda que parece ser que todo mexicano consciente de la situación actual de nuestro país se ha preguntado en algún punto de su vida, claramente no lo hace planteándose preguntas de investigación de contenido teórico, pero si lo hace a su manera: ¿Por qué los mexicanos somos tan apáticos? ¿Por qué somos tan flojos? ¿Por qué nos quejamos de nuestros líderes si nosotros los elegimos? ¿Cómo es que podemos ser tan hipócritas, criticando a nuestros gobernantes cuando somos iguales? Aunque también hacen afirmaciones que nos llevan a nuestra misma duda, tales como: “Es que así es el mexicano, está acostumbrado a la mala vida” o “Nos gusta la vida fácil.” Todas son metáforas de la vida cotidiana que buscan afirmar o contestar la pregunta de investigación de esta tesis. Siendo que soy mexicano y no estoy exento a compartir el pensamiento social

de mi sociedad, he decidido tomar estas preguntas cotidianas y plantear la presente investigación teórica-hermenéutica.

Este trabajo será dividido en cinco diferentes capítulos, cada uno con una temática diferente pero todos equitativamente necesarios para dar respuesta a esta pregunta de alta relevancia e impacto social. El primer capítulo tendrá como objetivo exponer el posicionamiento epistemológico (premisas aristotélicas), meta paradigmático (socioconstrucción), paradigmático (psicología colectiva) y metodológico (hermenéutica) bajo el cual se elaboró esta investigación, por lo cual se hablará sobre conceptos clave que darán respuesta a como estamos entendiendo a la realidad, la realidad social, lo psico-colectivo, el lenguaje, la memoria, el pensamiento y la afectividad en este trabajo, así como la forma en que se piensa estudiar todo lo mencionado anteriormente para así dar respuesta a nuestra pregunta de investigación.

Para el segundo capítulo se hará una exposición a profundidad de la teoría de dolor social, retomando a los autores clásicos de la psicología social y los responsables de construir dicha teoría: Escipión Sighele y Pascual Rossi. Se expondrán conceptos clave para la comprensión de este tema, tales como: dolor, diferencia, contagio, imitación, formas de dolor, y ritmo, entre otros. Todos los cuales serán necesarios para nuestra interpretación de la realidad social mexicana contemporánea.

Nuestro tercer capítulo servirá como una introducción a temas indispensables que nos ayudarán a comprender por qué México no se transforma. Por lo cual se expondrán y discutirán conceptos como: espacio público, corrientes de opinión, opinión pública, comunicación simbólica, rumores, deconstrucción, sistemas de creencias, colectividad e individualidad. El cuarto capítulo será un breve recorrido histórico del dolor social de México desde principios del siglo XX hasta el año 2017 del siglo XXI. Debido al ambiente político

en el que hemos vivido y continuamos viviendo en la actualidad, el número de eventos e incidentes es elevado, por lo cual se hizo una selección de los eventos que consideramos que tuvieron más resonancia a nivel nacional. Sin embargo, es importante aclarar que aunque no se mencionan explícitamente esos múltiples dolores y formas de dolor, estas no deben ser olvidadas por aquellos actores sociales que lo recuerdan y que lo usan como motor para buscar una transformación de su realidad.

Finalmente, en el último capítulo, se retomará todo lo mencionado en los capítulos anteriores, tanto conceptos como ejemplos de la sociedad contemporánea para finalmente dar una respuesta teórica a nuestra pregunta de investigación. Dicha respuesta se asumirá como una posible interpretación de nuestra realidad social, que quizás tenga vigencia ahora, pero así como todo conocimiento, tendrá fecha de caducidad. Hasta que ese momento llegue, se pensará que contemporáneamente dicha respuesta está no solo respaldada y justificada teóricamente por un sustento científico, sino por una sociedad mexicana que refleja lo que estamos describiendo. En ningún momento se toma o plantea como la única solución o una guía de pasos que la sociedad debe seguir. Simplemente es una interpretación.

Como autor de este texto, y después de revisar toda la bibliografía, lo único que puedo esperar es que el dolor y las diferencias vividas hasta ahora, así como la disposición a ver y sentir sean lo suficiente para que la sociedad no solo deje de sufrir, sino comience un proceso de transformación que para ella sea justo.

CAPÍTULO 1: RECAPITULANDO LA PSICOLOGÍA COLECTIVA

¿Qué entendemos por realidad? He aquí una pregunta fundamental que ha generado un debate extenso e interminable dentro de la ciencia y la filosofía. La pregunta no solo se refiere a lo que constituye nuestra cotidianidad, sino que también está relacionado con la dualidad sujeto-objeto, con la forma en que entendemos el lenguaje y el pensamiento, e inclusive con las maneras en que construimos el conocimiento. La respuesta a dicha pregunta es clave para comprender el planteamiento teórico que se hará a continuación. Esta tesis parte de un nivel de análisis intersubjetivo de la realidad social. De acuerdo con Doise (1983) dentro de la psicología social se tienen cuatro diferentes niveles de análisis que se distinguen de acuerdo a la forma en que el investigador y la disciplina conciben a la realidad en la que están inmersas las personas y los proceso psicosociales, estos cuatro son: lo conductual, lo cognitivo, la cognición social (o interacción social) y la intersubjetividad. Como ya se mencionó, este trabajo parte del último nivel, lo intersubjetivo. Esto implica entender la relación sujeto-objeto de otra forma, ya que el sujeto actuará sobre el objeto y viceversa en una construcción mutua que está mediada por el lenguaje. A su vez, la dialéctica sujeto-objeto también está siendo construida por la alteridad, es decir, la historicidad, el pensamiento, las creencias, la ideología, entre otros aspectos de la realidad social en donde están ubicados. Al mismo tiempo, esta alteridad estará abierta a la transformación por parte del sujeto u objeto, ya que en sí, se habla de una triada simbólica. Se rompe con el esquema de la individualidad y se centra en actores sociales guiados por un pensamiento social objetivado de un colectivo; ya no hay interés por la conducta o cognición sino por la acción social y la ideología que acompaña esta misma; la realidad no es algo fijo o preestablecido, sino que es construida por medio de esta dialéctica triádica ya mencionada (Doise, 1983)

Para comprender este nivel de estudio se requiere que se discutan una serie de procesos que ocurrieron dentro de la ciencia que permitieron la validación y elaboración de esta propuesta teórico-metodológica y su acercamiento a la realidad. Uno de estos fue el giro lingüístico, el cual ocurre en los años sesenta del siglo pasado. Es necesario hacer énfasis en la idea de que este giro no fue producto de un único autor o un grupo de estos mismos, sino que conforme distintas teorías y propuestas se fueron elaborando al paso de los años, estas fueron tomadas como base del giro mismo. Ibáñez (2006) se encarga de sintetizar y exponer las ideas principales detrás de este proceso de construcción teórica. Habla del giro lingüístico “para caracterizar cierta inflexión que se produjo en filosofía y en distintas ciencias humanas y sociales, que se tradujo en una mayor atención al papel que desempeña el lenguaje”. El giro lingüístico contribuyó a dibujar nuevas concepciones acerca de la naturaleza del conocimiento, lo que entendemos por realidad y nuevas formas de hacer investigación (Ibáñez, 2006). Se puede hablar de cinco diferentes características esenciales de este mismo: (1) parte de la idea de que el lenguaje construye la realidad por medio de procesos de significación, es decir, para que algo pueda existir se requiere que exista toda una construcción lingüística alrededor de esto mismo. (2) Estas construcciones siempre son procesos colectivos, un conjunto de personas deben acordar que una palabra se le va a atribuir a un determinado objeto. En otras palabras, se crean consensos respecto a las características físicas y psicológicas de los objetos, literalmente los hacemos reales, en tanto a sus consecuencias. (3) Partiendo de estas dos primeras ideas, se justifica la siguiente: se rompe la premisa de la existencia de una única, preexistente e inherente realidad, y con ella la existencia de una verdad única. No hay forma de justificar que existe una única realidad si las formas lingüísticas y procesos de significación varían de colectivo en colectivo, de cultura en cultura. No se puede sostener la idea de verdades universales o de realidades generales.

Ahora se debe hablar de particularidades, de realidades y de verdades. (4) Como los otros esfuerzos teóricos y filosóficos de su momento, este giro buscaba demostrar que no todos vivimos los mismo problemas, que no todos creemos en lo mismo, y que no todos sufrimos con las mismas condiciones. Esto porque no todos vemos el mundo y la realidad de la misma manera. Su proceso de formación permitió la aparición de un abanico de formas de vivir, de narrativas en resistencia y de experiencias olvidadas por la centralización cultural. (5) Este lenguaje siempre debe ser contextualizado, ya que las palabras siempre se deben comprender dentro de un determinado contexto, es dentro de este mismo en donde se le dota de significado a los objetos. Con esta idea se remarca la noción de que no existe un único código lingüístico, sino que hay una gama amplia de estos mismos, que no todos son expresiones orales y que varían dependiendo de la cultura en la que nos encontremos, sin jamás olvidar que todos son válidos. (6) Toda realidad construida tiene una fecha de caducidad, no hay forma de que perdure para siempre. Sea porque hay una re-significación de esta misma o porque hay un proceso de transformación profundo que ya no permite que se pueda sostener un pensamiento social. (7) Como el lenguaje se transformó, también lo hace el pensamiento, esto porque ambos son parte de un mismo proceso: la comunicación simbólica. El pensamiento es lenguaje, y el lenguaje es pensamiento. (8) Finalmente, si se asume que las realidades se construyen por medio del lenguaje, entonces no hay forma en que la ciencia pueda quedar exenta de esto mismo. No hay mejor forma de decirlo que la siguiente: el conocimiento se construye (Ibáñez, 2006).

Es durante los años 80 del siglo XX que se comienza a gestar otro giro, esta vez llamado “el giro hermenéutico,” el cual tenía como finalidad transformar la forma en que las ciencias construyen el conocimiento. Mardones (2001) se encarga de narrar de forma precisa este proceso de transformación: desde el individualismo metodológico a la hermenéutica.

Aunque él denomina esta diferenciación clave como “tradición galileana” y “tradición aristotélica”. Esta denominación no está relacionada con el uso de la filosofía de Aristóteles, sino que concibe a dichos planteamientos como el punto de partida para una forma alternativa de acercarnos a la realidad. Bajo la tradición galileana el sujeto se entiende como un ser pasivo que únicamente reacciona ante los estímulos ya presentes en la realidad. Esta última se concibe como inherente y predeterminada, nosotros nacemos en una realidad ya construida, que nos preexiste y que continuará una vez que nosotros hayamos muerto. Aquí la relación sujeto-objeto es lineal, hay un interés únicamente por explicar la realidad al centrarse en las causas de los fenómenos o procesos sociales. La Tradición Aristotélica rompe con todos esos esquemas. Al sujeto ni siquiera se le entiende bajo esa “categoría,” ahora se concibe como actor social para reflejar su posicionamiento como un ser activo que participa en la construcción de su realidad. Ahora la realidad se entiende como el producto de una construcción social colectiva lingüística, con una capacidad de transformación por medio de la re significación. La relación sujeto-objeto se vuelve bidireccional, es decir, que uno afecta al otro y viceversa en una mutua construcción. Al mismo tiempo, se incluye la alteridad como un tercer factor que influye sobre estos dos y sobre la cual también pueden influir tanto los sujetos como los objetos, cumpliendo así con el carácter intersubjetivo. El foco ya no es la explicación, sino la comprensión de los efectos que son generados por los procesos sociales (Mardones, 2001). En otras palabras, hay un ejercicio hermenéutico para comprender una realidad social, que es compartida y construida colectivamente, por medio de acciones sociales y el lenguaje.

Este mismo análisis, de cómo se trasladó de un paradigma basado en el individualismo metodológico a uno hermenéutico y socioconstruccionista es planteado por diferentes autores, lo único que cambia es la forma en que entienden o nombran a estos dos

momentos importantes. Para Páez, Valencia, Morales y Ursua (1992) es de un modelo individual a uno holístico social; En el caso de Pizarro (1998) es de un Paradigma Clásico a uno Histórico-Sociológico; Mientras que en el caso de Palma y Pardo (2012) es del Escenario Naturalista-Positivista/Empirista al Escenario Post naturalista.

¿Cómo podemos entender a la Hermenéutica? Se le puede concebir como una corriente filosófica, un enfoque y un método. Este método trata de introducirse en un determinado contenido, buscando así estructurar una interpretación coherente de un todo. El concepto de hermenéutica se refiere a interpretar textos, esta interpretación busca comprender un sentido dentro de un texto autónomo en movimiento, el cual es en sí una obra abierta, aunque ese sentido no es evidente y es susceptible a la manera en que puede ser entendido (Arráez, Caller y Moreno de Tovar, 2006).

Entre las diferentes propuestas y autores hermenéuticos, se rescatarán dos que se consideran esenciales para este marco teórico: Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur. El planteamiento de Gadamer es intersubjetivo, es decir, argumenta que una persona tiene conciencia de sí misma cuando reconoce que el otro no es él. Esta conciencia social se reinterpreta de manera constante por el colectivo, sin la otredad no habrá forma de reconocer lo que nosotros sí somos. Para lograr esta conciencia social es necesario que una persona recurra a la auto indicación, la cual consiste en salirse de uno mismo para verse como objeto. Es como si dicha conciencia social estuviera segmentada en dos partes (que forma una totalidad), el “yo” y el “yo como objeto.” Este “Yo como objeto” se encuentra bajo influencia del “otro”, o la alteridad, lo cual se refiere a la suma de subjetividades del colectivo (Gadamer, 2007). Aterrizando estas ideas a la hermenéutica como forma de investigación y construcción del conocimiento, se puede argumentar que al momento de realizar una investigación, se tiene que aceptar y poner toda creencia o ideología de la que parte el

investigador dentro de un paréntesis, es decir, se tiene que cuestionar si lo que se está proponiendo y concluyendo es auténtico y adecuado para la realidad que estamos estudiando, o si se filtró una cantidad de prejuicios o ideas provenientes del sentido común de quien investiga. De esta forma, hay cierta seguridad de que la interpretación que se está construyendo es la más adecuada posible (Gadamer, 2007). Esto no significa que los investigadores busquen alcanzar la objetividad máxima de la realidad que estudian o por el contrario, que se separen de toda idea previa que estos tengan, ya que como se ha mencionado, la separación sujeto-objeto no es algo que cabe dentro de este esquema. Simplemente se busca utilizar esta metodología como una herramienta para asegurar que lo que estamos interpretando este lo más “limpio” posible de ideas o visiones colonizadas. Esa es la base interpretativa y hermenéutica de esta propuesta teórica. Toda conclusión que nazca de esta interpretación global de la realidad mexicana será un esfuerzo teórico que no sólo contendrá una justificación teórica sino que se elaborará asegurándose que la interpretación misma quede lo más limpia posible de prejuicios por parte del investigador.

El otro autor mencionado es Paul Ricoeur. Ricoeur (2002) en su obra “Del texto a la acción Ensayos de Hermenéutica II” plantea una pregunta esencial para esta tesis: ¿en qué medida podemos usar la metodología de las interpretaciones de textos como paradigma válido para interpretar en el campo de las ciencias sociales? Para contestar dicha pregunta, Ricoeur plantea la dialéctica entre comprender y explicar que tiene dos manifestaciones: avanzando de la comprensión a la explicación, y avanzado de la explicación a la comprensión. En la primera dialéctica, resulta necesario determinar que comprender no significa reunirse con el autor, sino que el centro de esta dialéctica es la disyunción del significado y la intención del autor, este nuevo significado “aislado” está abierto a múltiples interpretaciones. Se remarca la idea de que un texto debe ser interpretado en su totalidad porque este mismo no consiste

en un serie de oraciones que se pueden comprender por separado, sino que el texto es holístico, lo cual implica que hay una relación entre el todo y sus partes. Es por esto mismo que la reconstrucción del texto como un todo genera un carácter circular, ya que para comprender un todo se debe reconocer sus diferentes partes y si interpretamos las diferentes partes, entonces estamos interpretando un todo (Ricoeur, 2002).

La segunda dialéctica, de la explicación a la comprensión, adquiere su naturaleza de la función de referencia de un texto. Esta función puede producir dos actitudes opuestas en los lectores, ya sea permanecer en estado de suspenso tratando al texto como una entidad ajena al mundo, o actualizar las referencias potenciales del texto en una nueva situación. Si se toma la primera actitud, entonces el texto deja de tener un “afuera” y solo adquiere un “adentro”, esa constitución del texto como texto y como parte del sistema cerrado de signos llamado lengua, hace que la literatura se convierta en una forma análoga de la lengua. A partir de esto es posible aplicar los elementos y las reglas de la lingüística al texto. Seguido de esto, se plantea otra pregunta esencial ¿no podríamos decir que la función del análisis estructural consiste en conducir desde una semántica de la superficie, la del mito narrado, a una semántica de profundidad, de las situaciones límite que constituyen el referente último del mito? A lo cual Ricoeur responde: “la semántica profunda del texto no es lo que proponía decir el autor, sino aquello sobre lo cual trata el texto, a saber, sus referencias no ostensivas. Y la referencia no ostensiva del texto es la clase del mundo que abre la semántica profunda del texto. Por eso lo que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo expuesto dentro de él. Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido hacia la referencia, de lo que dice a aquello de lo cual se refiere. En este proceso, el papel mediador desempeñado por el análisis estructural constituye a la vez la justificación del enfoque objetivo y la rectificación del enfoque subjetivo” (Ricoeur, 2002). En otras palabras, lo que

nos interesa comprender no es la trama o de lo que trata un texto, sino los significados que emergen dentro de este mismo. Es decir, en esta propuesta no habrá un interés por la trama actual de México únicamente, este no es un análisis político, histórico y económico del devenir del país, es algo más profundo. Lo que se intentará hacer es comprender los significados que emergen de la situación actual, intentar responder a la pregunta ¿por qué México no duele? Al comprender todos los significados de la cotidianidad del país y de sus colectivos, al preguntarnos por qué están significando la realidad de tal forma y si hay algún aspecto de la realidad que está afectando dicha construcción.

Al plantear esta misma Dialéctica, Ricoeur menciona que existe una fuerte dimensión pragmática dentro de las ciencias humanas, de lo cual destaca 3 puntos, pero de los cuales únicamente hablaremos de uno por su relevancia con esta tesis. El modelo estructural del análisis puede ser extendido más allá de los cuerpos textuales a todos los fenómenos sociales porque su aplicación no está limitada únicamente a los signos lingüísticos sino también a los signos que son análogos a estos últimos (Ricoeur, 2002). Es posible entonces, hablar de cualquier fenómeno social que presente un carácter semiológico, como es el dolor social dentro de los colectivos, y las consecuencias no solo de la falta de manifestación de este mismo, sino de lo que sucede cuando la masa se deja llevar por este mismo.

En el texto “Entre el individuo y la sociedad” de Munné (1996), éste habla de los paradigmas en las ciencias como una determinada imagen-modelo del hombre que puede llegar a formar una teoría informal, esta imagen tiene ser racionalizada generando un modelo implícito pero lleno de significado. En este caso, el paradigma bajo el cual se trabaja es el de la intersubjetividad colectiva de la psicología social ya mencionada anteriormente. Lo interesante es que dentro de ese mismo texto Munné habla de lo que él denomina “meta-paradigmas.” Se habla de estos últimos cuando interviene en el conocimiento alguna imagen-

modelo que es relativo a una ciencia. Es decir, cuando coinciden diferentes modelos de hombre en un modelo de ciencia (Munné, 1996). En el caso de esta tesis, también se estará manejando o partiendo desde un meta-paradigma, en este caso, el del socioconstruccionismo o la socio construcción.

La premisa principal del socioconstruccionismo es que todo dentro de la realidad, incluyendo a la teoría misma, es una construcción social. Aunque esta construcción siempre es un proceso colectivo generado por medio de consensos. La mejor caracterización de esta teoría proviene de Tomás Ibáñez (1994), el cual engloba las ideas principales dentro de lo que él llama “cuatro mitos.” El primer mito es el de la representación. Este toma como punto de partida la idea de que el conocimiento científico es válido debido a que refleja la realidad. Aunque Ibáñez menciona que para comprobar esto se necesitaría poder separar y acceder de manera independiente a la otra, lo cual es imposible. Cuando estamos construyendo el conocimiento no estamos representando algo objetivo de la realidad debido a que esta construcción no corresponde a nada. Es totalmente arbitrario. Este paso lleva a considerar al conocimiento científico como un conocimiento relativo, todos sus conceptos son en realidad convencionales, solo representa algo porque nosotros colectivamente decidimos que representan algo, de lo contrario no representarían nada (Ibáñez, 1994). El segundo mito es el del objeto. Este igualmente parte de la idea científica de que el conocimiento científico refleja la realidad, y que esto se deba gracias al método científico que permite que alcancemos una objetividad. Esta objetividad implica que se neutralice cualquier influencia que tenga el investigador respecto al conocimiento que se está “descubriendo,” en otras palabras, plantea una dicotomía entre el sujeto y objeto. La socio construcción llega a destruir esa dicotomía, argumentando que no puede existir el objeto sin el sujeto y vice-versa. Para asumir la socioconstrucción es necesario creer que no existen objetos naturales, que los objetos son

como son porque nosotros los creamos de esa manera, y que estos objetos creados también influyen en cómo somos nosotros, ya que son reales en cuanto a sus consecuencias sobre las personas. Por lo cual, no existen objetos naturales, lo cual a su vez implica que los científicos no descubren nada, las aportaciones solo son narrativas de la ciencia que después son propuestas a los gremios de estos mismos. Los cuales aceptan creer en ella o no, pero una vez que hay un consenso respecto a este conocimiento, se presenta como algo que siempre ha existido en la realidad y que alguien tuvo la fortuna de descubrirlo. Finalmente, pasa a ser parte del conocimiento cotidiano al vulgarizarse, pero siempre bajo la premisa de su objetividad (Ibáñez, 1994).

El tercer mito es el de la verdad. Este mito parte de la idea de que la modernidad ha permitido que las ciencias determinen lo que es verdadero y lo que no lo es. Para los científicos, la verdad es universal y absoluta, y esta no puede ser editada por nuestros deseos, intenciones o creencias. Para lograr esto, se debe ubicar a la verdad fuera de la historia, del contexto, de la sociedad y de las prácticas sociales. Si la verdad dependiera de nosotros, automáticamente dejaría de ser verdad. Si asumimos estas ideas, entonces también se asume que existe una instancia no humana que regula y formula la verdad. La socioconstrucción se opone a esta idea y propone la suya. Argumenta que la verdad es una construcción nuestra y que por lo tanto son contingentes a nuestras prácticas sociales, es por ello que, en realidad, nada es verdadero. Aunque asumir que la verdad no existe como tal no significa negar la utilidad dentro de la vida de las personas y de la ciencia (Ibáñez, 1994). La última crítica es la de la realidad independiente. Esta plantea que todo lo que se pone dentro de la realidad es construido, esto no implica que se pueda meter todo lo que se quiera dentro de ella, sino que significa que la realidad no existe de manera independiente a las prácticas mediante las cuales nosotros objetivamos y a través de ellas, construimos. Asume que todo existe porque lo

hemos construido de manera colectiva por medio de un largo proceso histórico. Si asumimos que los seres humanos son seres sociales, entonces también se debe asumir que somos seres simbólicos. Es justamente por eso que se plantea que los significados se pueden crear, modificar u olvidar, es por eso que se puede ver claramente la actividad productiva de nuestras realidades (Ibáñez, 1994).

Tomás Ibáñez es uno de los teóricos que propuso este meta-paradigma, el otro fue Kenneth Gergen. Al igual que Ibáñez, Gergen plantea tres diferentes críticas al momento de plantear el socioconstruccionismo. El primero es la crítica ideológica, la cual se refiere a un debate moral que distorsiona la verdad. Lo que busca hacer es manifestar los sesgos valorativos que subyacen a las afirmaciones de la verdad, es decir, asumir que toda afirmación tiene una capa de creencias ideológicas debajo de ellas que también las fundamentan, y que esta segunda capa también se debe hacer presente al momento de hablar de lo que se considera verdadero. La segunda crítica es la literario-retórica, que parte de la idea de que el entendimiento de un discurso no está determinado por el carácter de los acontecimientos sino por las convenciones de la interpretación literaria. Habla acerca de cómo debe haber un desplazamiento sobre la tensión del objeto que se está representado, y como este objeto en realidad se debe considerar como un vehículo de representación en forma de una narrativa que ayuda a constituir a los objetos de la realidad. La última crítica es la social, la cual plantea que es el contexto social-histórico-cultural el que determinará la forma y el medio en el que nosotros vamos a desarrollar nuestro lenguaje. Ya que nuestro horizonte de comprensión se encuentre dentro de ese contexto, lo cual también va a determinar la manera en la que vemos, construimos e interpretamos la realidad (Gergen 1996).

Toda esa descripción global era necesaria para contextualizar a la psicología colectiva en cuanto a aspectos metodológicos, ontológicos y epistemológicos. Pero exactamente ¿qué

es la psicología colectiva? De acuerdo con Arciga Bernal (2001), se podría decir que la psicología colectiva se encarga de estudiar la conciencia colectiva, la cual no es deliberativa sino automática, que responde a las circunstancias externas, las cuales guían su cuerpo social. Se centra en estudiar una serie de procesos importantes, entre ellos el reflejo y la sugestión. El reflejo se presenta cuando un grupo de personas dominadas por un mismo sentimiento o interés reciben una fuerte emoción y responden instantáneamente a ella con una actitud determinada. Ese reflejo está constituido por sensaciones, ideas y sentimientos que determina la actitud o el movimiento. Este reflejo es la respuesta automática a una sensación, mientras que la sugestión es la respuesta impulsiva a una idea. Esta idea es el comienzo de toda acción, es el impulso a obrar inherente a toda idea, solo puede ser contenido por la presencia de otra idea.

Arciga Bernal se plantea 3 preguntas que son de alta relevancia para comprender la forma en que las masas se mueven dentro de la sociedad, estas son: ¿Cómo se forman? ¿Qué harán? Y ¿Cómo efectúan la transformación de persona a multitud? Las respuestas que da son indispensables para este trabajo:

“¿Cómo se forman? Una subida repentina en el precio de los víveres, la insuficiencia de los salarios, un abuso de autoridad, la noticia de una derrota u otro suceso semejante, soliviantan los ánimos de una clase o de una población entera, y miles de personas se reúnen ya en el lugar de costumbre, fábrica o universidad, ya en un sitio público, plaza, mercado o paseo, unas veces espontáneamente, empujado cada uno por la necesidad de comunicar su emoción o averiguar los pormenores del suceso, otros por invitación oral o escrita de unos cuantos que toman la iniciativa... ¿Qué harán? No se sabe, pueden hacer mucho o nada. Cuando aquella multitud se pone en movimiento, desde el instante en que se ubica el objetivo, la sugestión llegada a su

máximo grado de intensidad se apodera como verana de la conciencias de todos y surge un nuevo ser social: la multitud... ¿Cómo se efectúa esta transformación? Tiene su explicación en la ley que nos dice, la vida psíquica normal puede ser paralizada por un estimulante excesivo, la emoción de la sociabilidad tiene su excitante normal, que es la presencia de otras personas, y cuando este excitante llega a su grado máximo de intensidad, que es el caso de la multitud, la emoción consiguiente se señorea de la conciencia y paraliza la vida del pensamiento” (Arciga Bernal, 2001 página 266).

En psicología social, hay diferentes denominaciones de este mismo fenómeno y sus procesos, se les llama ‘masa’, ‘multitud’ y ‘colectivo’ pero al final, se refieren a lo mismo. Al citar a otros autores se va a retomar el concepto que estos utilizan, pero al momento de teorizar de manera propia, se usará el concepto de ‘masa’ por preferencia hacia dicha palabra. Un colectivo no es ni un grupo ni una nación, sino que se refiere a una entidad que se mueve por medio de las imágenes, de los afectos. Que no razona y dentro de la cual no hay individuos ni personas, solo un centro y un sentir. Los colectivos están llenos de pensamiento social y afectividad colectiva, de creencias, valores y memoria, de comunicación social y cosmovisiones (Arciga, 2001).

Las multitudes se refieren a la reunión temporal de un amplio número de personas que comparten un centro de interés común y que son conscientes de su influencia mutua. Sus características principales son: (1) se autogeneran y no tiene fronteras nacionales, (2) se ignoran las diferencias existenciales entre sus miembros y domina la igualdad, (3) se reduce al mínimo el espacio privado correspondiente a cada uno de los miembros de la multitud, siendo por tanta ésta alta en densidad, (4) se siente el anonimato, aunque los miembros son conscientes de la influencia que sobre ellos ejerce la presencia de otra personas y (5) carecen

de pasado y futuro al ser inherentemente inestables ya que poseen poca estructura, les faltan objetivos y no pueden sostenerse durante largos periodos de tiempo, motivos por lo que sólo tiene lugar los intercambios propios del momento específico de interés común (Morales, 1984).

Gustav Le Bon es uno de los exponentes no solo clásicos sino de los más importantes. Concibe a la conducta de multitudes como una pérdida de la individualidad resultante de la expansión contagiosa de la emoción y acción a través de un grupo. Los miembros están dominados más por los instintos de raza que por decisiones racionales, siendo la mente colectiva un mínimo común de las emociones de los miembros de la multitud. Estas multitudes se caracterizan por ser impulsivas, irritables, sugestionables, exageradas, ingenuas e intolerantes. Recurre a tres mecanismos para explicar las propiedades de la multitud: (1) el anonimato permite que haya un sentimiento de invencibilidad, el cual le lleva a liberar instintos o conductas que violan normas de la sociedad, y que al estar solo, permanecerían restringidas, (2) Contagio de sentimientos o ideas hasta el punto que el individuo es capaz de sacrificar sus intereses personales por el bien de la colectividad, (3) La sugestión que determina que la personalidad consciente se desvanezca en el grupo y que exista una proclividad a la homogeneidad (Le Bon, 1962).

Gabriel Tarde es otro autor que habla de estos mismos procesos y fenómenos colectivos. En su caso, el utiliza el término de “masa,” la cual entiende como una entidad que parte de un centro, el cual atrae y aglutina. Ese centro puede ser una persona, una idea o una imagen, entre otras cosas (Tarde, 1986). Esta masa no puede ser manipulable porque se mueve a partir de la convicción que tiene en el presente, esa convicción se ve reflejada como afectividad, siempre en forma de imagen, sin una palabra acompañante. Dentro de su planteamiento teórico Tarde anexa el concepto de “público,” lo cual se entiende como una

masa en potencialidad. Con esto se busca exponer que las masas no necesariamente tienen que estar reunidas físicamente para ser estas mismas, sino que las personas que la conforman pueden estar separadas y distribuidas a lo largo de una ciudad, de un país o del mundo entero. Lo que los mantiene como un público es precisamente el centro que los convoca y que comparten. Para comprender sus dos expresiones (masa física y público), Tarde plantea la noción de “masa-público.” A través de esto se entiende que la masa se forma físicamente en el momento en que el centro de esta misma la convoca para reunirse, pensar su realidad y construirla. Aunque también hay otros momentos en que las personas se mantienen separadas y alejadas físicamente, pero siempre como un público listo para manifestarse (Tarde, 1986).

Como se acaba de mencionar, lo que mueve y permite la construcción de una masa es su centro. Dentro de este mismo hay una serie de otros aspectos importantes que podríamos decir que constituyen dicho centro: la memoria colectiva, la afectividad colectiva y el pensamiento social. Los tres son fundamentales para permitir que una masa no solo exista, pero se construya a sí misma y la realidad en la que vive.

El primero que se discutirá es la memoria colectiva. Halbwachs (1950) entiende a esta misma como “el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad.” Para poder evocar estos recuerdos es necesaria la presencia de dos marcos: el temporal y el espacial. El temporal se refiere a la instauración de un sistema cronológico que es capaz de abarcar tanto el pasado como el presente, a partir de ese sistema se pueden ir creando conmemoraciones ligadas a ciertas fechas, ya sean para recordar eventos políticos, de relevancia social o más grupales. Lo espacial se refiere a lugares físicos y simbólicos, en donde se encuentran creaciones físicas que nos facilitan la reconstrucción del pasado, ya sea que se presenten en forma de artefactos, herramientas, monumentos o lugares (Halbwachs, 1968 en Mendoza, 2001). La idea primordial de la

memoria colectiva es romper con la visión de que este es un proceso cognitivo individualista, al contrario, plantea que la memoria personal no es propia e individual sino que es colectiva, no se encuentra dentro de las personas sino entre ellas, en sus artefactos y en sus monumentos, entre las personas en su cotidianidad y sus acciones. El pasado tiene consistencia y continuidad por circunstancias de factores sociales, ya que todo recuerdo está ligado a situaciones en las cuales hubo intervención de otros actores sociales cercanos a nosotros, en cuanto a que pertenecían al mismo colectivo (Halbwachs, 1968). Es necesario aclarar que la memoria es un proceso colectivo en cuanto a que todo recuerdo que se coloca dentro de ello se hace con la intención de reflejar y continuar con el pensar de un colectivo. Todo lo que se coloca dentro de ella necesariamente permite que el colectivo no solo se construya en el presente, sino sea capaz de ir pensando en cómo se ve en el futuro, ya que todo lo que está dentro es en sí las creencias, los pensamientos, las tradiciones y las costumbres que las caracterizan y la permiten ser (Halbwachs, 1968).

Aunque también existen otros tipos de memorias que están sumamente relacionadas con esta misma, la primera es la memoria individual, la cual se refiere a las posibilidades del recuerdo que se presentan a partir de que nosotros reconstruimos algún evento con el apoyo de los testigos, ya que ningún recuerdo se puede construir de manera aislada. También existe la memoria social, la cual se remite a los recuerdos reconstruidos por un grupo o una comunidad particular, aunque los recuerdos de un grupo no pueden distinguirse de los recuerdos individuales o colectivos, puesto que los recuerdos individuales forman parte de las rememoraciones del colectivo (Halbwachs, 1968). Finalmente, esta la memoria histórica, la cual es la reconstrucción de la historia como suceso sin el interés alguno por el hecho de que alguien haya vivido esos acontecimientos (Mendoza, 2001). Dicho esto de otra manera, la memoria histórica nos habla de un evento del pasado que sí ocurrió oficial e

institucionalmente, y que es importante para todo un colectivo (como un país). En contraste, podemos entender que la memoria social se refiere a ciertos eventos que ocurrieron pero que solo son importantes para pequeños colectivos (como una familia, un vecindario, los compañeros del trabajo), el recuerdo personal son memorias evocadas por una sola persona (con apoyo de alguien más), y por último, la memoria colectiva se refiere más a las creencias que tienen un colectivo como resultado de estos eventos importantes que efectivamente ocurrieron. Blondel (1966) argumenta que nuestros recuerdos pueden variar, acentuarse, transformar o desaparecer según los grupos a los que pertenecemos y que mientras vivamos en el seno de un grupo ciertos recuerdos, pasiones e intereses se mantendrán frescos para convivir con ese grupo.

También se tiene plantear la noción de olvido social. Este ocurre cuando un recuerdo se pierde, y esto sucede cuando ha pasado bastante tiempo desde que no se está en el grupo en cuya memoria se conservan tales recuerdos, pero para que se dé esto, todas las personas de ese colectivo deben desaparecer, es decir, que no haya nadie para recordar. Otra forma de olvido social es que estos recuerdos dejen de ser totalmente relevantes para las personas y por sí solos desaparezcan. Solo se recuerda aquello que es importante para un colectivo (Halbwachs, 1968 en Mendoza, 2001).

El otro proceso es el de afectividad colectiva. Esta afectividad es aquello que se siente pero no se piensa y que no tiene nombre, son esas pasiones que nos afectan y ante las cuales somos pasivos. Es esta misma afectividad la que guía la sociedad, es el motor de la cultura; gracias a ello hay procesos de transformación en movimientos o luchas sociales. Es decir, la cultura es un producto objetivado de la afectividad. Las palabras son las imágenes con límites, se pueden mencionar aun cuando no estén presentes, sin embargo, la afectividad son imágenes sin límites, no tienen nombres o palabras que las designen. Se podría decir que hay

un continuo entre el pensamiento y el sentimiento, conforme se acerque más al pensamiento se puede hablar de “nombres” y “objetos” mientras los sentimientos son imágenes. La afectividad no tiene contenido sino rupturas y fluidez (Fernández, 2004). Como se mencionó, es la misma afectividad la que guía a los colectivos a moverse y transformar la realidad, es ese sentir que no tiene palabras, que únicamente se puede presenciar, es aquello que las mueve de un lado a otro. Esa afectividad está siempre en su centro, sin ella la masa no se podría transformar ni deconstruir, simplemente sería cuadrada y estática.

Por último, está el pensamiento colectivo. Toda cultura se debe entender como una creencia del mundo, a partir de ella vemos y construimos la realidad de una forma, y el construirla de esa manera a su vez genera transformaciones en la cultura misma. Aunque es importante mencionar que nosotros creemos por puras ganas de hacerlo, y que las únicas verdades son aquellas que nos creemos. Estas creencias son a su vez las fuerzas necesarias para construir la realidad (Fernández, 2007). Esta cultura que creamos se construye en un espacio *aprioris* sobre el cual podemos colocar esa cultura misma, pero por espacio se refiere a uno mítico y simbólico, es decir, son espacios que primero ocupamos y que después nos percatamos de él y de aquello que construimos sobre él, siempre siendo retrospectivo (Fernández, 2001). Esta cultura no nos pertenece como individuos, ni está dentro de las personas, sino que es un pensamiento exterior que existe en el espacio y dentro de la cual entramos para poder creer tanto en ella como en aquello que se construyó dentro de ella. Esta cultura no se puede entender como la acumulación de pensamiento individual, al contrario, es una construcción colectiva dentro de la cual nacemos, vivimos y construimos. La cultura y el pensamiento son uno mismo, pensamos gracias a la cultura en la que estamos y la cultura existe por nuestra capacidad de pensar en ella y sobre ella, permitiendo procesos de transformación en ciertos momentos (Fernández, 2007).

Es importante mencionar que todo este recorrido es inicial, ya que son marcos necesarios que se deben comprender para el planteamiento teórico que prosigue. Toda la propuesta teórica respecto al dolor social comparte esta caracterización ya elaborada en este primer capítulo y retomará mucho de ello para exponer su tesis principal. Es necesario aclarar que no se indagó en gran cantidad porque estos no son los focos esenciales del planteamiento, sí son necesarios y fundamentales pero no por ello se requiere una exposición exhaustiva, sino que se considera suficiente con las introducciones de sus ideas principales.

CAPÍTULO 2: TEORÍA DE DOLOR SOCIAL

¿Por qué la sociedad mexicana contemporánea no duele? Esa es la pregunta que guía esta investigación, pero en sí misma, genera una serie de inquietudes que tienen que quedar claras. ¿A qué me refiero con dolor? ¿Qué tipo de dolor se tiene que sentir? ¿Cómo se siente ese mismo dolor? ¿Quién debe sentir ese dolor? Todas estas dudas, y otras similares, nacen con el solo leer la pregunta de investigación. Por lo cual va a ser necesario exponer y aclarar cada una de estas.

Cuando hablo de dolor, me remito completamente a la teoría de dolor social que plantea Pascual Rossi y Escipión Sighele entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Ambos se podrían considerar como teóricos de la escuela italiana de la psicología colectiva de dicha época (Fernández, 1994). Hay cierta curiosidad respecto al desarrollo de esta teoría, para comenzar, no fue un trabajo colaborativo directo. Más bien, los planteamientos teóricos que escribe Sighele en su obra “La muchedumbre delincuente” después son retomados por Rossi en varios de sus textos, entre ellos “Sociología y psicología colectiva” y “El alma de la muchedumbre”, dentro de los cuales se desarrolla esta teoría del dolor social. Segundo, Rossi como tal no nombra a la teoría de esta forma, ni la describe o desarrolla de una forma directa. El sentido y la teoría están entre el contenido de los libros, pero no se plantea de una forma explícita como suelen hacer los autores en la modernidad, sino que sigue las características de los autores de la época, y nos la expresa de forma implícita y a escondidas.

Es interesante mencionar que su desarrollo de la teoría de dolor social nace de la indagación que estaban realizando respecto a otro tema. Tanto Rossi como Sighele tenían una formación como abogados y un interés por el derecho, y en especial, por comprender el

accionar delinciente de las muchedumbres. En el libro “La muchedumbre delinciente” Sighele se interesa en especial por dar una respuesta a la inquietud de ¿cómo se debe reprimir jurídicamente a una muchedumbre delinciente si no hay una única persona responsable de los actos? (Sighele, 1892). Esa misma pregunta lo lleva a comprender los fenómenos de masa de esa época, hace una crítica clara hacia las escuelas positivistas que consideraban el accionar humano siempre como un proceso racional y consciente, argumentando que los delitos de la muchedumbre (concepto que el emplea) no se pueden entender de la misma forma por el simple hecho de que llevan implícitos factores sociales y antropológicos que la visión positivista no estaba considerando. Habla acerca de cómo estos delitos de muchedumbre nunca son premeditados y que se llevan a cabo por la pasión de la colectividad, por un aspecto irracional. Por esto mismo, va en contra de una visión tradicional del delito que asume que los actores sociales tienen esta conducta delictiva de forma innata y premeditada (Sighele, 1892). Sighele retoma y cita a Tarde para caracterizar y entender las muchedumbres.

“Una muchedumbre es un agregado de elementos heterogéneos, desconocidos los unos a los otros, y, sin embargo, no bien una chispa de pasión, que brote de cualquiera de ellos, electriza a este montón de individuos, se produce súbitamente una especie de organización (...) La incoherencia se cambia en cohesión; el confuso rumor se convierte en voz clara y distinta, y de pronto aquel millar de hombres que antes tenían distintos sentimientos y distintas ideas, no forman más que una sola bestia, una fiera innominada y monstruosa que marcha hacia su fin con una finalidad irresistible” (Tarde, 1890 en Sighele, 1892 página 34-35).

Partiendo de esta descripción, Sighele se hace otra pregunta fundamental para la psicología colectiva: ¿Cómo es que se produce esta alma de la muchedumbre? Contesta esta inquietud pensando en la Imitación, pero retomando a Tarde y Bordier. Al igual que Tarde, concluye que todas las manifestaciones de la vida son productos de la imitación misma, y esto debido a que toda persona está dispuesta a llevar a cabo esto mismo cuando está reunida con otros (Bordier, 1888 en Sighele, 1892). Retoma de nuevo a Tarde cuando este dice que el mundo social no es más que un tejido de similitudes: similitudes que son producidas por la imitación bajo sus diferentes formas, imitación-moda, imitación-costumbre, imitación-simpatía, imitación-obediencia imitación-instrucción, imitación-educación, imitación-espontanea o imitación-refleja (Tarde, 1890 en Sighele, 1892).

Aunque esta explicación no parece satisfacer del todo a Sighele, llevándolo a plantearse la siguiente pregunta: ¿Por qué el hombre imita? Para contestar esto, se guía por las ideas de que es el contagio moral el responsable de la imitación. Lo cual lo lleva a retomar a Joly, cuando este dice:

“La imitación es un verdadero contagio, que tiene su principio en el ejemplo, como la viruela tiene su contagio en el virus que la transmite; y así como hay en nuestro organismo enfermedades que no esperan para desarrollarse más que una pequeña causa, así también hay en nosotros pasiones que permanecen mudas mientras la razón las domina, y que pueden despertarse y estallar por el solo hecho de la imitación” (Joly, 1869 en Sighele, 1892 página 41)

Pero llegar a esta conclusión sigue sin satisfacer a Sighele en cuanto a la comprensión de la muchedumbre y su criminalidad. Su siguiente meta es entender ¿cómo y por qué medio

se propaga este contagio moral? Para contestar la nueva pregunta en la cadena de dudas, decide retomar de nuevo a Tarde, ya que este ya había sugerido que la respuesta era la sugestión.

Igualmente retoma a Sergi (alumno directo de Tarde) cuando este continúa teorizando estas ideas de la sugestión de su maestro al decir:

“La psiquis, es un modo general de actividad, idéntico a toda otra actividad, organiza, sin excepción alguna (...) Lo mismo sucede con la psiquis, considerada en sus órganos: no tiene nada de espontáneo, nada de autónomo; entra en actividad por virtud de estímulos recibidos y se manifiesta exteriormente, conforme a la naturaleza de estos estímulos (...) llamo receptividad la aptitud para recibir las impresiones que vienen del exterior; llamo reflexión la aptitud para manifestar la actividad excitada, según las impresiones recibidas. Ambas condiciones pueden ser incluidas en una ley fundamental, receptividad reflexiva de la psiquis” (Sergi, 1889 en Sighele, 1892 página 46)

Es por eso que Sighele concluye interpretando tanto a Tarde como a Sergi al decir que:

“toda idea, toda emoción del individuo no es más que un reflejo, por decirlo así, del impulso exterior recibido. Nadie, pues, se mueve, nadie obra, nadie piensa sino en virtud de una sugestión, que puede provenir de la presencia de un objeto, de la audición de una palabra o de un sonido, de un movimiento cualquiera que haya tenido lugar fuera de nuestro organismo. Y esta sugestión puede tener lugar sobre un solo individuo, sobre varios, sobre muchos o sobre muchísimos, y puede propagarse lejos

como una verdadera epidemia entre las gentes, dejando a algunos perfectamente inmunes, tocando otros de un modo benigno, y cebándose en otros con gran violencia. En este último caso, los fenómenos a que da lugar, por extraños y terribles que sean, no son otra cosa que el grado último, la expresión más aguda del simple e inadvertido fenómeno de sugestión, que es la causa primera de todas y cada una de las manifestaciones de nuestra psiquis. No varía más que la intensidad, pues la naturaleza del fenómeno es siempre la misma (Sighele, 1892 página 47).

Hacer este recorrido junto con Sighele es necesario para comprender el dolor y como es que este se siente y propaga dentro de las masas, de los colectivos. El dolor nace de un agente exterior y se puede propagar dentro de una muchedumbre o masa (sugestión). Es importante aclarar que el dolor no es individual en el sentido de que nazca de la mente, cognición o inconsciente humano. Ahora, somos capaces de sentir ese dolor gracias al contagio, es decir, a la capacidad que tienen las personas de sentir, de dejarse llevar por la afectividad que parece ser el motor de la construcción de la realidad. Finalmente, se debe recordar que todo proceso y respuesta humana termina siendo una imitación, en el sentido de que no hay acciones individuales ante un fenómeno, simplemente una cadena imitadora que se propaga en un mismo colectivo. Es decir, el dolor no es un sentir o una reacción que puede nacer de una sola persona, sino que siempre es compartida, colectiva, imitadora. No hay forma de decir que hubo una sola y única persona responsable por sentir ese dolor, sino que es algo que nació del exterior, que se pudo sentir y que se propagó e imitó en un mismo colectivo.

Aunque el mismo Sighele haya encontrado y unido estos diferentes procesos para comprender el por qué y el cómo se propagaba el contagio, seguía sin poder contestar la

pregunta clave que le aquejaba: ¿cómo es que una muchedumbre de personas se vuelve lo suficientemente violenta para cometer todo tipo de crímenes? Sighele (1892) considera que una muchedumbre puede ser en potencia todo lo que esta misma quiera, pero la ocasión o el momento va a ser lo que dará origen a tal o tal otra manifestación de esta misma. Aunque también considera que las muchedumbres están más dispuestas a ser arrastradas hacia un accionar mal y la violencia que hacia el heroísmo y la bondad. Esto debido a que es más fácil que se reflejen las facultades que están presentes en la mayoría de los individuos que únicamente la de los pocos hombres bondadosos, y aunque dentro de la muchedumbre haya el mismo número de personas conducidas por el bien que por el mal, las últimas ganaran en la mayor parte de los casos porque la perversidad que las caracteriza es más activa que la bondad. Mientras que aquellos que son guiados por la maldad quieren hacerle mal a los demás, aquellos conducidos por el bien serían incapaces de lastimar a terceros. Es decir, los “buenos” raramente pueden ejercer cierto influjo e ir al frente de una muchedumbre apasionada, mientras que los “malvados” encuentran mayor motivación y lo hacen frecuentemente.

Posteriormente Sighele habla acerca un aspecto clave para entender cómo es que se siente el dolor y cómo es que este motiva a la acción, la reciprocidad entre el sentimiento o afectividad y sus manifestaciones. Expone como el estado real de emoción sigue siempre a los actos que lo expresan, y aunque podemos fingir una emoción que no experimentamos como tal, no podemos permanecer indiferentes ante una emoción que exteriormente fingimos. Es decir, el estado afectivo no puede nacer sin dar inmediatamente origen a las manifestaciones, y viceversa (Sighele, 1892). Moviéndose al terreno de las muchedumbres, Sighele expone:

“Que una muchedumbre en la cual se haya producido una emoción de ira o de cólera, será en un instante, no sólo agitada y conmovida exteriormente, sino también realmente irritada” (Sighele, 1892 página 77).

Ya realizado todo este recorrido teórico, Sighele comienza a aplicar todo este conocimiento a esas muchedumbres delictivas. En especial, entiende al delito no como un acto incomprensible de barbarie, sino como una reacción contra lo que una muchedumbre considera una causa y que es resultado de una provocación que se propagó por un contagio fatal (Sighele, 1892). Concluye la primera parte del libro “La muchedumbre delincuente” con esta idea:

“Es, por tanto, natural y obvio concluir que la irritación y la cólera de la muchedumbre, irritación y cólera que hemos demostrado ser, no solo aparentes sino realmente sentidas, se convertirán en corto espacio de tiempo, por sólo la influencia del número, en verdadero furor. En vista de lo cual no habrá que asombrarse de ver que la muchedumbre comete entonces los más espantosos delitos” (Sighele, 1892 página 81).

Con estas aportaciones ya estamos viendo los primeros esbozos de la teoría de dolor social. Es importante mencionar que dentro de “La muchedumbre delincuente” Sighele está entendiendo al delito como una expresión más del dolor social, como una manifestación del sentimiento de dolor que engloba a la sociedad. Para comprender este mismo fenómeno Sighele argumenta que se tiene que “echar una ojeada sobre los caracteres principales de la época” para así conocer la condición psicológica del pueblo y comprender por qué se

reunirían para cometer estos delitos (Sighele, 1892). Retoma a Spencer y Nitti al argumentar que en su contemporaneidad el pueblo tiene una especie de levadura de rebeldía en forma de la clase media que está constituida por los obreros y proletariados de la época; debido a que estos mismos ya son la mayoría, y los reyes han perdido su legitimidad divina, esta nueva clase social puede pedir y demanda más derechos y privilegios de los que antes se tenía. Aunque al mismo tiempo, también cree que este dolor tan latente dentro de la sociedad es causa de la modernidad, en cuanto a las necesidades que ha creado y la crisis social y económica. Argumenta que el dolor se ha manifestado más y más por el hecho de que ciertos individuos levantan el velo de las numerosas injusticias sociales que nacieron con esta misma modernidad (Sighele, 1892).

Pero ¿únicamente duele la clase media, el proletariado? Sighele se contesta a si mismo con un rotundo ¡No! Argumenta que el dolor es algo que todos los hombres son capaces de sufrir a causa de cierta fatalidad, o injusticia moral o material. Dichas injusticias no se pueden entender como globales, sino que son objetivamente distintas para cada clase, ese dolor varía según las personas y las clases de estas mismas. Aunque jamás olvida que son los proletariados los que tienen que soportar más injusticias, y son precisamente estos mismos los que tienen una sensibilidad más activa (Sighele, 1892).

Otra característica esencial para comprender la facilidad con la que una muchedumbre comete actos delictivos sin temor a represalias, es el sentimiento de omnipotencia que nace por el hecho de que nadie les pedirá cuenta de las acciones cometidas y por lo tanto, quedarán impunes, lo cual les da la seguridad de cometer cualquier acción que en su pensar colectivo arregle las injusticias a las que son sometidas (Sighele, 1892). Unos años después Gustav Le Bon habla de esta misma característica pero la nombra el anonimato, es decir, no sólo desaparecen los individuos dentro de una masa o muchedumbre, sino que se genera un

sentimiento de omnipotencia por el simple hecho de que no será posible que se les adjudique cualquier responsabilidad de lo que haga en un estado de masificación, por el simple hecho de que su accionar es anónimo frente a la sociedad y a las autoridades (Le Bon, 1962).

Aunque ya quedó claro que toda clase social y persona es capaz de doler a causa de la injusticia, Sighele no olvida que en su momento histórico eran más las clases de “ineducados” los que dolían más, y aunque también es evidente que las muchedumbres no son capaces de pensar o razonar lógicamente como para asignar un líder o seguir a una única persona, si se pueden dejar llevar por las pasiones que expresan ciertas voces dentro de sus filas. Es aquí cuando Sighele menciona que por lo general esas voces apasionadas también van llenas de locura o violencia, ya que frecuentemente las muchedumbres se dejan llevar por las palabras de los locos, los criminales o los degenerados, personajes que promueven e impulsan a la muchedumbre a lo que Sighele denomina “la locura de la pólvora,” el cual es un estado tan eufórico de la muchedumbre, que esta simplemente se deja ir por un frenesí en donde su accionar es lo más lejano de la razón, en donde ya lincha tanto a amigos como enemigos ya que no puede esperar a que se diferencien, y en donde hay una embriaguez por justicia, sin importar como se logre (Sighele, 1892). En otras palabras, el dolor ha sido lo suficiente que la masa estalla en su momento y su ritmo es uno de justicia, solo que así como sabemos, ese ritmo está siendo guiado por su sentir, por su afectividad, por aquello que sienten pero no pueden delatar. Es el dolor en su forma de expresión más básica, más inmediata, más reaccionaria. Lo único que le queda por hacer a la masa es destruir todo a su paso, castigando a todo aquel que no coincida con su actuar, con la finalidad de llegar a esa justicia que tanto demanda, grita, exige.

Un par de años después, Rossi comienza a realizar su propia teorización agregando a lo ya contribuido por Sighele previamente. Para empezar, hace una distinción de los tipos de

multitudes (el usa este concepto para entender el mismo fenómeno que Sighele cuando este usa el término de muchedumbre, así como nosotros usamos el de masa en esta tesis) completamente diferente a los realizados anteriormente por Le Bon y Tarde. Considera que hay dos tipos: las inestables que se forman y disuelven rápidamente, y las estables, las cuales son primigenias en la sociedad y de las cuales nacen las castas, las clases y el estado (Rossi, 1923). Comparte la visión ya expuesta de Sighele al decir que las multitudes tienen una dinámica psíquica que es guiada por los sentimientos y emociones, las cuales son los propulsores de la acción.

Aunque también propone una nueva visión de las multitudes. Rossi agrega un factor de evolución psíquica al decir que:

“el pensamiento colectivo existe y es un patrimonio que va siempre aumentando: el lenguaje, la escritura, la leyenda artística, los romances, los proverbios, etc., la evolución psíquica de la multitud confirma la ley psico-genética fundamental (...) Las multitudes tienen, como los individuos, una evolución del sentimiento semejante a la de la especie, hecha de nacimiento y desarrollo de dos sentimientos simultáneos: egoísmo y altruismo. Las multitudes están también sujetas a graduales desarrollos del egoísmo y del altruismo: por lo que las multitudes inferiores indiferenciadas son egoístas; las elevadas, cultas, diferenciadas, altruistas” (Rossi, 1923 páginas 5 y 6).

Esta distinción entre el egoísmo y altruismo ya se vio en los planteamientos de Sighele anteriormente. Podemos ver cómo continúa, ahora dicho de forma explícita, esta visión jerarquizada de la realidad social y las muchedumbres. Es evidente que las expresiones egoístas también son aquellas criminales, delincuentes, y como ya se revisó anteriormente,

están constituidas por la clase media obrera y proletariado. Aunque esta visión tan clasista de la realidad no es algo que debe sorprender, es una característica que se repite en los teóricos de esta época, simplemente nos corresponde abstraer las ideas teóricas relevantes para nuestro estudio de las masas y el dolor.

Rossi asume que el objeto de estudio de la psicología colectiva debe ser la psiquis colectiva, la cual llama “alma colectiva.” Argumenta que para estudiarla, es necesario observar y comprender a las multitudes. Asume que el alma no es una simple confusión o suma de individualidades, sino un producto completamente nuevo. Propone que el alma colectiva se hace posible por la semejanza de las psiquis que la componen. Para que cualquier fenómeno, incluyendo el dolor, se pueda dar dentro de una multitud es necesario que se realice una difusión de onda nerviosa dentro del alma colectiva, la cual puede ser lenta o rápida. Menciona que las psiquis colectivas tienen tanto manifestaciones como los productos; las manifestaciones son hechos estáticos (sensación, emoción, pensamiento, memoria, conciencia y voluntad), mientras que los productos son hechos dinámicos (formaciones histórico-sociales y antropológicas como el mito, la religión, la fábula, la utopía, la lengua y el arte, entre otros). Aunque entre estas dos formas existen unas terceras, las estratificadas, en donde nace lo neurótico, psicopático y criminal (Rossi, 1900 en Rossi, 1923), pero sobre lo demás, también nace ahí el dolor.

Continúa describiendo la cotidianidad de las multitudes por medio de los ritmos. Propone que los motivos psico-colectivos tienden a hacerse rítmicos en cuanto son una sucesión de movimientos psíquicos y que tienen un curso cíclico con periodos de elevación y remisión.

“El ritmo es casi un ciclo que, al descender, reviste una forma de inversión. Hay polarizaciones psíquicas por las cuales los ritmos sucesivos cambian imprevistamente de forma y de tono merced a un estímulo exterior. Otra forma de ritmos que se realizan en una sola psiquis la determinan los ritmos indiferentes, los cuales entre si no tienen otro vínculo más que el surgir en una sola psiquis individual o colectiva, por la incidencia de las energías exteriores obrantes (...) cuando dos ritmos diferentes y contradictorios se encuentran, según a respectiva fuerza psíquica, se eliden o se suman o el uno prevalece sobre el otro tanto en forma estática como en modo dinámico psico-colectivo (...) Los ritmos están hechos más de sentimiento que de pensamiento. En todo hecho histórico se descubre en su principio un ritmo psíquico obra como mecanismo inhibitorio y propulsor del alma colectiva” (Rossi, 1900 en Rossi, 1923 páginas 11-13).

Con esto podemos entender que el dolor social no es más que un ritmo más que adquiere una multitud. Podemos hablar acerca de cómo en ciertos momentos históricos es este mismo ritmo de dolor el que motiva el alma colectiva a transformar su realidad. Mientras hay multitudes con sus propios ritmos afectivos que están moviéndolos a la acción, estos se pueden encontrar con otros que se guían únicamente por dolor. El choque de estas multitudes tendrá como resultado la integración de una a la otra, todo dependiendo de la fuerza de sus almas. Y como ya hemos visto, el dolor que mueve a las multitudes se debe a raíz de las injusticias que viven, injusticias que son compartidas por las demás multitudes de la misma sociedad. Lo cual llevaría a una unificación, a la creación de una multitud más grande en número y en dolor, aunque este último no hablando de forma cuantitativa, sino afectivamente.

La suma de dolores no produce un dolor más fuerte, sino un nuevo dolor. Uno más complejo y motivante.

De las pocas veces en donde Rossi habla explícitamente del dolor (y por ende de la teoría) es en la siguiente cita:

“El tono del alma colectiva moderna es el dolor, aquel dolor social que surge siempre a consecuencia de las grandes civilizaciones y por factores bastante complejos. Los pueblos doloridos no fueron los absolutamente pobres, sino los relativamente pobres, de los cuales el contraste de las clases sociales es asaz vivo; del contraste perenne entre un mundo ideal resplandeciente y otro real imperfecto, nace una larga onda de dolor. Las mismas causas han engendrado el dolor en el ánimo de la sociedad, han rebajado la resistencia del organismo humano; la fuente del dolor es triple: política, social y económica, y el arte y la filosofía son un eco, en ciertos momentos de este dolor universal” (Rossi, 1900 en Rossi, 1923 página 14).

Continúa hablando de este proceso de dolor por medio del concepto de sinestesia. La sinestesia la entiende como una emoción simple y elemental que se encuentran en todas las formas de la psiquis colectiva. Un acto psico-colectivo está compuesto por varios momentos sinestésico, de diferentes intensidades. Es decir, esta sinestesia es dinámica en el sentido de que su intensidad puede variar, y que puede descender o interrumpirse cuando el estímulo no sea lo suficientemente fuerte como para excitar los ánimos que componen la multitud. Además, el ánimo colectivo tiene también un dintel de la conciencia y sus estímulos tienen como límite de excitación y de diferenciación. Aunque esta sinestesia siempre tiende a exteriorizarse en forma de actos, gritos o expresiones iguales en todas las personas de una

multitud, ya que es esa emoción la que los posee. Una vez que se da este proceso, ya estamos hablando de sinergia, ya que ahora toda la muchedumbre se está guiando por esa emoción (Rossi, 1923).

En otro de sus textos titulado “El alma de la muchedumbre” Rossi hace una exposición teórica respecto a la constitución y las características de una muchedumbre, un tema que va ser discutido a lo largo del texto y a través del cual ejemplifica estos procesos de la muchedumbre usando la criminalidad. Es importante recordar que, como ya se había mencionado, la criminalidad es el resultado de este dolor social palpable dentro de las sociedades que estos autores están describiendo, y que precisamente son aquellas en las que estos viven. Hay una cita relevante que quisiera destacar dentro del primero capítulo de este texto:

“Cuando la desgracia toca a las puertas de una colectividad (familia, pueblo, ciudad), ocurre como una unificación de pensamientos, de sentimientos, de acción; la psiquis se intensifica y se eleva, parece que un alma única aliente dentro de aquel cuerpo gigantesco formado por tantas mentes y tantos corazones: esta es el alma colectiva” (Rossi, 1906 página 20).

Esta cita nos es relevante, ya que es el parte aguas para comprender la forma en que Rossi comprende a los fenómenos de masas. Para él, las muchedumbres son inestables e indiferenciadas que se mueven en un ambiente que es lo opuesto (en forma de ciudades, pueblos o países). Es inestable porque la muchedumbre está disuelta, simplemente son personas en movimiento; y es indiferenciada porque está confundida y realmente no tiene una función especial. Usa el ejemplo de una calle que observa, en donde hay una multitud

cualquiera sin dirección, en donde las personas van y vienen, y si se observa al día siguiente, se verá esa misma multitud pero con personas diferentes. Aunque esta sigue siendo la expresión más primitiva de estas mismas. Es hasta que las muchedumbres adquieren un ritmo, una tradición, o aspectos sociales más establecidos que esta muchedumbre evoluciona y adquiere una forma estable, superior. Ya sea en forma de castas, (manifestaciones cerradas ante la otredad, jerarquizadas y con sus propias expresiones culturales así como creencias; buscan prevalecer a través de la destrucción de otras similares a ellas), clases sociales (expresiones más abiertas y organizadas, en donde las personas pueden moverse de una a otra, y cuyas prácticas sociales y culturales son más globales y arraigadas a aspectos económicos), asambleas políticas (heterogéneas, diferenciadas, cerradas e integradas dentro de una sola clase social; más pequeñas en cuanto a la cantidad de personas que las constituyen) o Estados (la forma más estable de la muchedumbre que funge como mediador entre las clases sociales; asimismo tiene como función organizar el territorio físico y simbólico así como defenderlo. Diferenciado en poder legislativo y ejecutivo) (Rossi, 1906). El mismo Rossi hace estas diferenciaciones importantes:

“Muchedumbres simples e indiferenciadas no hay más que dos: una inestable, que se forma y se disuelve a cada momento, ante nuestros ojos, y que no tiene evolución, y es la multitud que acude al mercado, al teatro, a la iglesia; la otra, estable, primigenia, indiferenciada, la horda, de la que se han derivado las castas, las clases, el Estado, bajo la presión de la lucha externa (Spencer) e interna (Marx), así como del huevo se ha derivado el embrión, sujeto a la ley de desarrollo” (Rossi, 1906, página 32).

Lo importante de estas dos citas textuales es que se refiere a la formación de un alma colectiva. Es decir, una vez que las muchedumbres son afectadas por algo externo, y que estas reaccionan ante ello, pasan de ser estas formas indiferenciadas a tener un ritmo, se guían y se mueven por esa alma colectiva. Que dicho de otra forma, es el centro que impulsa y mueve a las colectividades, ese centro del que habla Pablo Fernández (2001). Dejan de ser una agrupación de extraños en la calle, plaza, hogar, escuela, ciudad, pueblo o país, y se convierten en una muchedumbre, una masa. Ahora, siguiendo la lógica de esta época y de los autores aristócratas que se están mencionando, esa masa o muchedumbre tiene dos manifestaciones posibles. Se pueden organizar y evolucionar en forma de clases, castas, asambleas o estados, las cuales son expresiones más aceptadas; o pueden convertirse en esas muchedumbres criminales y bárbaras, las cuales no son tan aceptadas y de las cuales también habla Rossi en el texto. El mismo Rossi habla de esta diferenciación clave:

“En una palabra, como hay una mentalidad normal para el individuo, así la hay para la multitud y viceversa, hay para el individuo como para la multitud un sentimiento, un pensar y una acción criminosa” (Rossi, 1906 página 41)

Partiendo de esta misma diferenciación, Rossi plantea otra idea esencial en nuestra comprensión de la teoría de dolor social cuando dice:

“Las muchedumbres-habíamos dicho- pueden ser criminales o no criminales, pero la muchedumbre primigenia, la que representa el embrión de la sociedad, es siempre criminosa: esta vive de la guerra, y de la guerra no puede prescindir si quiere desarrollarse y distinguirse. Ya diferenciada, la lucha continúa y se desarrolla en su

seno entre las varias castas o clases, y se desarrolla del mismo modo, fuera, con las otras colectividades y por modo siempre cruento y criminoso” (Rossi, 1906 página 42)

Estas nociones de que las muchedumbres delincuentes son violentas, destructivas y propensas a la guerra la vamos a interpretar precisamente como una metáfora para hablar de la transformación. Es decir, estos autores parten de la idea de que las muchedumbres delincuentes son violentas y destructivas por el simple hecho de que están manifestando sus inconformidades ante la injusticia; ese actuar destructivo es la manifestación física de todo el dolor sufrido, de esa necesidad por transformar la realidad que los está oprimiendo cotidianamente, que les genera ese dolor simbólico y que las está orientando a esas manifestaciones. El hecho de que viven siempre en guerra es precisamente una metáfora para expresar el conflicto entre estas masas desplazadas y vulneradas, y las otras masas que se benefician de su labor, esfuerzo y afectación de las primeras. La guerra, como el dolor, es simbólica. Estamos en un terreno en donde las realidades chocan, y no para generar conocimiento como diría Michael Billig (2003), sino para terminar con esas formas de relacionarse y de interacción que deja explotado y adolorido a esas masas de “clase media,” a esas masas no privilegiadas. Para deconstruir esa realidad y construir una nueva.

Recordando que Rossi es un aristócrata, que se verá afectado si las muchedumbres violentas de la época generan una “guerra,” este asume o plantea que con la educación esas muchedumbres “primitivas” podrán alcanzar un estado superior y más civilizado, y lo dice de la siguiente manera:

“El sentimiento, en la muchedumbre, con la educación, perderá el carácter impulsivo, inestable, la fácil polarización para arrogarse la estabilidad normal y equilibrarse con el pensamiento, inspirándose en un creciente sentido moral. Lo que ahora constituye el privilegio de toda la muchedumbre: el sentimiento tendrá a un creciente contenido moral y a un equilibrio mayor con el pensamiento. El proceder de la muchedumbre perderá el carácter criminal, como lo ha perdido entre las muchedumbres que más han evolucionado, y será, en cambio, cada vez más normal justa en la lucha contra la avara naturaleza; de este modo las artes y las industrias, imponiendo una mayor división del trabajo y una creciente dependencia, elevarán la modesta obra del individuo a la categoría de un servicio rendido a toda la humanidad, haciendo desaparecer la división de trabajo en noble e innoble, el trabajo, y solo el trabajo será el orgullo supremo del hombre” (Rossi, 1906 página 58)

En este fragmento no solo vemos la visión del hombre racional del siglo XIX y XX sino que también encontramos un primer esfuerzo por cooptar la afectividad de las masas. Desde que los mismos teóricos responsables de esta teoría la elaboraron, estos mismos ya estaban pensando en cómo impedir el dolor de la sociedad, como detener su sentir. Su respuesta fue la educación, dejar que esas muchedumbres de personas de “clase baja” y “media” aprendieran la lógica y el pensamiento de las muchedumbres de alta sociedad para que de esta forma dominaran y controlaran esas expresiones tan volátiles, afectivas y violentas a las que estaban acostumbradas. Es decir, cooptar su dolor. ¿Cómo? Por medio de una lógica capitalista-individualista y consumista. Este punto es importante pero se tocará más a profundidad en el siguiente capítulo.

Seguido de esto, Rossi también habla de otro factor imprescindible para entender este proceso de dolor: la senilidad de una muchedumbre. Plantea que la senilidad está determinada por dos aspectos: uno psico-somático (por haber vivido demasiado) y otro social (circunstancias externas que entristecen el ambiente social en el que se desarrollan). Narra como la senilidad es un periodo largo de reposo, y que estas muchedumbres pueden morir si no aparece un nuevo factor en forma de una intromisión de otro pueblo, un fenómeno político, una nueva forma económica, o algún otro que permita que se despoje de ese estado en el que esta (Rossi, 1906). Para distinguir entre una muchedumbre joven y una vieja Rossi expone lo siguiente:

“Pero en esto se diferencian las multitudes jóvenes de las viejas: mientras las viejas desesperando del mundo, o ceden a una moral descendente razonando de esta manera: ¿si el mundo está dominado por el vicio, para que ser virtuoso?- o, esquivas, esperan este caos que ocurrirá, y en el cual no habrá salvación, y son las multitudes desconfiadas;- o se vuelven hacia el pasado, refugiándose en el cómo en un reino encantado por cuya vuelta suspiran, y son las muchedumbres místicas; mientras, pues, del espectáculo y del mal presente derivan ellas una moral interior y una desconfianza o un neo-misticismo; las muchedumbres jóvenes, del presente triste, deducen un porvenir mejor, del que ellas contienen novedades y los principios, los anuncios y los elementos que han de formarlo. Y frente a las viejas muchedumbres, que representan una civilización que pasa, son un mundo nuevo que surge y que, como tal, trae en sí tendencias varias y diversas: arte, literatura, concepciones morales, nuevos derechos, etc. Todo está en su espíritu, y en contra de las formas moribundas de la vieja civilización, y se experimenta la impresión de contraste de un joven de diez y ocho

años ante un viejo de setenta, y el espectáculo de una muchedumbre joven, consiente de sí misma, contra una muchedumbre viejas, es uno de los dramas más majestuosos que la historia ofrece” (Rossi, 1906, página 83)

Y de manera continua, hace esta descripción importante:

“Las muchedumbres inferiores son, sin embargo, casi siempre muchedumbres jóvenes: esto parece una contradicción, pero en el fondo, fijándose, se descubre como siempre en las muchedumbres inferiores se contiene una vitalidad tosca, aunque exuberante, la que, puesta en contacto con las cualidades superiores de una muchedumbre senil, sirve para que se convierta una muchedumbre baja en una muchedumbre alta y joven. En las muchedumbres inferiores predomina un espíritu de osadía, de constancia, de sacrificio, que las muchedumbres altas no poseen, una especie de insensibilidad moral adquirida en las vicisitudes seculares de la vida; pero cuando estas cualidades, en sí mismas inferiores y superiores se producen las muchedumbres de exuberante juventud, que forman, frente a las formas seniles, el más brillante contraste que se puede imaginar. (Rossi, 1906, página 97 y 98)

Menciona como estas muchedumbres puede interactuar entre ellas, como una inferior que entra en contacto con una vieja, permita que esta última se rejuvenezca parecido a un estado anterior a que la senilidad la sumieran. Asimismo, por lo general, las muchedumbres viejas tienden a tener más genialidad, de tal modo que tienen un carácter revolucionario, es decir, tienen largos alcances que resaltan con sus rasgos y contrastan con el viejo contenido. Mientras que la genialidad de las jóvenes es diferente, es más bien evolutivo en el sentido de

que son de corto alcance y de menor contraste con el ambiente que los rodea. Por lo tanto, si una muchedumbre vieja puede anticipar porvenir de la transformación, es la muchedumbre joven la que acepta las ideas, y las difunde y traduce en actos (Rossi, 1906). Este análisis es interesante, nos habla acerca de cómo en este proceso transformativo que parte del dolor, se requiere que haya un choque generacional entre las muchedumbres. Se requiere de la sabiduría de las más viejas, ya que conocen el mundo en el que se desenvuelven, saben cómo transformarlo para deshacerse de las injusticias y que se debe hacer. Mientras que las jóvenes tienen la energía, el impacto y la fortaleza para ejecutar esas ideas. En este mismo proceso, las masas seniles tienden a rejuvenecer gracias al choque de ideas que se está dando y las posibilidades con las que se encuentran, más aún, si se logra esa transformación se verán completamente rejuvenecidas al desenvolverse en un contexto completamente nuevo. Pareciera ser que Rossi está redactando una serie de pasos necesarios para que esas masas a las que tanto le temen, sepan cómo actuar y como apoyarse entre ellas mismas para alcanzar esa transformación por medio del dolor.

Interesantemente, Rossi también se preocupa por entender lo que le sucede a las muchedumbres y a la sociedad misma después de estos momentos de “destrucción” y de la manifestación del dolor. Habla acerca de cómo las colectividades tienen momentos de crisis morales, en donde aumentan los suicidios, los crímenes y la pobreza. Esto a causa de que hay algo roto, algo que se ha destrozado en la psiquis del pueblo. Hay algunos pueblos que encuentran la energía para rehacerse, pero hay otros que quedan tan abatidos y deprimidos que su psiquis queda conturbada y pueden hasta desaparecer. Otra consecuencia clave de la manifestación del dolor, y que no es tan drástica como la anterior es la persecución. Básicamente, toda colectividad dispuesta a enfrentarse al orden social del mundo ya construido está expuesta a ser perseguido por la hegemonía, por las colectividades en el

poder. Inclusive Rossi menciona que detrás de toda persecución hay fines económicos, es decir, personas que ven como amenaza que cambie el mundo social en donde está obtenida cierta ganancia, y que están dispuestos a deshacerse de toda forma de resistencia o contraposición (Rossi, 1906). Aunque al mismo tiempo menciona como esa persecución constante y persistente sirve como un arma de propaganda y difusión de ideas para esas colectividades en resistencia. El hecho de que las demás personas sepan que ciertas muchedumbres están siendo perseguidas por sus ideas, permite una difusión indirecta de estas mismas entre la sociedad, convirtiéndose en una arma de doble filo, como se dice cotidianamente.

A grandes rasgos, en el desarrollo de este capítulo revisamos las aportaciones de algunos de los autores clásicos de la psicología colectiva (Escipión Sighele, Pascual Rossi, Gabriel Tarde y Gustav Le Bon). Aunque cada uno tiene su propio vocabulario y conceptos para comprender los procesos psico-colectivos y a las masas, es importante destacar que están teorizando y hablando de los mismos procesos. Mientras Sighele y Rossi habla de muchedumbres, Le Bon y Tarde habla de multitudes. Puede que algunos de ellos no hayan aterrizado las ideas dentro de un concepto teórico como tal y algunos otros sí (como es el caso de los públicos, el cual no se presenta como tal hasta la obra de Tarde pero que podemos abstraer de las propuestas de algunos de los otros). Es gracias a la acumulación de las aportaciones de estos teóricos que en la actualidad podemos hacer un análisis a profundidad de los procesos colectivos dentro de la sociedad.

Por último, hay una parte esencial de la teoría que no se ha mencionado explícitamente pero que debe ser mencionado: el dolor que genera que nazca esa masa destructiva es acumulado. Con esto se refiere a que esa distinción que la masa nota entre ellos y las personas privilegiadas, así como las injusticias que sufren deben ser sucesivas,

repetidas, constantes. No se puede esperar que con un solo acto de injusticia la masa se percate de esa diferenciación y automáticamente comience su proceso de transformación, eso sería lo ideal. En realidad, el dolor se tiene que ir acumulando de tal forma que no hay otra opción más que ver esa distinción, ver ese espacio, ese hueco que hay entre las personas de la sociedad. Percatarse de la violencia, la injusticia, la falta de oportunidades, de dinero, de comida, de paz. Todo por medio de su presencia constante de estas mismas. El dolor tiene que ser tanto, que no le queda de otra a la masa más que estallar en esa manifestación destructiva a la que tanto le temen los autores.

En conclusión, el dolor de las masas nace ante la diferenciación. Las masas se percatan precisamente de este abismo entre ellas y otras colectividades de la sociedad y buscan hacer algo al respecto. Se dan cuenta de estas mismas a través de las injusticias que viven, injusticias mismas que provocan un sentir, una afectividad que engloba a la masa misma, la dirige y la impulsa hacia estas acciones transformadoras. Todo por medio de este proceso de imitación-sugestión-contagio. Una vez que la masa está completamente llena de afectividad, de dolor simbólico, es que esta comienza a adquirir un ritmo, uno que fácilmente se puede transformar en uno de violencia y destrucción. Más con la presencia de estos facilitadores, personas que han estado tan al margen de estas relaciones de poder verticales en la sociedad, que han sufrido más por esta diferencia, por estas injusticias. Tienden a ser los actores más marginados, los locos, los criminales y los sádicos. Una vez que la masa esta en movimiento, realmente nada la puede detener, buscará transformar esa realidad opresora sin pensar en las consecuencias de sus actos. Como sabemos, esas masas sienten y no razonan. Aunque esas masas también pueden tomar formas de resistencia y transformación que no son necesariamente destructivas por medio de masificaciones apasionadas. Pueden ser muchedumbres organizadas y heterogéneas (entre los viejos y los jóvenes) que trabajan

en conjunto para pensar en acciones revolucionarias que permitan este proceso de reconstrucción. Aunque este tipo de organización siempre lleva implícito una persecución. Por lo cual, sin querer establecer una ley universal, es importante mencionar que quieran o no, en ese dolor, en esa búsqueda por justicia, la masa que tanto aterrorizaba a estos teóricos tendrá que nacer, tendrá que emerger del sentido y de la afectividad de las personas cansadas de sufrir, de llorar, de pasar hambre o ser discriminadas, de no tener acceso a servicios básicos de salud o trabajo, de no poder vivir en libertad, de no poder expresar su sexualidad o su género, de ser violadas, acosadas o asesinadas.

La pregunta ahora es ¿por qué México no duele? Si ha sufrido todo esto mencionado anteriormente y más ¿por qué no se mueve hacia la transformación? ¿Por qué no se deja llevar por esa afectividad accionante? ¿Por qué no hace algo? Son preguntas clave que vamos a contestar pero que apenas estamos esbozando lo necesario para poder hacerlo.

CAPÍTULO 3: COMUNICACIÓN SIMBÓLICA. LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO Y LO COLECTIVO

El planteamiento de la psicología colectiva que estamos siguiendo en este recorrido teórico es holístico, es decir, ve a la realidad social como un todo, no hay razón o justificación para partir esta misma en pedazos y analizarlos de manera aislada. Como ya se mencionó anteriormente, el centro de la colectividad es un pensamiento, una idea. Aunque bajo esta misma visión teórica, el pensamiento y el lenguaje son uno mismo. Mientras el lenguaje es un medio colectivo por el cual nos comunicamos y construimos la realidad, el pensamiento social es una conversación interna, que usa ese mismo código lingüístico del lenguaje expresado públicamente, pero se mantiene en un sentido “privado”-entendiendo privado en un sentido estricto, no como individualidad sino como un proceso social que cada persona puede llegar a tener- y recordando siempre que todo pensamiento es colectivo (Lakoff y Johnson, 1995).

Partiendo de esta idea, este capítulo girará en torno a la comunicación simbólica (que también se puede entender como parte del proceso de la constitución del pensamiento social y del lenguaje constructor de realidades ya expuesto). Retomaremos este fenómeno colectivo para entender cómo se llegan a construir los espacios públicos, la dicotomía público-privado, las corrientes de opinión y la opinión pública, así como los rumores. Los cuales son fenómenos que son indispensables para entender y posteriormente responder a nuestra pregunta clave: ¿Por qué México no duele?

Para poder reflexionar en torno a esta temática tenemos que exponer las ideas del padre de este modelo comunicativo: George Herbert Mead. Para empezar, dentro de su teorización general, Mead concibe y asume que todo producto social y fenómeno es el

resultado de la interacción entre las personas, aun más específico, de los sentidos que nacen a partir de dichas interacciones entre actores sociales. Para entender esta relación Mead plantea su triada más conocida, el yo-mí-otro generalizado. El yo se refiere al actor en el presente, su capacidad para sentir y reaccionar ante lo que esté sucediendo en su realidad. El mí es el actor social en su pasado, es decir, es la capacidad de actuar con base en las normas culturales y sociales consensuadas de su contexto. Finalmente, el otro generalizado es el punto de origen de los dos últimos, es la alteridad o colectividad que está siempre presente y la cual construye el mundo de tal forma que el actor sabe cómo ver y sentir su realidad (yo) y como actuar ante esta misma (mí). Estas tres partes aunque analizadas de manera individual, en realidad forma parte de una totalidad, constituyen al self, es decir, al actor social mismo (Mead, 1993). Todo este proceso de construcción, acción y comprensión de una realidad ocurre para cada persona.

Aunque para comprender la comunicación simbólica también nos tenemos que remitir a otra triada importante en el planteamiento de Mead: Signo-Significado-Significante. Para Mead el signo se refiere a la expresión de un código compartido, tanto escrito como dicho (por ejemplo, la palabra “risa”), el significado se refiere a una definición y descripción conceptual de dicha expresión (para la palabra risa sería “una reacción de alegría y euforia que surge al ver algo que nos parece cómico”) y el sentido lo entiende como la norma cultural que estipula el uso y la intencionalidad detrás del acto (nos reímos porque colectivamente se consensó que chistes respecto a las situaciones en el transporte público son cómicas). Pero ¿cómo nacen esos sentidos? Mead encuentra la respuesta en lo que él llama la “danza de gestos”, la cual se entienden a través de otra triada. Gesto-Gesto-Gesto Significante. En la interacción cotidiana, los sentidos nacen por medio de la convivencia entre personas. El gesto de una persona (un saludo con la mano), es correspondido por el gesto de otra persona (un

saludo con su mano), y a partir de lo cual emerge el sentido (las personas se están despidiendo de lejos) (Mead, 1993).

La comunicación simbólica es esta misma “danza de gestos.” Para Mead toda comunicación es siempre simbólica, es decir, que hay una interacción entre dos partes que en realidad terminan siendo tres ya que siempre está presente la alteridad ya mencionada. Cada una de estas dos partes aporta un gesto, pero estos gestos únicamente se vuelven comunicación cuando nace un sentido o acto significativo de ello (Mead, 1993). Justamente por el hecho de que nos comunicamos de esta forma, es que podemos decir que somos seres simbólicos, así como dice Angélica Bautista:

“Somos seres sociales justamente porque somos seres comunicativos. Desde un punto de vista psicosocial el *homo sapiens* basa su existencia en la comunicación. Esto porque la relación que las personas establecen con su mundo es comunicativa. Pero más allá de tal obviedad, las personas mismas se constituyen comunicativamente. Esto significa que nos hacemos personas, tal como lo teoriza Mead (1972), en el transcurso de actos sociales continuados” (Bautista, 2013 página 231).

Cuando nos comunicamos hacemos común un sentido que subyace lo que queremos comunicar, es decir, se comparte y reconoce dicho sentido, aunque no necesariamente se tiene que estar de acuerdo con este mismo. Este “hacer común” es el resultado del proceso comunicativo ya descrito anteriormente. Es indispensable mencionar que esta visión de la comunicación rompe con los paradigmas conductistas y cognitivos, y parte desde una visión cultural. Ya que asume que este proceso comunicativo es externo a quien habla y a quien escucha, ya que es contextual, colectivo. Así mismo, la forma en que entendemos los signos

o gestos va a depender de la cultura en la que estemos posicionados, es decir, si el sentido depende del contexto, entonces podemos hablar de una pluralidad de sentidos y no de uno universal (Bautista, 2013). Este aspecto cultural también se puede ver como una dimensión cuenta cuentos de la sociedad:

“No obstante, la dimensión cuenta cuentos de la sociedad tiene una expresión simbólica e intersubjetiva que se expresa en un flujo del pensamiento social en el que aparecen constituidos mitos, tradiciones, leyendas y un sinnúmero de concreciones etéreas que dan sentido a las personas y a sus actos. Esto también es comunicación, una comunicación simbólica que trasciende a los individuos. Cuando hablamos de código compartido nos estamos refiriendo a una objetivación de la sociedad, tal como el alfabeto o los signos contenidos en un diccionario, asociados a su significado. El código compartido es la base del lenguaje, pero no es el lenguaje. Comunicar es compartir un sentido y esto ocurre con o sin palabras. Podemos, por ejemplo, presenciar un gesto de dolor o pena, expresado por una persona que podría no tener intención de comunicarnos nada en particular, sin embargo, al presenciarlo somos sensibles a su pena. En esta situación estaríamos inmersos en un acto comunicativo, porque el sentido de lo expresado ha sido compartido” (Bautista, 2013 página 233).

Dentro de la psicología social, se habla y estudia a la comunicación simbólica por medio de las corrientes de opinión, la opinión pública y los medios masivos de comunicación. Lo que genera que las personas se interesen por una noticia o por un hecho es lo que subyace en estos mismos. Cuando planteamos las características de la psicología colectiva hablamos de Gabriel Tarde y de los públicos. Un colectivo comparte una manera de pensar y valorar

su mundo ya que comparten un sistema de creencias, cuando el colectivo expresa interés por una noticia reconoce que dentro de ella hay una preocupación y relevancia respecto a este sistema de creencias. Es en ese momento que las personas comienzan a hablar del tema, manifestando sus opiniones en torno a estos mismos ya que para ellos constituye algo de importancia. Es así como se puede argumentar que aquellos que reportan los medios es únicamente lo que le es relevante a las personas de una sociedad, no pueden dialogar o comunicar aquello que es irrelevante (Bautista, 2013).

Una vez que la gente comienza a hablar de cualquier tema de interés, ya nos adentramos al terreno de las corrientes de opinión, y por ende al estudio de los públicos y la opinión pública. Tarde (1986) menciona que cuando hablamos de corrientes de opinión estamos inherentemente hablando de públicos, los cuales se refieren a una colectividad que es puramente simbólica, ya que son personas que están físicamente separadas pero que mantienen una misma esencia, son guiados por un centro. Cada uno tiene una conciencia que es poseída por una idea o voluntad que es compartida en un momento y por un gran número de personas. Estas opiniones tienen que ser comunes y compartidas dentro de un colectivo para que realmente se puede decir que es una corriente de opinión (Tarde, 1986). Como se ha mencionado, las corrientes de opinión permiten que exista una conversación y un dialogo entre colectividades, permite el choque de ideas y la transformación de la sociedad a través del debate y la constitución de las opiniones públicas (Billig, 2003). De cierta forma, se habla de corrientes de opinión cuando existe un disenso o conflictos respecto a un mismo tema y como lo están comprendiendo, objetivando y construyendo las colectividades (por ejemplo, que existan múltiples opiniones respecto a la interrupción legal del embarazo) y se habla de opiniones públicas cuando existe un consenso respecto a ese mismo tema de conversación entre los colectivos (Tarde, 1986).

Una propuesta teórica que lleva implícita en todo su desarrollo pero que no necesariamente aborda este tema de las corrientes de opinión de forma explícita es la psicología retórica de Michael Billig. Esta psicología tiene como objetivo romper con las visiones tradicionales que se tiene del pensamiento, es decir, el verlo únicamente como la solución de problemas o como el seguimiento de una serie de reglas, la crítica a ambas posiciones es que el pensamiento no es un proceso meramente cognitivo y simplificado como los mencionados, sino que es un proceso social e intersubjetivo (Billig, 2003). Es decir, el planteamiento es uno socio construccionista. Aunque como todo buen teórico, su crítica conlleva una propuesta. Para Billig (2003) el pensamiento tiene una doble localización: nuestra cabeza y el contexto social. Cuando habla de “cabeza” únicamente se refiere a la posición que uno toma respecto al debate público, y con contexto social se refiere a las corrientes de opinión que están circulando en la sociedad, los argumentos que se usan para respaldar estos mismos, y el razonamiento al que este apela. Es indispensable mencionar que el significado de estos razonamientos discursivos no reside únicamente en las definiciones de diccionarios o manuales, sino que dependen del contexto en el que estén, es decir, este “significado argumentativo” rompe con la idea de que el pensador únicamente sigue las reglas, ya que al formar parte del debate público, el sentido de sus argumentos es algo que ellos construyen, y a su vez, esas mismas reglas se pueden transformar por medio de este mismo debate público al momento en que se llegan a una nueva opinión pública o en la construcción de una corriente de opinión (Billig, 2003).

En este planteamiento teórico también se menciona que cada cuestión o tema de debate tiene dos lados argumentativos que son completamente opuestos, lo que le corresponde a los actores sociales es usar su retórica para persuadir y convencer a las audiencias que su argumento es el mejor (Billig, 2003). Aunque no bajo una visión de que

dicha audiencia sea manipulable y pasiva, sino justamente apelando a su sistema de creencias que ya sabemos que forman parte de las corrientes de opinión, justamente por medio de la retórica, es decir, los actores sociales intencionalmente deciden compartir y creer en los argumentos de las personas, no son manipuladas o engañadas a creer dichas ideas. En relación con esto, Billig plantea un concepto clave para comprender las corrientes de opinión y el debate público: El choque de ideas. Menciona que en aquellos espacios en donde las personas están debatiendo, en donde hay un choque de opiniones son los espacios en donde se construye y se transforma la realidad. Ya que a través de dichos choques, las personas cambian de opinión frente a ciertos temas y ese cambio a su vez transforma sus creencias, sus argumentos y por ende, su realidad (Billig, 2003).

Pero esta última idea de transformación nos lleva a preguntarnos una duda importante: ¿Qué tan difícil puede ser transformar las creencias? Milton Rokeach nos da una respuesta a dicha pregunta en su libro “The Open and Closed Mind.” El objetivo de tal libro es comprender la naturaleza de los sistemas de creencias, tanto de las políticas y religiosas como de las científicas, filosóficas y humanísticas. Para lograr esta comprensión Rokeach plantea lo que él denomina: sistema total de creencia-incredulidad. En donde el sistema de creencias representa todos los subsistemas de creencias que una persona acepta como verdaderas del mundo en el que este vive en un determinado momento, mientras que el de incredulidad está compuesto por los subsistemas que contienen todas las incredulidades que una persona rechaza del mundo. Este sistema está caracterizado por 3 capas que le dan orden: la región central, la intermedia y la periférica. La región central alude a las creencias primitivas de una persona, son las creencias que adquieren sobre la naturaleza del mundo físico y social en el que viven, así como de la naturaleza del “self” y del “otro generalizado.” La región intermedia está constituida por las creencias que una persona tiene acerca de la naturaleza de

la autoridad (la que define como la fuente a la cual vamos por información sobre el universo y para que revise la validez de la información que poseemos) y como se alinea ante esta misma. Mientras que la periférica se refiere a las creencias que son derivadas de la autoridad, las cuales “rellenan” los detalles del “mapa del mundo” que tenemos (Rokeach, 1960).

En su análisis, Rokeach también busca comprender el carácter dogmático de las creencias y las “mentalidades cerradas” ante la diversidad y la pluralidad de visiones. Por eso mismo define y entiende a los sistemas de creencias cerrados en cuanto a la medida en la que hay una magnitud alta de rechazo hacia todos los subsistemas de incredulidad, un aislamiento de creencias y poca diferenciación dentro de los sistemas de incredulidad. Entre más cerrado esté el sistema, más sensible será a las comunicaciones, reforzamiento, prohibiciones y promesas que provienen de sus propios grupos o autoridades, y dependerá más de dichas autoridades para acumular información. Para los sistemas cerrados el mundo es visto como más amenazador, la creencia en la autoridad absoluta es mayor y se evalúa a las personas de acuerdo a las autoridades con las cuales se alinean. Por lo contrario, entre más abierto sea el sistema, el mundo será visto como uno amigable, el poder de la autoridad todavía estará presente pero que se crea en ellos dependerá del grado de exactitud de su información. Autoridades que den información conflictiva con la información que uno ya posee será juzgada de poca confianza y será reemplazada por otra autoridad a la que se le confíe más (Rokeach, 1960). Rokeach termina argumentando que entre más cerrado este el sistema, más resistencia habrá a los cambios dentro de los sistemas de creencia. Tomando en cuenta todas estas características, es que podemos entender que las personas con estos sistemas de creencia-incredulidad cerradas difícilmente podrán transformar su realidad, aún en estos espacios de choque de ideas.

En sí, ¿por qué será tan difícil para estas personas transformar la forma en que interpretan y entienden su realidad? Rokeach no busca responder dicha pregunta como tal, pero igualmente encontramos una respuesta en los resultados de sus experimentos que realizó para entender a las “mentes abiertas y cerradas.” En el capítulo 8 de su libro se plantea un experimento importante con diferentes variaciones de este mismo. Dentro del experimento existe una criatura que se llama Joe Doodlebug, el cual es un insecto extraño que solo puede saltar en 4 direcciones: norte, sur, este y oeste. Una vez que este comienza a moverse, no puede cambiar de dirección hasta que haya dado 4 saltos. Este mismo vive en un mundo particular en donde las normas de movimiento y dirección no son las de nuestro mundo cotidiano. Lo que Joe tiene que lograr es llegar al plato de comida y alimentarse. Dentro del experimento hay 3 creencias que el participante debe superar y reemplazar para resolver la mayor parte de la variación de problemas que le son presentados:

1. Enfrentamiento: Joe no tiene que estar cara a cara con la comida para ingerirla como es requerido en la cotidianidad
2. Dirección: Joe no puede cambiar de dirección porque está atrapado siempre viendo hacia el norte, lo cual es contrario a lo esperado
3. Movimiento: La libertad de movimientos es restringida por el hecho de que una vez que se comienza a mover hacia una dirección en particular, el tiene que continuar 4 veces en esa dirección antes de cambiar.

Durante el primer momento del experimento el participante tiene que superar y reemplazar las tres creencias, Rokeach denomina a este momento la fase analítica de problema. Después viene la fase de síntesis, en esta el participante debe organizar e integrar estas nuevas creencias en nuevos sistemas para así poder resolver las problemáticas puestas ante él. Entre más cerrado el sistema de creencias, más difícil es realizar este proceso de

transformación (Rokeach, 1960). Aunque estos resultados los obtiene el autor por medio de un experimento controlado, el análisis no solo se tiene que mantener dentro de ese contexto. Considero que fácilmente podemos mover estas fases mencionadas y los resultados obtenidos para comprender la dificultad con la que las personas en su cotidianidad logran transformar sus creencias. Literalmente tienen que desmantelar la imagen, los sentidos que le dieron al mundo en el que viven y aceptar y construir las nuevas formas de vida, las nuevas realidades y los nuevos sentidos a su accionar cotidiana. Es importante mencionar que aunque Rokeach mantuvo su análisis a nivel individual y hace más de 50 años, sus resultados siguen siendo vigentes no solo para la psicología, sino para la psicología colectiva. Ya que si este proceso que fue analizado dentro de experimentos controlados resultó ser demasiado complejo para sus participantes, la labor necesaria para que se diera este proceso a nivel colectivo o comunitario implicaría la participación necesaria de absolutamente todas las personas dentro de una colectividad, las cuales tendrían que llegar a acuerdos respecto a espacios de diálogo para “chocar ideas” y con base en ello, llegar a consensos respecto a las creencias que son el centro de su colectividad misma. Dinámica que sería no solo difícil, sino tardada.

Podemos observar una visión parecida a la de Rokeach en la filosofía post-estructuralista de Jacques Derrida. Evidentemente Derrida no sistematiza tanto el proceso a través del cual la realidad se puede transformar, y tampoco comparte una visión psicosocial como Rokeach. Aún así es necesario mencionar su concepto de deconstrucción. Expone como el significado de una palabra está determinado por otras palabras, y estas últimas por otras, lo cual nos lleva a una cadena infinita de significados y relaciones entre palabras. La deconstrucción requiere que se rompa esa cadena de significados, y que ese pedazo roto (no solo son palabras sino sentidos de la realidad y como la interpretamos) se adhiera a otras palabras, con otros significados, para así transformar y construir la realidad. Esto nos lleva

al argumento de que en realidad no existe un significado final ni significados fijos, sino que estos se pueden ir transformando a través de la deconstrucción (Hughes y Sharrock, 1999). Esta visión es esperanzadora, ya que toda construcción social también se puede deconstruir, y toda deconstrucción implica en sí misma una transformación de la realidad social (Gergen, 1996).

Regresando al tema de la opinión pública, un autor importante que teoriza respecto a esta misma es Jürgen Habermas. En su obra “Historia y crítica de la opinión pública” Habermas plantea que la sociedad civil o esfera pública es una parte de la sociedad que se encuentra entre el Estado y las empresas. Hace un recorrido histórico para entender cómo es que la opinión pública pasó de ser parte inherente y herramienta indispensable de la sociedad civil a ser un “rehén” y un medio de control por parte de los Medios de Comunicación Masivos (MCM). Previamente, la opinión pública era utilizada por la sociedad civil para ser crítica frente al Estado y las empresas, pero entre el siglo XIX y XX los MCM le arrebatan la opinión pública y las racionalizan a través de una tecnificación instrumental, es decir, fue puesta bajo las manos de los especialistas (comunicólogos, administradores, etc.) con la finalidad de utilizarla para la acumulación de bienes materiales y económicos, dicho de otra forma, la opinión pública fue colonizada por esta razón instrumental (Habermas, 1981). Bajo esta nueva lógica, solo ciertos grupos y personas (aquellas que controlan y son dueñas de los MCM) tienen el derecho a comunicar algo por medio de la opinión pública. Es decir, en la actualidad la opinión pública se ha reducido únicamente a lo que los MCM dicen respecto a algún tema (Habermas, 1981). Aunque Habermas no es del todo pesimista, menciona que aunque la opinión pública esté secuestrada, siguen existiendo huecos de resistencia frente a la colonización, y son estos mismos los que buscan reivindicar y regresarle la opinión crítica a la sociedad civil. Estos espacios o huecos precisamente son simbólicos y es a través de ellos

que se le recuerda a las personas que estos también tienen opiniones, que pueden formar parte del debate y que no solo existen las opiniones de los medios, todo por medio del uso de la opinión pública misma (Habermas, 1981).

Una de las formas que la comunicación simbólica y la opinión pública puede tomar es el rumor. Cuando hablamos de rumor nos referimos a un proceso a través del cual se comunica de manera interpersonal sobre un asunto que es relevante para las personas, con la intención de convencer a alguien y que este comience a creer en lo comunicado (Muñoz y Vázquez, 2003). Los rumores sobre cualquier tema, persona o colectividad circulan en un determinado contexto de acuerdo a la importancia y ambigüedad de la información que se está comunicando entre las personas que están ahí presentes (Allport y Postman, 1973). Existe una ecuación clásica que se ha utilizado para comprender y analizar el impacto que tiene un rumor en un determinado contexto, esta es: ambigüedad (x) relevancia. Es decir, para que un rumor se pueda divulgar es necesario que no se sepa el punto de origen de este mismo y que se hable solo sobre lo que sea de importancia para un colectivo (Allport y Postman, 1973). Dicho de otra forma, no se puede saber en dónde se originó para que no haya forma alguna de corroborar si es verdadero o no, esto puede ser por la falta de comunicación entre las partes, la ausencia de noticias auténticas o una existencia de noticias que se contraponen directamente. Únicamente puede circular un rumor que es relevante para un colectivo, es decir, que afecte la vida cotidiana de las personas directamente (Allport y Postman, 1973). En México difícilmente se correrá un rumor respecto a los restaurantes de comida en la ciudad de Tokio, mientras que es relativamente sencillo que si se disperse un rumor sobre los actos de corrupción de algún candidato independiente para la presidencia de México en las elecciones del 2018.

Allport y Postman (1973) en su teorización del rumor exponen la pertinencia de los rumores cuando narran que estos sirven para que las personas se expliquen su realidad, o dicho de otra forma, para que le den sentido a los fenómenos y experiencias que estos viven en su cotidianidad, moverlos de algo desconocido a algo conocido. Así como para descargar tensiones, con esto se refieren a esta necesidad que tienen las personas de desahogarse, y de un sentimiento de alivio que estos tienen cuando lo hacen ya que se percatan de que no están solos respecto a su realidad. En esta misma explicación, nos dan a conocer la lógica y la vida de un rumor. Estos dividen la consolidación y divulgación de estos mismos en 3 pasos:

1. Nivelación: Abreviación del rumor. Hacerlo inteligible y explicable
2. Acentuación: Retención de un número limitado de detalles sobre los cuales se hace énfasis y que por lo general son el tema principal del rumor
3. Asimilación: La forma en que es objetivado y comunicado

Aunque hacen esta división entre los tres procesos, estos ocurren de manera simultánea, intencional y de forma veloz, no son procesos independientes, aleatorios y lentos (Allport y Postman, 1973). Por último respecto a este tema, los rumores tienen una tercera función que no siempre parece obvia a simple vista. Sirven para generar conflictos entre colectividades, ya que el contenido de este mismo así como las fuentes que lo estén divulgando puede generar la emergencia de un conflicto entre las diferentes partes. Aunque estos conflictos no necesariamente pueden llevar a enfrentamientos físicos, sino que pueden generar formas de intimidación o manipulación indirectas (Muñoz y Vázquez, 2003).

Retomando este tema de las corrientes de opinión y la opinión pública, podemos rescatar una dicotomía esencial que nace junto con estas temáticas: el debate entre lo público y lo privado. Regresando a Gabriel Tarde, este desarrolla a la par de sus ideas respecto a los públicos, las masas y las corrientes de opinión, un recorrido histórico para comprender la

división entre lo público y lo privado, argumentando que esta división se ha ido modificando lo largo del devenir de la humanidad, y que considerar un espacio como “público” o “privado” va a depender completamente de la situación, esto debido a que todo contexto se puede entender o analizar como parte de la esfera pública o de la privada de acuerdo con sus características (Tarde, 1986). Por ejemplo, normalmente se hubiera considerado la sala de un hogar como un espacio privado, únicamente de la familia, pero cuando se invita a amigos o colegas a la casa y estos comienzan a conversar e interactuar dentro de dicha habitación, ya no se puede comprender como un espacio privado, sino que ya se transformó en un espacio público, todo debido a las circunstancias que rodean la situación.

Richard Sennett sigue esta línea de pensamiento e igualmente hace un análisis del devenir histórico de lo público y lo privado. Aunque su análisis es mucho más exhaustivo y detallado. Se interesa principalmente por la sociedad Europea, en especial Inglaterra y Francia durante el siglo XIX y XX. Alude al hecho de que antes del siglo XIX eran evidentes cuales eran los lugares que eran únicamente públicos (la calle, el teatro, los cafés, los clubes de deportes) y los estrictamente privados (el hogar, el baño, la habitación). Aunque posteriormente esta dicotomía evidente se pierde frente a una borrosidad, cuando se comienza a teorizar al respecto de este aspecto situacional de las interacciones, ya no se puede sostener que los espacios son únicamente públicos o privados, sino que ya dependen completamente de la situación y las formas de interacción (Sennett, 2011).

Aunque Sennett toma un paso más adelante y audaz que Tarde. En su libro “El Declive del hombre público” se encarga de analizar y exponer como la sociedad moderna se ha encargado de destruir los espacios públicos, así como el aspecto público de las personas, instaurando así modelos de sociedad individualista, egoísta, paranoica y consumista. En ese recorrido histórico comienza a mencionar como durante el siglo XIX hay un cambio drástico

en la base física y arquitectónica de las ciudades (se refiere principalmente a París y Londres por ser capitales y por ende los lugares con más datos registrados), la misma infraestructura de las ciudades impide o dificulta la generación de espacios públicos para que se puedan congregarse las personas y así discutir o manifestarse según sus opiniones y necesidades. Hay una construcción de edificaciones extremadamente altas que tienden a rodear plazas abiertas, pero menciona como las personas no se reúnen con la misma facilidad por el temor a ser vigilados por “n” cantidad de personas en dichas construcciones (Sennett, 2011). El mismo Sennett hace referencia al panóptico de Foucault, la vigilancia constante por parte de los demás actores sociales para asegurarse así que las personas actúen de acuerdo a las normas estipuladas socialmente, no siempre hay una figura de autoridad para hacerlo pero si estamos en un contexto social, las demás personas juegan ese rol de control (Foucault, 1975). Otros espacios como plazas abiertas, corredores o calles fueron modificadas al deshacerse de las características que facilitaban la presencia de las personas, como el deshacerse de los lugares para sentarse o al poner negocios a sus alrededores. Uno de los cambios más significativos es la desaparición o disminución de los mercados, los que son reemplazados por bodegas (el antecedente para los supermercados actuales). Este cambio es significativo porque Sennett consideraba a los mercados como uno de los espacios más públicos posibles, era un espacio en donde siempre había discusión y negociación. En donde las personas buscaban regatear precios y los vendedores una buena ganancia. Donde las conversaciones no solo eran de precios sino de política y cuestiones sociales que a todos les interesaba o importaba en ese momento, había un claro choque de ideas u opiniones, y por ende la construcción de nuevas formas de estas mismas (Sennett, 2011).

La parte más devastadora de esta destrucción de lo público proviene de la modernidad capitalista cuando esta se deshace del aspecto público de las personas. Sennett plantea que lo

logra por medio de la modificación de la vida social y cotidiana en la ciudad, y a través de la institucionalización de nuevas formas. Primero, menciona que se comienza a construir una imagen de la ciudad en donde ésta únicamente es vista como un lugar de azar e incertidumbre, ya que es un espacio gigante en donde hay un sinfín de personas y espacios que desconocemos, no hay forma de conocer las intenciones de los demás o juzgar sus caracteres, en sí, todos son posibles agresores y siempre hay que estar cuidando nuestras espaldas de quien viene atrás de nosotros o a un lado. Segundo, menciona que igualmente se construye un peligro hacia la pluralidad de formas o expresiones de identidad, argumentan que la manifestación pública de la diversidad únicamente hace que las personas destaquen más entre las multitudes, convirtiéndose en un blanco fácil para todos los criminales y trasgresores de la sociedad, y si, como se mencionó antes, no hay forma de confiar en nadie, mostrar esa singularidad podría hacer que tu vida corra peligro (Sennett, 2011). Es así, como por medio de esos dos argumentos, que la modernidad capitalista se encarga de justificar y defender un aislamiento, desconfianza y egoísmo en las personas, y por otra parte, como convence a las personas de adoptar modas para así no salir fuera de la norma. Es decir, se centra en un ataque hacia la seguridad y el bienestar de las personas.

Continúa su análisis retomando unos conceptos Marxistas para comprender el otro ángulo por el cual la modernidad ataca lo público-colectivo: la economía y la identidad. Como se mencionó anteriormente, comienzan a construirse y utilizarse una forma de bodegas en donde las personas encontraban todos los objetos que se vendían en un mercado pero con precios más bajos y en grandes cantidades, esto debido a que ya se estaba instaurando un modelo capitalista en dichas ciudades. Había una producción en masa de mercancías de baja calidad pero más económicos, precisamente porque había una explotación de los trabajadores. A su vez, estas bodegas utilizaban un misticismo, acomodaban los productos

para que parecieran que únicamente había una cantidad limitada, incitando a las personas a comprar objetos únicos y difíciles de conseguir una vez que se acabaran los que estaban en estantería, aunque en realidad hubiera otros millares idénticos a ese mismo. Dicha lógica fue efectiva y las personas continuamente compraban esas “piezas especiales.” Mientras tanto, partiendo del aviso hacia el peligro de la singularidad en espacios públicos ya mencionada, estas empresas buscaban vender todo tipo de artículos (ropa, de belleza, muebles, etc.) creando productos que eran especiales e irremplazables pero que “no llamarían la atención,” así apelando tanto a la necesidad de destacar como a la seguridad de las personas. Las mercancías en la tienda van cambiando conforme pasa el tiempo, y las personas continuamente regresan a comprar las nuevas formas (Sennett, 2011). Menciona como la identidad de las personas se vincula a los objetos que estos poseen, ya que la esencia de su ser se reduce a los productos de los cuales son dueños, expresan la identidad misma a través de su consumo. En pocas palabras, los objetos son fetiches, se convierten en más que solo productos y se vuelven esenciales para nuestra cotidianidad y vida social (Sennett, 2011).

Al mismo tiempo que esto sucede, hay una enajenación de los productos mismos y lo que cuesta producirlos. Mientras en los mercados se negociaba y se reconocía la labor de los vendedores al acordar con ellos el precio del producto, en esta nueva interacción capitalista eso se pierde, ya no hay un reconocimiento debido a que únicamente se acude a estas bodegas y se compran en grandes cantidades dichos objetos. Se desconoce todo el esfuerzo que hubo detrás de su construcción y por ende, la explotación o súper-explotación de los empleados de fábricas que trabajan continuamente para producir en masa dichos objetos. Sennett menciona que es como si las personas creyeran que por medio de los objetos que comprarán, destacarían su individualidad mientras buscan pertenecer a las modas actuales de su sociedad. Es asimismo como Sennett cree que la individualidad consumidora, egoísta y capitalista es

construida, reemplazando así el espíritu colectivo y público que antes caracterizaba a las ciudades y los pequeños pueblos (los cuales igualmente sufren modificaciones, ya sea porque toda su población requiere mudarse a la ciudad para conseguir un empleo después de que las empresas les hayan robado toda la clientela, o por procesos de migración, en donde personas de la ciudad regresaban a sus pueblos y con ellos, la misma lógica capitalista) (Sennett, 2011).

A lo largo de este análisis de lo público-privado, los espacios públicos y las corrientes de opinión no se ha expuesto como tal una definición concreta de lo que es un espacio público como tal. Esto principalmente porque los autores de dichas obras no han presentado como tal una definición conceptual, y remitirnos a un diccionario o artículo de divulgación sobre el tema no nos parece adecuado. Más bien, con todo lo ya antes mencionado, es más justificable ofrecer una definición de autoría propia: el espacio público se refiere a todo espacio simbólico en el cual se pueda llevar a cabo un proceso de comunicación simbólica, aquellos lugares en los que las danzas discursivas se dan con toda facilidad y en los cuales emergen tanto corrientes de opinión como opiniones públicas, es decir, en donde haya un proceso de construcción de la realidad o de transformación de esta misma. Cuando hablamos de espacio público se tiene que entender que se habla de un aspecto situacional, es decir, que sea público solo remite al hecho de que se esté realizando en un lugar en el cual haya comunicación simbólica entre esos tres aspectos ya mencionados: la persona, una segunda persona y una alteridad.

Ya planteados todos estos temas, por fin tenemos todas las partes necesarias para ver nuestra problemática principal y comprender el por qué México no duele. Todo lo mencionado en estos tres primeros capítulos son aspectos indispensables para la teorización que se presentará a continuación.

CAPÍTULO 4: MÉXICO, UN PAÍS DE DOLOR

Hasta el momento, en cada capítulo que se ha escrito hemos hecho la pregunta ¿por qué México no duele? Peculiarmente, resulta ser una de esas preguntas que causa interés en las personas. Cuando les planteo el tema central de esta tesis muestran cierta fascinación, y sin preguntar, me dan una respuesta. A veces son respuestas de carácter académico y desde sus diferentes disciplinas o áreas de conocimiento, otras veces son más de sentido común. Es evidente que todos tienen una opinión al respecto. Estas interacciones cotidianas respecto a esta pregunta clave nos revelan algo indispensable para este capítulo: las personas sienten ese dolor. Quizás no lo viven cotidianamente, quizás no se percatan de él mientras están comprando su despensa para la semana en un súper mercado, o mientras esperan a que pase el metro, o mientras se besan con su pareja en el cine, pero el dolor está en el aire de este país. Lo sienten cuando su estómago se vuelve un nudo gigante al ver imágenes de mujeres asesinadas en el Estado de México, lo viven cuando se enteran que alguien más de su colonia ha sido víctima del crimen organizado, los incomoda cuando ven a personas en situación de calle drogándose en alguna plaza, los agobia cuando ven a niños pidiendo limosna, los lastima cuando se enteran que las personas de ascendencia indígena están perdiendo sus tierras. El dolor se mueve entre nosotros y nos percatamos de él cuando la diferencia es abismal, cuando no queda otra opción más que reconocer que existe. A veces la diferencia se vive en carne propia, como la cantidad espantosa de mujeres que sufren acoso sexual todos los días, o los homosexuales que viven discriminación simplemente por amar a su pareja. Otras veces somos testigos de la diferencia, puede ser al ver a una mujer indígena que canta en el metro por dinero o algún migrante buscando cualquier empleo. El dolor es palpable, todos lo hemos sentido. En un país como este, es inimaginable no haberlo hecho, y que se

sienta ese dolor, que no tengamos otra opción que reconocerlo nos permite entender porque todos responden la pregunta de investigación de este trabajo; responden porque en algún momento, ellos también se la han hecho.

Este capítulo tiene un objetivo claro: describir al México contemporáneo. Aunque para comprender nuestra situación actual, tendremos que hacer un pequeño recorrido histórico. No pienso hacer un análisis exhaustivo de los diferentes movimientos sociales que han surgido en nuestro país o hacer una recopilación exacta de todo el dolor de la sociedad mexicana. La primera tarea requiere de un espacio mucho más amplio que esta tesis, y la segunda es una tarea imposible. Lo que se busca es recopilar eventos de importancia, eventos que desencadenaron manifestaciones físicas y simbólicas de este dolor social. Para demostrar que México no solo duele, sino que no ha dejado de doler por años, inclusive décadas, quizás me atrevo a decir que siglos.

Es importante mencionar que el dolor lo vamos a entender no como un sinónimo de afectividad colectiva, pero sí como un fenómeno de este mismo. Ya que el dolor no representa un proceso tan global dentro de los colectivos como la afectividad, pero sí cumple con sus características. La más importante de estas es la forma. En otras palabras, el dolor social es afectividad, pero bajo la modernidad capitalista, opresora, desigual y violenta en la que vivimos, el dolor no se puede entender ni estudiar como un sinónimo. Es su propio fenómeno. La afectividad colectiva, y por lo tanto el dolor social, no se encuentran dentro del mundo racional de las palabras, y el uso de alguna palabra únicamente se remite a un concepto y no a la afectividad misma. Es por eso que la afectividad toma formas, se describe por medio de distintas manifestaciones o caracteres, como puede ser el sentirse azul, una sonrisa o una casa (Fernández Christlieb, 2000). Es por eso que hablaremos de las formas que cobra el dolor social a lo largo de la historia de México.

Por la forma en que comencé a escribir este capítulo, creo que ha quedado claro que se tiene la intención de usar un estilo narrativo no del todo académico o científicista. Este fenómeno pertenece más a un mundo de los afectos, un mundo que no se puede describir usando categorías lingüísticas científicas o usando una terminología de la ciencia. No habría forma de realmente comprenderlo usando estas mismas. El mismo hecho de querer describirlo usando palabras ya representa en sí mismo un problema, esto porque el dolor es afectividad colectiva, es sentimiento y como dice Pablo Fernández:

“Lo que se siente no se puede decir y lo que se dice no es lo que se siente. La gente no se refiere a sus sentimientos, sino a las palabras... Sentir es lo inefable, lo que no se puede decir, solo se puede sentir; y abarcan más de lo que comúnmente se denomina sentimientos...los pensamientos que no pueden pensar se llaman sentimientos. Los sentimientos no están metidos en las cajas de las palabras” (Fernández, 2000 páginas 19 y 23).

Aun considerando lo anterior, intentaremos hacer este recorrido histórico y descripción actual de nuestra sociedad para demostrar que tanto ha dolido y sigue doliendo nuestro México contemporáneo. Es importante mencionar que no se pretende hacer un análisis exhaustivo de cada uno de los eventos que se mencionarán a continuación, ya que ese no es el objetivo de esta tesis. Si algún evento queda fuera de esta narración, no es por su falta de importancia o porque no sea relevante, simplemente sería una tarea casi imposible narrar todo el dolor que los mexicanos han sentido durante los últimos 80 años, este trabajo nunca terminaría si esa fuera nuestra finalidad. Aunque cabe mencionar que para evitar la crítica de que las narraciones únicamente provienen desde la forma en que yo como autor

estoy viendo y comprendiendo la realidad mexicana, igualmente incluiré datos estadísticos y datos de otras fuentes que respaldan lo que estoy argumentando, para así demostrar que lo que se está diciendo no es algo distorsionado o no justificable, aunque en ocasiones nuestra realidad parezca sacada de un novela distópica o una película de terror.

México del Siglo XX: Los primeros 50 años de dolor social

Uno de los sectores que continuamente se percata de la diferencia en la sociedad es la “clase” obrera. Sus raíces se encuentran en la época porfirista, cuando el movimiento obrero, en sus primeros momentos de gestación, presentó una resistencia y oposición frente a la situación de desigualdad y marginación que les afectaba. Las huelgas de Cananea y Río Blanco, en 1906 y 1907 respectivamente, representan el punto de partida para el movimiento sindical que caracterizará al país a mediados del siglo XX (Torres Guillén, 2011). Durante los años posteriores se fundaron distintas organizaciones y sindicatos de obreros de diferentes ámbitos, cada uno con el propósito de luchar por sus derechos y resistir frente al abuso de los empresarios y políticos. Entre estos destacan la Casa del Obrero Mundial en 1912 y el Sindicato Mexicano de Electricistas en 1914 (Torres Guillén, 2011). Posteriormente, la década de los años treinta fue un momento de mayor proliferación para la emergencia de nuevos sindicatos. La crisis económica que estalla a partir de 1929 genera una reacción en los trabajadores debido a la pérdida de su poder adquisitivo, sus salarios y sus derechos. Por medio del uso de la Ley Federal del Trabajo comenzaron a exigir la elaboración de contratos colectivos así como la sindicalización de los trabajadores. Organización que llevó a la formación del Sindicato Nacional de Ferrocarriles en 1933, de mineros metalúrgicos en 1934, de petroleros en 1935 y la Confederación de Trabajadores de México en 1936 (González Guerra, 2006 citado en Torres Guillén, 2011).

Así como Sighele, Le Bon y Rossi describían a las masas de una forma monstruosa y destructiva, estos mismos autores también hacían un llamado para detener ese tipo de manifestaciones criminales que pudieran dar fin con el orden social ya construido que los tenía bien posicionados. Las elites de México de esta época tenían el mismo pensamiento, el gobierno de Lázaro Cárdenas, así como los empresarios, banqueros y la jerarquía católica, buscaron detener la lucha de clases que se estaba desarrollando a favor del movimiento sindical (León, 1985 en Torres Guillén, 2011). Esta misma alianza tiene como resultado no solo la industrialización de gran parte del país, sino el control de los medios de producción y una neutralización del movimiento obrero (Torres Guillén, 2011). El ataque hacia el movimiento continua cuando el presidente Cárdenas crea la Confederación Nacional Campesina para desligarla del movimiento obrero usando las mediaciones y la hegemonía del Estado (Córdova, 1986). La estrategia política fue segmentar el movimiento por medio de la cooptación e institucionalización de su lucha.

Recordemos, ese movimiento nace del dolor social, de la diferencia entre los estilos de vida, los derechos y los privilegios. Ese dolor se manifestó en forma de una lucha, de resistencia. Era afectividad pura que nacía de su marginación, un sentimiento que los guiaba a buscar una transformación. Lo que hizo el gobierno, fue cooptar esa afectividad. La encerró en los límites del lenguaje, le pusieron un nombre que no era representativo de la lucha, sino un canal para deshacerse de ella. Vemos aquí los fragmentos de lo que se sigue haciendo en la actualidad para terminar con movimientos sociales.

Durante la segunda mitad de los años cuarentas de este mismo siglo, enfrentándose a la política ya corrupta y un contexto pro empresarial durante la presidencia de Miguel Alemán, surgen nuevos movimientos sociales de obreros y del sector de trabajadores. Lo que se buscaba era un aumento del salario, evitar sus despidos y defender el uso de la huelga

como medio principal para su lucha. Se le agrega a esto mismo que había una crisis económica que generó un aumento en el precio de los productos básicos de necesidad, así como del desempleo y un freno en el reparto de tierras campesinas. Reutilizando la estrategia implementada durante la década pasada, el gobierno buscó imponer dirigencias dentro de los sindicatos y los movimientos obreros para controlar estos mismos, así como reprimir a aquellos que activamente se manifestaran en contra de sus propuestas. La meta era impedir que las organizaciones de obreros logaran pensar y actuar por su propia cuenta, la forma en que se movieran, y sus demandas tenían que ser ideas mismas de las elites (Alonso, 2012).

Entrando a los años cincuenta, el movimiento sindical tiene un resurgimiento tanto por parte de los ferrocarrileros, maestros, universitarios, petroleros y telegrafistas, todos motivados por una crisis económica que se generó debido a que la agricultura nacional igualmente estaba en crisis, teniendo como resultado una disminución en la producción, desempleo, una baja en los salarios y la aparición de cláusulas de exclusión dentro de la Ley Federal de Trabajo (Semo, 1982 en Torres Guillén, 2011). A la par, nacieron otros movimientos no sindicales que igualmente buscaban mejorar sus condiciones de vida y trabajo frente a la crisis económica, entre ellos el Jaramillismo, un movimiento de obreros de Morelos que fueron masacrados cuando estos decidieron armarse físicamente para su lucha. Se registraron otros movimientos de la sociedad civil, tanto para destituir gobernadores corruptos, como para protestar el precio de la gasolina y el costo del transporte público, así como demandar mejores condiciones laborales. Todas las cuales fueron reprimidas por el gobierno (Alonso, 2012). Entre estos grupos destacan los estudiantes politécnicos de la ciudad de México, Puebla y Monterrey, que entre 1956 y 1957 luchan contra el aumento en el precio del transporte; esto representa su forma de apoyar a sus padres de la clase obrera frente al gobierno (Barragán, 2008). En el caso del movimiento sindical de los obreros, su

organización se vio afectada por el uso continuo de procesos burocráticos e institucionales dentro de estos mismos, los cuales fueron una de las razones principales por las que estos movimientos también cesaron (Torres Guillén, 2011).

Hasta este momento del recorrido, hemos visto que es principalmente la clase trabajadora de la sociedad la que activamente manifiesta una inconformidad con sus condiciones, y busca transformar su realidad para conseguir derechos básicos, mejores salarios, un trato digno, entre otras cosas. Es un tanto evidente que dentro de su cotidianidad se percatan de la diferencia entre los estilos de vida, mientras ellos laboraban jornadas de trabajo largas y obtenían poco beneficio, los dueños de las empresas y los políticos no se esforzaban tanto y obtenían ganancias altas a costa de los empleados. Mientras algunos no lograban cubrir todas sus necesidades básicas por las crisis que inundaban el país, otros cuantos disfrutaban de los lujos más excéntricos y privilegios extravagantes. Verse cansados constantemente, sin condiciones dignas para laborar, sin un salario que reflejara su esfuerzo, y consecuentemente, no poder atender las necesidades de su familia, los llevo a organizarse, a tomar las calles, las armas, las palabras. Buscaban terminar con sus condiciones de opresión. Si seguimos la lógica de la teoría de dolor social, días, meses y años de ver la diferencia abismal gestó en ellos un dolor incomparable. Un dolor que los llevo a luchar durante décadas completas, un dolor que cubrió el territorio completo. Tanto en el centro como el norte y el sur, el dolor corría por la nación completa. Esa afectividad en forma de dolor los llevo a arriesgar sus vidas, a enfrentarse a un gobierno que ya estaba acostumbrado a reprimir a sus disidentes, el miedo no los detuvo. El dolor que se gestó en ese México, en esa clase trabajadora fue cooptado, sus organizaciones destruidas por fuerza militar o por estrategia política. Aunque el dolor seguía flotando, seguía presente en la desigualdad de aquellos tiempos. En la década que sigue vemos ese dolor manifestarse en forma de los hijos

estudiantes y universitarios de dicha clase trabajadora, que de cierta forma heredaron la lucha, el dolor, la desigualdad, mientras igualmente continúan la lucha de los estudiantes que venían antes que ellos.

Este mismo periodo en la historia de México nos deja otra conclusión interesante respecto a la teoría de dolor social. Una vez que el dolor social se siente en un colectivo, este se mueve hacia la transformación. Una manifestación de este dolor es la creación de sindicatos, es decir, a base del mismo dolor se gestan procesos organizativos dentro de los colectivos, que pueden dar como resultado un sindicato, sino es que otras manifestaciones de autogestión y resistencia.

México de los Sesentas: Un dolor que llevó a la Revolución Estudiantil

Durante los años 60, hubo varias manifestaciones y movimientos estudiantiles previos a la de 1968, entre estos destacan: entre 1961 y 1967 se mantiene un movimiento en Morelia, Michoacán, el cual termina con una intervención militar dentro de la universidad y la represión del pueblo michoacano que apoyaba al movimiento; En 1963 se funda en el estado de Michoacán la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) que posteriormente se extiende a nivel nacional; En 1966 se registran movilizaciones en Ciudad Victoria, Tampico y Ciudad Madero en Tamaulipas; La Universidad de Chilpancingo se manifiesta en 1961 (que termina reprimido por el gobernador Raúl Caballero), así como en 1966 y 1968, eventos que terminan con la toma de la universidad por parte de la policía (Barragán, 2008).

El movimiento estudiantil de 1968 es un evento simbólico para nuestro país, marca el extremo al que está dispuesto a llegar el Estado con tal de mantener el orden que los beneficia. Su origen se encuentra en el 22 de Julio de dicho año, cuando se da un enfrentamiento entre los alumnos de la Vocacional 2, perteneciente al Instituto Politécnico Nacional (IPN), y los

de la preparatoria particular “Isaac Ochoterena,” afiliada a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) dentro de la Plaza de la Ciudadela como resultado de un juego de fútbol americano. Al día siguiente alumnos de la preparatoria de la UNAM lanzan piedras a las instalaciones de la Vocacional 2, causando otro conflicto entre los agresores y los grupos porriles del IPN. Durante el enfrentamiento llegan dos batallones de granaderos que comienzan a agredir a todos los involucrados, así como los demás estudiantes y profesores de la escuela después de adentrarse en ella a la fuerza. La represión continúa al día siguiente cuando más batallones entran a la fuerza a la Vocacional 2 y 5, arrojando a personas de manera arbitraria mientras continuaban la agresión de las personas dentro de las instalaciones. Ese mismo día, la Escuela Nacional de Ciencias Políticas declara una huelga en solidaridad hacia los compañeros que están presos y la Federación Nacional de Estudiantes Técnicos (FNET) convoca una movilización para el 26 de Julio. Dicha movilización se realiza de forma paralela a la manifestación de la CNED que conmemoraba la revolución cubana. No se tenía planeado que se unificaran ni que llegaran al Zócalo ninguna de las manifestaciones, pero en algún punto, una aglomeración de 5,000 alumnos del IPN se separa y dirigen al zócalo. Dicha decisión termina en un enfrentamiento entre la fuerza policiaca y dichos alumnos. Se considera que dicho enfrentamiento detona aun más la movilización estudiantil (Barragán, 2008).

A partir del 27 de Julio, las Preparatorias 1, 2 y 3 toman las instalaciones como forma de protesta frente a la represión del gobierno, lo cual es acompañado por la organización de Comités de Huelga en diversas facultades y escuelas superiores. El 29 de Julio comienza una huelga estudiantil y al mismo tiempo, la policía impide un mitin que se tenía pensado realizar en el Zócalo, los alumnos se refugian en la Preparatoria 1 y se enfrentan a la policía. Para el día siguiente, llegan las fuerzas militares y toman las preparatorias 1, 3, 4 y 5, así como las

Vocacionales 2, 5 y 7. Frente a dichas represalias, las comunidades estudiantiles de la UNAM y el IPN deciden unirse frente al gobierno con apoyo de otras instituciones educativas superiores del país y los sectores populares. El mismo 30 de Julio el rector de la UNAM, Javier Barros Sierra, llama a defender la autonomía de la universidad que ha sido violentada. A partir de ese día, se generaliza la huelga en la UNAM, IPN, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Chapingo y las universidades de provincia. Para el primero de Agosto, se da una primera manifestación de 100,000 universitarios, encabezada por el mismo rector. El 4 de Agosto se da a conocer un pliego petitorio por parte de una coordinadora estudiantil. El siguiente día, hay otra manifestación de 100,000 personas en donde se desplaza a la FNET que por mucho tiempo había sido un mecanismo de control por parte del gobierno (Barragán, 2008).

Es el 9 de Agosto la fecha en que nace el Consejo Nacional de Huelga (CNH), en el cual participan 38 diferentes comités de distintas escuelas. Entre el 12 y 27 de Agosto hay actividades de divulgación por parte del movimiento estudiantil, con la finalidad de incluir a todos los sectores de la sociedad en su lucha y resistencia frente a un gobierno violento y autoritario. Para el 27 de Agosto, la opinión pública ya estaba a favor de los estudiantes, y se convocó otra marcha que culminó en el Zócalo con la asistencia de miles de personas, esta marcha también es conocida como “la manifestación de las antorchas.” Para ese momento ya se tenía planificado entablar un diálogo entre las autoridades gubernamentales de Gobernación y el CNH. Al término de dicha marcha, el representante de Economía del IPN Sócrates Campos convierte el mitin en asamblea, y sin consultar al CNH propone que el dialogo se realice directamente con el presidente Díaz Ordaz el 1 de Septiembre en el Zócalo, el mismo día que daría su informe de gobierno, posteriormente a la asamblea se intentaron quemar las puertas de Palacio Nacional. Dichos actos y declaraciones permitieron que el

gobierno cancelara toda disposición al dialogo, usando como pretexto la violencia ejercida por los estudiantes. A partir del 28 de Agosto, comienza otra ola de violencia por parte del Estado, primero desalojan a los manifestantes permanentes que estaban en la Plaza de la Constitución, y posteriormente atacan la Vocacional 4. Para el 4 de Septiembre el CNH busca entablar el diálogo con las autoridades gubernamentales. Buscando solucionar su pliego petitorio, el cual es rechazado por dichas autoridades (Barragán, 2008).

El 13 de Septiembre se da otra marcha simbólica por parte de los estudiantes, esta vez es silenciosa. Buscan contrarrestar la imagen violenta que el gobierno y los medios intentan adjudicarle al movimiento estudiantil, por lo cual deciden marchar en silencio total. Para el 18 de Septiembre el gobierno toma medidas aun más extremas y el ejército entra a Ciudad Universitaria y ocupa sus instalaciones, arrestando a 500 personas. Es el 24 de Septiembre que el ejército igualmente logra tomar el campus principal del IPN y la Unidad Profesional de Zacatenco, aunque en esta ocasión el conflicto duró 3 días antes de que el ejército lograra su objetivo. El 27 de Septiembre se realiza otro mitin en la Plaza de las Tres Culturas, ya que se contaba con el apoyo de los vecinos, en donde se acuerda que el 2 de Octubre habrá otro mitin (Barragán, 2008).

Lo que ocurrió el 2 de Octubre fue una masacre. Una vez iniciado el mitin, el ejército rodeó la Plaza de las Tres Culturas. El Batallón Olímpica comienza la balacera a las 6:20 p.m., poco después de que habían concluido dicho mitin. Las víctimas son los grupos estudiantiles, la población general e inclusive los soldados que estaban presentes. La misión, capturar a los líderes del movimiento para terminar con este último antes de que comenzarán los juegos olímpicos el 12 de Octubre, aunque eso involucrara asesinar a los ciudadanos (Barragán 2008). La cantidad de muertos se estima alrededor de 3,000, con centenares de alumnos secuestrados y encarcelados a lo largo del movimiento, muchos de los cuales

sufrieron todo tipo de abusos y torturas para obtener información o dar declaraciones falsas (Álvarez Garín, 1998 en Barragán, 2008). El CNH intentó continuar con el movimiento y la huelga estudiantil, pero el 4 de Diciembre se acordó terminar con esta misma, el 6 de ese mismo mes el CNH se declara disuelto, y el 7 de Diciembre se termina la huelga y se regresa a clases (Barragán, 2008).

Hay mucho que se puede escribir respecto a este movimiento social. Es tanto el mejor ejemplo de cómo puede nacer, mantenerse y actuar un movimiento, así como un ejemplo de lo que está dispuesto a hacer la hegemonía para mantener su poder. Aún así, lo que nos corresponde es entender el dolor social que se gesta en el centro de dicho movimiento. Como se vino mencionando anteriormente, los estudiantes del país ya conocían el dolor por medio de sus familias. Durante las 3 décadas anteriores, sus familiares, sus conocidos, sus vecinos e inclusive ellos mismos habían luchado ya por derechos, salarios dignos y un trato equitativo, y también vieron el resultado en forma de un gobierno violento que reprimía toda acción política de la sociedad civil, así como una negación de cumplir con las demandas. El dolor ya estaba latente, la diferencia ya estaba fermentada. Ese dolor se expandió a toda la comunidad estudiantil cuando vieron que ahora ellos estaban siendo víctimas directas de la represión. La violencia contra los compañeros dentro de las preparatorias y vocacionales fue suficiente para despertar en ellos un deseo transformador. La única forma de terminar con estas formas violentas fue hacerles frente a los responsables, y eso fue lo que hicieron. El dolor se fue acumulando más y más, con cada manifestación reprimida, más personas se involucraban, más estudiantes. Fue como un efecto de bola de nieve de dolor, cada intento por parte del gobierno de terminar con los estudiantes únicamente culminaba en más afectividad, más dolor, lo cual a su vez causaba que más personas se percataran de la diferencia, de la injusticia. Fue así mismo como la sociedad civil se involucró, los primeros

en hacerlo fueron los grupos que ya dolían, los obreros y los trabajadores, pero después se fueron involucrando aquellos agentes sociales que no estaban acostumbrados a ver la diferencia. Las madres de casa de los estudiantes, los estudiantes con altos recursos económicos, las personas de clase media. Todos daban su apoyo y los que podían se manifestaban. Como en todo movimiento, hubo acciones de cooptación por parte del gobierno, en forma de estudiantes disruptivos, pero el dolor era tanto, el sentir era demasiado, que ni siquiera ese tipo de acciones que típicamente funcionaban era suficiente. La mayor parte de la sociedad ya se había percatado de la diferencia y estaba dispuesta a pelear por transformarla.

Vemos aquí un gran movimiento en la historia contemporánea de México, el cual tenía el número y el dolor suficiente para lograr dicha transformación. Es evidente que el movimiento jamás se hizo esa masa destructiva a la que le temían los clásicos de la psicología colectiva, esa masa que corta cabezas y desea ver la destrucción. Al contrario, teníamos un movimiento politizado y listo para dialogar, se percataron no solo de la diferencia, sino de la habilidad que tiene la sociedad civil para demandar y controlar a los representantes políticos, algo que aterrizzaba a estos mismo. Viendo que las formas tradicionales de represión y cooptación no funcionaron, la lógica de nuestros gobernantes fue terminar el movimiento asesinando y capturando a los representantes, y masacrando a los asistentes del mitin del 2 de Octubre. Efectivamente, lograron su objetivo, ya que después de dicha masacre, tanto la huelga como el movimiento se disiparon, perdiéndose con ellas la lucha social pero no el dolor.

Ese dolor recorrió las calles de la ciudad y del país después de lo ocurrido. Quizás las personas ya tenían miedo de continuar luchando, temiendo que se repitiera lo de ese día trágico, pero no por eso dejaron de sentir. La sangre que corrió por la plaza de las tres

culturas, por las calles de la ciudad y por los campos donde tenían a los jóvenes arrestados sigue presente en esos lugares, porque nos rehusamos a olvidar ese dolor. Cuando caminas por esa Plaza hay una sensación que recorre tu cuerpo, la memoria está cubierta de un dolor inimaginable. Dicho recuerdo impregna la mente de cualquier universitario de la ciudad de México, es parte de su identidad. Somos estudiantes nacidos del dolor. ¡El 2 de Octubre no se olvida! Es una consigna que se declara y se grita cada año durante la marcha conmemorativa, es una frase simple pero llena de sentidos, nos recuerda que no debemos olvidar la masacre que ocurrió, ni el esfuerzo de los compañeros por luchar frente a un gobierno violento y autoritario, ni al pueblo mexicano de ese entonces que respaldaba a los estudiantes, ni mucho menos, la responsabilidad del gobierno frente a lo ocurrido. Quizás el gobierno logró silenciar el dolor de un movimiento social en ese momento histórico, pero definitivamente no acabó con nuestro dolor como ciudadanos, como país. Al contrario, todo el dolor que sufrieron los compañeros a lo largo de ese movimiento y durante la masacre ahora esta acumulado en nuestro centro, en nuestra memoria. En su intento por acabar con él, únicamente le dieron más fuerza, más sentido, suena redundante, pero nos dieron más dolor.

Ya vimos que los sindicatos, las huelgas y las marchas son resultado de este dolor. Ahora, también nos atrevemos a definir a un movimiento social como una forma de resistencia que nace ante un dolor afectivo que se gesta dentro de un colectivo, el cual los motiva a buscar transformar una realidad que entienden como opresora e injusta.

Los Setentas: Una Guerra hecha de Dolor

A lo largo de los 60s y los 70s en México se estaba llevando a cabo una guerra en las sombras. Una guerra que estaba escondida de la opinión pública y que sigue estando al margen en las

revisiones históricas de nuestro porvenir, la Guerra Sucia. Durante esos 20 años en México nacieron diferentes grupos guerrilleros que tenían como meta transformar la realidad política y socioeconómica usando violencia revolucionaria, es decir, los grupos se armaban y llevaban a cabo actos políticos que estaban direccionados a enfrentarse directamente al Estado autoritario que gobernaba en ese entonces. Tanto estas guerrillas como el movimiento estudiantil de los 60s nacieron debido a las acciones represoras que el Estado había adoptado hacia las muestras de descontento. Quienes participaban en estas guerrillas justificaban esta lucha armada argumentando que los cambios que deseaban y necesitaban no se cumplirían usando procedimientos o mecanismos legales (López de la Torre, 2013). Se estima que alrededor de 1860 personas tomaron las armas durante esa época, y crearon un conjunto de 29 diferentes organizaciones, entre ellas destaca: El Partido de los Pobres (PDLP), el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) y la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) (Aguayo, 2001 citado en López de la Torre, 2013).

El contexto internacional tuvo un fuerte impacto en la decisión de la población mexicana de comenzar una lucha armada, en especial el triunfo de la Revolución Cubana de 1959, la cual construyó la creencia de que por medio de la toma de armas, si se podría transformar un sistema político represor. El aumento de estas guerrillas causó que el Estado mexicano comenzara la guerra sucia, esta última consistía en aniquilar a estas guerrillas, usando principalmente acciones que rebasaban la legalidad. Hubo detenciones ilegales, cárceles clandestinas, tortura, asesinatos a sangre fría y desapariciones forzadas de los guerrilleros y sus familias. Debido a que esta guerra era extrajudicial, los agresores tenían garantizada su impunidad. El comienzo de esta guerra sucia estuvo influido por Estados Unidos y su Doctrina de Seguridad Nacional (DSN), la cual planteaba que la soberanía de los países de Latinoamérica se encontraba en peligro por enemigos políticos internos, los

cuales debían ser destruidos, ya que se les acusaba de formar parte de una conspiración que estaba siendo promovida por la Unión Soviética que tenía como objetivo permitir el desarrollo de un modelo comunista con el debilitamiento del Estado. Al mismo tiempo, Estados Unidos temía cualquier narrativa pos revolucionaria en México, ya que asumían que se podría convertir en un proyecto socialista como el de Cuba, por lo cual, cualquier demostración de descontento nacionalista ejercido por la población fue interpretado como una conspiración socialista y reprimida (López de la Torre, 2013).

Para combatir el posible peligro del comunismo, Estados Unidos reforzó sus relaciones militares con México. Oficiales estadounidenses capacitaron a los militares mexicanos en contrainsurgencia, inteligencia militar, guerra psicológica y procedimientos de tortura. La Agencia Central de Inteligencia (CIA) y el Buró Federal de Investigación (FBI) también enseñaron a las fuerzas mexicanas, principalmente a aquellos que integraban la Dirección Federal de Seguridad (DFS), el principal organismo de seguridad e inteligencia que estaba a cargo de la guerra sucia. La guerra sucia se llevó a cabo en dos frentes: la rural y lo urbano. Para lo rural, el Ejército mexicano se encargaba de enfrentar a las guerrillas rurales y los sectores de la sociedad que los apoyaban, mientras que en contextos urbanos eran los organismos policiales. Algunas de las acciones de la guerra sucia fueron: contener y aniquilar a los grupos armados, descalificar a las guerrillas al considerarlas delictivas y así justificar su represión, modernización de armamentos de las fuerzas armadas, prácticas extrajudiciales como la tortura y la desaparición forzada, entre otras (López de la Torre, 2013).

Como acabamos de revisar, la guerra sucia inicia como resultado del dolor social, en específico, por las guerrillas que se forman. Es decir, en un país en donde las diferencias ya eran demasiado evidentes, y en donde cualquier vía de protesta es enfrentada con violencia

y represión por el Estado, la única forma que queda para transformar la realidad es por medio de la fuerza física. El dolor de los sectores populares, obreros y estudiantiles había sido tanto, que no tuvieron otra opción más que cobrar una nueva forma: las guerrillas. Como el texto revisado expuso, la guerra sucia fue el medio más eficaz que el Estado mexicano, y su aliado Estados Unidos fueron capaces de idear. Su plan para terminar con una propagación del dolor, y que este mismo englobará a más sectores de la sociedad, fue aniquilar a quienes dolían, a quienes ya tenían forma. Qué mejor manera de deshacerse de la diferencia y del dolor que asesinando y deshaciéndose de las personas que ya estaban siendo motivadas para enfrentarse al régimen. Sin más personas que dolieran, era fácil que la diferencia quedara en el olvido, un error que ya hemos mencionado que el Estado continuamente sigue cometiendo.

Los Ochentas: La organización como resultado del dolor

Los 80s nos traen un panorama diferente y nuevas formas de dolor que aún no hemos explorado. A partir de 1982 (durante la presidencia de Miguel de la Madrid) se comenzó a aplicar el proyecto neoliberal en México, es decir, el Estado abandona su carácter de interventor y su responsabilidad social, y se reemplaza el modelo de industrialización sustitutiva de importaciones, es decir, un modelo proteccionista, (inversiones nacionales) por la liberalización y desregularización industrial, comercial y financiera, una economía de libre mercado (inversiones internacionales) (Salazar, 2004). Introduzco este factor económico porque nos ayudará a entender otras formas de dolor social que suceden en momentos posteriores.

En la mañana del 20 de Septiembre de 1985 la Ciudad de México y sus alrededores sufrieron de un terremoto catastrófico que se registro con una intensidad de 8.1 grados en la escala Richter (Pérez Botero y Casillas Bermúdez, 2015). Se conoce abiertamente que el

presidente de ese entonces, Miguel de la Madrid y su gobierno se paralizaron ante la tragedia que había sucedido, sin embargo, la respuesta de los ciudadanos fue masiva. Frente a esta incapacidad del gobierno, fue la gente la que se organizó y se hizo cargo de responder ante la emergencia. Desde los primeros minutos después del sismo, miles de personas suman sus esfuerzos para salvar a los sobrevivientes, así como repartir alimentos y ropa, recolectando dinero, distribuyendo agua, insumos e implementos, organizando el tráfico, entre muchas otras labores (Ramírez Cuevas, 2005).

Las narraciones de los momentos inmediatos y los días que siguieron después del sismo siempre giran en torno a lo antes mencionado, se narra la emergencia de una masa solidaria de apoyo que no tuvo alternativa más que ayudar frente a un gobierno incapaz de hacerlo. Mares de personas que inundan la ciudad y buscan ayudar de cualquier forma posible. Nacen rescatistas y brigadistas, personas de toda clase social y zonas de la ciudad, todos hacen lo que pueden. Ese proceso de masificación, de solidaridad, de altruismo son las nuevas formas de un dolor social que no hemos revisado. Por lo general, vemos que el dolor toma formas diferentes de acuerdo a las personas que lo sienten, pero por lo regular, los que duelen son los que ven la diferencia y salen menos beneficiados de esta misma. Pero durante esos días vemos lo opuesto, quien se está moviendo no es quien tiene menos en la ecuación simbólica que hemos manejado, sino quien tiene más. Las personas que no se vieron afectadas directamente por el sismo son quienes salen a tomar las calles, a darle organización al caos que irrumpió junto con la tierra. La sociedad vio la diferencia y no estuvo de acuerdo con ella, fue de las pocas veces que vieron lo injusto que puede ser la vida y se prepararon para transformar eso mismo. Quizás su ideal de transformación no fue un proceso revolucionario del sistema político, pero si vieron necesario transformar la situación inmediata de los damnificados. Vemos aquí una masa bella y mística, de esas masas que no

se aprecian en una sola vida, que raramente emergen pero cuando lo hacen te dejan sin aliento. El dolor tomó la forma de esa masa solidaria, legendaria, una masa que volvió a surgir en el 2017, pero que revisaremos más adelante.

El siguiente evento a revisar comienza con las elecciones presidenciales de 1988 entre Cuauhtémoc Cárdenas y Carlos Salinas de Gortari. Durante estas elecciones vemos un pueblo mexicano hartado de la corrupción (que empieza con el gobierno de Miguel Alemán y llega a nuevos niveles durante el sexenio de José López Portillo), el autoritarismo, la represión (que se presentó claramente hacia los obreros durante el sexenio de Miguel Alemán, y llegó a su demostración más sangrienta con Gustavo Díaz Ordaz), las crisis económicas y financieras, y el aumento del desempleo y de los costos de vida. Desafortunadamente, los resultados no fueron lo que se esperaba, debido a un fraude electoral. Cuauhtémoc Cárdenas era el candidato del Frente Democrático Nacional (el resultado de una alianza entre los Partidos: Auténtico de la Revolución Mexicana, Popular Socialista, Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional y el Mexicano Socialista). Este último estaba haciendo frente directo hacia el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Carlos Salinas de Gortari. Cuauhtémoc Cárdenas decide romper las filas del PRI cuando se decide que Carlos será el candidato hacia la presidencia, y bajo el cual se planea continuar con un Estado-Nación tecnocrático y neoliberal (Ramales Osorio, 2009).

Durante las primeras horas del 6 de Julio, día de las elecciones, se indicaba que Cuauhtémoc Cárdenas iba ganando en algunas entidades del país, en especial en el aquel entonces Distrito Federal. Ante dicha situación, el presidente de ese momento Miguel de la Madrid ordena a la Comisión Federal Electoral y a Manuel Bartlett Díaz (el presidente de este mismo), que se suspenda la entrega de información a los medios y a los representantes de los partidos. En ese entonces se hablaba de que el sistema de cómputo que se encargaba

de registrar la información que provenía de los comités distritales en el país se había caído, pero en realidad éste se había callado. Una vez que el sistema se restauró, el candidato del PRI ya tenía a su favor el conteo de votos, y con ello se decidió el siguiente presidente. El 10 de Septiembre del mismo año la Cámara de Diputados califica la veracidad de las elecciones y nombra a Carlos Salinas de Gortari como presidente. El 14 de Septiembre de 1988 Cuauhtémoc Cárdenas anuncia en un mitin en el Zócalo que planea formar el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el cual obtendría su registro el 26 de Mayo de 1989 y fungiría como resistencia siendo una propuesta política de izquierda que hacia frente a la derecha instaurada en México (Ramales Osorio, 2009).

Aunque el gobierno de Salinas de Gortari se encargó de excluir al PRD del dialogo y de buscar demostrarle a la sociedad que no era más que un partido violento y peligroso para la estabilidad. A lo largo del sexenio, seguidores del PRD fueron hostigados, perseguidos y asesinados. Se estima que 300 personas fueron asesinadas durante este periodo, demostrando que un gobierno del PRI seguía siendo capaz de reprimir a su resistencia, como lo había hecho durante más de 40 años (Ramales Osorio, 2009).

Se menciona que las elecciones de 1988 permitieron que se dieran ciertos procesos sociales que previamente no se habían presentado, tales como: la reactivación de la protesta ante un fraude electoral, algo que se había presentado en 1940 y 1952 pero que había terminado en represión. En 1988 se presentó “una mecánica del cambio político,” la cual se entiende como un proceso de recomposición de las fuerzas políticas, así como las reformas electoras que permitieron que se fortalecieran los partidos políticos; hubo un aumento en la competitividad electoral que dio pie a reflexiones sobre la necesidad de modificar las reglas electorales que estaban presentes en un sistema no competitivo; el nuevo contexto forzó a los partidos a presentar propuestas innovadoras y redefinir sus estrategias, ya que lo antaño no

volvería a funcionar para la población mexicana; y se dio una convergencia electoral de distintos grupos de izquierda y movimientos sociales, lo cual permitió la integración de la izquierda y presentó una alternativa (Campuzano Montoya, 2002).

Lo que vemos en este segundo momento de los 80s es una nueva forma del dolor social. Ya habíamos visto que el dolor toma forma de sindicatos, huelgas, movimientos sociales, masas solidarias y grupos armados, ahora vemos como también toma la forma de un partido político. Viendo que la política en México era hegemónica, y que dicha hegemonía estaría dispuesta a reprimir toda forma de resistencia, se adoptó un nuevo mecanismo para hacerle frente, un partido político. Podríamos decir que la fundación del PRD no es más que una expresión de dolor. Viendo que la toma de armas, los movimientos sociales e incluso las huelgas no daban fruto para una transformación social, un sector liderado por Cuauhtémoc Cárdenas, y apoyado por la sociedad civil decidió instaurar un partido político para volver a intentar transformar la realidad política desde las trincheras de la burocracia y lo administrativo. Ya no apelando a los mecanismos legales que disponen los ciudadanos, sino tomando control de estos mismos al ejercer altos cargos políticos. Todo desde una visión de izquierda revolucionaria. Viendo dicha forma de dolor desde la actualidad, podemos decir que ha sido otra manifestación de la afectividad que no ha dado fruto como tal, no han logrado ganar la presidencia y con ello tampoco de transformar la realidad opresora de derecha que nos gobierna. Aunque dicha forma tampoco ha agotado su necesidad de victoria, su búsqueda de estar en el poder y con ella construir la utopía que muchos desean ver.

Los Noventas: Huelgas, Ejércitos y Asociaciones. Acciones para hacer sentido del dolor

La década de los noventas nos trae nuevas manifestaciones de dolor social por tres sectores altamente vulnerados en la sociedad mexicana: los estudiantes (específicamente de la

UNAM), las mujeres y los indígenas. Estos tres colectivos van a tomar 3 formas muy diferentes, pero que nos permitirán seguir conociendo el dolor: El Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (en caso de los indígenas), las Organizaciones No Gubernamentales (específicamente las que nacen para apoyar la lucha por justicia de las madres de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez) y la Huelga Estudiantil de 1999 (en caso de los estudiantes). Interesantemente, se podría decir que las tres nacen de un dolor provocado por las políticas neoliberales que se intensifican durante el sexenio de Salinas de Gortari y que repercutan en otra crisis económica durante el sexenio de Ernesto Zedillo (Salazar, 2004).

El 1 de Enero de 1994 emerge por primera vez, ante la opinión pública, el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuando este grupo de indígenas le declara una guerra al gobierno mexicano y ocupan una serie de ciudades en el estado de Chiapas. La Comandancia General, compuesta por diferentes indígenas de la región, era la cabecera de este movimiento, el cual demandaba acceso a: trabajo, tierra, techo, alimentación, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. La respuesta del Gobierno fue casi inmediata al enviar al ejercito a la zona de conflicto, la Selva la Candoná y los municipios de Ocosingo (en donde hubo un fuerte enfrentamiento que dio como resultado la muerte de 100 zapatistas), Altamirano y Las Margaritas. El 12 de Enero, dicho enfrentamiento concluyó ante las órdenes del presidente Carlos Salinas de Gortari, respuesta que fue gestionada frente a las movilizaciones nacionales e internacionales de apoyo al EZLN. En el año de 1995 se formó la Comisión por la Concordancia y la Pacificación (COCOPA), y con ello se logró establecer una vía de comunicación entre el gobierno y el EZLN, lo cual dio como resultado la organización de varias mesas de discusión en San Andrés Larrainzar sobre los derechos y las culturas indígenas. Dicho dialogo concluyó con la firma de los Acuerdos de San Andrés en 1996. Aunque las relaciones decayeron cuando el gobierno se negó a aceptar una

propuesta de reforma constitucional que se basara en los Acuerdos, lo cual a su vez abrió paso a que el 1997 continuara la represión física hacia los zapatistas. En el 2001, con la llegada de una presidencia panista en la forma de Vicente Fox, se aprobó una ley indígena que no cumplía con las demandas y diálogos previamente establecidos, generando así un “congelamiento” de las discusiones de paz entre el gobierno y el EZLN. Razón por la cual estos optaron por comenzar a construir una forma de sociedad distinta a la hegemónica, basada en la autonomía y lo que ellos llaman un “buen gobierno” (Van der Haar, 2005).

De las acciones iniciales del EZLN que más impactaron fueron la toma de tierra, ya que ocuparon un gran número de predios privados de propietarios ‘ladinos’ (no indígenas)¹. En ese entonces, en la parte oriental de Chiapas había una escasez de tierra debido al crecimiento de la población y el estancamiento de la distribución de tierras por parte del gobierno, esto último debido a la legislación agraria que recién había aprobado el presidente Salinas de Gortari. Esta legislación hacía casi imposible que los campesinos jóvenes pudieran acceder a un pedazo de tierra de forma legal. El EZLN justificaba la toma de estas tierras argumentando que los propietarios privados y ricos no necesitaban estas tierras tanto como los campesinos, los cuales requerían de ellas simplemente para sobrevivir. Los dueños de dichas tierras le pidieron al gobierno resolviera la situación, y aunque si hubo tomas violentas de estas mismas, se optó por crear los Acuerdos Agrarios, los que consistieron en diseñar medidas para compensar a los propietarios y regularizar las tierras ocupadas (Van der Haar, 2005).

Otro eje fundamental de la lucha del EZLN fue el reconocimiento de derechos y la cultura indígena en México. Desde un inicio se habían encargado de dar a conocer las condiciones de marginación, exclusión y discriminación a la que estaban expuestos, pero no fue hasta las controversias de la reforma constitucional y los Acuerdos de San Andrés que

los zapatistas empezaron a definir más claramente sus demandas de estos temas. Dichos Acuerdos habían pretendido establecer un nuevo marco de relación entre el gobierno y los pueblos indígenas al reconocer los derechos de estos últimos a la organización política y social, elección de autoridades locales, administración de justicia, tenencia de la tierra, manejo de los recursos naturales y el desarrollo cultural. Igualmente se le debería otorgar reconocimiento a estas comunidades como entidades de derechos público y permitir la creación de municipios con población indígena, así como el derecho a la educación pluri-cultural, la promoción de sus lenguas y la participación en políticas públicas. Aunque habían pedido autonomía (entendida como el derecho a la libre determinación) a nivel regional, se les limitó únicamente a nivel municipal, y tampoco incluían el reconocimiento territorial o el pluralismo jurídico (Van der Haar, 2005). Aunque a lo largo de 1996 el gobierno no hizo algún esfuerzo por implementar dichos acuerdos, razón por la cual COCOPA formuló una iniciativa de ley basado en los acuerdos, el cual el EZLN aceptó. Sin embargo, el presidente Ernesto Zedillo terminó modificando estos mismos, cumpliendo aspectos que no se habían acordado, rechazando el reconocimiento de los derechos territoriales y de las formas colectivas de tenencia de la tierra (Sánchez 1999; Franco, 1999 en Van der Haar, 2005). Al sentirse traicionados, el EZLN terminó el dialogo con las autoridades, hasta la llegada de Vicente Fox, el cual en Abril del 2001 pasó la Ley Indígena, la cual no contenía ninguno de los puntos esenciales de los Acuerdos de San Andrés, aún después de que ésta fue modificada. Razón por la cual los zapatistas también terminaron su dialogo con el gobierno del presidente panista (Van der Haar, 2005).

Al agotarse esta lucha legal, los zapatistas se centraron en construir una autonomía por medio de la práctica, al consolidar los ‘municipios autónomos’ y las Juntas de Buen Gobierno (Van der Haar, 2005). A raíz de la falta de cumplimiento por parte del gobierno

respecto a la reforma constitucional, los zapatistas comenzaron a justificar su organización y gobierno como una implementación de los Acuerdos (Burguete, 2002 en Van der Haar, 2005). Fue hasta el 2003 que el EZLN anunció, por medio de una serie de comunicados llamados ‘La Treceava Estela’, la creación de 5 Juntas de Buen Gobierno que englobarían entre 4 y 7 municipios autónomos, y que fungirían como coordinadores de los municipios autónomos al vigilar que cumpliera con los principios de un gobierno responsable y honesto, así como mediar conflictos entre municipios, canalizar la ayuda externa y regular los contactos con la sociedad civil solidaria. Las Juntas tendrían una sede en lo que se llaman los “Caracoles”, es decir, centros regionales de convención. A su vez, no reconocen los municipios ‘oficiales’ ni se sujetan a su autoridad, en cambio, nombran sus propias autoridades, y construyen su propio sistema de educación, salud y justicia. Con los municipios autónomos y las Juntas de Buen Gobierno, el EZLN busca construir una forma alternativa de poder y superar los vicios del gobierno convencional que usa autoritarismo, clientelismo y un maltrato hacia los indígenas (Van der Haar, 2005).

La organización zapatista es una compleja forma del dolor ante una sociedad que constantemente ha demostrado indiferencia a las comunidades indígenas. Desde el robo y la detención de la repartición de tierras necesarias para que las personas de las comunidades se mantengan y alimenten, hasta las claras omisiones y olvido de dichas personas por los partidos políticos, pareciera como si hubieran sido ignorados a propósito por la hegemonía política. Sin otra opción más que tomar las armas, tomar las tierras y declarar la guerra, el EZLN nace con sangre en mente, no porque sean de esa naturaleza, sino porque terminar con el Estado que constantemente los ha oprimido y victimizado ya representa la única forma de transformar su realidad. El dialogo no funciona, pareciera que aunque tengan palabras, estas no cuentan por su condición étnica. Aunque esta demostración de fuerza brindó frutos en su

primer momento, con la otorgación de las tierras tomadas y el comienzo de un dialogo entre el Estado y el EZLN, el gobierno demostró su indiferencia ante la diferencia y las injusticias que viven cotidianamente las comunidades, y simplemente se olvidó de ellos, sin jamás realmente buscar alternativas para transformar las condiciones legales y los derechos de estos mismos. Viendo que la fuerza y violencia no eran un medio para lograr la transformación debido al carácter inhumano del gobierno que responde con opresión y represión, el EZLN demostró una nueva forma, la auto-organización. Las Juntas de Buen Gobierno así como las comunidades autónomas y los concejos que las constituyen son no sólo una forma de resistencia ante un gobierno neoliberal y capitalista, sino una forma de dolor, una forma para la transformación. Con la constitución de un gobierno y una autonomía horizontal, equitativa y autogestiva, vemos como fruto la posibilidad de la creación de una sociedad como la zapatista. Su ejercicio de autonomía independiente, su recuperación de su cultura indígena y su racionalidad ética nacen ante la necesidad de una transformación. Sabiendo que de arriba para abajo dicha transformación no llegaría, tomaron la iniciativa de construirla de abajo para arriba.

Lo que prosigue en nuestro análisis histórico no es tanto la conformación de un colectivo político o un movimiento social como tal, sino un dolor que se dio a conocer con profundidad en los noventas pero que sigue explícitamente latente en la actualidad: los feminicidios. Es a partir de 1993 que una serie de asesinatos impactantes en ciudad Juárez dan a conocer la violencia a la que están expuestas las mujeres en el país, especialmente en la zona norte. Cadáveres con señales de violencia sexual, tortura, mutilación y desmembramiento son hallados en desiertos, terrenos baldíos y basureros del país, impactando a las personas (González Rodríguez, 2002; Washington Valdés, 2005 citado en Falquet, 2014). Con el paso de los años, los asesinatos y las desapariciones aumentan, y

mientras las familias buscan a sus desaparecidas o reconocen los cadáveres, la policía se muestra negligente y agresiva. Las pruebas y los restos se mezclan o pierden, mientras que las personas que levantan las denuncias son intimidadas, insultadas o inculpadas (Falquet, 2014). Como resultado de dicho trato y la falta de cooperación, las mujeres de la ciudad se organizan para lograr ejercer presión sobre los asesinatos, mientras defienden sus derechos y buscan democratizar espacios gobernados por hombres, específicamente, en formas de Organizaciones no Gubernamentales (ONG). El primer frente que se organiza es la Coordinadora en Pro de los Derechos de la Mujer (CPDM) en coalición con las ONG. Lo que buscan es que se esclarezcan los asesinatos, que se detengan y castiguen a los responsables y que se construyan instancias gubernamentales especializadas en el tema. Lo que las ONG de la ciudad buscaban era brindar un apoyo a las madres en su proceso de búsqueda, en los trámites y en la exigencia de justicia (Pérez García, 2005).

Fue en 1998 que emerge ‘Voces sin Eco’ el primer organismo que está únicamente conformado por familiares de las víctimas y que busca separarse de los demás grupos mientras ejercen presión a las autoridades para que resuelvan los casos. Entre sus objetivos estaba: buscar justicia para las víctimas, auxiliar a las familias y que las autoridades elaboraran programas preventivos. En 1996 se ven los frutos de las diversas ONG cuando el gobierno de Francisco Barrio anuncia la creación de la Unidad Especializada de Delitos Sexuales y Contra la Familia y la Fiscalía Especial Para la Investigación de Homicidios de Mujeres, Desaparecidas y Atención a Víctimas. Aun así, esto no es suficiente para que el Partido Acción Nacional (PAN) gane las elecciones para gobernador de Chihuahua en 1998, principalmente por el trabajo deficiente de Barrio durante su periodo. Es Patricio Martínez del PRI quien gana dicha gubernatura, y con su victoria, también cambia la política y el trato frente a las ONG y los grupos de madres organizadas. El nuevo gobernador se quita la

responsabilidad de darle seguimiento a los casos argumentando que no ocurrieron durante su mandato, mientras culpa al gobierno federal diciendo que es el contrabando de drogas y la falta de recursos otorgados los que generan la situación (Pérez García, 2005).

Es a finales del 2001 que las ONG y los grupos de la sociedad civil retoman su fuerza de protesta, principalmente ante la aparición de 8 cadáveres en un campo algodonero. En ese mismo año nace otra organización conformada por los familiares de las víctimas, llamado Nuestras Hijas de Regreso a Casa (NHR) que tenía como objetivo la lucha por los derechos de la mujer, así como erradicar la violencia hacia las mujeres en la zona (Pérez García, 2005).

Aquello sólo es un pequeño recorrido introductorio de como nace la lucha por las mujeres que fueron fríamente asesinadas durante años. Una lucha que sigue hasta la actualidad y que no muestra señales de detenerse próximamente, ya que en la actualidad, mientras se escribe esta tesis, la violencia hacia la mujer continua siendo cotidiana, y con ello, también se mantiene la lucha por parte de las mujeres dentro de la sociedad. Razón por la cual este segmento de nuestro recorrido histórico queda parcialmente inconcluso. Pareciera ser que en México el dolor de una madre es una forma completamente distinta, única, irrepetible. Sin duda son figuras de enorme respeto, se les llama el “sostén del hogar”, siempre se mencionan como las personas que mantienen unida a la familia, que literalmente las expulsa a este mundo. Son también aquellas que aman de forma incondicional, las que sacrifican todo por sus hijos. Todo gira en torno a una construcción retórico discursivo machista, pero sin lugar a duda, es también la razón de ser de un dolor tan particular. Mientras las ONG nacen con la intención de apoyar a las madres y familiares, también se puede decir que nacen de este dolor particular, de la necesidad de transformar la realidad de las mujeres cruelmente asesinadas o raptadas, así como las condiciones de violencia a las que están

expuestas cotidianamente. Aunque aún así, no resultaron ser suficiente para contener o guiar el dolor de las madres. Mientras las ONG llevan a cabo la lucha legal en término de derechos humanos y justicia tribunal, las madres demandan algo mayor, gritan y piden un mundo en donde más mujeres no pierdan a sus queridas hijas, en donde no tengan que preocuparse todos los días pensando que quizás sus seres queridos no entren por la puerta de sus casas. Es una solicitud bastante sensata, pero difícil para las autoridades que prefieren ignorar las condiciones o culpar a las víctimas, las autoridades que también ganan con las desapariciones o que no tienen de otra más que ver hacia el otro lado por razones de corrupción. No queda más que decir que en efecto, el machismo construyó una imagen de mujeres y madres ideales, pero junto con ello, también permitió la construcción de una forma de dolor: la madre desamparada. Las cuales parecen ser una fuerza sobrenatural, en el sentido de que sin parar llevan a cabo su lucha, con poco descanso y pocos recursos viajan y pelean para lograr ver la construcción de su mundo ideal. Son perseguidas, amenazadas e intimidadas, pero aún así persisten. Su dolor es suficiente para llevarlas a donde sea necesario, la diferencia es tanta que no hay forma de detenerlas y ¿las podemos culpar? La diferencia que ellas ven es simple y cruel, mientras sus hijas yacen muertas a causa de crímenes horrendos, los hombres responsables caminan libres por las calles, sin preocupación porque pareciera que las mujeres tampoco tienen una voz que es escuchada. Pero así como las autoridades de los años noventa y principios del siglo XXI se percataron, las mujeres, ya sean vivas o muertas, tienen voces y tienen opiniones, y con ellas son capaces de transformar la realidad.

La siguiente manifestación de dolor a revisar es la huelga estudiantil de 1999 por parte de la UNAM. Todo comienza cuando el 11 de Febrero del mismo año, el rector Francisco Barnés de Castro anuncia el proyecto de actualización de cuotas que obligaría a los estudiantes a pagar su inscripción y colegiatura. Se considera que este tipo de políticas nacen

con la intención de privatizar la educación superior pública, es decir, hacer que las instituciones educativas dependan menos de los presupuestos estatales, relacionarlas con las empresas privadas nacionales y extranjeras, orientar sus planes a la inserción de México a la economía globalizada, evaluar la calidad de los estudios y egresados de forma externa y hacer que los estudiantes paguen por lo menos el 30% de lo que cuesta su educación. Aunque este tipo de políticas son impulsadas por instituciones como el Banco Mundial, el cual presiona a los gobiernos a que no subsidien la educación superior (Rodríguez Araujo, 2000). Como dice René Drucker Colín:

“De hecho, cobrar colegiatura, instrumentar préstamos a los estudiantes o cobrar las becas, adiestrar profesores como empresarios, vender la investigación, etcétera, son parte de las estrategias del Banco Mundial para modificar las estructuras de las universidades públicas, que se ven actualmente como escollos para las políticas de la economía global...En pocas palabras, las universidades deben transformarse para convertirse en un mercado de valores cuyo único, o por lo menos primordial propósito, sea poder insertarse en la globalización de la economía” (Drucker, 1999 en Rodríguez Araujo, 2000).

Para el día 15 de Marzo el rector convocó al Consejo Universitario de forma clandestina al Instituto Nacional de Cardiología, fuera de las instalaciones universitarias, a la cual no fueron invitados los consejeros que se oponían al Reglamento General de Pagos (RGP). En menos de media hora se aprobó la propuesta del rector, mientras los demás consejeros estaban afuera de las instalaciones demandando su ingreso. Fue tan rápido el accionar del rector y sus consejeros, que dio como resultado que el 20 de Abril se diera inicio

a la huelga estudiantil. La huelga estudiantil exigía principalmente la derogación del RGP, y demandaban la gratuidad de la educación media-superior y superior. Lucha que obtuvo el apoyo de diversos sindicatos, estudiantes de otras universidades y centros educativos. Aunque los estudiantes demandan un dialogo público para discutir el RGP, rectoría sostenía que no habría dicho dialogo hasta que los estudiantes terminaran su huelga. Debido a esto, el rector creó una Comisión especial que tenía como objetivo recibir las propuestas de los estudiantes sobre los temas a discutir, así como la forma que tomaría el dialogo. En un inicio esta no tenía un carácter resolutivo, y ante la indiferencia de los estudiantes a esta misma, el rector le otorgó dicho carácter. Aunque la descalificación mutua entre el Consejo General de Huelga (CGH) y la Comisión del Rector no dio resultados fructíferos en sus encuentros, razón por la cual el 3 de Junio del mismo año, rector Barnés anuncio que propondría que las cuotas fueran voluntarias, para que se dieran al mismo tiempo las condiciones de “gratuidad y equidad.” La propuesta de rectoría era que aquellos alumnos cuyos ingresos fueran menores a 4 salarios mínimos no pagaran dichas cuotas, propuesta que fue rechazada por el CHG debido a que dicha solución no cumplía con su pliego petitorio (el cual incluía: derogar las reformas de 1997 que eliminaran el pase automático, desaparecer el examen único de ingreso y examen de calidad de egreso de las licenciaturas que estaba a manos del Centro Nacional de Evaluación-Ceneval, Gratuidad de la enseñanza en la UNAM, creación de un espacio de resolución para la reforma integral de la UNAM, ampliar el periodo del semestre que estaba en curso y no hacer válidas las actividades académicas extramuros por ser irregulares, cancelar todas las actas levantadas contra estudiantes huelguistas y dismantelar el aparato represivo y de espionaje de la UNAM contra los estudiantes y académicos) (Rodríguez Araujo, 2000).

Para el 7 de Junio el rector convocó otra reunión del consejo universitario en donde aprobaron que las cuotas fueran voluntarias, pensando que con dicha decisión los estudiantes ‘moderados’ de la CGH tendrían la posibilidad de ganar la mayoría dentro del consejo, lo cual no ocurrió. Los autodenominados ‘ultras’ fueron quienes pasaron a controlar la representación estudiantil. Estos mismos descalificaron a los ‘moderados’ por querer aceptar aquellas propuestas que negaban la democracia. El 28 de Julio el Grupo de Eméritos genera una propuesta que atiende el pliego petitorio del CHG, con algunos matices que requerían más discusión. La propuesta fue rechazada por el CGH, apoyada por un grupo independiente del consejo universitario e ignorado por Rectoría y el resto del consejo universitario. Esto último cambio el 31 de Agosto cuando todo el consejo hizo suya la propuesta de los eméritos, aunque seguía siendo rechazada por el CGH (Rodríguez Araujo, 2000).

Entre septiembre y noviembre se comenzaba a especular la renuncia de Barnés como una necesidad para terminar con el conflicto, ya que se le atribuía la situación a su incapacidad e ineptitud. Para Octubre ya se estaban perfilando dos candidatos fuertes para la rectoría: Diego Valadés (director del Instituto de Investigaciones Jurídicas) y Juan Ramón de la Fuente (Titular de la Secretaria de Salud). Para el 12 de Noviembre el rector Barnés entregó su renuncia. Para el 19 de Noviembre la Junta de Gobierno nombró a Juan Ramón de la Fuente como nuevo rector, y este mismo nombró una nueva comisión para dialogar con el CHG. Para el 10 de Diciembre ambas partes llegaron a una serie de acuerdos que generó un nuevo giro en la política que Rectoría había asumido: El dialogo sería la única vía para solucionar el conflicto, la agenda para el dialogo serian los seis puntos de pliego petitorio, la transmisión directa por Radio UNAM y diferida por TV UNAM, y el reconocimiento del CGH como el único interlocutor. El 6 de Enero del 2000, el rector propuso al Consejo Universitario una reforma universitaria y la solución al conflicto en la que se aceptaba que el

mismo Consejo convocara un congreso en donde las conclusiones serian asumidas por la autoridades competentes en el marco de la legislación de la universidad, dejando sin efecto el RGP, así como deshacerse de la relación con el Ceneval. Así mismo, se aceptó que se discutiera lo relativo a las reformas de 1997 en los temas de reglamentos generales de inscripción y exámenes, que se regularizaran a los estudiantes huelguistas y se retiraran las actas en contra de estos mismos. La propuesta fue aprobada por el Consejo Universitario, la cual sería llevada a un plebiscito dirigido a los universitarios el 20 de Enero (Rodríguez Araujo, 2000).

Aunque el CGH rechazó dicha propuesta por parte de Rectoría, ésta tomó la decisión de continuar con el plebiscito, rompiendo los acuerdos del 10 de Diciembre, en especial, que el dialogo sería la única vía y reconociendo al CGH como único interlocutor. Con esto, se buscaba obtener el apoyo para abrir de nuevo la universidad y reanudar el diálogo con los estudiantes (Rodríguez Araujo, 2000). De acuerdo con la empresa Mitofsky, la encargada de realizar las encuestas de salida del plebiscito, votaron alrededor de 180 mil universitarios de un total de 400 mil (La Jornada, 2000 en Sotelo Valencia, 2000). Solo votó alrededor del 45% de los alumnos, y se tiene que descontar el 10% que respondieron “No” a las dos preguntas dentro de la encuesta, la primera era: ¿usted apoya o no apoya la propuesta? (refiriéndose a que se volviera a abrir la universidad) y la segunda fue: ¿considera usted que con esta propuesta debe concluir o no debe concluir la huelga en la universidad? Dejando como resultado que solo el 35% del total de los universitarios votaron a favor del término de la huelga (Sotelo Valencia, 2000). Es así como la Rectoría tomó la decisión de tomar las instalaciones a la fuerza y reabrir la universidad. Para el 1 de Febrero la Policía Federal Preventiva fue llamada para resguardar las instalaciones de la UNAM tomando la Escuela Nacional Preparatoria #3. Para el 6 de Febrero la PFP también tomó las instalaciones de

Ciudad Universitaria y entraron con 432 órdenes de aprehensión, aunque la cantidad de detenidos fue mayor, y con ello dando por terminada la huelga (Rodríguez Araujo, 2000).

Como ya hemos mencionado, las huelgas son una forma clásica de expresión del dolor social. Al ver la diferencia, los colectivos buscan detener todo para que los demás también se percaten de ella y se unan a su lucha. Lo que esta huelga nos demuestra en particular es la capacidad que tiene una forma del dolor en lograr sus objetivos inmediatos. Lo que querían era detener el RGP y efectivamente lo lograron, quizás no de la forma en que al CGH y a los ‘ultras’ les hubiera gustado, pero sin dudarlo, lograron defender la gratuidad de la educación superior y media superior, así como la detención de un proceso de privatización neoliberal de la educación de la UNAM. Es evidente que así como la mayoría de las formas que hemos revisado hasta ahora, esta huelga tenía un trasfondo más allá de el RGP, igualmente iba hacia la transformación de un Estado Capitalista Neoliberal y opresor, iba hacia la transformación de las formas políticas y económicas predominantes de nuestra sociedad. Así como las demás manifestaciones, ésta tampoco logró esa transformación de fondo, pero sí lograron detener lo inmediato, el proceso de privatización. Una lucha que duró 9 meses, una resistencia que se mantuvo firme a pesar de las consecuencias que pudo haber tenido el detener su propia formación educativa. Vieron más allá de su propio bienestar y pensaron en el de las generaciones futuras, en el futuro de la educación pública en México. La huelga representa la continua rebeldía del sector estudiantil en este país, de la lucha por deshacerse de la diferencia que ha estado aquejando a los sectores populares en el país. Pero, sobre todo, es un símbolo de victoria.

México en el Siglo XXI: Aeropuertos de muerte y Guerras contra el Narco

Ahora corresponde adentrarnos al nuevo milenio, la década entre el 2000 y 2010. Como se había mencionado anteriormente, hacer una recopilación exacta de todo movimiento social, masacre o lucha por justicia sería una tarea casi imposible reconociendo el carácter autoritario y violento del Estado mexicano, es por eso que para esta década únicamente nos vamos a centrar en lo que se consideran dos de los eventos más dolorosos para el país: Atenco y su Lucha social, y la guerra contra el narco. El primero a revisar será Atenco.

En el 2001 el presidente de aquel momento Vicente Fox anunció el proyecto de la construcción de otro aeropuerto para la Ciudad de México y su área metropolitana. Dos lugares fueron propuestos como posibles sedes: Tizayuca en Hidalgo, y Texcoco en el Estado de México. Después de una serie de estudios y evaluaciones, el 22 de Octubre del mismo año se decidió que Texcoco sería la mejor opción debido a que implicaría una menor inversión económica y por las ventajas aeronáuticas, aunque poco después emergieron opiniones que contradecían dicha evaluación y que mencionaba los riesgos demográficos y ecológicos que tendría esta construcción en la zona de Texcoco. Con dicha decisión, los municipios de Atenco, Chimalhuacán y Texcoco, así como 5,400 hectáreas serían afectadas por los decretos de expropiación. Es imprescindible mencionar que todo este proceso tuvo un carácter arbitrario debido a que jamás se habló o dialogó con las comunidades que saldrían afectadas. Dichas acciones generaron una respuesta de crítica por parte del Gobierno del aquel entonces Distrito Federal y por parte del PRD, aunque el gobierno de Vicente Fox siempre se defendía argumentando que dicha construcción generaría empleos y progreso para la zona. Como respuesta ante las decisiones del gobierno, los habitantes de la zona rechazan la propuesta de vender sus tierras y se organizaron como un frente para defender estas mismas, el material simbólico y materia prima de dichas comunidades. Fue así como la comunidad de San

Salvador Atenco se convirtió en el núcleo de la movilización colectiva para defender sus tierras y durante los 9 meses que duró este conflicto se presentaron resistencias en dos formas: la legal y la movilización social. Respecto a lo legal, se sostuvieron argumentos de que las acciones del gobierno violaban la constitución y no había forma de sostenerlas jurídicamente, mientras que la movilización social se manifestó en forma de marchas, barricadas, bloqueos de la carretera y retención de funcionarios de gobierno (Kuri Pineda, 2010).

Dicha movilización estuvo conformada por dos frentes principales, Atenco Unido (conformado por personas que eran cercanos al comisariado de San Salvador Atenco) y el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), el cual era un grupo de campesinos que se fueron movilizandando con el paso de los meses. Mientras Atenco Unido le daba prioridad al aspecto jurídico, el FPDT se enfocó en la movilización social. Fue después de un año, y de varios enfrentamientos entre los campesinos y la policía, que en Agosto del 2002 el gobierno anuló el proyecto de construcción del aeropuerto (Kuri Pineda, 2010).

Aunque el dolor de Atenco no termina ahí, y con ello, tampoco el abuso por parte del gobierno. Fue el 4 de Mayo del 2006 durante la época de campañas presidenciales, que los habitantes de San Salvador Atenco fueron agredidos físicamente ante las órdenes del gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto y el Presidente del país Vicente Fox. Esto con la finalidad de terminar con su manifestación y la toma de la vía Texcoco-Lechería como formas de protesta. Como resultado de la represión hubo 2 muertos, incontables habitantes golpeados y humillados, mujeres violadas, casas destrozadas por dentro y robadas, y más de 200 detenidos. Las fuerzas policiacas y militares comenzaron la toma de la vía a las 6 de la mañana, para ganar terreno utilizaron gas lacrimógeno para ahuyentar a las personas, una vez que estos habían sido forzados a retroceder fue que comenzó el uso excesivo de la fuerza contra los pobladores y sus hogares, al adentrarse a estos últimos a la fuerza, golpear

a los presuntos manifestantes que estaban dentro de ellas y llevárselos. Las mujeres dentro de los hogares sufrieron de acoso sexual y aquellas que fueron arrestadas posteriormente fueron violadas por los agentes de seguridad. La mayoría de los arrestados fueron liberados, y junto con ellos se comenzó a dar a conocer lo sucedido, lo cual fue respondido por las autoridades con una campaña mediática encargada de desmentir a las mujeres que se estaban manifestando por las violaciones. Aunque finalmente, el gobierno reconoció la autoría de los hechos que se llevaron a cabo en ese terrible día (Gilly, 2012).

Atenco ha dolido de una forma increíble. Primero ante la defensa de la compra de sus tierras para la construcción de un aeropuerto, y después ante la represión inhumana aprobada por los gobernantes mexicanos. En su primer momento de dolor, Atenco representó otra victoria evidente dentro de las luchas nacidas del dolor. La diferencia se volvió visible cuando vieron que las personas en el poder querían beneficiarse de lo poco que estos tenían y despojarlos de su patrimonio, la tierra. La injusticia que esto representaba para ellos fue lo suficiente para motivar a 3 comunidades campesinas y municipios a montar una resistencia ante el abuso de poder y la arbitrariedad que demostraba el gobierno panista. De dicha resistencia nace el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, que con apoyo de los demás habitantes logra gestionar un movimiento campesino que ataca por dos vías: la legal y la social. Lucha que logra que el proyecto del aeropuerto sea cancelado, pero no sin que el gobierno demuestre su lado opresor de siempre, y no sin una pelea ardua por parte de los habitantes. Pero como se había mencionado antes, una vez que se ve el dolor, este ya no se puede ignorar. Ni el movimiento ni el Frente se detuvieron ahí porque las condiciones precarias y las injusticias a las que estaban expuestos dichas comunidades tampoco habían desaparecido con la cancelación del proyecto. Las manifestaciones, marchas y cierres de carreteras continúan siendo medios para expresar su dolor. Razón por la cual, ese lamentable

4 de Mayo la comunidad de Atenco sufre las violaciones de derechos humanos. Como ya se ha vuelto tendencia, fue el Estado quien ordenó la toma de dicha carretera y el uso excesivo de fuerza que posteriormente se derramó hacia todo tipo de horrores contra personas que únicamente buscan obtener mejores condiciones de vida. Atenco es otro ejemplo de cómo la lucha nace del dolor y la diferencia, pero también de lo que está dispuesto a hacer el gobierno para deshacerse del dolor. Y así como pasó anteriormente, en su búsqueda por acabar con un movimiento, únicamente le dieron más fuerza a los demás movimientos que se gestan y se mueven en la sociedad contemporánea.

Ahora corresponde analizar la guerra contra el narco. Durante la mayor parte del siglo XX México fue gobernado por el PRI, y a lo largo de esos años el narcotráfico estuvo vinculado con el poder político a través de una relación corporativa, en donde los carteles estaban sometidos por el poder político, es decir, principalmente por el partido hegemónico (O'Neil, 2009; Watt y Zepeda, 2012 en Daniel Rosen y Zepeda Martínez, 2015). Con la llegada del PAN en el año 2000, el control que se tenía sobre las redes del crimen organizado se comenzó a deteriorar (Astorga, 2012 en Zepeda Martínez, 2015). Durante el sexenio de Vicente Fox (2000-2006) surgen nuevas organizaciones criminales como Los Zetas y La Familia Michoacana que además de traficar drogas, también se concentran en otras formas delictivas como el secuestro y la extorsión. Con la pérdida del control, el debilitamiento del estado en cuestiones de seguridad y la lucha constante por las rutas de tráfico, la violencia en México aumenta, especialmente durante los últimos años del gobierno de Fox (Flores, 2009 en Zepeda Martínez, 2005).

Con la entrada de Felipe Calderón (igualmente un gobierno Panista) comienza una nueva estrategia para combatir dicha violencia, aunque los resultados no son como se esperaban e inclusive los niveles de violencia aumentan por las luchas brutales entre los

carteles de narcotráfico en búsqueda de controlar la producción y las rutas de tráfico. La estrategia última del gobierno fue militarizar la Guerra contra el narco, en donde México recibió apoyo de los Estados Unidos con la implementación del “Plan México” que después cambió de nombre a “Iniciativa Mérida (IM)” (Lendman, 2008 citado en Zepeda Martínez). Dicha Iniciativa consistió en 4 pilares: afectar la capacidad operativa del crimen organizado, institucionalizar la capacidad de sostener el Estado de Derecho, crear una estructura fronteriza moderna y construir comunidades fuertes y resistentes (Embajada de los Estados Unidos en México, 2013 citado en Zepeda Martínez, 2015).

La estrategia final de Calderón fue combatir al crimen organizado y el narcotráfico concentrándose en el decomiso de drogas y la captura de líderes narcotraficantes, pero no en resolver los problemas internos de corrupción e impunidad dentro de las instituciones de seguridad y el sistema judicial que están vinculados con la corrupción y que hace a dichas instituciones más débiles. Mucho menos se atendieron a nivel de gobierno local, en donde estos fenómenos son parte de la razón por la que el crimen organizado y los carteles operan con más facilidad. Como resultado coercitivo de dicha guerra, el número de carteles se incrementó durante el sexenio de Calderón, en el 2006 únicamente había 6 grandes carteles, para el 2007 había 8, en el 2010 aumentó a 12 y en el 2012 se identificaron 16 (Zepeda Martínez, 2015). Junto con la guerra iniciada por el gobierno, hubo un claro aumento de los niveles de violencia en el país. El número de homicidios se incrementó 24% hasta llegar a ser 27,213 únicamente registrados en el 2011 (Molzahn, Rodríguez y Shirk, 2013 citado en Zepeda Martínez, 2015). Mientras que el número de narco-ejecuciones durante dicho sexenio fue de 70,000 (Proceso, 2013 citado en Zepeda Martínez, 2015). Se estima que durante esta guerra alrededor del 10% de las muertes violentas en el país estaban relacionadas con el

crimen organizado y la implicación de los civiles en su búsqueda por controlar las rutas de narcotráfico (Zepeda Martínez, 2015).

Se calcula que alrededor de 26,000 personas desaparecieron durante la administración de Felipe Calderón (Proceso, 2013 citado en Zepeda Martínez, 2015). Aunque el gobierno como tal no conoce cuántas de esas víctimas están relacionadas con el crimen organizado. Otro grupo afectado directamente por esta guerra fueron las mujeres, entre el 2010 y Junio del 2012 la ONG “Católicas por el Derechos a Decidir” estimó que 3,976 mujeres desaparecieron en el país, además de que aseguran que los grupos criminales son responsables del tráfico y el abuso de dichas mujeres. El 51% de estas víctimas tenían entre 11 y 20 años, abriendo la posibilidad de que la trata de personas fuera el motivo por su desaparición (Rez Tizcareño, 2012 citado en Zepeda Martínez, 2015).

Pareciera que Ciudad Juárez se convirtió en el epicentro de la violencia en México (Bowden, 2010 citado en Zepeda Martínez, 2015). Calderón inicialmente tuvo que enviar 5,000 tropas militares para combatir la violencia, y en el 2009 tuvo que enviar otras 7,500 debido a que la violencia no cesaba. Se estima que únicamente en el 2010 3,000 personas murieron en dicha ciudad a causa de la guerra (Carpenter 2012 citado en Zepeda Martínez, 2015). El resultado de ésta violencia generó un fenómeno de migración de las personas que vivían en Ciudad Juárez (Notimex, 2010 citado en Zepeda Martínez, 2015), aunque dicho fenómeno no se reducía únicamente a dicha ciudad, esto debido a que una gran cantidad de personas de todo el país migraron a Estados Unidos, en especial las personas que tenían negocio o trabajaban en la política, por su condición de vulnerabilidad (Zepeda Martínez, 2015).

Podríamos continuar exponiendo los datos de crímenes y asesinatos, así como de distintos fenómenos sociales que son resultado de esta guerra porque técnicamente aun no

termina, pero esa tampoco es nuestra finalidad. Es interesante y lamentable ver como el dolor que emerge dentro de la sociedad civil a causa de esta guerra se da a como resultado del conflicto entre el crimen organizado y el Estado, es decir, las personas duelen por algo que no es directamente culpa de ellos. La guerra es iniciada por Felipe Calderón debido a la incapacidad del gobierno de controlar el crimen organizado y la necesidad de legitimarse frente a Estados Unidos, con el cual previamente ya se tenían vínculos. Como decía, en la vida cotidiana ellos crearon un monstruo que después no pudieron controlar. Tristemente los ciudadanos fueron los terceros afectados, con el aumento de todo tipo de crimen, desde secuestros y desapariciones, hasta asesinatos. No hay necesidad de repetir esos datos estadísticos escalofrantes, sino ver la nueva forma de dolor social que nace con esta guerra: la migración. Sabiendo abiertamente que es el gobierno el responsable de la situación y verlo incapaz de solucionar su misma problemática, las personas del país no tuvieron otra opción más que migrar para escapar toda la violencia que ya englobaba su mera cotidianidad. La diferencia de nuevo era abismal, mientras el ciudadano continuamente sufre de violencia, el político y el criminal (aunque en ocasiones ya no sepamos distinguirlos) se volvían ricos y tenían el poder. Aparte de eso, la corrupción estaba en todas partes, no había en quién confiar, las mismas autoridades trabajaban con los delincuentes, sin poder otorgarle a alguien su seguridad, lo único que queda es irse de sus hogares. Pero la guerra contra el narco también nos deja otras reflexiones, la victoria simbólica de los narcotraficantes que siguen libres para realizar sus actividades ilícitas ha construido una nueva realidad para muchas personas en el país. La diferencia económica está presente, no hay forma de negarlo, hay gente muy rica y otra excesivamente pobre. Mientras dicha desigualdad dificulta que las personas de bajos recursos logren una educación y transformar su posición de una forma legal, el narcotráfico y el crimen organizado ofrece un cambio radical y sencillo. Ante una diferencia que no se

puede transformar por culpa de la manera en que se estructura la jerarquía de poder en la sociedad de manera legal, aparece la opción del crimen como una forma de transformarla, aunque sea a nivel personal o familiar. Abriendo paso a jóvenes y niños que abiertamente aspiran a ser parte de estos círculos y redes criminales. Todo para escapar de su desigualdad, aunque eso implique peligro y posibilidades de muerte. Es así como la diferencia y la necesidad de transformación no siempre guían a los colectivos hacia formas o manifestaciones de connotación revolucionaria en un sentido positivo, sino a estas otras formas peligrosas y destructivas. Sin quererlo, el gobierno con su guerra permitió la gestión de nuevas generaciones de criminales a las que también tendrá que combatir, más aún si su táctica para terminar con el narcotráfico y el crimen organizado no cambia.

Yo soy 132 y Ayotzinapa: El dolor de los estudiantes sigue

Las siguientes dos manifestaciones de dolor giran en torno a una figura política, el actual presidente de México, Enrique Peña Nieto. Vamos a discutir el movimiento Yo Soy 132 y la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa. Se podría decir que ya estamos hablando de una nueva década, de los 2010's, y lo más actual respecto a este análisis del dolor de México.

El movimiento Yo Soy 132 tiene su origen con la visita del entonces candidato del PRI para la presidencia, Enrique Peña Nieto, a las instalaciones de la Universidad Iberoamericana para participar en el foro "Buen Ciudadano" el 11 de Mayo del 2012. Dentro de dicho foro, un grupo estudiantil denominado "Los presidenciales" tenía la tendencia de realizar diferentes acciones y cuestionamientos a los candidatos invitados. Las acciones tenían no solo un aspecto crítico sino también uno lúdico, con la intención de animar el debate político dentro de la universidad. Aunque dicho foro tuvo un resultado inesperado, el cual

fue causado por la forma en que Peña Nieto abordó el tema de San Salvador Atenco, lo que causó una interrupción en el guión que los “presidenciales” habían preparado. Dicha interrupción terminó con Peña Nieto huyendo de la universidad con los gritos y repudios de los estudiantes, así como fuertes cuestionamientos. Toda esta sucesión de eventos fueron grabados y posteriormente compartidos en redes sociales, vídeos que fueron circulados y comentados extensivamente (Saavedra, 2014).

La respuesta de los medios de comunicación, tanto televisiva como de los periódicos fue una manipulación de los hechos al argumentar que dicha manifestación no había sido de los estudiantes de la universidad sino de activistas políticos que habían sido enviados con su finalidad disruptiva. Como respuesta ante dichas narrativas, el 14 de Mayo un grupo de 131 estudiantes publicaron videos en internet en donde respondían a las descalificaciones de los medios y las figuras políticas mexicanas, al anunciar que eran alumnos de dicha institución con credencial estudiantil y número de matrícula en pantalla, buscando desmentir el argumento que la manifestación de inconformidad había sido organizada por grupos porriles o acarreados. A su vez, los estudiantes dirigían sus reclamos a la televisora Televisa, debido a que en sus noticieros exponían una cobertura desinformada de incidente en la Ibero al llamarla un “mitin porril.” Además de que la acusaban de tener un convenio con el PRI para exponer y perfilar a Enrique Peña Nieto como posible candidato presidencial desde el 2006 a través de “reportajes.” Fue el 18 de Mayo, una semana después del evento inicial, que los jóvenes salieron a marchar en contra de Enrique Peña Nieto, su candidatura y la política informativa de Televisa, evento que fue transmitido y compartido en redes sociales de forma masiva. En dicha marcha también participaron estudiantes de otras instituciones educativas, permitiendo la creación del primer vinculo comunicativo inter estudiantil, que facilitaría la

emergencia formal del movimiento 132. El apoyo de esos estudiantes de otras universidades dio como origen al lema “somos más que 131” (Saavedra, 2014).

El 26 de Mayo del mismo año, con el apoyo de los demás estudiantes de otras universidades, se llevó a cabo una asamblea general en las islas de la UNAM², en donde se acordó que dicha organización estudiantil iba a manifestar su inconformidad con el candidato Peña Nieto, mientras se declaraban apartidistas al negar una afiliación con la coalición izquierdista, y que era necesario organizarse para tener voz propia dentro del debate público. Dicho apoyo interuniversitario también permitió que se constituyeran otras asambleas en distintas universidades que permitió la estructuración del Yo Soy 132, colectivo que se estabilizaría aun más durante otra asamblea general que se llevó a cabo el 30 de Mayo en Ciudad Universitaria (Saavedra, 2014). En dicha asamblea participaron alumnos del IPN, la UNAM, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) con la finalidad de decidir qué acciones seguían para el movimiento (El Universal, 2012; Urbina, 2012 citado en Saavedra, 2014). Así mismo, también se creó la Coordinadora Interuniversitaria del Movimiento Yo Soy 132 y se decidieron los representantes y voceros de cada facultad para constituir esta misma y así mantener un aire democrático y horizontal en donde se escucharía la voz y opinión de todos (Notimex, 2012; Urbina 2012 citado en Saavedra, 2014). Posteriormente se decidió que dichos representantes deberían ser rotativos para así mantener el mismo espíritu y aunque en un inicio el movimiento era únicamente estudiantil, posteriormente dejaron que se integraran asambleas de sectores no estudiantiles (Saavedra, 2014).

Aunque posteriormente ésta Coordinadora se sustituyó por la Asamblea General Interuniversitaria (AGI) como el órgano de representación y autoridad en el Yo Soy 132. Dicho movimiento ahora estaba constituido por 120 asambleas locales autónomas (ALA) que

tenían representación dentro del AGI para la toma de decisiones (Saavedra, 2014). Se reconoce que dicho movimiento rechazaba la desinformación y exigía veracidad dentro de los medios de comunicación, por lo cual continuamente cuestionaban la manipulación de dicha información y criticaban el duopolio televisivo en el país. Utilizando las redes sociales para generar espacios de discusión públicos, y para denunciar la disfuncionalidad de la democracia mexicana y sus vicios (Sánchez Gudiño, 2013).

Con la victoria de Enrique Peña Nieto durante las elecciones del 2012 y el paso del tiempo, dicho movimiento fue perdiendo entusiasmo hasta tener una presencia mínima. Pero el surgimiento y la decaída del movimiento no es nuestro tema de interés, sino el dolor y la diferencia que permitieron que apareciera en un inicio. Con base en la narración revisada podemos decir que la diferencia vista por lo jóvenes de la Ciudad de México y del país fue en relación a los medios de comunicación y a la información. Mientras las grandes televisoras y sus redes en el ámbito de la comunicación controlaban la opinión pública en México, la sociedad civil y sus múltiples narrativas eran hechas a un lado por la imposición de una verdad histórica divulgada por los medios de comunicación. Es decir, la diferencia observada era sobre quien tenía el control de la opinión pública y el uso inadecuado que se le estaba dando. Es así como nace el Yo Soy 132, con la necesidad de transformar esa realidad comunicativa, con la finalidad de regresarle a la sociedad el poder que también tiene sobre la información y la opinión, ya que son ellos los que viven y experimentan lo que los medios se dedican a reportar. Más aún, el monopolio de la información estaba siendo utilizado para mantener ciertas figuras en el poder y permitir que otras llegaran a este mismo, en específico a Enrique Peña Nieto. Mientras el medio o los recursos en disputa eran simbólicos, quien los ganara tendría el poder de cambiar el rumbo de la sociedad. Lamentablemente el Yo Soy 132 perdió su lucha inicial al no lograr que Televisa perdiera su poder sobre la información y su

manipulación, pero sí dejó una revolución. Los jóvenes de dicho movimiento principalmente usaban las redes sociales para informarse e informar, siendo este un medio alternativo. Dicha decisión no se perdió junto con la inercia del movimiento social, ahora una gran parte de los jóvenes recurren a las mismas prácticas, y aunque los medios por internet también buscan privatizar y secuestrar la opinión pública, con tantas fuentes y sitios web, ya es casi imposible.

Nuestro siguiente dolor a recordar es uno que sigue muy presente dentro de la sociedad mexicana. Es un dolor que rehúsa a hacerse a un lado con tanta facilidad, es un dolor que ha hecho todo lo posible por mantenerse en la conciencia colectiva y activamente lo ha logrado. No solo porque los eventos que ocurrieron fueron atroces, sino porque los familiares de las víctimas y los colectivos mexicanos se niegan a olvidarlos, se niegan a dejar de demandar justicia. Corresponde hablar de Ayotzinapa.

El 26 de Septiembre de 2014 se registra la desaparición forzada de 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa en Iguala, Guerrero. En un inicio el gobierno del estado detiene a los policías municipales que participaron en el ataque y desaparición pero no toma en cuenta los vínculos con el crimen organizado en un intento por esconder la corrupción y descomposición del Estado. Por esto mismo, no hay duda en que la captura y desaparición forzada de los estudiantes constituye un crimen de Estado que es agravado por la evidencia de que los carteles de narcotráfico trabajaban en la entidad, así como la participación directa del presidente municipal José Luis Abarca en dichas operaciones, el cual fue arrestado y consignado por sus delitos. Aunque también es evidente que dichos vínculos no comenzaron la noche del 26 de Septiembre, por lo que los otros niveles de gobierno también son responsables de los sucesos, ya sea por participar de forma directa en los sucesos de ese día o por simplemente omitir el conocimiento de esto mismo (Gómez, 2015).

Con apoyo del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), así como por el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) se pudo no solo combatir el intento del Estado por cerrar rápidamente el caso y construir una “verdad histórica³” que hacia omisión de una serie de factores importantes, sino también reconstruir los hechos de aquella fatídica noche. El GIEI inicio su trabajo en marzo del 2015 al realizar una investigación a profundidad, lo que incluyo entrevistas a víctimas, testigos y los presuntos criminales. El 6 de Septiembre del mismo año dieron a conocer su primer reporte en donde concluyeron que no había existido una pira humana en el basurero de Cocula, y que se debería investigar el control de los autobuses como un posible motivo. El 28 de Octubre del 2015 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos renovó el mandato del GIEI, pero estos se encontraron con obstáculos por parte del Estado, el cual no permitió que se volvieran a entrevistar a los militares que fueron testigos o a los detenidos. A la par, se vieron afectado por una campaña mediática que buscaba desacreditarlos mientras la Procuraduría General de la Republica (PGR) insistió en hacer otro peritaje del basurero en Cocula y presenta los resultados no aprobados por todos los expertos con conclusiones no contundentes. Fue el 24 de Abril del 2016 que la GIEI presentó su segundo informe del caso, en donde narran las acciones ilegales que desvirtuaron la investigación como tortura para manipular las declaraciones o construir versiones falsas, y recomendaron la investigación de los tres diferentes niveles de gobierno respecto a este caso (Patrón Sánchez, 2017).

Estos mismos informes también pusieron en duda y descalificaron la “verdad histórica” que estaba intentando imponer la PGR. Su versión narraba que los estudiantes habían sido confundidos por narcotraficantes, asesinados en un basurero y cremados antes de ser tirados en un rio por narcotraficantes que habían estado conviviendo con el alcalde de Iguala. En cambio se sabe que los normalistas iban a tomar unos autobuses para llegar a la

Ciudad de México y participar en la marcha conmemorativa del 2 de Octubre, y que no eran infiltrados del crimen organizado ni que estaban tomando esos camiones para boicotear un acto político de la esposa del alcalde como se quería dar a conocer (Beristáin, 2017)

Lo que se sabe a certeza de ese día es que el ataque contra los estudiantes se dio a causa de que estos “tomaran” unos autobuses, el operativo tuvo como finalidad impedir que dichos autobuses salieran de la ciudad, el cual tuvo una duración de varias horas y que no se mantuvo dentro de Iguala, sino que también incluyó cinturones de seguridad en los alrededores de la entidad. También participaron agentes de seguridad municipal, estatal y federal, y que hubo actividad desde los aparatos telefónicos de las víctimas hasta días después de la desaparición. Ahora se sabe que todo esto únicamente se pudo haber llevado a cabo con el apoyo de distintas instituciones de Estado y el crimen organizado (Gómez, 2015). Se pensaba que se habían tomado únicamente 4 camiones, pero en realidad había un quinto camión que también fue perseguido pero no atacado. A su vez, el Departamento de Justicia de Estados Unidos dio a conocer un caso previo en donde se modificaban estos autobuses para traficar heroína de Iguala a Chicago. Para la GIEI tenía sentido construir la hipótesis de que uno de los autobuses tomados por los estudiantes contenía droga o dinero, y esa era la razón por la que fueron perseguidos. Fue en Abril del 2016, cuando la GIEI estaba concluyendo su segunda estancia que conocieron que la PGR tenía un caso previo en donde un jefe de los Guerreros Unidos había sido detenido con un autobús modificado que contenía 25 kilos de heroína y 250,000 dólares, lo cual solo hizo más fuerte la hipótesis antes mencionada (Beristáin, 2017).

A la par con todas estas investigaciones, la sociedad civil estaba manifestando su apoyo a los padres de los 43 desaparecidos que buscaban justicia. Fue así como el 8 de Noviembre se realizó una marcha que concluyó con un grupo encapuchado quemando la

puerta principal del Palacio Nacional y otra el 20 de Noviembre que igualmente terminó con el enfrentamiento entre figuras encapuchados y los granaderos. Aunque ambas manifestaciones sufrieron de la presencia de agente irruptores, la presencia de miles de personas que participaron pacíficamente en ambas manifestaciones representa el apoyo que los padres estaban recibiendo respecto al caso de sus hijos desaparecidos y su búsqueda por encontrar la verdad (Gómez, 2015). A más de 3 años de la desaparición de los normalistas, este caso se ha convertido en una bandera para el movimiento creciente de las familias de personas desaparecidas. Por lo general está constituido por mujeres y que tienen diversas afiliaciones políticas, así como algunas que son apolíticas, pero que sin lugar a duda están luchando por la defensa de los derechos humanos (Jarab, 2017).

Este movimiento social que surgió en apoyo a los 43 desaparecidos tiene un lema que resume la lucha de la sociedad civil: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos.” Después de toda la investigación y las conclusiones a las que se llegó, parte de la justicia que se desea por parte de los padres y la sociedad civil es que el Estado se haga responsable de dicho crimen, algo que hasta ahora vemos que no han hecho. Por eso dicha consigna, no habrá forma en que el Estado pueda devolver a los normalistas o a los cadáveres de estos mismos sin aceptar la culpa que tienen en todo esto, por permitir vínculos de corrupción con el crimen organizado y apoyar a este mismo; sin aceptar que hay un Estado fallido dentro del país. El apoyo de los estudiantes, jóvenes y sociedad civil nace ante la situación actual del país, una de crimen y violencia, de corrupción y narcotráfico, una situación en la que todos vivimos y con la que nos hemos tenido que familiarizar. En ese trágico día fueron 43 normalistas de Guerrero los que fueron víctimas de los lazos entre el crimen organizado y el Estado, pero en otras circunstancias o ciudad, cualquiera persona pudo haberlo sido, ya que con dichas relaciones de corrupción nadie está seguro en este país. Ante la aparición de dicha diferencia,

la respuesta fue solidarizarse con las madres y los padres de los 43, fue luchar por justicia para ellos, ya que si se lograba, eso implicaría que después podría llegar para todas las víctimas actuales y futuras del crimen organizado o del Estado.

El dolor actual: Femicidios, Sismos y Luchas sociales

Ahora podríamos decir que vamos a discutir el presente del dolor mexicano al revisar 4 diferentes manifestaciones de dolor que ocurrieron durante el último año, el 2017: las protestas contra el ‘gasolinazo’, las protestas después de la muerte de Lesvy, el apoyo de la sociedad civil después del sismo del 19 de Septiembre y la candidatura independiente de María de Jesús Patricia Martínez también conocida como Marichuy para la presidencia de México. Todas son diferentes pero nos hablan del dolor más actual de la población mexicana, las diferencias que más han notado y aquello que quieren transformar de su realidad.

Las manifestaciones en contra del gasolinazo son el resultado de la reforma energética que fue aprobada y los efectos que estas tuvieron. Un efecto que se presentó de forma inmediata fue el aumento en los precios de la gasolina. Cabe mencionar que dicha reforma es la continuación de la lógica neoliberal adoptada por Miguel de la Madrid durante su sexenio, y como ya se mencionó, implica la privatización de sectores públicos y la pérdida de responsabilidad del Estado respecto a estos mismos. Aunque la reforma energética no fue la única propuesta aprobada por Peña Nieto, en realidad fueron las siguientes 11: Laboral, Energética, Competencia Económica, Telecomunicaciones y Radiodifusión, Hacendaria, Financiera, Educativa, Nueva Ley de Amparo, Sistema Penal Acusatorio, Político-Electoral y en Materia de Transparencia (Bravo, 2017). Aunque todas estas han dado como resultado diferentes formas de manifestación, la más evidente y llena de dolor es la energética, por eso nos centraremos más en ella.

Dicha reforma energética, que fue aprobada en el 2014, tenía como objetivo abrir el sector energético del país a la inversión privada (Muciño, 2014). Aunque su razón de ser es más profunda y antigua. Durante los años sesenta del siglo pasado, la petrolera de Estados Unidos estaba preocupada por el curso de la industria mexicana de hidrocarburos debido a que esta estaba interesada en el uso doméstico de la riqueza en petróleo y la transformación de este mismo, lo cual se estaba alejando del plan estadounidense que consistía en la exportación del petróleo. Con esta preocupación en mente, el Banco Mundial (el que también es un subrogado del Departamento de Tesoro de Estados Unidos) instauró un programa para desactivar o privatizar PEMEX y abrir el petróleo de México para que las empresas pudieran explorar, localizar y extraer los yacimientos de petróleo, y así administrar los vastos campos de este mismo. Este diseño de despojo al que se fueron acatando por seis sexenios los diversos gobiernos finalmente fue consumado del todo con la reforma energética de Peña Nieto (Saxe-Fernández, 2013).

La Secretaría de Hacienda anunció a finales del 2016 que a partir del primero de Enero del 2017 habría un aumento en la gasolina, esto debido a que aunque la reforma energética había prometido que las condiciones del mercado mexicano de gasolina serían más competitivas, las consecuencias sobre los precios aun no se habían manifestado. Esto porque Pemex seguía siendo la propietaria de las seis refinerías nacionales, así como dueñas de los ductos y pipas por donde se transporta y distribuye la gasolina. Es decir, que aunque se prometió competitividad, aun no había las condiciones para esta misma. Es por esto que la Secretaría de Hacienda decidió adelantar la liberalización de los precios de la gasolina y que las empresas fijaran estos mismos, aunque dicho proceso no ocurriera al mismo tiempo en todo el país, sino que se iría liberando por estados y zonas. Además de que el peso estaba atravesando una devaluación mientras el valor del petróleo se recuperaba, generando un

aumento en el precio de la gasolina, el cual estaba todavía siendo fijado por la misma Secretaría (Castro, 2016).

Como consecuencia de esto, durante todo el mes de Enero hubo diferentes expresiones de manifestaciones en contra del denominado “gasolinazo” a lo largo de toda la Republica Mexicana. En la ciudad de México hubo una serie de marchas, así como en el Estado de México, aunque también se registraron otras en: Guerrero, San Luis Potosí, Jalisco, Michoacán, Puebla, Yucatán, Veracruz, Oaxaca y Chiapas (Nación 321, 2017). Aunque las actividades no se limitan a manifestaciones o marchas, también hubo cierres de carreteras y vías de tren, bloqueo de casetas, saqueos de tiendas y protestas de diversas formas, como el uso de camiones con carteles o pancartas sobre carreteras y vías sin afectar el paso vehicular (Milenio, 2017).

Lo que vemos aquí es el dolor directo de un modelo económico neoliberal implementado por un Estado únicamente interesado en una ganancia monetaria. Mientras el gobierno intentaba vender estas reformas estructurales como un beneficio para las personas del país, escondiendo el hecho de que igualmente se estarían privatizando bienes públicos, confiaron plenamente en que las personas simplemente creerían sus hechos y versiones. Pero, cuando las personas se percataron que dichas decisiones únicamente los afectaría a ellos económicamente, la situación cambió por completo. Al enterarse que la gasolina aumentaría de precio aún más, y con ello afectando la economía de las personas, no hubo más opción que salir y manifestarse. Fue así como durante la primera semana del 2017 hubo una serie de marchas, cierre de carreteras y manifestaciones, todo por parte de una sociedad civil que por primera vez vio esa diferencia económica, y por aquellos que la vieron crecer aún más. Fue impresionante ver las calles de la Ciudad y el Estado de México llenas de manifestantes, con avenidas y carreteras bloqueadas y empleados del transporte público abiertamente

repudiando toda acción y declaración política. Aquí también se logra ver la táctica clásica del Estado, al enviar irruptores que entraron y saquearon tiendas y plazas comerciales. Dichos actos implicaron a los manifestantes, aunque estos no tuvieron mucho que ver en dichos delitos. Todo con la finalidad de desprestigiar la movilización nacional que se estaba logrando y que sin duda hubiera forzado a las autoridades gubernamentales a solucionar el problema, lo cual a su vez habría afectado su plan de continuar con su reforma del país. Vieron en estas manifestaciones el inicio de un caos transformativo con el que no querían lidiar, ya que la movilización había sido significativa. Lamentablemente, el desprestigio funcionó y la sociedad civil regresó a su cotidianidad y pagó dichos precios⁴. Aunque el dolor, como todo el que hemos revisado sigue ahí pulsando, tomado de la mano de la diferencia.

Seguimos con la muerte de Lesvy Berlín Rivera. El 3 de Mayo del 2017 su cadáver fue hallado en las instalaciones de Ciudad Universitaria debajo de una cabina telefónica con el cable del teléfono enrollado alrededor de su cuello. Tras un mes de investigación en el caso, la Fiscalía concluye que la muerte fue un suicidio y acusan a su novio de no impedir el suceso al revisar cámaras de seguridad y averiguar que este fue el último en verla. Dicha conclusión generó una respuesta de inconformidad dentro de la comunidad estudiantil, la sociedad civil y la familia, por lo que El Tribunal Superior de Justicia de México emitió una reconsideración del caso y lo denominó un feminicidio. En donde el presunto responsable es el novio de Lesvy, Jorge Luis González, el cual podría enfrentar entre 30 y 60 años de cárcel por feminicidio (Reina, 2017).

Las manifestaciones en torno al caso comenzaron inmediatamente después de que se hallara el cadáver de Lesvy, el 5 de Mayo estudiantes y activistas marcharon dentro de las instalaciones de Ciudad Universitaria exigiendo justicia para Lesvy, así como una

universidad segura. La manifestación igualmente era un repudio hacia la narrativa adoptada por la Procuraduría General de Justicia de la Ciudad de México (PGJDF), la cual buscaba culpar a la joven por su muerte, usando aspectos de la vida privada de la misma para justificar la interpretación que realizaban, tal como el hecho de que estaba alcoholizada o que tenía materias no aprobadas en su historial académico. Razón por la cual las mujeres usaron el lema #SiMeMatan para criticar dicha narrativa, al vislumbrar la visión misógina de los argumentos (Animal Político, 2017). Aunque esa no fue la única manifestación, igualmente se realizó otra el día 7 de Junio del 2017 afuera de las instalaciones del Tribunal de Justicia de la Ciudad de México, misma fecha en donde se realizaría una audiencia con el novio de Lesvy. La marcha tenía como finalidad rechazar la declaración de que la muerte de la joven había sido un suicidio, y al contrario insistir en que había sido un feminicidio (El Universal, 2017).

Aunque las manifestaciones en contra de los feminicidios no terminan ahí. El 17 de Septiembre del 2017 se registraron múltiples marchas y manifestaciones a lo largo del país para denunciar y reclamar justicia y seguridad ante los asesinatos de mujeres, así como traer a la opinión pública la crisis de violencia por la que pasan las mujeres a nivel nacional. Hubo dentro de la Ciudad de México, Puebla, Jalisco, Veracruz, Coahuila, Guanajuato y Michoacán. Dentro de la Ciudad de México se presentó una movilización del Zócalo capitalino a las instalaciones de la PGR para demandar justicia por el asesinato y violación de Mara Castilla⁵. En dicha manifestación también se recordó el feminicidio de Lesvy en el mes de Mayo, así como la cantidad inmensa de víctimas a lo largo de la república (El Financiero, 2017).

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) entre el 2007 y 2016 se han reportado 22,482 mujeres asesinadas en México. Se podría decir que en promedio,

cada cuatro horas una mujer sufre una muerte violenta. Se reporta que la zona centro del país (conformado por la Ciudad de México, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Morelos, Puebla y Tlaxcala) suman un total de 8,065 feminicidios, constituyendo el 35% de la incidencia nacional, por lo que resulta ser la zona con mayor incidencia (Muedano, 2017). Mientras que se estima que en el 2017 hubo alrededor de 1,844 mujeres asesinadas en el país (Regeneración, 2018).

Ya que nos adentramos en el tema del feminicidio, consideramos importante aclarar a que se refiere dicho fenómeno y crimen. El feminicidio se entiende como la muerte violenta de las mujeres por razones de género y resulta ser la forma más extrema de violencia. De acuerdo al artículo 325 del Código Penal Federal,

“Se comete el delito de feminicidio quien prive de la vida a una mujer por razones de género. Se considera que existen razones de género cuando concurra alguna de las siguientes circunstancias: 1.) La víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo; 2.) A la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida o actos de necrofilia; 3.) Existan antecedentes o datos de cualquier tipo de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, del sujeto activo en contra de la víctima; 4.) Haya existido entre el activo y la víctima una relación sentimental, afectiva o de confianza; 5.) Existan datos que establezcan que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima; 6.) La víctima haya sido incomunicada, cualquiera que sea el tiempo previo a la privación de la vida; 7.) El cuerpo de la víctima sea expuesto o exhibido en un lugar público” (Código

Penal Federal citado en Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres, 2016)

Pareciera que México está sufriendo una crisis humanitaria de violencia en contra de las mujeres, siendo que estas son victimizadas y asesinadas de forma cotidiana y por el simple hecho de ser mujeres. Ya se había mencionado que en México existe un machismo institucionalizado, que crea una imagen y expectativas ideales para las mujeres y los hombres, y que por lo general todo mundo sigue y reproduce. En este caso, se parte desde la narrativa construida en torno a la mujer, un discurso que busca que estas se asuman en un papel de debilidad y sumisión frente a los hombres, de dependencia y obediencia, porque no se ven como iguales. Los hombres son superiores en todos los sentidos, las mujeres por ser inferiores únicamente escuchan y hacen caso. Las mujeres solo sirven a los hombres y deben estar a su disposición en todos los sentidos: tanto sexual como económico, emocional y físicamente; son hechas objetos a poseer. Dicha lógica llevada a un extremo tiene como resultado todo tipo de violencia y crímenes hacia las mujeres. Desde violaciones y tortura, hasta trata de personas y feminicidios. Pero cuando las mujeres se percatan de esa diferencia construida entre los sexos y se oponen a ella es cuando tenemos como resultado las manifestaciones y la organización, las marchas y los mítines, pero sobre todo, la emergencia de un dolor que busca transformar esa realidad machista que las oprime y las asesina cotidianamente. No quieren seguir caminando por las calles vestidas de una manera y a ciertas horas para asegurarse de no ser acosadas o secuestradas, no quieren tener miedo a salir a una fiesta o subirse a un taxi y nunca regresar a sus hogares. No quieren ser juzgadas y discriminadas por no cumplir con esas expectativas que la sociedad impuso sobre ellas. Por eso salen y gritan ¡Ni Una Menos!, mientras buscan deconstruir el machismo que infecta

nuestra sociedad. En un sentido aún más amplio, podríamos decir que no solo son estas manifestaciones feministas el resultado del dolor y la diferencia, sino que es el mismo feminismo el que nace del dolor sentido por mujeres durante siglos. Por todas las situaciones de injusticia, desigualdad y violencia a las que han sido expuestas a lo largo de la historia de la humanidad. Quizás estas manifestaciones de las mujeres mexicanas son el inicio de un movimiento feminista aun más grande.

El 19 de Septiembre del 2017 se registró un sismo de magnitud 7.1 que afectó la Ciudad de México, así como Morelos, Puebla y Guerrero. Desde los primeros minutos posteriores al sismo miles de personas acudieron a ayudar a las personas que habían quedado atrapadas en los derrumbes. Con el agregado de las redes sociales, las personas lograron organizarse y convocar apoyo en las zonas que más lo necesitaban. Para el día siguiente, miércoles 20 de Septiembre, se registró un aproximado de 40 mil personas apoyando a lo largo y ancho de la Ciudad, haciendo todo tipo de labores de apoyo, desde el recojo de escombros, labores de acopio, de traslado de materiales y de rescate. De nuevo se pudo apreciar la unión y el trabajo en equipo de personas de diferentes clases sociales y orígenes (Concha, 2017). De nuevo, la poca preparación del Estado resultó ser un contratiempo para la sociedad civil, desde noticias falsas que intervinieron y confundieron a los rescatistas y voluntarios, hasta la marginación de los partidos políticos ante la sociedad civil, y pasando por la resistencia de la sociedad a otorgarle la coordinación total a las Fuerzas Armadas a las cuales el Estado había otorgado control sobre la distribución de apoyo y rescates (Anaya, 2017).

Parece bastante simbólico que exactamente 32 años después del sismo de 1985, se repita un mismo fenómeno natural en el país. Aunque es más curioso que la sociedad civil haya actuado de una manera similar en ambas ocasiones. Ya que en el 2017 también emergió

una masa solidaria y empática que se movió no solo en la Ciudad de México, sino a los otros estados que también salieron afectados por los sismos. La cantidad de gente que recorría la ciudad con la intención que aportar lo que fuera y brindar el apoyo necesario era verdaderamente impresionante. Avenidas llenas de carros que a su vez iban llenos de completos extraños y conocidos, todos moviéndose hacia diferentes puntos pero en un mismo ritmo, un ritmo de solidaridad. De nuevo, fueron las personas que tenían más las que vieron la diferencia y se movieron para transformar esa realidad inmediata, ya fuera dando víveres o repartiéndolos, sacando escombros o rescatando personas, lo que requirieran de ellos. Pero así como en 1985, mucho de ese apoyo únicamente fue durante lo inmediato, haciéndonos cuestionar un poco qué tan bien se vio esa diferencia y qué tanto estaba doliendo la sociedad civil ¿era realmente solidaria? No hay duda de que en esos momentos en donde más se necesitaban sí lo fue, pero con el paso de las semanas esa solidaridad se fue evaporando. Aunque esta situación se presta para entender más las formas del dolor, a veces el dolor emerge junto con la diferencia, pero quizás las masas solo ven la superficie de la diferencia y no su profundidad. Quizás por eso sus manifestaciones dolorosas duran poco tiempo, no porque no sientan sino porque corresponden a lo poco que llegaron a ver de la diferencia.

En el 2017 también se vio la postulación independiente de María de Jesús Patricia Martínez, también conocida como Marichuy, para la presidencia de México. Marichuy representa la vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), del Concejo Nacional Indígena (CNI) y cuenta con el acompañamiento cercano del EZLN. Una de las finalidades de dicha candidatura independiente es la oportunidad de recorrer el país y visibilizar la grave situación que viven los pueblos indígenas, específicamente en la actualidad a causa de las reformas estructurales y el modelo neoliberal. Aunque parezca una medida drástica para lograr esta visibilización, saben que es necesario debido a que ningún partido político tiene a dichos

pueblos como una prioridad respecto a su agenda de trabajo. Aunque la victoria sería un ideal, no representa necesariamente su meta final, sino que esta última es visibilizar la realidad indígena. En concordancia con su crítica a la política actual, la campaña de Marichuy no contaba con el apoyo de recursos públicos, sino únicamente con la financiación de sus pueblos. Aunque la candidatura se anunció formalmente en el 2017, realmente había sido una idea ya propuesta desde el 2016, misma que fue criticada por los medios nacionales como una pretensión de dividir la izquierda mexicana, y fue analizada como una postura en sí vacía. Aunque el desarrollo de la campaña de Marichuy ha permitido desmentir todos esos análisis incorrectos que se realizaron al ver que dicha candidata realmente era independiente y con una trayectoria intachable. Su alianza con el EZLN se vio reflejada en la caravana para visitar los caracoles zapatistas y sus comunidades (Gómez, 2017). Marichuy demostró una intención de transformar el país con propuestas como; el cambio de la organización política del país considerando a todos los eslabones de la sociedad y permitiendo que el pueblo se empodere por medio de un gobierno colectivo en donde el poder lo tienen los ciudadanos, mientras el gobierno obedece. Todo mediante la construcción de una nueva forma de política que no permita la corrupción (Reza, 2017).

La candidatura independiente de Marichuy también es una forma del dolor. Su mismo colectivo y ella han mencionado que el objetivo final es que se conozca la lucha cotidiana de los pueblos indígenas así como las condiciones de precariedad en las que se encuentran, condiciones que no eligieron sino que son el resultado directo de la forma en que está constituida nuestra sociedad y el uso jerárquico de poder por parte del Estado. Es decir, es una campaña para demostrar la diferencia y el dolor que lo acompaña. Que la sociedad mexicana se percate del dolor de estas comunidades y comprenda que no son condiciones a las que ninguna persona deba estar expuesta; que no es ni justa ni digna. A la par, también

exhiben el polo opuesto en forma de los privilegios que gozan los políticos mexicanos y cómo buscan mantener dicha posición de poder. Las comunidades indígenas viven al margen de la sociedad, eso no implica que las demás personas que no pertenezcan a ella no sufran precariedades por culpa del Estado. La candidatura es un grito de unión, una invitación para que todos los que han visto la diferencia se unan y construyan una nueva forma de sociedad, como la que el EZLN ha creado desde hace ya más de 20 años. Parece ser que es una campaña electoral que realmente nace del dolor, de una diferencia tan evidente que no había otra opción más que tomar esta nueva ruta institucional.

Con eso concluye el pequeño pero largo recorrido de dolor de la sociedad mexicana. Como se revisó, el dolor ha tomado diferentes formas particulares dentro de nuestra sociedad a partir de las injusticias y desigualdades que plagan la cotidianidad. Entre esas formas destacan las clásicas de la psicología colectiva: las marchas, huelgas, manifestaciones y las masas. Pero lo interesante provino del análisis de más eventos. Así como los sindicatos nacen del dolor de los obreros y sus condiciones prácticas, los grupos militantes lo hacen ante el dolor de un Estado injusto que se rehúsa a atender sus necesidades. Mientras los desastres naturales construyen masas solidarias de personas que están beneficiadas de una diferencia, un Estado represivo que reparte dolor permite el nacimiento de un movimiento estudiantil en 1968, que se transforma en uno de la sociedad civil. Los partidos políticos como el PRD también nacen del robo de oportunidades y triunfo, mientras las ONG se crean para atender las crisis de minorías ya olvidadas o en proceso de serlo. EL EZLN demuestra su resistencia ante el capitalismo con la construcción de una sociedad alternativa, mientras la Huelga de 1999 es una resistencia contra el neoliberalismo y la privatización de la educación. Yo Soy 132 buscaba liberar a la opinión pública de las manos de la política y terminar con la desinformación de los públicos, y los padres de los 43 demandan que el Estado se haga

responsable de su corrupción e incapacidad de mantener a la sociedad segura. La Guerra contra el narco dejó tanto dolor que las personas mejor huyen de sus casas antes de intentar transformar su realidad a causa del miedo, y Atenco sigue gritando por la arbitrariedad con la que sus tierras casi les fueron robadas como a muchos otros por el beneficio de otros, y después gritaron por lo deshumano que puede ser el gobierno y sus acciones. Ahora la sociedad civil demanda durante días enteros que los precios de la gasolina y lo necesario para sobrevivir no aumenten, mientras se enfrentan a las reformas que se asegurarán de que eso no pase. A la par, las mujeres luchan por vivir sin miedo ante la ola de violencia que las aqueja de una manera cotidiana, y los indígenas siguen luchando por reconocimiento y visibilidad ante el olvido.

Con todo lo antes mencionado, es imposible sostener la premisa de que México no duele, acabamos de leer todo lo que ha dolido, y eso que únicamente se expusieron algunas de las miles de manifestaciones y formas en que han dolido los habitantes. Es indispensable volver a mencionar que no porque una forma de dolor no haya aparecido significa que no es importante o relevante, todo lo contrario. Toda forma del dolor se tiene que reconocer y se le debe dar voz. La problemática simplemente es que exponer cada una sería una tarea excesivamente larga y que traspasa los objetivos de este trabajo, pero que sin lugar a duda es una tarea necesaria. Entonces ¿por qué preguntar si México duele o no? La pregunta principal no ha sido más que una metáfora, ya que como buena manifestación de la afectividad, el dolor se entenderá mejor por medio de ella. La pregunta clave a contestar realmente es: ¿por qué México no se transforma después de doler tanto? De eso se ocupará el siguiente y último capítulo de este trabajo teórico

CAPÍTULO 5: MÉXICO ADOLORIDO, UN ANÁLISIS DE SU ESTADO ACTUAL

Hemos realizado todo este análisis para poder responder una pregunta de alta relevancia para nuestra actualidad. ¿México duele? Dicha inquietud nos ha llevado por un análisis de conceptos clave de la psicología colectiva y del socioconstruccionismo como metaparadigma; hemos revisado exhaustivamente la teoría de dolor social y temas indispensables como comunicación simbólica, espacio público, rumores, opinión pública y corrientes de opinión, entre otros. También hicimos un recorrido histórico de los momentos y las formas de dolor que han emergido en México durante los últimos 100 años, centrándonos en aquellos que consideramos más significativos. Todo ello para intentar dar una respuesta holística y lo más completa. Aún así, no podemos continuar sin antes mencionar que la hipótesis que se va a exponer a continuación no es más que eso, una hipótesis. Se basa en los teóricos pioneros y expertos que hemos revisado, así como en sus planteamientos teóricos sustentados, sin embargo, basándonos en las premisas del giro lingüístico, lo que se va a plantear no es más que una propuesta. No estamos aludiendo a que ésta es la única forma de entender la realidad social o responder a esta pregunta. Tampoco es una forma de menospreciar la elaboración de este trabajo, ya que sí es una respuesta bien pensada y elaborada, pero así como todas las teorías, tendrá una fecha de expiración y está abierta completamente a una visión crítica.

Regresemos a la pregunta: ¿Por qué México no duele? A estas alturas de este trabajo ya ha quedado claro que dicha pregunta no es más que una metáfora. Después de revisar la historia contemporánea de este país no hay forma de decir que sus habitantes y colectivos no han dolido. Pareciera como si todos lo han experimentado de alguna forma u otra, la diferencia está tan presente que es como si ya tuviera un aspecto físico y pragmático dentro de la realidad social en la que estamos. Entonces, a qué alude dicha pregunta. Más bien, es

una forma de preguntarnos: ¿Por qué México no se ha transformado? Después de todo lo que hemos experimentado de primera mano, después de tanta injusticia y tanta indiferencia y diferencias, por qué seguimos permitiendo que el Estado y sus elites sigan lastimándonos una y otra vez.

Masacre tras masacre, represión tras represión, desaparición forzada tras desaparición, injusticia tras injusticia. Tanto ha sido el dolor, que parece que dentro del pensamiento social del colectivo Mexicano ya emergió una idea para entender esta lógica, una idea que cree que como país hemos encontrado un ritmo de dolor y que estamos dispuestos a tolerarlo, a olvidarlo, a permitir que nos sigan lastimando. Martín-Baró (1987) lo ve como la indolencia del latinoamericano, lo entiende como un pensamiento adoptado por las comunidades, en donde las personas aceptan la situación de precariedad en la que están al pasar la responsabilidad de dichas circunstancias a entidades o cuestiones superiores a ellos, como puede ser un ente religioso superior o el destino. Pareciera como si colectivamente se haya construido dicha conclusión en el sentido común, y sin leer a dicho clásico de la psicología social comunitaria. ¿Dicha respuesta es suficiente? Sin querer asumir que la academia tiene mejores respuestas que el sentido común, nos vamos a atrever a decir que no. Aunque la propuesta es interesante, consideramos que no tiene el alcance suficiente para realmente comprender el por qué la sociedad no se transforma. Múltiples colectivos dentro de nuestro país se guían por un pensamiento como el descrito, son indudablemente fatalistas. No solo con lo negativo que les pueda llegar a suceder sino también con lo positivo. Pero asumir que es simplemente por este pensamiento es recaer en un paradigma que considera que las personas son únicamente receptoras y reaccionarias ante lo que sucede, que no son activos en la construcción de su propia realidad. Premisa a la cual nos hemos opuesto desde el inicio de este trabajo. El fatalismo emerge dentro de los colectivos, eso no se puede

dudar, pero la razón por la cual las personas no transforman su condición de opresión resulta ser más compleja.

Entonces ¿por qué no se transforma nuestra sociedad? La respuesta está ya presente a lo largo de este trabajo, no está escrito explícitamente, sino que está entre las ideas, se ha ido construyendo poco a poco, con cada autor y cada referencia que se ha mencionado. Emergió entre las palabras de lo ya dicho por otros y lo que se está escribiendo propiamente. Pero, considerando nuestro primer capítulo, recordemos que nos estamos guiando por premisas socioconstruccionistas, por lo cual, la respuesta es una holística e integradora. Tendremos que unir las múltiples partes para poder comprender la totalidad de nuestra realidad.

Vamos a empezar nuestra respuesta retomando a Sennett. Su análisis respecto a cómo la modernidad capitalista se ha encargado de deshacerse de los espacios públicos tanto arquitectónica como simbólicamente debe ser nuestro punto de partida. Durante el siglo XIX el espíritu colectivo es atacado por los intereses de un modelo económico capitalista, las personas se convierten en enemigos, desconfían el uno del otro. Las ciudades, que están llenas de habitantes y migrantes que buscan oportunidades laborales debido a la industrialización salvaje que destruye las formas de producción tradicionales, se convierten en espacios que aunque son públicos, pierden todo el sentido que una vez se le daba a esa palabra. Con las nuevas ciudades emergen edificios gigantes, rascacielos de formas extravagantes y llamativos. Las ciudades no solo crecen a lo largo, sino a lo alto. Las plazas son desplazadas por nuevas edificaciones y fabricas. Se pierden los lugares en donde las personas se podían reunir y conversar respecto a cualquier tema, desde los mercados tradicionales, hasta los parques. En algunas ocasiones literalmente son demolidos, en otras, únicamente lo simbólico desaparece, aunque eso realmente detalla una pérdida de lo más

esencial. ¿Cómo se destruyen? Arquitectónicamente resulta bastante evidente, son derrumbados y algo moderno es construido en su lugar. Simbólicamente es multifacético. Primero se construye una narrativa respecto a las ciudades, las caracterizan como lugares peligrosos, no son los pequeños pueblos o comunidades tradicionales de donde vienen las personas, sino que son misteriosas, desconocidas. Mientras las atraviesas te puedes encontrar con equis cantidad de personas, de toda índole y con una amplia gama de intenciones. Algunos quizás quieran saludarte o seducirte, otros lastimarte y asesinarte. Hay cierta amenaza por parte del anonimato. Realmente no sabes con quién puedes llegar a interactuar a lo largo y ancho de tu cotidianidad, todos en la ciudad cargan cierto anonimato, y ese aspecto desconocido de su identidad o intencionalidad asusta. Cada día puedes encontrarte a miles de personas que jamás volverás a ver o si lo haces, no las reconoces. Por lo cual el simple hecho de llevar tu cotidianidad a cabo se convierte en una exposición de tu bienestar. Es por eso que se les advierte a las personas que no deben sobresalir entre las muchedumbres que se mueven, que simplemente debemos pertenecer a la masa de homogeneidad, entre menos destaces es menos probable que te victimicen. Es así como las personas dejan de vestir de acorde a su clase social, ya no usan prendas o símbolos que fácilmente las distingue por su raza, condición económica o profesión. Al mismo tiempo, las personas dejan de hablarse entre sí, se resguardan en la privacidad de su hogar en donde no están expuestos. Evitan convivir con personas que son extrañas, ni buscan llamar la atención a su existencia. En pocas palabras, la modernidad asesina el sentido público de las personas, así como de los espacios, abriendo paso a la construcción del individuo como actor social, o más bien, como sujeto de la sociedad (Sennett, 2011).

Pero ¿quién les advierte esto a las personas? ¿Quién les dice que las calles y las ciudades son peligrosas y anónimas? ¿Quién les quiere construir una narrativa sobre una

cotidianidad violenta y desconocida? La respuesta también se ha expuesto: los medios de comunicación masivos. Siendo que estos le pertenecen a la hegemonía política y económica, estos mismos utilizan la opinión pública secuestrada para construir dicha narrativa. Los medios dan a conocer información que le llega a la sociedad civil, la cual comienza a conversar sobre el tema si lo ven como importante para ellos y ¿cómo no hacerlo? Si les están hablando acerca de su propia seguridad y les están contando que su vida corre peligro. Un periódico por casa, se convierte en una plática de cena, que se manifiesta en una advertencia al día siguiente: “no hables con extraños. De la escuela a la casa.” Advertencia que se convierte en ritual, en lo cotidiano. Palabras que se convierten en pensamiento, en creencias, en una realidad construida. Dicha construcción implica el abandono de los espacios públicos y del sentido público de las personas, ya que es muy peligroso actuar y pensar de esa forma. Uso el ejemplo del periódico porque en la época de la que hablamos (Siglo XIX) ese era el medio de comunicación innovador (Tarde, 1986). Es importante mencionar que específicamente estamos analizando como se construyó inicialmente la narrativa sobre las ciudades como lugares peligrosos y anónimas, y dicho análisis no se puede generalizar a las noticias actuales que comunican los medios. En donde cotidianamente se reporta una lista de crímenes y actos violentos que se viven dentro de la sociedad mexicana.

¿Lo público que tiene que ver con el dolor, con la transformación? Sin espacios públicos para discutir y sin la motivación de generar lazos comunitarios o colectivos con nuestros pares, la probabilidad del surgimiento de los movimientos sociales o las formas del dolor son reducidas drásticamente. Es momento de retomar la definición que se redactó propiamente respecto al espacio público: este se refiere a todo espacio simbólico en el cual se pueda llevar a cabo un proceso de comunicación simbólica, aquellos lugares en los que las danzas discursivas se dan con toda facilidad y en los cuales emergen tanto corrientes de

opinión como opiniones públicas, es decir, en donde haya un proceso de construcción de la realidad o de transformación de esta misma. Cuando hablamos de espacio público se tiene que entender que se habla de un aspecto situacional, es decir, que sea público solo remite al hecho de que se esté realizando en un lugar en el cual haya comunicación simbólica entre esos 3 aspectos ya mencionados: la persona, una segunda persona y una alteridad.

Aquí tenemos ya el primer elemento necesario para nuestra hipótesis. Cuando la modernidad capitalista emerge y es impuesta, con ella comienza a desaparecer el espacio público físico con las alteraciones que sufren las ciudades así como lo simbólico en el sentido de que el aspecto público de las personas desaparece cuando se instrumenta la construcción de la individualidad. Ambas representan limitaciones históricas para los movimientos sociales, los colectivos y el proceso de transformación. Sin lugares o espacios físicos grandes en donde puedan reunirse para dialogar, a las personas se les dificulta construir los espacios públicos en donde emergen las corrientes de opinión y en donde ocurren los choques de ideas que permiten la transformación, pero peor aún, con una cotidianidad en donde las personas no buscan conocer o interactuar con personas que desconocen, el diálogo y la danza comunicativa simplemente se convierte en una actividad escasa dentro de la sociedad. Sin personas con ideas opuestas que choquen entre ellas no puede haber comunicación, sin comunicación no hay un proceso de construcción de sentidos o deconstrucción de estos mismos, y sin estos últimos no hay transformación. Dichas prácticas han sido tan efectivas para aquellos en el poder que se siguen viendo en nuestro México contemporáneo. Cada vez hay más plazas comerciales (bodegas actualizadas), más tiendas departamentales y menos plazas públicas o mercados tradicionales. Hay más complejos departamentales y rascacielos llenos de oficinas, gasolineras en cada esquina con una tienda que la acompaña, cadenas de locales y negocios decoran todas las avenidas importantes transcurridas. Tanto ha sido el

cambio en la forma de vida que hasta en la ciencia debatimos si se puede seguir hablando de conceptos como “comunidad,” argumentando que en la modernidad ya no sabemos si se puede seguir hablando de estas mismas como se hacía anteriormente.

La vida cotidiana se ha visto afectada, no dialogamos con las personas con las que nos encontramos y únicamente deseamos movernos de nuestro hogar a nuestro destino lo más pronto posible. Se desconfía de quien sea que se encuentre en la calle, y en ocasiones ni siquiera conocemos a nuestros vecinos. Aunque no se detiene ahí. A lo largo de nuestro recorrido histórico vimos como el gobierno constantemente buscaba deshacerse y reprimir cualquier manifestación pública de las personas adoloridas. Desde la guerra sucia que buscaba callar a todo actor político que activamente hacia crítica o luchaba por derechos y justicia, hasta la toma de CU en diferentes ocasiones por parte de agentes de seguridad del Estado que buscaban poner fin a los movimientos sociales que se estaban gestando en sus salones, explanadas y pasillos. Por años espacios públicos importantes como el Zócalo también son cerrados para evitar que se lleven a cabo mítines o manifestaciones.

Aunque a su vez, cada huelga o marcha se topa con otra forma diferente de la sociedad, una que no está interesado en saber algo sobre su lucha ni involucrarse en ella, se encuentra con el individuo de la modernidad, el sujeto que ya perdió mucho de su sentido público y político. Una persona que se cree única y diferente con base en un aspecto: su bien material, mediante el cual puede reafirmar su individualidad por medio de la compra de objetos que le brindan su particularidad. Dicha individualidad también nace y es reforzada por la promoción del modelo capitalista en forma de bodegas, lugares en donde se vendían objetos y productos en grandes cantidades y en precios más bajos, en comparación con los mercados públicos tradicionales. Se podía generar una producción en masa de dichos productos por la explotación de los empleados dentro de las fábricas. Dichas bodegas

utilizaban un misticismo al acomodar los objetos de forma tal que pareciera que únicamente había una cantidad limitada y que las personas debían comprarlas antes de que se acabaran, cuando en realidad había miles más en disposición. A la par, usaban la retórica construida respecto al peligro de la singularidad en la ciudad al vender productos que eran especiales y únicos pero que al mismo tiempo “no llamaban la atención” asegurando la tranquilidad de las personas con dichas compras. El cambio constante de los productos que se ofrecían aunque siempre usando la misma lógica de “compra antes de que se acaben” hacía que las personas regresaran continuamente a consumir (Sennett, 2011). Es así como los objetos se vuelven fetiches, de cierta forma se convierten en la única forma de poder expresar nuestra individualidad, nuestra identidad, mientras salvaguardamos nuestra integridad y nos sentimos seguros. La identidad ya estaba ligada no sólo a los objetos sino a una clara y necesaria individualidad en las personas.

Este individuo no se percató que las luchas que tanto desprecia en su cotidianidad, por el peligro que le brinda a su seguridad, son la única forma de transformar sus condiciones actuales de represión e injusticia. Aunque el problema inicial sigue siendo el mismo: no se dan cuenta de ello porque no hay diálogo con el otro para conocer su dolor y su búsqueda de justicia. Nos cerramos el uno frente al otro. La individualidad está tan presente en las personas que se manifiesta en sus acciones y pensamientos cotidianos. La preocupación principal no es ver a los diferentes estratos de la sociedad en condiciones de igualdad, sino en comprarse el producto más nuevo y llamativo, sea un celular, un carro, ropa o inclusive una mascota. El dolor del otro es ajeno a su cotidianidad. Hay un enfrentamiento dentro de la sociedad: participo en estas luchas y me dejo llevar por esta afectividad en búsqueda de la justicia para todos, o me mantengo en mi cotidianidad, con aquello que conozco y me trae seguridad aunque implique un egoísmo individual.

Vemos este mismo dilema planteado en la afectividad colectiva que propone Pablo Fernández cuando dice que la afectividad es amorfa al no tener una forma determinada, aunque esta misma realmente puede cobrar una amplia variedad de ellas, aunque es justamente esa falta de estabilidad lo que hace que la afectividad incomode y asuste a las personas, no se sabe realmente con lo que se está lidiando, es incertidumbre pura. Mientras que al contrario, todo lo que tiene forma tiene una palabra, tiene lenguaje, da no solo estabilidad sino también seguridad ya que sabemos con lo que lidiamos (Fernández-Christlieb, 2000). Es la misma metáfora del espacio público y la ciudad, dentro de ellas hay posibilidades de encontrar al otro y formar masas, dejarse llevar por la afectividad, ser tomados por la lucha incesante que demanda transformación, pero como ya vimos, esa afectividad es lo desconocido y azaroso, es lo que los medios le dicen a las personas que les espera allá afuera, y es lo mismo que los asusta e impide dialogar, hacer colectividad. Aunque también ya se dijo, lo público es situacional. Aunque los capitalistas y aquellos en el poder buscaron deshacerse de lo que tradicionalmente se entendía por espacio público, las personas solo tienen que estar dispuestas a dialogar y chocar ideas con el otro para construir esos espacios públicos, esos escenarios de transformación, sea en el Zócalo de la Ciudad de México, en las aulas de clases, en las explanadas de sus facultades o de sus palacios municipales, ya sea en los cafés o en las plazas comerciales. Lo público nace al hacer de todos lo que ya es de todos, y con ello, también emerge la chispa de la transformación.

Nuestro tema es el dolor social, por lo cual tenemos que agregarle un sentido más a lo público, hacer espacios públicos en esta modernidad también implica ver la diferencia. Escuchar al otro y su historia de injusticia, de dolor, conocer la diferencia que existe entre tú y él, y entre ambos y la hegemonía. Claro, asumiendo completamente que dicha diferencia no justifica la construcción de una nueva jerarquía social. Es ver el abismo que existe entre

las condiciones de vida de aquellos con pocos recursos, y aquellos a quienes les sobra. Implica ver hacia los márgenes de la sociedad y no sólo hacia su centro. Es en sí, un ejercicio activo y político, tenemos que desear ver la diferencia para poder entenderla, tiene que haber intencionalidad, pero dicha decisión también conlleva una responsabilidad. Una vez que se vea y acepte, se tiene que dejar llevar por el dolor, pelear por la transformación, aun sabiendo que paradójicamente no sabremos lo que nos espera, que estamos adentrándonos en un contexto y momento de incertidumbre total, en donde nos movemos por lo que sentimos y sabemos lo que queremos deconstruir pero no sabemos lo que va a suceder más allá de nuestras acciones.

Aunque la indiferencia y la individualidad nacen de esa misma incertidumbre, es un riesgo adentrarse en la esfera afectiva y su falta de palabras, su fuerza imaginaria que no sabes de dónde proviene pero que te impulsa y te lleva a actuar sin saber un por qué racional. No hay explicaciones o lógica, sino formas y estética, asusta no solo porque no sabemos qué pasará con nosotros al no poder pensar como los individuos racionales que somos, sino porque tampoco sabemos lo que será de nosotros, y de nuestro bienestar, situación actual o futura. Es más fácil no voltear a ver la diferencia, de ignorar el dolor, de continuar con su cotidianidad e individualidad. Rellenando la incertidumbre con lo que sea que nos sea familiar, y con la modernidad en la que estamos, esta familiaridad es salir de compras, conseguir el producto estelar de temporada. Inclusive se han construido ideales de vida entera que se basan en dicha seguridad: es la casa de dos o tres pisos, con un carro, unos hijos, una mascota y todos los productos en moda. Es el sueño americano, es el sueño de la paz, pero también es voltear tu cabeza e ignorar la realidad.

Cabe mencionar que existe otra posibilidad, una en donde las personas simplemente no se han dado cuenta de que existe la diferencia y quizás no la ignoran deliberadamente,

sino que no saben que existe. ¿Existe alguna forma en que podamos sostener este argumento con la realidad en la vivimos? Es difícil imaginar que las personas no se hayan percatado de la diferencia, la vemos y vivimos todos los días. Uno solo tiene que prender algún dispositivo que contenga noticias nacionales o mundiales, o simplemente salir a caminar por cualquier ciudad o pueblo para notar la diferencia. Desde personas en situación de calle que piden dinero en cada esquina de la Ciudad de México, hasta indígenas y migrantes que realizan todo tipo de labores para conseguir un sustento para sus familias. La vemos cuando manejamos y pasamos por comunidades no establecidas con casas de cartón o laminas, y lo escuchamos cuando un niño nos pide limosna en la calle. Se lee todos los días cuando abrimos los periódicos y vemos un nuevo encabezado de una mujer asesinada, y lo vemos cuando en la televisión reportan los muertos por las bajas temperaturas. La diferencia está tan presente que parece una neblina sobre la esfera de afectividad en la que nos movemos todos los días. Pero quizás exista cierta población que auténticamente no la ha visto. Dentro de la modernidad capitalista e individualista en la que vivimos emerge una retórica y narrativa que se relaciona con este punto: el éxito. Pareciera como si este último le llegara a cualquiera que este dispuesto a trabajar arduamente, a establecerse un sueño y sin importar lo que cueste, logre cumplirlo. El éxito se encuentra en el sacrificio y en el que decide entregar todo. Dicha entrega es un ejercicio individual, cada quien tiene la capacidad de lograrlo sin importar el estrato o las condiciones de donde venga, ya que todos nacimos con la capacidad para “salir adelante.” En la psicología se conoce como resiliencia, en la vida cotidiana como perseverancia. Curiosamente esas metas siempre están relacionadas con fines materiales, ganancia económica o un aumento en la jerarquía social. Al final, termina siendo lo que ciega a las personas de ver la diferencia. A su alrededor no ven personas y comunidades vulneradas y violentadas, sino que ven personas que no están dispuestas a sacrificar lo suficiente para

cambiar su realidad. Voltean y no observan personas tan marginadas que ni siquiera tienen la posibilidad de ejercer sus derechos, sino personas flojas que no quieren ‘progresar.’ Ven el dolor como algo que las personas no tienen las agallas para superar por decisión propia, por falta de motivación. De cierta forma, la individualidad nos ciega a las personas ante el dolor, los insensibiliza ante la afectividad, ante la empatía y el sentir. Pueden dialogar con ellas y hasta intentar comprenderlas, pero debido a que lo individual es lo primordial para ellos no logran entender el dolor del otro, no pueden ver más allá de su horizonte de comprensión. Para ellos, el dolor es algo que las personas deciden tolerar y ante el cual se rinden. Sin saber que esa misma modernidad que aparentemente crea oportunidades, realmente se guía por una lógica capitalista y de explotación, la cual ha colocado a esas personas en esas condiciones de vulnerabilidad e impide que estos se muevan, ya que juegan su rol de explotados.

¿Ver el dolor? ¿A qué nos referimos con esto? Es una frase que hemos utilizado a lo largo de este trabajo y como se entendería en el sentido común, literalmente nos referimos a poner los ojos o la vista sobre algo que es injusto, violento o inequitativo. Lo complejo es justamente alcanzar a ver eso mismo. Como hemos estado discutiendo, la modernidad se encargó de deshacerse de lo público y político usando la individualización. Proceso que implica centrarse en lo individual y lo personal al respaldarse en los productos que el capitalismo nos ofrece. Nos desacostumbramos a ver la diferencia, ya que únicamente buscábamos ver lo material, ya que en eso nos convertimos. Para lograr volver a ver la diferencia, se tiene que pasar por un proceso de deconstrucción de la realidad social en la que vivimos. Para empezar, se tiene que deconstruir dicha individualidad, percatarnos que no solo no somos únicos e individuales por los objetos que nos compramos, sino que simplemente no lo somos por el carácter colectivo y público que hemos perdido. Dejar de

pensar en nuestros intereses materiales egoístas y comenzar a sentir empatía por el otro, el que vive el dolor a primera mano todos los días. Omitir la prioridad del nuevo país que tengo que conocer o el nuevo carro que tengo que manejar, y reconocer que el beneficio de los marginados también es un beneficio para mí, para todos. Implica deconstruir toda una forma y estilo de vida, toda una forma de ver la realidad. Un proceso que como revisamos con Milton Rokeach, es uno, no solo complejo, sino arduo.

Con Rokeach revisamos que los sistemas de creencia, que también se pueden entender como pensamiento social, pueden ser abiertos o cerrados de acuerdo a la magnitud de rechazo que se tenga hacia otros sistemas de creencias, el nivel de aislamiento de este mismo y la poca diferenciación que hay con otros sistemas de incredulidad. Un sistema cerrado rechaza otro sistemas de creencia, se aísla asimismo y construye poca diferenciación con los sistemas de incredulidad, mientras que los abiertos son lo opuesto. Entre más cerrado sea el sistema, es más sensible a la autoridad y lo que este le comunique, es decir, es más dependiente de este mismo. El mundo es visto como amenazante y tiende a creer en una autoridad absoluta, evaluando a las personas de acuerdo a la autoridad hacia la cual se inclinan. Mientras que los sistemas abiertos ven el mundo como uno amigable y en donde la autoridad únicamente es considerada de acuerdo a su grado de exactitud con la información (Rokeach, 1960). Uniendo esto con lo que revisamos de la modernidad, podemos interpretarlo como otra lucha entre lo público y lo privado, el individuo y el colectivo. Con la construcción de la individualidad, también se construyen pensamiento y sistemas de creencia cerrados. Los sistemas de creencias cerrados ven el mundo como una amenaza, y el individuo construido por la modernidad también lo ve así. Basándonos en esto último, los pensamientos y sistemas cerrados se encuentran con una dificultad para transformar la realidad, aun cuando están en espacios en donde las personas están chocando ideas constantemente, en donde se

comunican. Bajo esta noción se puede decir que no solo se comienza a ver el mundo y a las personas como hostiles, sino también a las ideas que estos mismos sostienen. Es por eso que un pensamiento puede ser peligroso, ya que nos puede hacer ver la diferencia y adentrarnos a la afectividad que nos aterra por la incertidumbre que conlleva. Con todo esto, la posibilidad de la deconstrucción que mencionamos anteriormente únicamente se complica aún más.

Ante lo anterior ¿podríamos decir que hay un temor ante la transformación? Lamentablemente, la respuesta es un sí, y también la vemos originalmente en el texto de Sennett. Después de instaurar el individuo en la sociedad moderna menciona que los procesos transformativos se convierten en un reto ya que las personas ahora ven dichos procesos como una amenaza a su identidad, a su persona, a su estilo de vida. No ven la transformación como una ganancia para la sociedad, sino que la ven como una pérdida personal para ellos (Sennett, 2011). Todo debido a esa individualidad persistente. Rokeach también se percató de esta dificultad de transformación en sus experimentos clásicos, en especial cuando analiza que las personas tienen que pasar de una fase analítica en donde deben superar y reemplazar las creencias que sostienen, para así pasar a una fase de síntesis en donde deben organizar las nuevas creencias dentro de su nuevo sistema de creencias para resolver los problemas que les presenta. Evidentemente las personas con sistemas de creencias abiertos logran resolver con mayor facilidad dichos problemas, frente a personas con sistemas cerrados (Rokeach, 1960). Podemos interpretar que tanto Sennett como Rokeach están hablando de una misma realidad social usando diferentes métodos.

La sociedad moderna capitalista no solo instauró al individuo, sino que lo hizo egoísta, consumista y materialista, tanto así que inclusive el pensamiento colectivo se caracterizó de dicha forma y se hizo cerrado junto con los sistemas de creencia. Tan exitoso fue la instauración del individuo que en la actualidad, las personas se rehúsan a la

transformación temiendo que los cambios de la sociedad también conlleven una transformación de su vida cotidiana, y aunque dicho proceso sea cierto, no tendría por qué ser una limitante para la transformación. Si se guiaran por un pensamiento colectivista y ético, una modificación en su vida no sería fuente de temor mientras las demás personas también se vieran beneficiadas. En sí, el temor es tanto que las personas cerradas desarrollan ciertos mecanismos de protección, como los que Rokeach enlista, para así asegurarse que ninguna opinión o discurso de alguien fuera de su colectividad sea escuchada y logre dichas transformaciones. Pareciera que la modernidad le dio las armas de defensa a sus propias construcciones. Sin jamás olvidar que la deconstrucción es en sí un proceso complejo, que no da resultados o transformaciones mágicas e inmediatas, las luchas sociales y los movimientos, así como el pueblo adolorido ahora también se enfrentan a esta individualidad cegadora y manipuladora.

Persona frente a persona, comunidad a comunidad, colectivo a colectivo y movimiento social a movimiento social. La modernidad se ha encargado de hacer que nos enfrentemos el uno con el otro, que desconfiemos porque no conocemos. Cada movimiento social tiene una finalidad, un objetivo que quiere lograr. Mientras el feminismo busca igualdad entre los géneros, el ecologismo busca proteger el medio ambiente de prácticas humanas destructivas y dañinas. Luchas importantes, pero también aisladas. La pérdida de lo público es una pérdida de lo político, este síntoma ha llegado tan lejos que hasta los movimientos sociales se niegan al diálogo. Tienen un sentido público y político pero entre los miembros que lo constituyen, ellos dialogan y chocan pensamientos, pero no se retroalimentan de los demás. Cada uno arma su trinchera y desde ahí lleva a cabo su guerra, sabiendo bien que solos no pueden lograr su transformación. Recuperar el sentido público y político como una condición de las personas es un factor indispensable, no solo para que los

movimientos sociales formen una lucha colectiva conjunta capaz de terminar con las condiciones de diferencia a las que están expuestos todos, sino que permitiría la incorporación de los demás actores de la sociedad. Esto se logró ver durante el movimiento estudiantil de 1968, cuando representantes de todos los sectores sociales salieron a tomar las calles y demandar justicia. Justamente es lo que se requiere en nuestro México actual, el posibilitar la politización de la cotidianidad de las personas, lo cual implica la recuperación del sentido público, es decir, deconstruir la individualidad consumista, egoísta, paranoide y capitalista, y abrir paso a un proceso de colectividad que tiene como finalidad pensar en la justicia y equidad de todas las personas, proceso mismo que también permitirá la gestión de un movimiento social integrador y global, lo cual se requiere para transformar la realidad.

Sin duda, el surgimiento de dicho movimiento será un proceso difícil. Inicialmente se requiere que todos los que participen en él, ya hayan visto la diferencia y no estén de acuerdo con ella, aunque al mismo tiempo tienen que mostrar empatía. Así como la sociedad civil vio la diferencia después de los sismos, y aunque no eran los que tenían menos o los que sufrían, se seguían movilizándolo. Las personas de la sociedad tienen que hacer lo mismo. No tenemos que ser todas mujeres para ver la diferencia entre los sexos y buscar construir una sociedad y formas de relación equitativas. No es necesario que pertenezcamos a una comunidad indígena para buscar darles las mismas oportunidades a sus habitantes, así como acceso a sus derechos básicos. Aunque precisamente, para lograr dicha empatía, se necesita el diálogo, se requiere que los colectivos y las personas que pertenecen a la gran variedad de estos mismos se detengan y escuchen las experiencias y las voces de dolor, que busquen comprender la injusticia del otro, que finalmente decidan voltear y ver la diferencia, y que sin temor alguno se adentren en su incertidumbre. Así se pueden dar cuenta que aunque sean dolores

diferentes, aunque la diferencia sea abismal para algunos y pequeña para otros, todos salen beneficiados de una sociedad igualitaria y equitativa.

Continuando con las consecuencias de la modernidad capitalista, también vamos a retomar el planteamiento de Habermas respecto a la opinión pública. Como ya se describió, Habermas hace un análisis de cómo entre el siglo XIX y XX los MCM secuestran la opinión pública al colonizarla mediante una tecnificación instrumental, es decir, se la entregan a los especialistas en el tema con la finalidad de utilizarla como un medio para la acumulación de bienes materiales y económicos. Bajo este nuevo control, solo ciertas personas y grupos (los dueños de los MCM) tienen el derecho a comunicar algo por medio de dicha opinión pública. Así mismo, la sociedad civil pierde su herramienta y capacidad para ser crítico tanto con el Estado como con las empresas (Habermas, 1981). Pareciera que así es como es nuestra sociedad civil en México, callada y silenciosa. Simplemente vive su cotidianidad, y como ya mencionamos, ignorando la diferencia para no tener algún tipo de conflicto, para no perjudicar su estabilidad. Junto con esa ignorancia activa hay una opinión pública vacía, sin uso, que simplemente espera a que algún día las masas la retomen y demanden justicia. Es verdad que la opinión pública actualmente parece ser un premio para los MCM, la usan para desinformar y para contar sus versiones de lo sucedido, intentando cementar una opinión pública respecto a lo que haya pasado, intentando crear una historia única y verdadera, que muchas veces termina creyendo el país. Aunque con una población y colectivos indispuestos a ver la diferencia, a pelear por ella y retomar la opinión pública como una herramienta y un derecho en su búsqueda por justicia, parece ser que el gobierno y los empresarios podrán seguir usando su poder para construir sus versiones oficialistas de las mismas injusticias, construyendo realidades informáticas ficticias que las demás personas creen porque lo leyeron en un periódico o lo vieron en un noticiero prestigioso. La información es

comunicación, la comunicación es lenguaje, el lenguaje construye realidades. Ya sea por procuradores que quieren contar la verdad respecto a los 43 desaparecidos de Ayotzinapa y así terminar con la movilización dentro del país, o noticieros dispuestos a silenciar al movimiento Yo Soy 132 al desacreditar su credibilidad como alumnos y caracterizarlos como actores o irruptores. El México contemporáneo está dejando que los MCM y las personas que los controlen construyan la realidad que ellos nos quieren vender, y sin la intención de actuar en contra. Mucha de la sociedad civil simplemente los deja, prefiriendo oír y escuchar un producto final, que pelear por recuperar y contar su versión, su historia, su dolor.

Aunque los espacios y colectivos que activamente buscan retomarla no están del todo perdidos. Así como argumenta Habermas (1981), hay espacios y huecos simbólicos a través de los cuales las personas recuerdan que tienen opiniones y activamente buscan expresarlas para generar un espacio de debate, un espacio de construcción como resistencia frente al poder de los MCM, lo que buscan es reivindicar y regresarle la opinión pública y crítica a la sociedad civil. Hay colectivos que activamente lo hacen y lo han hecho, desde el movimiento estudiantil de 1968 hasta las madres de Juárez y los padres de los 43 normalistas. Todos han extendido su voz y han hecho uso de la opinión pública para abiertamente demandar derechos, justicia y en algunos casos, a sus seres queridos. Aunque no se detienen ahí, usan su voz para ser críticos con aquellos en el poder, con la política y sus actores principales, con los gobernadores, presidentes, alcaldes, y con los mismos MCM que intentan dar a conocer verdades históricas distorsionadas para así justificar las injusticias y el dolor de las víctimas, minimizarlas y hacer que caigan en el olvido. Pero el trabajo de estos colectivos va más allá de solo ser críticos, al expresar su control y dominio de la opinión pública construyen corrientes de opinión que pueden ser completamente diferentes a la opinión aparentemente publica que quieren cristalizar los MCM y los políticos. Esas corrientes de opinión son

narraciones y construcciones de resistencia, es la sociedad civil expresando que no hay una sola versión de los acontecimientos, que su versión es también válida y representa una alternativa para los públicos de México. Activamente demuestran que no hay una sola realidad, sino múltiples, y que cada una está siendo expresada por medio de sus voces.

Con la construcción de estas corrientes de opinión alternativas surge otro aspecto indispensable que sirve como una fuente esperanzadora para la posibilidad de una transformación. Al revisar a Sennett repasamos su idea de que con la construcción de las ciudades modernas, los espacios públicos son reducidos por medio del diseño arquitectónico, y los pocos espacios en donde las personas se pueden reunir siempre son rodeados por altas edificaciones desde donde pueden ser vigilados activamente. A su vez, se construyó e institucionalizó el concepto de individuo dentro de las personas y haciendo que perdieran su sentido público y político, abriendo paso a una desvalorización total del espacio público (Sennett, 2011). Lo que las expresiones de las corrientes de opinión dentro de la modernidad hacen es regresarnos los espacios públicos, aunque es necesario aclarar que realmente nunca se perdieron en su totalidad, aun así nos guiamos por la definición construida, ya que los espacios públicos siempre son aquellos en donde las personas chocan ideas y se comunican. Cuando la sociedad se percató que no son los únicos que están pensando en lo que dichas corrientes de opinión están expresando, dejan de sentirse solos, únicos, y puede que se comiencen a sentir como parte de un colectivo, de una misma lucha por aquello en lo que creen y sostienen en su pensar. Esas corrientes de opinión de resistencia que flotan sobre la colectividad mexicana son una invitación a todos aquellos que las compartan, una invitación para luchar y transformar. Ese es el valor oculto de dicho esfuerzo de expresar sus opiniones, sus puntos de vista intersubjetivos.

La sociedad civil escucha esos discursos y no solo se identifica con ellos al percatarse que piensa igual, sino que en ese momento deja de ser el individuo institucionalizado y se incorpora a una colectividad. Se da cuenta que no está solo, que su lucha no es una pérdida. Este es un paso indispensable para el largo proceso de deconstrucción que ya habíamos planteado. Aunque más allá de todo ello, lo importante es que las personas estarían retomando su sentido político y público al ser aceptada esta lógica colectivista, y con ello también ganarían el conocimiento de que la realidad no es una entidad ajena, inmanente e inamovible, sino que es un producto social y colectivo que podemos construir y reconstruir. Que la vida de injusticia, dolor y sufrimiento no es algo que simplemente tengan que aceptar, sino que tienen el poder para transformar la realidad en la que están. Con todo lo anterior también se les regresará el espacio público y la opinión pública, ya que la estarán tomando a la fuerza de las personas e instituciones en el poder cuando se percaten de todo lo anterior, y con ello, recuperarían el conocimiento de que ellos también están en control de la realidad en la que viven, que pueden construirla como ellos gusten y no estar a la disposición de vivir ante la visión de aquellos en el poder. En palabras de Michael Billig (2003), las corrientes de opinión abren paso al choque de ideas, que al final nos permiten construir y reconstruir realidades.

Un método que usan los MCM para su conveniencia es el rumor. Como ya se revisó, los rumores únicamente funcionan cuando son tanto relevantes para una sociedad (impacten la vida cotidiana de las personas), así como ambiguos en cuanto a su fuente de origen (Allport y Postman, 1973). Entre las diferentes funciones de un rumor, uno de los que más destacan es generar desinformación en las personas y producir conflictos entre los actores o colectivos que forman parte del mismo rumor (Muñoz y Vásquez, 2003). Aunque creemos indispensable agregar una función específica, una que se encuentra entre los dos

mencionados anteriormente y que es indispensable para nuestra comprensión de la realidad mexicana: los rumores también sirven para generar corrientes de opinión falsas. Los autores revisados y nosotros no somos los únicos que se han percatado de la esencia y el poder detrás de las corrientes de opinión, quienes controlan los MCM también lo han hecho. Es por eso que usan esta misma estrategia, construyendo rumores respecto a eventos importantes para ciertos colectivos o movilizaciones, no solo para desprestigiar a dichas formas de resistencia sino para impedir que el resto de la sociedad civil se una a ellos. Sería bastante complicado que las personas se unan a una causa o lucha si ni siquiera saben qué fue lo que sucedió o la razón por la cual pelean. Los MCM se encargan de generar tantas versiones de un mismo evento como sea posible para simplemente impedir la constitución de una opinión pública de resistencia que permita que posteriormente se unan más personas a su causa, y evitar que recuperen su vida pública y política. Esto se vio claramente con los rumores respecto a los 43 desaparecidos de Ayotzinapa cuando antes de intentar imponer su verdad histórica, reportaban una nueva hipótesis a partir de datos encontrados. Estos alumnos pasaron de ser activistas, a narcotraficantes y después delincuentes. Cada rumor tenía la intención de impedir que la sociedad civil creyera que no eran más que alumnos que fueron víctimas de un Estado corrupto y descompuesto. Evento que al final no lograron detener y que tuvo como resultado aun más desprestigio institucional. Aunque en dicha ocasión la táctica no funcionó, lamentablemente tiende a hacerlo, al desprestigiar otros movimientos sociales o luchas colectivas.

Un último factor que no podemos pasar por alto y que atraviesa todo lo mencionado anteriormente es la memoria colectiva. Ésta la entendemos a partir de la teoría de Maurice Halbwachs, el que la define como “un proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad.” Todo lo que se coloca

dentro de la memoria se hace con la intención de continuar y reflejar el pensamiento de un colectivo y permite que este mismo se construya en el presente y se vaya proyectando hacia el futuro. Es decir, todo lo que recuerda un colectivo es importante para su identidad ya que esos recuerdos son los que caracteriza al colectivo por cómo es y cómo quiere ser (Halbwachs, 2004). Hay una tendencia actual dentro del sentido común nacional de sentir o decir: “México es un país del olvido” o peor aún, “México no tiene memoria.” Solo se tiene que escuchar las conversaciones cotidianas o participar en una cuando el tema es el sistema político o la corrupción de los partidos políticos. El argumento que se utiliza continuamente es que México olvida y por eso seguimos eligiendo al mismo tipo de candidatos de los mismos partidos sin molestarnos en recordar lo que sus sucesores han hecho, lo que esos partidos han cometido. Aunque al mismo tiempo, son la forma en que las personas se preguntan: ¿Por qué México no se transforma? Es fácil pensar que es porque las personas no recuerdan o no les importa, pero si fuera así, no habría una marcha conmemorativa del 2 de Octubre o consignas como “El 2 de Octubre no se olvida.” Si no recordáramos, en este momento los padres de los 43 desaparecidos ya no tendrían apoyo, los feminicidios no generarían manifestaciones y marchas con la finalidad de crear un mundo igualitario y las personas seguirían confiando ciegamente en los partidos políticos, pero nada de eso es un hecho de nuestro México contemporáneo. Entonces ¿qué pasa con la memoria colectiva de México? La respuesta ya la dimos en este mismo capítulo: no hay una memoria colectiva nacional. Cada colectivo recuerda sus dolores, recuerda sus injusticias y recuerda la diferencia con la que vive. Los estudiantes de la UNAM recordamos el 2 de Octubre y la huelga de 1999, mientras las madres de Juárez activamente recuerdan a sus hijas y las injusticias e indiferencias a manos de los gobernadores y políticos, mientras los Zapatistas y los indígenas recuerdan siglos de discriminación y masacres. Es decir, cada colectividad

recuerda lo que le es importante para su identidad y para su lucha, pero rara vez recuerda la de los demás. No recuerda ni fechas, ni acontecimientos. ¿Cómo estudiantes conocemos toda la lucha del EZLN? ¿Las madres de Juárez conocen a profundidad el dolor de Atenco? Con esto no busco decir que los colectivos son unos egoístas y narcisistas, en absoluto, con esto queremos ejemplificar el claro distanciamiento y falta de diálogo entre los movimientos y colectivos. Cada uno lucha su batalla, cada uno recordando lo inolvidable para ellos, pero no para sus compañeros en el campo de guerra. Este análisis no es más que otro argumento a favor de la necesidad del surgimiento de un movimiento social integrador y unificador, que recuerde no solo el dolor de unos cuantos, sino de todos. Ya que el dolor proviene de una sola fuente: la modernidad capitalista consumidora. Dicha modernidad es seductora, como ya vimos, construye realidades pero las propone como fantasías, las cuales hace creer que son accesibles para todos. Aunque la fantasía parece más una pesadilla cuando la analizamos desde afuera. Su imaginario consiste en aislamiento social pero beneficio propio. Te dice “no puedes confiar en la gente y mucho menos si es desconocida,” en las ciudades en las que se desarrolla plenamente hay susurros de peligro. El vecino evita al vecino ante los rumores que hay sobre él, se camina rápidamente por ciertas zonas o lugares en donde se sabe hay más desconocidos, no se voltea a ver o hablar con el pasajero a un lado tuyo del transporte porque su pasado e historia son un misterio (quién sabe que habrá hecho de su vida hasta ese punto). Entre más abierto un lugar, más peligros acechan a las personas. No saben quién los observa o con que intenciones lo hace.

Anteriormente lo desconocido era considerado como una nueva posible aventura, esta modernidad nos avisa que no es más que un vacío de posibilidades anónimas a las que no nos debemos de arriesgar. Aunque a la par nos vende otro ideal, ya que no podemos confiar en lo abierto y público, ni en el otro y lo desconocido, lo que nos queda por hacer es

protegernos. Esa protección se da en la interioridad, en la individualidad. No hay mejor forma de asegurarnos de estar a salvo si siempre estamos pensando en nosotros mismos ante todo lo demás. En cómo vamos vestidos, como nos comunicamos, con quien nos comunicamos, y así sucesivamente. Al mismo tiempo, la modernidad y sus capitalistas se preocupan tanto que ayudan a construir ese caparazón de interioridad individualista. Les dicen a las personas “¿Quieres estar seguro siempre? Ven a nuestras bodegas y tiendas, aquí tenemos todo lo necesario para que cumplas con ello mismo.” Las personas entran en horda y se creen la fantasía que se va complejizando, ahora compran todo lo que encuentran en dichos lugares. Nos dicen que la ropa que se vende está a la moda, de esa forma nos aseguramos de parecer como todos los demás, pero al mismo tiempo la cantidad es limitada por lo cual es lo suficientemente escasa como para que sea mínima la cantidad de personas que coinciden contigo. Así como con la ropa se vende todo objeto de nuestra cotidianidad. Cada uno con una retórica que nos hace creer que con ese objeto nos estamos distinguiendo de los demás, que estamos construyendo una identidad. Se encargan de cambiar de objetos cada cierta cantidad de tiempo para que nuestra identidad se vaya expandiendo, cada vez seamos más diferentes gracias a nuestras compras, cuando siempre hay miles de personas que tienen esos mismos productos en su casa. En pocas palabras, con imágenes y ventas, se aseguran que esa interioridad que construimos para cuidarnos de la alteridad sea fortificada, respaldada y justificada. La fantasía se convierte en la identidad misma, no somos nada sin esas imágenes y sin esas imágenes dejamos de existir. Si nos preguntan quienes somos respondemos con la música que nos gusta o la forma en que nos vestimos, por lo que compramos o consumimos. La fantasía es lo que también nos trae felicidad, pero para alcanzarla necesitamos dinero, un empleo, ser funcionales y materiales. Esa necesidad de hacer ese sueño realidad nos lleva a trabajar y trabajar, a explotarnos a nosotros mismos con la idea de que al final alcanzaremos

ese ideal colectivo. Todo se vuelve obsoleto a nuestro alrededor, solo importa alcanzarlo. No volteamos ver a otro no solo por miedo, sino porque es un desperdicio de tiempo en nuestra búsqueda por esa felicidad que nos venden. A su vez, no importa que tanto se esfuercen las personas, esa fantasía siempre está a lo lejos, cambia con cada nuevo producto y un nuevo precio elevado, lo cual demanda más trabajo, más esfuerzo. Dimos un paso de la explotación por parte de otro presente, a la auto explotación para lograr lo que deseamos. Esa auto explotación implica cegarnos ante la diferencia, ante el dolor del otro. No hay razonamiento alguno que justifique que las personas se deben detener y ayudarse, no trae ganancia o beneficio material o económico. No hay por qué sentarnos a escuchar las injusticias de los demás y mucho menos organizarnos para transformarlo. Esa transformación inclusive implica sacrificar esa fantasía que me han vendido por años, es dejarse llevar por fuerzas y dolores desconocidos que realmente no saben hacia donde los llevará o qué consecuencias tendrá, lo cual es algo inédito para una persona que durante toda su vida se ha guiado por una lógica material y económica.

En conclusión, ¿es México apático? Esa es otra frase y pregunta que últimamente a las personas les gusta declarar en su vida cotidiana, y de nuevo, es otra forma en que ellos mismos se preguntan por qué como nación y como colectivo permitimos que sigan habiendo injusticias, permitimos que haya tanta desigualdad y falta de equidad en todos los sentidos y campos de la vida social, pero sobre todo, refleja una auténtica preocupación por el estado actual en el que estamos viviendo. La respuesta ante dicha duda la repetiremos, es un rotundo: no. México no es apático ni incapaz de sentir, al contrario, ha demostrado que no solo siente y duele constantemente, sino que puede sentir el dolor de los demás, aunque en ocasiones decida no hacerlo intencionalmente por comodidad. Las formas que toma ese dolor social son múltiples, desde huelgas laborales y marchas, hasta movimientos y luchas sociales de

todo tipo. Toma la forma de una madre luchando por la justicia de sus hijos e hijas, así como comunidades indígenas enteras armadas y organizadas. Desde universitarios protestando por las calles de la ciudad hasta masas buscando apoyar durante catástrofes. Cada una de las formas que revisamos a lo largo de este trabajo nos demuestra que la sociedad mexicana no solo duele y siente, sino que toma formas completamente diferentes cada vez que se confronta con una nueva forma de injusticia. La respuesta que dimos respecto a por qué no se transforma la sociedad es bastante densa teóricamente y retoma un listado de autores complejos, por lo cual recurriremos a una metáfora para cerrar este trabajo y dar la misma respuesta pero de una forma más afectiva, si se puede, aun más cercana a la realidad en la que vivimos.

México no se transforma por una razón: es egoísta, pero ese egoísmo mismo no es innato en él, sino que como se ha discutido, es una parte más de la individualidad construida por la modernidad y sus ejecutantes capitalistas que salen beneficiados ante un sinfín de personas que solo piensan en su bienestar propio, su progreso, el cual está siempre ligado a los objetos materiales que se venden en el mercado, al éxito tecnocrático y científico que apela a ese mismo materialismo o ante la acumulación de bienes económicos. Los colectivos son como un infante que únicamente piensa en lo que él o ella quieren en un determinado momento de su día. Acción y pensar que se queda con el niño durante el resto de su vida. Llega a una edad adulta y continua, no puede dejar de pensar en sus necesidades y lo que desea comprarse. Ya no son los juguetes o muñecos de años atrás, ahora puede ser un carro de nuevo modelo o el aparato tecnológico de vanguardia. Vive su cotidianidad únicamente pensando en cómo repartirá su sueldo entre todo lo que quiere conseguir durante esa quincena. Diariamente pasa por las calles de su ciudad, a lado de personas en todo tipo de condiciones de vida, desde los más desafortunados hasta los más beneficiados. Voltea y ve a

los niños de la calle con lástima mientras le compra unos dulces, o a las mujeres indígenas al colocar una moneda en su vaso de plástico que sostienen. Piensa que quizás algún día pueda hacer algo por ellos, pero pierde ese hilo de ideas cuando su carro se detiene frente a un anuncio que promociona una nueva tableta que aun no logra comprar. Al ver la televisión se entera de la represión de comunidades enteras que se rehúsan a entregar las pocas tierras que les quedan o de los nuevos cadáveres de mujeres que fueron descubiertos el día anterior. El noticiero se queja de que al día siguiente habrá una manifestación en contra de la corrupción del Estado y sus procesos neoliberales al firmar más leyes privatizadoras. De nuevo, le llega el cosquilleo de querer hacer algo, pero recuerda que no puede faltar al trabajo al día siguiente, no solo porque no quiere perder su empleo sino porque ya hizo cuentas de la cantidad de horas que necesita laborar para poder comprarse su tableta tecnológica aunque aún tiene otras tres que siguen funcionando. Se va a dormir pensando que le gustaría que todas esas personas que vio sufriendo a lo largo de su día logren encontrar la felicidad, se imagina que serían felices con un nuevo celular y una casa bonita. Ideas que pierden todo sentido cuando al día siguiente está atrapado en el tráfico generado por la marcha ¡malditos chairos! Dice en voz alta, aunque nadie lo escucha. “De todas formas no cambiarán nada” escupe con odio. Ya llegó tarde y perderá su bono de puntualidad, dinero con el que ya había contado para comprarse un traje de lujo que vio en la tienda departamental que más le gusta.

Si nos detenemos y nos preguntamos ¿por qué es así? Muy fácilmente podríamos decir, porque es un egoísta, solo le interesa su beneficio. Pero ¿es únicamente eso? Si nos guiamos por una visión o un paradigma que sigue creyendo en la individualidad como modelo dentro de las ciencias sociales entonces la respuesta es sí, solo es que la persona es un egoísta. Las razones del por qué serán muchas y variarán de un extremo a otro, más con la existencia de tantas teorías, pero nosotros no asumimos que la individualidad es el único

modelo mediante el cual podemos hacer un análisis. ¿Qué tal si partimos desde la sociedad misma para entenderlo? Entonces diríamos que el niño objetivó dicho pensamiento egoísta del colectivo en el que se desarrolló, uno que ya tenía dicho pensamiento social desde décadas, incluso siglos. En donde las memorias que sostiene son de la importancia de mantener dichas actitudes y acciones, en donde la afectividad colectiva que sienten es suprimida porque no les gusta la incertidumbre que trae con ella, en donde la seguridad de lo habitual y la falta de conflicto son benéficas. Ideas que pasan de generación en generación, que están en el centro de su misma existencia. Ideas que no pueden deconstruir con facilidad, y menos si ven a dicho ejercicio como algo que puede perjudicar su propia estabilidad económica, emocional, familiar, entre otros.

¿Es ese pensamiento que sostiene algo construido por ellos mismos? Muchos teóricos dirían que sí, efectivamente es el resultado de un proceso social y cognitivo, mediante el cual las personas lograron asimilar y generar ese pensamiento dentro de su subjetividad o cerebro. Pero ¿y si no fue únicamente una construcción de ellos mismos? ¿Qué pasa si factores externos apoyaron en su construcción? Tales como una retórica usada por las personas en el poder para hacer parecer que formas sociales colectivas y comunitarias ya no eran algo seguro de mantener por lo peligroso que eran las nuevas urbes modernas en las que las personas ahora vivían. En donde expresarte de más es una cuestión de vida o muerte, en donde puedes ser víctima de cientos de desconocidos por acercarte mucho a ellos. Ciudades en donde las personas ya ni pueden reunirse físicamente pero es por su bien. Además de ser sociedades en donde comprar sin límite y continuamente es aplaudido y necesario, no solo para distinguirse de los demás y estar seguro al mismo tiempo, sino para poder tener el acceso a todos los nuevos aparatos tecnológicos que facilitarían nuestras vidas. Sin realmente pensar o darle importancia a los medios por los cuales son elaborados esos productos que tanto

deseamos. Poco a poco se van encerrando dentro de una burbuja propia y única de individualidad, en donde no hablan con nadie desconocido ni comparten más de lo necesario. Viven pensando en lo que desean comprar para reafirmar esa individualidad en la que creen y que les da identidad. Nunca pensando en aquello que le puede desestabilizar dicha comodidad. Ignorando activamente las diferencias que denotan entre las esferas de la sociedad, recordando que como individuos realmente no podrían hacer la gran cosa para transformar esos aspectos de la vida. Son solo personas en un mundo gigantesco que los preexiste y que no pueden hacer mucho para modificarlo o reconstruirlo. Así les toca vivir y es más fácil simplemente continuar con ello.

Lo cual nos lleva a la última pregunta de este trabajo: ¿Qué tiene que pasar con la sociedad mexicana para que se transforme? Después de todo el dolor que ha sentido la sociedad, es lamentable anunciar que requerirá más fuentes o experiencias de dolor antes de una transformación, aunque eso no es lo primordial. La sociedad mexicana podrá seguir sufriendo continuamente y sin descanso por décadas completas, han demostrado ser lo suficientemente resistentes al continuar después de masacres enteras e innumerables represiones. Lo que más necesita México es recuperar su sentido político, su aspecto político, lo cual nos lleva a la inmensa necesidad de deconstruir el modelo, cotidianidad y sociedad regida por un individualismo egoísta, aislado y consumista. Lo cual a su vez nos habla de la necesidad de deconstruir y transformar esta sociedad moderna y capitalista en la que vivimos. Por décadas ha habido un sinnúmero de movimientos sociales y colectivos que han tenido este mismo fin y que hasta la actualidad no han logrado alcanzarlo. Pareciera como si este tipo de sociedad se haya cristalizado no solo en nuestro presente sino en nuestra historia, haciendo que dentro del pensamiento social aparezca la idea de que otras formas de sociedad son imposibles por lo consolidado que está el capitalismo en el que vivimos. Evidentemente

dicho razonamiento es también parte de la modernidad individualista en la que nos movemos cotidianamente. Lo que necesita México es tomar la opinión pública y con ello, su voz, su derecho, su poder sobre la realidad en la que viven y las formas de interacción que hay dentro de ella. Necesitan dejar de pensar como individuos aislados y únicos, y comenzar a pensar colectivamente, comunitariamente. Recuperar su voz colectiva y su espíritu de sociedad son unos pasos adelante hacia tomar de vuelta los espacios públicos y con ello la comunicación, el diálogo. Puede haber todo el choque de ideas que sean necesarias para llegar a consensos respecto a cómo quieren vivir y como quieren que sea su sociedad. Si eso implica derrocar líderes, estados-naciones, países, gobiernos, dictaduras o cualquier otra forma de organización, pues es lo que ocurrirá. Las masas que tanto temían los clásicos de la psicología colectiva tendrían un resurgimiento en nuestro México contemporáneo. Lo interesante de esto último es que le temían no porque fueran masas destructivas como las describían hace 100 años, sino que lo que los aterrizzaba era ese espíritu social, político y público que tenían. Esas masas sabían que estaban atadas por condiciones que no solo no eran naturales o inmanentes, sino construidas por las personas en el poder. Con esa capacidad de discusión y con su politicidad como parte fundamental de su cotidianidad, decidieron que lo necesario para transformar su sociedad era precisamente destruir aquella en la que vivían, para así abrir paso a condiciones de vida que eran justas y equitativas para todos. Al final no alcanzaron dicha meta (como tiende a suceder con las masas) pero su accionar se basó en esa capacidad pública y comunicativa que tenían. En todos esos espacios públicos que dominaban, que literalmente era cualquier lugar en donde podían quejarse de sus vidas e imaginarse aquellas que deseaban, en donde dialogaban para ver cómo lograrlo, y en donde la afectividad y el dolor los cubría lo suficiente como para que la bestia social que conocemos como masas dieran paso a una transformación violenta. Eso es lo que el México contemporáneo necesita,

lo que ha gritado y demandado cada vez que se manifiesta en alguna calle o frente a alguna institución. Al final de todo, reclaman esa voz transformadora que les fue robada y reemplazada por una voz que reclama un aumento de salario, un viaje turístico o un nuevo aparato tecnológico. Que demanda más productos cuando se acaban en su tienda preferida o que se queja ante la falta de dinero. Una voz que les suena extraña pero que fue colocada ahí por los mismos capitalistas que buscan sacar provecho máximo de la modernidad a la que construyeron. La mejor forma de mantener esta misma, es silenciando las voces de la afectividad, de la transformación, del dolor. Ya que ese grito que llama al espíritu colectivo a emerger, que lleva a las masas a destruir todo en su camino, que las guía con imágenes utópicas de justicia es lo único que puede terminar con su realidad opresora, su realidad moderna y capitalista.

NOTAS

¹ El concepto de ladino emerge de la dualidad “español-indígena” y de un proceso de mestizaje durante la etapa colonial. Se relaciona con la auto identificación negativa como no indígena, es decir, es todo aquel que no quiere ser identificado como “indio” (ya que implica ser campesino, pobre, obrero, agricultor o explotado) y prefieren asumir cierto mestizaje cultural y étnico (Morales, 1997). El ladino es un sujeto social que se reconoce y es reconocido por la posición de dominador que asume, la cual parte de una ideología discriminatoria que lo hace verse como un superior ante el “indio” (Gallegos Vázquez, 2003).

² Las islas es el sobre nombre que se le otorga a un espacio verde dentro de las instalaciones de Ciudad Universitaria. Dicho espacio se encuentra en rodeado por edificios de diversas facultades y recintos, entre ellos se encuentra: la Facultad de filosofía y letras, la Facultad de derecho, la Facultad de economía, la Facultad de arquitectura, la Facultad de ingeniería, la torre de rectoría, la torre II de humanidades y la biblioteca central, principalmente.

³ La verdad histórica se refiere a la verdad absoluta, sustancial o material, la cual queda plasmada en un tiempo y espacio determinado, y es a lo que el derecho aspira a encontrar (Martínez Pérez, s/f). Es lo que busca el derecho penal, una acumulación de pruebas que permita establecer lo sucedido en un crimen sin alguna duda al respecto (Mallo, 2015). En el caso de Ayotzinapa, y según el ex procurador Jesús Murillo, esa verdad histórica se refiere al asesinato de 43 normalistas cuyos cuerpos fueron calcinados en un basurero en Cocula y sus cenizas fueron regadas en el río de San Juan (Vela, 2017)

⁴ De las últimas marchas que se reportaron en contra del Gasolinazo en los inicios del 2017 fueron las realizadas el 22 de Enero de ese mismo año en los estados de Veracruz, Morelos, Hidalgo, Jalisco, Yucatán, Tabasco, Chihuahua, Puebla, Michoacán, Baja California,

Guerrero, Chiapas, Oaxaca, Sonora y la Ciudad de México (Proceso, 2017). Aunque se registraron otras manifestaciones posteriores, se puede observar como el entusiasmo y la lucha social por parte de la sociedad civil va en declive mientras recuperan su cotidianidad.

⁵ Mara Castillo era una estudiante de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla que fue víctima de un feminicidio después de ser secuestrada por un taxista del servicio de Cabify (una aplicación celular mediante la cual puedes pedir servicios de taxi) el 8 de septiembre del 2017 (Nájar, 2017).

REFERENCIAS

- Allport, G. y Postman, L. (1973). Psicología del Rumor. En Proshansky, H. Y Seidenber, B. (1973). Estudios básicos d psicología social. Madrid: Tecnos. Páginas 66-69
- Alonso, J. (2012). Una revisión somera de los movimientos sociales mexicanos. CEPRID. Recuperado desde: <https://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1343>
- Anaya, I. (2017). Sismos de septiembre de nuevo la sociedad civil. Excélsior. Recuperado desde: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/opinion-del-experto-nacional/2017/10/02/1192025>
- Animal Político. (2017). Cientos marchan en la UNAM para exigir justicia, seguridad y el fin de los feminicidios. Recuperado desde: <http://www.animalpolitico.com/2017/05/marcha-unam-mujer-muerta/>
- Arciga, S. (2001). La psicología de las multitudes. En González, M Y Mendoza, J. (2001). Significados, colectivos, procesos y reflexiones teóricas. México: ITESM_CEM y CIIASCO
- Arráez, M., Caller, J., Moreno de Tovar, L. (2006). La hermenéutica: una actividad interpretativa. Revista Universitaria de Investigación, (7)2. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/410/41070212.pdf>
- Bautista, A. (2013). Comunicación Social. En Introducción a la Psicología Social. México: Porrúa, pp. 231-246.
- Barragán, P.M. (2008). El movimiento de 1968. Alegatos (70). Recuperado desde: <https://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/63/70-03.pdf>
- Beristaín, C.M. (2017). Nacimos de una herida: La experiencia del GIEI y sus principales conclusiones en el caso Ayotzinapa. En Revista de la Universidad Iberoamericana (IX) 52, pp. 11-14. Recuperado desde: http://revistas.iberomx.mx/iberomx/uploads/volumenes/38/pdf/IBERO_52._DISEÑADA_Y_REVISADA._Revista_completa_OK._Para_imprensa._2_de_octubre_de_2017.pdf
- Billig, M. (2003). Pensando y argumentando. Revista de divulgación de las ciencias sociales (1)12, pp. 10-28. Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Blondel, Ch. (1966). Psicología Colectiva. México: América; Páginas 205-2012; 143-158

- Bravo, M.A. (2017). Las 11 reformas estructurales del gobierno de Peña Nieto. Publimetro. Recuperado desde: <https://www.publimetro.com.mx/mx/pais/2017/05/16/las-11-reformas-estructurales-del-gobierno-de-pena-nieto.html>
- Campuzano Montoya, I. (2002). La elecciones de 1988. Estudios de historia moderna y contemporánea de México (23). Recuperado desde: <http://www.ejournal.unam.mx/ehm/ehm23/EHM02307.pdf>
- Castro, M. (2016). ¿Por qué subirá el precio de la gasolina en enero? Milenio. Recuperado desde: http://www.milenio.com/negocios/gasolina-gasolinazo-onexpo-cre-hacienda-liberalizacion_precios-milenio_noticias_0_866313513.html
- Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. (2016)¿Qué es el feminicidio y cómo identificarlo? Recuperado desde: <https://www.gob.mx/conavim/articulos/que-es-el-feminicidio-y-como-identificarlo?idiom=es>
- Concha, M. (2017). La señora Sociedad Civil. La Jornada. Recuperado desde: <http://www.jornada.unam.mx/2017/09/23/politica/024a2pol>
- Daniel Rosen, J., Zepeda Martínez, R. (2015). LA GUERRA CONTRA EL NARCOTRÁFICO EN MÉXICO: UNA GUERRA PÉRDIDA. Reflexiones (94) 1, pp. 153-168. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/729/72941346011.pdf>
- Doise, W. (1983). Tensiones y explicaciones en Psicología Social Experimental. En Revista Mexicana de Sociología. Año XIV, Vol. XLV, No. 2.
- Falquet, J. (2014). ¿Nuevas formas de violencia contra las mujeres? De los asesinatos de Ciudad Juárez al fenómeno de los feminicidios. Viento Sur. Recuperado desde: http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2014/11/article_a9508.pdf
- Fernández Christlieb, P. (2000). La afectividad colectiva. Taurus: México.
- Fernández Christlieb, P. (2004). 1989, 1940, 1990, metodología de la afectividad colectiva. En: Mendoza García, J. y González Pérez, M.A. (2004). Enfoques contemporáneos de la Psicología Social en México. México: Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México y M.A. Porrúa. Páginas 87-108
- Fernández Christlieb, P. (1994). La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento y su realidad. Barcelona: Anthropos.

- Fernández Christlieb, P. (2007). Aprioris para una psicología de las transformaciones culturales. En Arciga Bernal, S. Psicología de las transformaciones culturales. México: UAM Iztapalapa. Páginas 33-62
- Fernández Christlieb, P. (2001). La estructura mítica del pensamiento social. Athenea Digital (0). Recuperado desde: <http://atheneadigital.net/article/view/n0-fernandez/2-pdf-es>
- El Financiero. (2017). Marcha contra los feminicidios: ¡Justicia para Mara...Justicia para todas! Recuperado desde: <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/marcha-contra-el-femicidio-justicia-para-mara-justicia-para-todas.html>
- Foucault, M. (1975). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2007). El giro hermenéutico. Madrid. Cátedra, pp. 11-25
- Gallegos Vázquez, R. (2003). Los conceptos “indio” y “ladino”: construcciones histórico sociales definidas por sus relaciones. Recuperado desde: <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Articulos%20Doctrinarios/Pol%C3%ADticas/Conceptos%20de%20indio%20y%20ladino.pdf>
- Gergen, K.J. (1996). Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social. Barcelona. Paidós. Pp. 51-100
- Gómez, M. (2015). Ayotzinapa: de la crisis humanitaria a la crisis de Estado. El Cotidiano 189, pp. 50-59. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32533819007.pdf>
- Gómez, M. (2017). Por qué y para qué firmar por Marichuy. La Jornada. Recuperado desde: <http://www.jornada.unam.mx/2017/10/17/opinion/020a1pol>
- Habermas, J. (1981). Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública. Barcelona: G. Gili.
- Halbwachs, M. (2004). La memoria colectiva. España: Universitarias de Zaragoza
- Hughes, J., Sharrock, W. (1999). La filosofía de la investigación social. México. Fondo de Cultura Económica. Pp. 332-480.
- Ibáñez, T. (1994). Psicología Social Construccionalista. México: Universidad de Guadalajara, pp. 245-257

- Ibáñez, T. (2006). El giro lingüístico en Iñiguez, L. (2006). Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales. Barcelona: UOC, pp. 23-45
- Jarab, J. (2017). Ayotzinapa, tres años después. En Revista de la Universidad Iberoamericana (IX) 52, pp. 8-10. Recuperado desde: http://revistas.ibero.mx/ibero/uploads/volumenes/38/pdf/IBERO_52._DISEÑADA_Y_REVISADA._Revista_completa_OK._Para_imprenta._2_de_octubre_de_2017.pdf
- Kuri Pineda, E. (2010). El movimiento social de Atenco: Experiencia y construcción de sentido Andamios. Revista de Investigación Social (7) 14, pp. 321-345. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/628/62819897013.pdf>
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1995). Metáforas de la vida cotidiana. Madrid: Cátedra. Páginas 39-45
- Le Bon, G. (1962). Psicología de las Multitudes. México: Divulgación. 19-57
- López de la Torre, C.F. (2013). Miguel Nazar Haro y la guerra sucia en México- Revista Garfía (10)1, pp. 56-72. Recuperado desde: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/descargas/grafia/grafia10/03.pdf
- Mallo, O. (2015). ¿Qué es la verdad histórica y por qué no aplica en el caso Ayotzinapa? La Jornada de Oriente. Recuperado desde: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2015/02/06/que-es-la-verdad-historica-y-por-que-no-aplica-en-el-caso-ayotzinapa/>
- Mardones, J.M. (1991). Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Barcelona. Anthropos, pp. 19-57
- Martínez Pérez, M.A. (s/f). Diferencia sustancial entre verdad histórica y verdad procesal. Recuperado desde: <http://www.juiciooraloaxaca.gob.mx/publicaciones/revista55JSL/DIFERENCIA%20SUSTANCIAL%20ENTRE%20VERDAD%20HISTORICA%20Y%20VERDAD%20PROCESAL.pdf>
- Martín-Baró, I. (1987). El latino Indolente en Montero, M. (1987). (Comp.) Psicología Política Latinoamericana. Caracas: Editorial Panapo pp. 73-101
- Mead, G. (1993). Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social. España: Paídos
- Mendoza, J. (2001). Memoria colectiva. En González, M., Mendoza, J. (Comp.). Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas. México: ITESM CEM y CIIASCO, pag. 67-125

- Milenio. (2017). Día 5 de protestas contra 'gasolinazo': Minuto a Minuto. Recuperado desde: http://www.milenio.com/politica/alza_precio_gasolina-protestas-bloqueos-manifestaciones-en_vivo-minuto_a_minuto_0_878912124.html
- Morales, J.F., Et al. (1994). Psicología social Madrid: McGraw Hill, pp. 764-791.
- Morales, M.R. (1997). Construyendo la identidad ladina. Recuperado desde: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/seg_cong/6.pdf
- Muciño. F. (2014). Los 18 puntos que debes saber de la reforma energética. Forbes México. Recuperado desde: <https://www.forbes.com.mx/los-18-puntos-que-debes-saber-de-la-reforma-energetica/>
- Muedano, M. (2017). Imparable, el crimen contra las mujeres; cifras del Inegi. Excélsior. Recuperado desde: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/10/22/1196308>
- Munné, F. (1996). Entre el individuo y la Sociedad. Barcelona: EUB, pp. 21-52
- Muñoz, J.J. y Vázquez, S.F. (2003). Definición de Rumor y tipos de rumores. En Vázquez, S.F. Psicología del comportamiento colectivo. Barcelona: UOC. Páginas 48-52
- Nación 321. (2017). La CDMX y otra decena de ciudades marchan contra el gasolinazo. Recuperado desde: <http://www.nacion321.com/ciudadanos/la-cdmx-y-otra-decena-de-ciudades-marchan-contra-el-gasolinazo>
- Nájar, A. (2017). Femicidio en México: Mara Castilla, el asesinato de una joven de 19 años en un taxi que indigna a un país violento. BBC Mundo. Recuperado desde: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41303542>
- Páez, D., Valencia, J., Morales, J.F., Sarabia, B & Ursua, N. (1992). Teoría y método en psicología social. Barcelona: Anthropos
- Palma, H. & Pardo, R. (2012). Epistemología de las ciencias sociales. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 43-76 y 103-126
- Patrón Sánchez, M.E. (2017). Ayotzinapa: desmontar el pacto de impunidad. En Revista de la Universidad Iberoamericana (IX) 52, pp. 4-7. Recuperado desde: http://revistas.ibero.mx/ibero/uploads/volumenes/38/pdf/IBERO_52._DISEÑADA_Y_REVISADA._Revista_completa_OK._Para_imprenta._2_de_octubre_de_2017.pdf

- Pérez Botero, V., Casillas Bermúdez, K. (2015). El sismo de los 10 mil muertos. El Universal. Recuperado desde: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2015/09/14/el-sismo-de-los-10-mil-muertos>
- Pérez García, M.E. (2005). Las Organizaciones No Gubernamentales en Ciudad Juárez y su lucha contra la violencia de género. *Noesis Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (15)28, pp. 147- 167. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/859/85915208.pdf>
- Pizarro, N. (1998). Tratado de metodología de las ciencias sociales. Madrid. Siglo XXI de España Editores, pp. 41-64
- Proceso. (2017). Lo hacen de nuevo: marchan miles contra el gasolinazo en al menos 14 estados. Recuperado desde: <http://www.proceso.com.mx/471262/lo-nuevo-marchan-miles-contragasinazo-en-al-menos-12-estados>
- Ramales Osorio, MC. (2009). México: fraudes electorales, autoritarismo y represión. Del Estado benefactor al Estado neoliberal. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado desde: www.eumed.net/rev/cccss/05/mcro.htm
- Ramírez Cuevas, J. (2005). Cuando los ciudadanos tomaron la ciudad en sus manos. *La Jornada* (403). Recuperada desde: <http://www.jornada.unam.mx/2005/09/11/mas-jesus.html>
- Regeneración. (2018). Cierra el 2017 con cifra espeluznante; mil 844 feminicidios en México. Recuperado desde: <https://regeneracion.mx/cierra-el-2017-con-cifra-espeluznante-mil-844-femicidios-en-mexico/>
- Reina, E. (2017). La Justicia de Ciudad de México exige que la muerte de Lesvy sea considerada como feminicidio. *El País*. Recuperado desde: https://elpais.com/internacional/2017/10/18/mexico/1508360824_260194.html
- Reza, G. (2017). “Un gobierno colectivo es nuestra propuesta”: Marichuy. *Proceso*. Recuperado desde: <http://www.proceso.com.mx/513115/gobierno-colectivo-nuestra-propuesta-marichuy>
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de cultura económica. México. Recuperado desde: http://www.olimon.org/uan/Ricoeur-del_texto_a_la_accion.Pdf
- Rodríguez Araujo, O. (2000). El conflicto en la UNAM (1999-2000). Dos concepciones sobre la universidad pública. Recuperado desde: <http://www.rodriguezaraujo.unam.mx/graficos/pdfs/confunam.pdf>
- Rokeach, M. (1960). *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books

- Rossi, P. (1906). *El alma de la muchedumbre*. Barcelona: Henrich y Comp.
- Rossi, P. (1923). *Sociología y psicología colectiva*. Madrid: La España Moderna.
- Saavedra, M.E. (2014). Sistema de protesta: política, medios y el #YoSoy 132. *Sociología (México)* (29) 82. Recuperado desde: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732014000200003
- Salazar, F. (2004). Globalización y política neoliberal en México. *El Cotidiano* (20)126. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32512604.pdf>
- Sánchez Gudiño, H.L. (2013). El Movimiento Estudiantil # YoSoy132 en México y su Lucha vs los Poderes Mediáticos (julio-2012/marzo-2013). *Actas – V Congreso Internacional Latina de Comunicación Social*. Recuperado desde: http://www.revistalatinacs.org/13SLCS/2013_actas/078_Sanchez.pdf
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sighele, E. (1892). *La muchedumbre delincuente: Ensayo de psicología colectiva*. Madrid: La España Moderna.
- Sotelo Valencia, A. (2000). *Neoliberalismo y educación. La huelga en la UNAM a finales de siglo*. México: Ediciones El Caballito. Recuperado desde: <http://firgoa.usc.es/drupal/files/sotelo.pdf>
- Tarde, G. (1986). *La opinión y la Multitud*. Madrid: Taurus; páginas 43-97
- Torres Guillén, J. (2011). La resistencia política en México: sindicalismo, movimientos sociales y convergencia. *Espiral (XVIII)* 51, pp. 201-233. Recuperado desde: <http://www.redalyc.org/pdf/138/13819925007.pdf>
- El Universal. (2017). Protestan en Tribunal Superior de Justicia de CDMX por caso Lesvy. Recuperado desde: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/metropoli/cdmx/2017/07/10/protestan-en-tribunal-superior-de-justicia-de-cdmx-por-caso-lesvy>
- Van der Haar, G. (2005). *El movimiento zapatista de Chiapas: Dimensiones de su lucha*. Labour Again Publications. Recuperado desde: <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/vanderhaar.pdf>
- Vela, D. (2017). La ‘verdad histórica’ de los 43 se tambalea. *El financiero*. Recuperado desde: <http://www.elfinanciero.com.mx/nacional/la-verdad-historica-de-los-43-se-tambalea.html>