



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
COMUNICACIÓN Y CULTURA

EL CONCIERTO DE *METAL* COMO SIMULACRO DE RELACIONES SOCIALES; INTERACCIONES
SIMBÓLICAS Y SU PAPEL EN EL DESARROLLO DE ESPONTANEIDAD Y EMPATÍA. ESTUDIO EN
LA CIUDAD DE MÉXICO

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN COMUNICACIÓN

PRESENTA:
VIVIAN ROBLES CASTAÑEDA

TUTOR:
FELIPE NERI LÓPEZ VENERONI
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO, 2023



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

Así como mi tesis de licenciatura, a mi familia por siempre apoyarme y darme el aliento y las fuerzas para seguir adelante en todo lo que mi mente y mi corazón mandan; en especial, a mis padres y mis hermanos, a quienes amo de una manera inmesurable.

A mis amigos y amigas que me han escuchado y dado su opinión, no solo respecto al presente trabajo, sino sobre cualquier inquietud que invade mi cabeza, siempre aportando cuestionamientos e ideas que han nutrido inmensamente mi pensamiento.

A mi tutor que, desde el momento en el que coincidimos por primera vez, me brindó su total apoyo y camaradería, lo que permitió entablar una relación llena de fluidez, comprensión y sinceridad, la cual fue de una menester importancia en la realización de un trabajo de calidad. También a los miembros del jurado por sus comentarios y retroalimentación.

A todos los entrevistados y entrevistadas por darme un poco de su tiempo y permitirme adentrarme en su individualidad, sus experiencias, sus emociones, sus motivaciones y todo aquello que se mueve en su interior cuando entran en contacto con el *metal*.

A mi muy querida Universidad por permitirme indagar e investigar sobre aquellos temas que me apasionan y que considero oportunos para mejorar nuestra sociedad (y en última instancia, la humanidad). También por representar un espacio de convergencia de innumerables personas, sentimientos y pensamientos, unos nutriéndose de los otros en un círculo virtuoso sin fin.

A todos aquellos autores y autoras que me han movido de manera profunda para seguir cuestionándome y continuar luchando por una manera diferente de ser, en donde el bienestar individual vaya de la mano del bien social, de la *empatía*, de la *espontaneidad*, del amor.

Y por último, a la música porque no solo me ha ayudado a manifestar mis emociones y sentimientos a través de la composición de canciones, sino porque se ha convertido en un fenómeno de gran importancia en mi búsqueda de alternativas para repensarnos individual y colectivamente.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1: Los simulacros de relaciones sociales y su vínculo con fenómenos sociomusicales: escenarios de oportunidad para la empatía y la espontaneidad.....	5
1.1 Individuo y orientaciones del ser para la participación sociopolítica.....	6
1.1.1 Mundo interpretado: De las condiciones sociohistóricas y el proceso de interpretación.	8
1.1.2 Angustia existencial por separatidad y voluntad de vida: denominador común de la humanidad.	9
1.1.3 Orientaciones del ser para la participación sociopolítica.	11
1.1.3.1 Dimensión caracterológica: ¿cómo enfrentar la vida en el mundo?.....	12
1.1.3.2 Dimensión psicossimbólica: construcción del individuo mediante formas simbólicas y una configuración ideológica.....	24
1.1.3.3 Dimensión comunicativa (o de las interacciones simbólicas): el individuo en un mundo intersubjetivo.	27
1.1.3.3.1 Relaciones sociales en la modernidad capitalista.....	31
1.1.3.3.2 Simulacros de relaciones sociales: escenarios para experimentar las orientaciones del ser para la participación sociopolítica.	33
1.1.4 El papel de la experiencia sensitiva en las relaciones sociales.	36
1.2 El papel de los fenómenos sociomusicales en la reinterpretación de relaciones sociales.....	39
1.2.1 Música y su papel en la existencia humana y la relación con el mundo.....	40
1.2.2 Fenómenos sociomusicales y su vínculo con la modernidad capitalista.....	43
1.2.2.1 La cuestión de la identidad y la conformación de identidades sociomusicales.	48
1.2.2.2 Manifestaciones sociomusicales a través de representaciones sociales.	53
1.3 Conciertos y festivales de <i>metal</i> como simulacros de relaciones sociales.....	55

1.3.1 El papel de la experiencia sensitiva en conciertos y festivales de metal.....	57
1.3.2 La copresencia y otras aproximaciones teóricas para el estudio de las interacciones simbólicas en conciertos y festivales de <i>metal</i>	66
Capítulo 2: Modernidad capitalista y la cultura <i>metal</i>; principios y vínculos.....	75
2.1 El papel de la modernidad capitalista en la configuración del individuo y las relaciones sociales.....	76
2.1.1 Principios caracterológicos, psicosimbólicos y comunicativos de la modernidad capitalista en sociedades contemporáneas.	76
2.1.2 Aproximación caracterológica, psicosimbólica y comunicativa en México y Ciudad de México.....	91
2.1.3 Pandemia por SARS-CoV-2 como oportunidad para repensar las relaciones sociales.	102
2.2 El <i>metal</i> como cultura sociomusical y su presencia en México.	107
2.2.1 Repaso histórico del <i>metal</i> y su papel en el individuo de la modernidad capitalista.	108
2.2.2 La presencia, significación y espacios de reproducción de metal en México y Ciudad de México.	116
2.2.3 Los vínculos humanos en la cultura <i>metal</i> ; la comunidad y el concierto....	120
Capítulo 3: Estudio en la Ciudad de México.....	128
3.1 Principios hermenéuticos para la interpretación de interacciones simbólicas en el concierto de <i>metal</i>	128
3.2 Ruta metodológica para el trabajo de campo.	139
3.2.1 Delimitación del estudio.	139
3.2.2 Herramientas e instrumentos de recolección.	143
3.3 Hallazgos: Interpretación de los resultados.	148
Conclusiones.....	185
Referencias.....	193

Introducción

¿Cómo enfrentar aquellas fuerzas y dinámicas que nos orillan a confrontarnos unos con otros? ¿Es algo que se puede modificar o es algo “natural” en el ser humano? ¿Qué papel juega la modernidad capitalista en las relaciones sociales? ¿Cómo detectar y aprovechar aquellas oportunidades que nos ayuden a potenciar lo empático y lo espontáneo? Y por último, en todos estos cuestionamientos, ¿qué papel juega la música y en específico, el fenómeno del *metal*?

El presente trabajo, realizado en un contexto particularmente importante para la modernidad capitalista, en una pandemia sanitaria que ha tenido implicaciones en lo económico, psicológico y social, busca exponer desde una perspectiva interdisciplinaria, no solo, como el título deja ver, las interacciones simbólicas en un concierto de *metal* y su papel en el desarrollo de la *espontaneidad* y *empatía*, sino la gran importancia que tiene para el bienestar del individuo y de la sociedad, detectar acontecimientos que brinden oportunidad y esperanza.

De esta manera, se vislumbra la gran preocupación, no solo de la tesis, sino mía, tanto en mi posición de investigador, como en mi carácter de ser humano en sociedad: la resistencia y la difusión de la vía del Eros, la de la unión.

Asimismo, habiendo sido uno de los principales entornos en los que crecí y me desarrollé como individuo, resulta inevitable cuestionarse y ahondar en esas profundas problemáticas de la existencia humana a partir del fenómeno sociomusical del *metal*. Ahora, desde una perspectiva y argumentación académica busco exponer aquello que he presenciado, experimentado y vivido en carne propia durante gran parte de mi vida.

Con el objetivo de unir ambos aspectos, la vía del Eros y la cultura *metal* y examinarlo de manera empírica, he acudido al concepto de *simulacro de relaciones sociales*. Este, como se explicará en su debido momento, se utiliza no acudiendo a definiciones enfocadas en la palabra “simular”, sino atribuyéndole características de conceptos como el juego o el ritual,

en donde el ser humano, liberado de las ataduras de la cotidianidad capitalista, se permite comportarse, vivir y experimentar de maneras diferentes.

De igual manera, con el objetivo de brindar un contraste a la *empatía* y la *espontaneidad*, se acude a otras formas de “estar en el mundo” provenientes del carácter sadomasoquista: la *dominación* y la *estrategia*, por un lado, y la *sumisión* y la *automatización*, por el otro. De la misma forma, para englobar los seis aspectos bajo un mismo uso y una perspectiva existencial, se propuso el término teórico de *orientaciones del ser para la participación socipolítica*.

Teniendo esta argumentación y preocupación en mente, el proyecto se sostiene de perspectivas filosóficas elementales y complementarias: la Epistemología, la Ontología, la Fenomenología y la Hermenéutica. Además, dependiendo de las necesidades de los capítulos, apartados y subapartados, se retoman aportes desde disciplinas como la Antropología, la Sociología y la Psicología Social; todas estas perspectivas y disciplinas utilizadas como recursos para tratar una problemática de Comunicación.

Con ello se busca la identificación de temas de la realidad, la cual no puede ser explicada desde un solo enfoque. Si bien fue imposible cubrir todos los aspectos, tanto desde lo social como desde las ciencias naturales, se trató de construir una problemática amplia y honda, en miras de encontrar alternativas de solución.

Este enfoque, en contraposición a la reproducción o puesta a prueba de una teoría en concreto, se retoma del *pensar epistémico* propuesto por Zemelman, es decir, a aquel que plantea “problemas a partir de lo que observamos pero sin quedar reducidos a lo que se observa, sino que (plantea) ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre posibilidades distintas de construcción de la sociedad” (2004: 33).

En este sentido, a lo largo de la tesis, se privilegió el uso de categorías. Es decir, debido a que no se toman como “afirmaciones absolutas”, varios conceptos se abrieron a sus

diversos contenidos y se utilizaron en el sentido que más convenía a la investigación; de esta manera, se utilizó a la teoría, en términos de Foucault, como “una caja de herramientas”.

Ahora bien, entrando en la fragmentación del trabajo y sus correspondientes contenidos, se decidió dividir la tesis en tres capítulos. El capítulo uno se enfoca en tres aspectos. Primeramente, a partir de postulados pilares como el carácter de intérprete del ser humano y la *angustia existencial*, se llevó a cabo un repaso de aspectos fundamentales para comprender al individuo y la importancia de encontrar áreas de oportunidad, en este caso, a través de los *simulacros de relaciones sociales*, para el desarrollo de *empatía* y *espontaneidad*. En segundo lugar, se aborda la relevancia de la música desde diferentes puntos de vista (de lo biológico a lo social), así como cuestiones sobre los denominados fenómenos sociomusicales. La última parte de este primer capítulo vincula ambos aspectos anteriores, (así como crea un enlace con lo expuesto en el siguiente capítulo) y lo aterriza en los terrenos de la Antropología y la Sociología a través de una propuesta para la observación y análisis de conciertos y festivales de *metal*.

El segundo capítulo se centra en retomar y relatar los aspectos contextuales de mayor relevancia, tanto para sostener lo expuesto en el capítulo uno (teórico) como para brindar el marco necesario al momento de realizar el trabajo de campo y analizarlo en el capítulo tres. Este capítulo se divide en dos partes, la primera se encarga de sintetizar las formas en que la modernidad capitalista afecta al individuo y sus relaciones sociales (tomando en cuenta lo global, lo local y el papel de la crisis sanitaria por el virus SARS-CoV-2), y la segunda se encauza a examinar a la cultura *metal* y su papel en el individuo y las relaciones sociales del capitalismo.

Por último, el capítulo tres trata sobre un estudio empírico en la Ciudad de México. Repartido en tres apartados, el primero sienta los principios hermenéuticos para la interpretación de interacciones simbólicas en un concierto de *metal*; retoma la discusión acerca de la hermenéutica ontológica y lo lleva al área de la aplicación en un trabajo de investigación. Por su parte, el segundo establece la ruta metodológica a seguir en el trabajo

de campo, y el tercero condensa los hallazgos encontrados a través de la interpretación de los resultados.

Para concluir con esta introducción caben mencionar un par de acotaciones de formato y forma. En primer lugar, se recurrió frecuentemente al uso de palabras en cursivas, especialmente en categorías y conceptos que resultan de especial importancia para el trabajo (en algunos de los casos respetando dicha forma de escritura por parte del autor retomado en cuestión y en otros, como propuesta propia de la investigación).

Y en segundo, se procuró que la redacción fuera en tercera persona en su mayor parte, sin embargo, hay postulados (especialmente al momento de la reflexión teórica-metodológica en el tercer capítulo) que necesariamente fueron redactados en primera persona para poder transmitir de la forma más fidedigna su intención e importancia; muchos de ellos son en relación a mi posición como ser humano (y sus implicaciones ontológicas), como investigador y finalmente como seguidor de la cultura a la cual estudio (el *metal*).

CAPÍTULO 1

Los simulacros de relaciones sociales y su vínculo con fenómenos sociomusicales: escenarios de oportunidad para la empatía y la espontaneidad

“Que se trate de la percepción fresca y espontánea de un paisaje o del nacimiento de alguna verdad como consecuencia de nuestro pensar, o bien de algún placer sensual no estereotipado, o del nacimiento del amor hacia alguien... en todos estos momentos sabemos lo que es un acto espontáneo y logramos así una visión de lo que podría ser la vida si tales experiencias no fueran acontecimientos tan raros y tan poco cultivados.”

ERICH FROMM (EL MIEDO A LA LIBERTAD)

Para poder abordar el tema de los *simulacros de relaciones sociales* con la profundidad que se desea y dándoles la importancia que se pretende, resulta fundamental tratar algunas cuestiones previas. Esto, además, sirve para declarar y exponer posturas epistemológicas particulares, las cuales, haciendo énfasis, no tienen pretensiones de ser concebidas como realidades inobjetables; muy al contrario se invita a que el lector dialogue con lo expuesto a lo largo del texto.

En este sentido y en tanto se está hablando de relaciones sociales, es decir, del objeto de estudio más general en las ciencias sociales, las reflexiones necesarias se remontan a cuestionamientos y debates sobre la “naturaleza” y la construcción, hasta nuestros días, de los motivos y las formas en que los seres humanos nos asociamos. En este sentido, aunque la investigación tiene como eje central el aspecto comunicativo, se considera que las disciplinas del conocimiento necesitan interconectarse para brindar alternativas de comprensión y acción creativas y sólidas, por lo que se recurre por momentos a explicaciones desde la Filosofía, Sociología, Psicología Social, Antropología, Biología, etcétera.

Por supuesto que los debates que se abrirán, en tanto son de temas que han sido discutido por siglos, tendrán que limitarse a ciertos aspectos y encausarse a los objetivos de

la investigación, por lo cual, resultará imposible abordarlos con la profundidad que se merecen; sin embargo, se dejarán algunas referencias por si es del interés del lector profundizar aun más.

1.1 Individuo y orientaciones del ser para la participación sociopolítica

Con el objetivo de abordar este primer apartado de la forma más ordenada posible, se realizó una propuesta de esquema ontológico del individuo en sociedades contemporáneas de la modernidad capitalista¹ (figura 1). Cabe mencionar que debido a la complejidad de la que se trata, los niveles propuestos en el abordaje, como se indicará frecuentemente, se encuentran interconectados en interacciones constantes, por lo cual una relación “causa-efecto” que pretenda establecer “de una vez y por todas” la “naturaleza” de un proceso humano, en este caso, el de la construcción del individuo y su relación con el mundo (y especialmente, con otros seres humanos), es francamente imposible (o al menos, rebasa la pretensión del presente trabajo).

¹ Es necesario hacer un énfasis en que se tratan de sociedades contemporáneas de la modernidad capitalista, en tanto no es mi pretensión realizar un esquema ontológico universal.

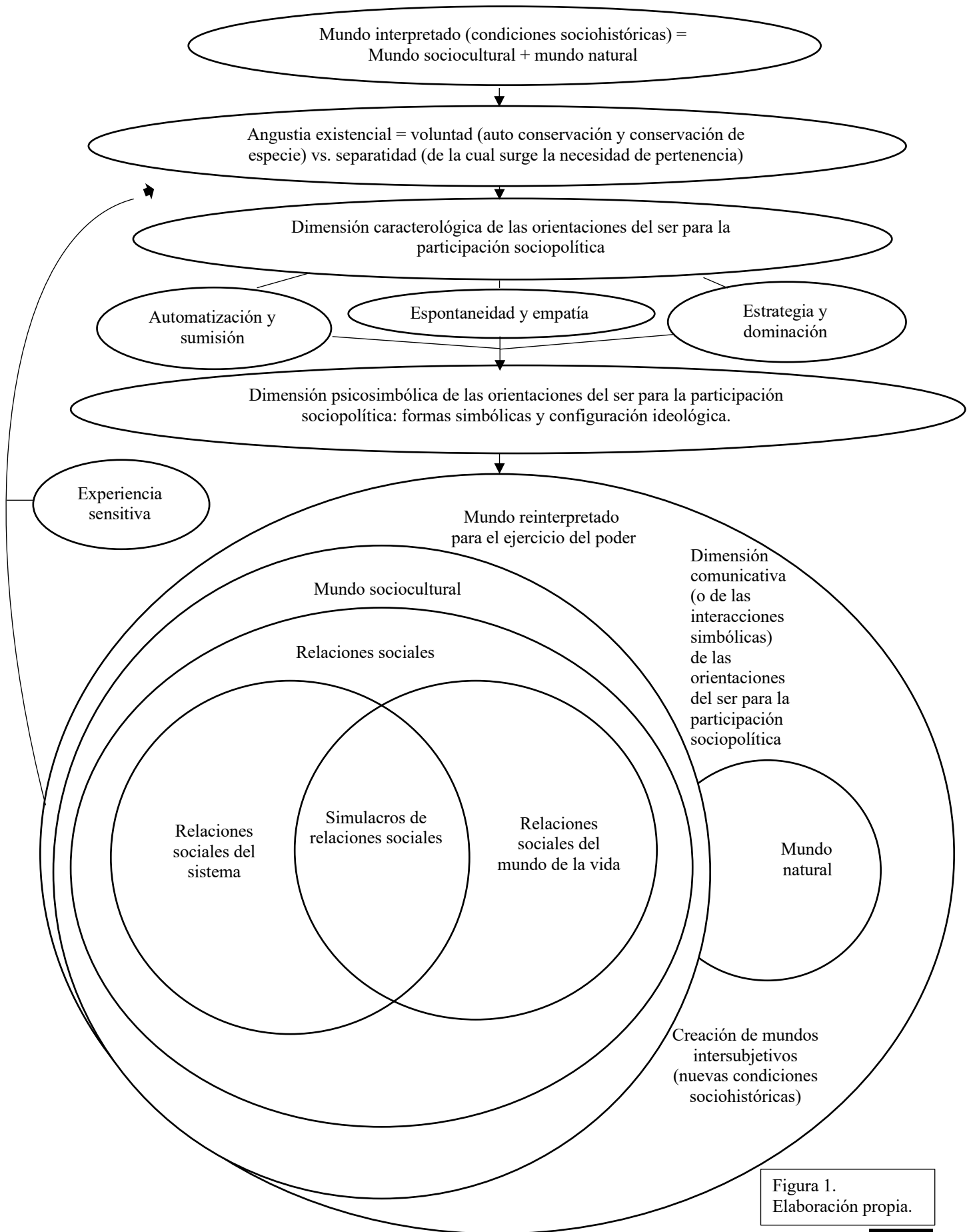


Figura 1.
Elaboración propia.

1.1.1 Mundo interpretado: De las condiciones sociohistóricas y el proceso de interpretación

Una primera consideración y que es fundamental para todo lo expuesto en este trabajo, es la del ser humano como ser ontológicamente interprete. Tomando en cuenta esto y antes de entrar propiamente a este apartado, es importante indicar que el esquema propuesto ilustra un proceso que ocurre en la mente del ser humano; tanto a través de la razón (de lo psicosimbólico mediante la reflexión) como del sentir (de lo comunicativo a través de la experiencia sensitiva), conceptos que no son tan diferentes como se suele argumentar, ya que ambos implican procesos de interpretación.²

En este orden de ideas, el primer elemento que se identifica en el esquema es el de un **mundo interpretado**, el cual está conformado por un “mundo natural” (el cual se vincula más a un sentimiento de incertidumbre hacia un “universo no conocido” o “no controlado”) y un “mundo sociocultural” (el cual ha sido construido por el ser humano con el fin de “dar orden” al mundo externo y así tener certidumbre).³

Es decir, el ser humano, en una primera instancia, percibe un mundo y lo interpreta conforme a su experiencia en él. En palabras de Heidegger, “la vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo” (2002: 37). De esta manera y recordando lo que implica una “interpretación”, se posiciona una perspectiva epistemológica en donde el ser humano, en tanto ser interprete, no puede conocer una realidad objetiva.

² En tanto seres con un gran capacidad de pensamiento simbólico y por lo tanto, intérpretes de realidad, no se puede saber si lo ocurrido en la mente de los seres humanos corresponde o no con lo acontecido en el mundo físico. Todo conocimiento y toda acción ocurren en la mente del ser humano. Uno de los autores más importantes en torno a esta discusión es Heidegger, quien propuso un “giro ontológico” en la Hermenéutica. Es decir, bajo su consideración (con la cual coincido), en tanto ser que toma decisiones basadas en interpretaciones de realidad, el ser humano es ontológicamente intérprete; en este sentido, la Hermenéutica no se considera como una postura epistemológica sino una condición humana. Un debate más extenso se puede encontrar en la obra de Heidegger, en especial, en “El ser y el tiempo” (2018).

³ El *mundo interpretado* y *mundo reinterpretado* pueden ser entendidos como partes de una sola dimensión, es decir, representan una misma instancia, la *praxis* en el mundo. Es por fines prácticos del trabajo que se hace una diferencia entre ambos, no obstante, lo que se hablará sobre *mundo reinterpretado* también caracteriza a este “primer” *mundo interpretado* y viceversa; solo se puede pensar e intervenir en el mundo a través de su abstracción en *formas simbólicas*.

En este orden de ideas, desde el pensamiento lacaniano (García, 2015), se retoma que *lo real* es lo que percibe el ser humano, lo cual no es la realidad en sí. Asimismo, desde Maturana (2005), se recuerda el camino explicativo de *lo objetivo entre paréntesis* (camino de las ontologías constitutivas), en el cual el observador constituye la existencia con sus operaciones de distinción (no afirma un objeto supuesto como algo que existe y por lo tanto, se abre la posibilidad de la idea de un “multiverso” en contraposición de la de un “único universo”).

Cabe remarcar que en este proceso de interpretación, las condiciones sociohistóricas juegan un papel esencial. De acuerdo con el pensamiento de Luckman y Berger, para poder estudiar cualquier proceso de internalización y construcción de realidad, es necesario tomar en cuenta una comprensión macro-sociológica de aspectos estructurales. “La socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica. No solo su contenido, sino también su grado de ‘éxito’ tiene condiciones y consecuencias socio-estructurales” (2003: 202). Es decir, cada construcción de realidad (y socialización) depende, en gran medida, del contexto en el que se llevan a cabo los procesos de interpretación.

Sin embargo, aun con las especificidades de cada caso particular, es decir, de cada contexto sociohistórico en el cual se insertan individuos específicos, desde el existencialismo y posturas filosóficas similares, se encuentra lo que podría ser el denominador común de la humanidad: la *angustia existencial*.

1.1.2 Angustia existencial por separatividad y voluntad: denominador común de la humanidad

La primera verdad noble del budismo nos dice que la vida es sufrimiento. Además, retomando varios postulados de esta doctrina religiosa y filosófica, Schopenhauer plantea que “la vida se presenta como una tarea, un *pensum* que hay que absolver, y por lo tanto, en términos generales, una lucha incesante contra la necesidad” (2018: 185).

De esta manera, como segundo elemento se identifica una *angustia existencial*, la cual es originada por la confrontación de una voluntad de vida (autoconservación y

conservación de la especie) y la conciencia del ser humano como un elemento separado del resto del mundo (provocando una percepción de “soledad”) y como un ser finito (conciencia de muerte).

Respecto a esto último, Fromm (2017) explica que el nacimiento del “ser humano” se caracteriza por el paso de una situación definida (dirigida por los instintos) hacia una incierta, en la medida que éste es vida consciente de sí misma. El autor añade que ante esto, surge un sentimiento de *separatidad*, el cual es la fuente de toda angustia.⁴

En un orden similar de ideas, Heidegger asegura que la actividad fáctica de la vida es el *cuidado*, el cual se caracteriza por “el trato que la vida fáctica mantiene con su mundo” (2002. 35). De esta manera, se puede interpretar que hay una inclinación del ser humano hacia la autoconservación; en primera instancia, la conservación de especie, y en segunda, la conservación de la vida en general.

En el mismo debate, Camus (2020) retoma planteamientos de diversos pensadores (como Jaspers, Kierkegaard y Heidegger) para tratar lo que él denomina como la sensación del absurdo, la cual nace de la “confrontación del llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo”. En esta operación, se puede entender: al “llamamiento humano” como aquella tendencia al cuidado, la voluntad de vida; al “silencio irrazonable del mundo” como aquel entorno en el que nos desarrollamos y del cual tenemos una comprensión limitada; y al “absurdo” como aquel sentimiento provocado por el razonamiento de que somos una parte individual y finita (*separatidad*).

De esta manera, se elucida el origen de toda angustia humana: la *angustia existencial*. Esto resulta fundamental cuando se tienta la idea de una “civilización empática” como Rifkin (2010) lo propuso, en la medida en que se recuerda lo mencionado por Durkheim, quien postuló que “lo que hace posible la ‘intersubjetividad’ es un símbolo religioso que tiene el mismo significado para todos los miembros del grupo” (Solares, 1997: 112).

⁴ Otros autores que sostienen argumentos en esta línea sobre la dinámica entre vida consciente, sufrimiento y angustia son los denominados “existencialistas”, entre los cuales figuran Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Heidegger y Kierkegaard, entre otros.

Si bien, esta afirmación enfatiza en el papel de lo sacro en la búsqueda de consenso, es decir, en lo que está más allá de lo conocido por el ser humano y en fuerzas que lo rebasan, la presente investigación propone que girar la mirada hacia la *angustia existencial* como aquel símbolo que es común a toda la humanidad, puede aportar en la construcción de un mundo intersubjetivo con una alta presencia de *espontaneidad* y *empatía*.

1.1.3 Orientaciones del ser para la participación sociopolítica

Se ha decantado por el concepto de ***orientaciones del ser para la participación sociopolítica***⁵ en los siguientes sentidos. Primero, *orientaciones del ser*, con base en la *hermenéutica de la facticidad* de Heidegger, la cual contempla a un “ser hermenéutico”. De acuerdo con Grondin (2008), Heidegger retoma de Dilthey la idea de la vida intrínsecamente hermenéutica (orientada a interpretarse a sí misma), el postulado de la conciencia en búsqueda de sentido (percibiendo el mundo desde una comprensión constituyente⁶) de Husserl, y la idea de Kierkegaard de una existencia que debe decidir la orientación de su ser, presuponiendo así, que la existencia es un ser de interpretación.

Asimismo, se retoma la concepción aristotélica de “política” la cual refiere a que el ser humano *hace política* en la medida que *participa* en la forma en que se organiza y se reproduce la *sociedad* de la que es parte. De esta forma, se toman en cuenta los postulados de autores como Martín-Barbero, quien busca reivindicar lo político en todo proceso de comunicación entre integrantes de una sociedad, recobrando y enfatizando en el poder de agencia de los actores sociales (Milán y Treré, 2019).

Es decir, este trabajo se posiciona en contra de la concepción popular en donde política suele usarse solo en relación de lo de partidista o electoral. Se considera que un ser humano interviene sociopolíticamente (es decir, ejerce poder) con cada interacción en el

⁵ Al hablar del “ser” en el concepto de *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*, se está abordando específicamente al “ser” del ser humano, es decir, al *Dasein* heideggeriano.

⁶ El concepto de *comprensión constituyente*, se relaciona con el de *estructura de anticipación, tradición, cosmovisión* o en mi caso, el de *configuración ideológica*.

mundo (cultural o natural), y estas orientaciones del ser en participación están constituidas por tres dimensiones.

1.1.3.1 Dimensión caracterológica: ¿cómo enfrentar la vida en el mundo?

De la *separatidad* surge la necesidad de pertenencia y afirmación de la identidad a través del reconocimiento del “otro”. Esta necesidad, devenida de la autoconciencia del ser humano, sumada a la de autoconservación (y conservación de especie) provocan que el ser humano emprenda una búsqueda hacia respuestas, hacia certidumbre. Es en esta instancia que se encuentra la **dimensión caracterológica** de las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*.

En este primer nivel, el caracterológico (en el combate contra la angustia y búsqueda de seguridad) del ser humano (al menos en sociedad contemporáneas de la modernidad capitalista) surge la necesidad de *individuación*. Fromm destaca el momento en que el infante da cuenta de su *separatidad* y “se libera de un mundo que le otorgaba seguridad y confianza” (2018a: 53), al mismo tiempo que es libre *para* desarrollar y expresar su propio individualidad sin las ataduras de los vínculos primarios. De esta manera, distingue entre *libertad de*, la cual refuerza un sentimiento de soledad y propicia que el individuo busque nuevas cadenas, y *libertad para*, en la cual el sujeto vive como “yo independiente sin hallarse aislado, sino unido al mundo, a los demás hombres, a la naturaleza” (2018a: 263).

De esta forma, se observan dos *orientaciones del ser para la participación sociopolítica* (en el ejercicio del poder)⁷: la motivada por la *libertad de* y la vinculada con la *libertad para*. Sobre la primera, se distinguen dos vertientes, que aunque parten del mismo origen se expresan de forma diferente a través de los actos sociopolíticos: **automatización** y **sumisión**, por un lado, y **estrategia** y **dominación**, por otro.⁸

⁷ El concepto de poder merece una discusión detallada, la cual podemos encontrar en autores como Foucault o Bourdieu. Para fines de esta investigación, se acotará a mencionarlo solo como categoría auxiliar; en especial, para hacer énfasis que toda interacción en el mundo es un ejercicio de poder.

⁸ El carácter sadomasoquista, en tanto tiene sus bases en la evasión de la libertad, puede relacionarse con la *inclinación hacia la caída* de la vida fáctica de la que habla Heidegger (2002), la cual se caracteriza por una

Ambas parten de una necesidad psíquica de simbiosis, en la cual se busca una fuerza externa a la cual añadirse o convertirse en esa fuerza para añadir a otros individuos. Este carácter es denominado por Fromm (2018a) como *sadomasoquista*, quien destaca que un individuo con fuerte presencia de una de sus partes (sadismo y masoquismo) también presenta o puede presentar características de la opuesta; es decir, un masoquista es sádico y un sádico es masoquista.

Es así como se vinculan la *automatización y sumisión* con el masoquismo, y la *estrategia y dominación* con el sadismo⁹; ambas se caracterizan por el *el miedo a la libertad* y por la búsqueda de una existencia basada en la codependencia. En este punto, es necesario mencionar que para poder explicar mejor la forma en que se entienden las orientaciones del ser en la interacción sociopolítica, se han segmentado en dos ámbitos: *forma relacional de participación y motivo relacional de participación*.

Antes de seguir la discusión sobre qué implican las orientaciones del ser en concreto, cabe señalar que estos dos ámbitos que se distinguen tienen sentido en tanto se relacionan

tendencia, tentadora y tranquilizante, del ser a ocultarse de sí mismo y refugiarse en un estado de adormecimiento inducido por la tradición sociocultural de la que es parte.

⁹ Erich Fromm, en *Ética y psicoanálisis* (2020), hace una distinción sobre el carácter como aquella forma de canalizar la energía humana en los procesos de *asimilación* (adquiriendo y asimilando objetos) y *socialización* (relacionándose con otras personas y consigo mismo). En este sentido, él propone que hay *orientaciones improductivas* y una *orientación productiva*. En cuanto a las primeras distingue la *orientación receptiva* y la *orientación explotadora* por el lado de la simbiosis, y la *orientación acumulativa* y la *orientación mercantil* por el lado del alejamiento. Expone que la receptiva y la explotadora tienen su origen en el carácter sadomasoquista (alguien que quiere ser dominado y alguien que quiere dominar, respectivamente). Asimismo, enfatiza que la acumulativa y la mercantil se distinguen de las otras dos en que no buscan una unión (simbiosis) sino un alejamiento. La acumulativa, señala, se caracteriza por poseer cosas, procurar el orden y la intención de eliminar cualquier riesgo del mundo externo (siendo su extremo la destrucción), y la mercantil busca “venderse” en miras de obtener el “éxito”. Aunque el debate de los vínculos debe ser mucho más amplio, encuentro una relación entre la *orientación acumulativa* y lo que denomino *automatización*, en el sentido que se busca conservar y reproducir el orden dado para evitar el surgimiento de cualquier amenaza (aunque también guarda relación con el carácter sádico en tanto solo acepta algo nuevo, incluyendo personas, si puede poseerlo). De igual manera, la *orientación mercantil* mantiene cierta similitud con lo que planteo como *estrategia*, en la medida en que lo que se busca es conseguir el “éxito”. Por último, la orientación productiva que plantea el autor es la *orientación del amor y pensamiento productivos*, caracterizada por potenciar los beneficios de aquel trabajo que ayuda al desarrollo de la personalidad del ser humano en tanto se basa en la creación, y en el amor como acción que implica responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento; esta orientación (como se notará más adelante) se asemeja a mi propuesta de *empatía y espontaneidad* (este último concepto recurrentemente utilizado por Fromm). Evidentemente estos vínculos que encuentro pueden ser puestos a discusión, sin embargo, me parece pertinente reconocer el trabajo de Fromm (así como su impacto en mi pensamiento) y sus similitudes con el presente propuesto.

con “la verdad”; más precisamente y retomando la postura de existencialistas, entre ellos, Albert Camus, no se puede hablar de “una verdad”, sino de verdades. Por un lado, se encuentra la *forma relacional de participación* como la forma de lidiar con una verdad (sea nuestra o de los demás): la *automatización* la niega, la *estrategia* la oculta y la *espontaneidad* la permite. Por otro, el *motivo relacional de participación* como el motivo para lidiar con una verdad (nuestra o ajena): la *dominación* pretende silenciarla, la *sumisión* pretende ser silenciada y la *empatía* pretende escucharla.

Retomando la discusión que compete a este trabajo, es así que, tomando en cuenta esta relación del “yo con el mundo”, en primera instancia, desde el ámbito de *forma relacional de participación*, se distingue a la *automatización* y la *estrategia*. Por otro lado, desde la *motivo relacional de participación*, se encuentra la *sumisión* y la *dominación*.

Sobre la *automatización*, Fromm (2018a: 264) la vincula con la adopción de normas que vienen desde afuera¹⁰ y con la necesidad de conformismo. De acuerdo con el mismo Fromm, se busca una unión basada en la conformidad con el grupo: “se trata de una unión en la que el ser individual desaparece en gran medida, y cuya finalidad es la pertenencia de rebaño” (2017: 28).

Es en este abandono del ser individual para buscar pertenecer a algo “más grande” en donde se encuentra con la fuerza motivadora de la *sumisión*. Tanto la *sumisión* como la *dominación* se encuentran vinculadas con un mecanismo de evasión de libertad que Fromm denomina como autoritarismo; en ambos casos, existe una “tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece” (2018a: 156). Desde este mecanismo, From asegura que se buscan “vínculos secundarios” para sustituir los primarios que fueron perdidos (en especial, los paternos al momento de la *separatidad*).

¹⁰ Fromm (2018a) atenúa “adopción crítica”, lo que considero debe entrar en un debate más amplio para llegar a tal aseveración.

La *sumisión* se vincula con impulsos masoquistas, los cuales están constituidos por “sentimientos de inferioridad, impotencia e insignificancia individual” (2018a: 156). Cabe resaltar cuando Fromm expone que aunque los individuos que presentan esta tendencia masoquista se quejan y afirman querer librarse de estos impulsos, existe un poder inconsciente en sus psiquis que los impulsa a sentirse inferiores e insignificantes. “La vida, en su conjunto, se les aparece como algo poderoso en sumo grado y que ellas no pueden dominar o fiscalizar” (2018a: 157).

En aparente contradicción a la *sumisión* se encuentra la *dominación*, la cual se encuentra ligada a impulsos sádicos. Fromm (2018a) distingue tres variantes del carácter sádico: a) dirigido al sometimiento de los otros (sometidos como instrumentos), b) no solo busca mandar sino explotar, robar e incorporar todo lo que hubiere de asimilable en los sujetos u objetos, c) tendencia que desea hacer sufrir a los demás o verlos sufrir.

Aunque pareciera que el sádico no carece de fuerza interior para enfrentar la *separatidad*, se caracteriza por su dependencia hacia aquello que domina. De esta manera, se observa una codependencia entre ambos tipos de carácter, en donde el “contrapuesto” es visto como una opción latente para asimilar, es decir, un sádico puede presentar características del masoquismo respecto a un “sujeto / objeto mayor a él” y un masoquista puede presentar rasgos sádicos respecto a un “sujeto / objeto inferior a él”.

El último de estos cuatro conceptos a examinar es el de la *estrategia*. Para poder explicar esta categoría, resulta pertinente recapitular el concepto de *acción orientada al éxito* o *acción racional de acuerdo a fines* de Habermas¹¹, en la cual el individuo trata de manipular o influenciar (a personas o cosas) de manera estratégica (Solares, 1997: 64); de esta manera, se esboza su vínculo con el carácter sádico y la *dominación*.

¹¹ En contraposición a la *acción orientada al éxito*, Habermas postula la *acción comunicativa*, en donde el individuo participa en un “proceso de entendimiento sobre planes de acción común o compartidos” (Solares, 1997: 64). Añade que para ella es necesaria una “oferta de acto de lenguaje” y se encuentra el entendimiento más allá de una “simple negociación o regulación de intereses” (Solares, 1997: 65), sino a través del “mejor argumento”. Asimismo, postula que el énfasis moral de la acción comunicativa se encuentra en la “confianza de los participantes y su intuición, para distinguir entre comunicación orientada al entendimiento y otra que no lo es” (Solares, 1997: 69). De esta manera, se observa un vínculo con la *espontaneidad* y *empatía* forjado por los principios de confianza e intuición.

Asimismo, se destaca que el acto *compulsivo*, aquella consecuencia del aislamiento e impotencia del individuo – y por lo tanto, diferente del acto espontáneo, el cual se tratará más adelante – puede presentarse en ambas orientaciones, en ambos ámbitos. Por un lado, a través de la *automatización* como mecanismo de defensa de la seguridad adquirida (o deseada) por su adherencia sumisa con un objeto de fuerza, y por otro, como impotencia de no poder dominar (y así, añadirlo a él), a través de la *estrategia*, a un objeto externo a él (es este el terreno del egoísmo).

De igual forma, cabe señalar que en ambas orientaciones concernientes al *motivo relacional de participación*, se tiende a caer en la obsesión de buscar *estados orgiásticos*, los cuales, de acuerdo con Fromm, se caracterizan por ser estados transitorios de exaltación en donde el “mundo exterior desaparece y con él, el sentimiento de separatividad con respecto del mismo” (2017: 26). A esta interpretación, se atenúa que en el caso de la variante masoquista, se da la ilusión de que el mundo externo lo consume totalmente, y en el del sádico, la de que controla totalmente al mundo externo.¹²

En ambos, se crea una ilusión de que no existe esa incertidumbre que representa un peso insoportable para el individuo (quien se empeña en negarla como parte de la vida). La compulsión por los *estados orgiásticos* frecuentemente lleva a adicciones, tanto de sustancias (drogas), como de situaciones y personas, quienes pierden su humanidad y son utilizadas como medio de alivio existencial (vehículos para el aumento y disminución de tensión); en este último caso, comúnmente se presenta a través de la experiencia sexual.

En contraposición a estas primeras dos orientaciones, se encuentra la de la *espontaneidad* (*forma relacional de participación*) y *empatía* (*motivo relacional de participación*). En una primera instancia, cabe señalar cuando Fromm postula que la *espontaneidad*, la cual “une al individuo con el mundo sin privarlo de su individualidad” (2018a: 53) está constituida por dos actos: el amor y el trabajo creador. Sobre este último, se destaca que es una actividad meramente personal; es aquella en donde el ser humano se une

¹² Como cada vez que se hable de sadismo y masoquismo, cabe acotar que ambas actitudes tienen un origen en común (*libertad de*) y fácilmente una puede convertirse en la otra.

al mundo en su proceso de creación (tanto en experiencias emocionales, intelectuales y sensibles), lo cual potencializa el desarrollo de su personalidad.

Sobre el primer aspecto, el amor, Fromm enfatiza en varias de sus obras que se trata no de un sentimiento, es decir, de un objeto (como comúnmente se piensa), sino que es una actividad, o sea, un proceso y una actitud. El *arte de amar* (el *amor maduro*) para Fromm (2017) es diametralmente diferente a la unión simbiótica, es decir, aquella producto del carácter sadomasoquista.

Fromm expone que la capacidad de amar depende del desarrollo caracterológico del individuo: “presupone el logro de una orientación predominantemente productiva, en la que la persona ha superado la dependencia, la omnipotencia narcisista, el deseo de explotar a los demás, o de acumular, y ha adquirido fe en sus propios poderes humanos y coraje para confiar en su capacidad para alcanzar el logro de sus fines” (2017: 43).

Es decir, la actividad de amar se encuentra en una constante lucha contra el carácter sadomasoquista y se ve potencializada por el desarrollo de la personalidad a través del trabajo creador y, añadido, de la misma actividad de amar; la experiencia de la puesta en escena de una actitud espontánea alimenta la misma actitud.

Para fines de esta investigación, enfocada en examinar las relaciones sociales, la discusión se centra en el aspecto de la *espontaneidad* relacionada con el amor.¹³ Como se ha expuesto, el amor es, en esencia, una manera de *hacer política*, la cual tiene un fuerte vínculo con la *empatía*; es decir, un ser que ama es un ser empático, un ser empático es un ser que ama.

Para profundizar en esta relación cabe recordar cuando Fromm señala que la *espontaneidad* “afirma la individualidad del yo y al mismo tiempo une a los individuos con los demás y con la naturaleza” (2018a: 267 y 268). Es en el énfasis de la “unión” en el que

¹³ Al momento del análisis de los resultados, no se descarta interpretar y profundizar en el rol que juega el simulacro de relaciones sociales en el desarrollo del *trabajo creador* de los individuos.

se encuentra un vínculo con la *empatía*, término que Rifkin (2010) entiende como la participación activa en la cual existe una voluntad del observador de formar parte en la experiencia de otra persona.

Amar y la *empatía* representan una relación indisoluble e interdependiente. Rifkin (2010) asegura que la *empatía* es inherente a nuestra biología en la medida en que contamos con neuronas espejo que nos permiten “sentir” lo que *el otro* siente.¹⁴ En este orden de ideas, debido a la también indisoluble relación entre vida y sufrimiento, la *empatía* se potencializa en la medida en que el ser humano sufre y ve sufrimiento en el *otro*; la *empatía* será más intensa en tanto el individuo relacione con más fuerza el sufrimiento del *otro* con el propio.

Que su punto de origen sea el reconocimiento del sufrimiento, no quiere decir que esta *empatía* solo pueda surgir en momentos adversos. En este sentido, Rifkin postula: “la *empatía* con la alegría de otra persona surge de un profundo conocimiento personal de sus luchas pasadas, que hace que su felicidad sea más apreciada y sentida. El abrazo empático a otra persona incluso puede transformar sufrimiento en dicha” (2010: 23).

De esta manera, una actitud empática es, en esencia, una actitud amorosa. Sin embargo, en la práctica esta actitud no siempre se materializa en un acto amoroso. Es en este punto que se identifica una lucha entre la materialización de la *empatía* a través del *arte de amar*¹⁵ o mediante una desviación potenciada por el miedo y el carácter sadomasoquista.

Por un lado, se opta por la lucha contra el sufrimiento a través de su aceptación como elemento y punto en común de toda vida, y se realiza un proceso de combate colectivo, el cual siempre está abierto a añadir participantes (amar). Por otro lado, se lucha contra el sufrimiento a través de su negación y con el deseo de evitar que se haga presente en el sujeto

¹⁴ Este autor se posiciona en contra de una mirada ortodoxamente darwiniana, en donde la creación humana va encaminada únicamente hacia la reproducción individual y de especie. Desde su punto de vista, y el cual tomo con cautela por la necesidad de un debate más amplio, el proceso trascendental que motiva al ser humano a explorar el misterio de la existencia podría estar relacionado con la sensación cada vez más profunda de una propia identidad, la expansión de la *empatía* a ámbitos de realidad amplios e inclusivos y la expansión de la conciencia humana (2010: 47).

¹⁵ Tomado literalmente del libro del mismo nombre de Erich Fromm.

y en sus círculos empáticos existentes, en donde figuran relaciones simbióticas (sadomasoquismo).

Ahora bien, cabe destacar que la empatía no solamente es algo deseable en las relaciones humanas, sino que es algo biológico. Pintos Peñaranda (2010), retomando varios aspectos de la fenomenología de Husserl, invita a la reflexión de cómo la *corporeidad empática y emotiva* es algo que está presente en toda relación interpersonal y que no solamente no es algo que deba evitarse (como el cientificismo ha querido exponer), sino que se tratan de *estrategias biológicas adaptativas*.

De acuerdo con esta perspectiva, el ser humano es un ser vivo, mamífero, corpóreo, perceptivo y continuamente en actividad práxica, “de tal suerte que se halla en permanente-experiencia-de-contacto-con-su-mundo entorno vital (...) un mundo intersubjetivo, es decir, un mundo de convivencia de los unos con los otros” (Pintos Peñaranda, 2010: 143). Es bajo este entendimiento, que el *otro* se vuelve elemental para uno mismo: solo a través de nuestros congéneres adquirimos nuestro “carácter humano”, en tanto son ellos quienes nos acogen e insertan en nuestros mundos culturales específicos (Pintos Peñaranda, 2010: 144).

Es por ello, que el ser humano ha desarrollado ciertas *estrategias adaptativas* que le permiten la interrelación exitosa con otros de su misma especie.¹⁶ Para Pintos Peñaranda (2010, 148) estas estrategias son las de: 1) las emociones, 2) la empatía y 3) la tolerancia.

Sobre las emociones y en relación con este trabajo, cabe recuperar su relevancia en la valoración pre-racional y en la reacción inmediata en favor de la preservación de la vida. Asimismo, la autora enfatiza en que a través de la experiencia sociocultural, el ser humano va modificando su *espontaneidad* respecto a sus emociones, esto porque esta *estrategia biológica adaptativa* se va recubriendo “de modo simbólico-cultural como fruto del adoctrinamiento y aprendizaje que recibimos desde que somos nacidos y entramos a formar parte de nuestro *Lebenswelt*¹⁷” (Pintos Peñaranda, 2010: 156).

¹⁶ Aunque el debate puede trascender hacia interrelaciones con otras especie, la investigación se limita a hablar únicamente de las relaciones humanas.

¹⁷ Concepto husserliano, comúnmente traducido como “mundo de la vida”.

En cuanto a la *empatía*, Pintos Peñaranda menciona que es “un acto biológico y espontáneo” (2010: 158) y no una emoción o algo fruto de la voluntad consciente del sujeto. “(La *empatía*) es la capacidad de captar intuitiva y emotivamente al *otro*” (Pintos Peñaranda, 2010: 158). Es entonces que la relevancia de la *empatía* radica en posibilitar la transmisión emotiva de un individuo a otro, es decir, solo a través de ella podemos percibir las emociones vivenciadas por el *otro* (Pintos Peñaranda, 2010: 158).

Es así que solamente entendiendo la gran relevancia que tienen los demás seres humanos, se puede ver con claridad como la *empatía* funciona también como una herramienta para poder sobrevivir, tanto en términos individuales como en términos de especie.

Sin embargo, a pesar de ser empáticos por naturaleza y por factores psicosociales, muchas veces esta *empatía* es afectada y debilitada por aquella experiencia que lastima al ser humano y su búsqueda de bienestar, lo cual causa rechazo y miedo profundo, llevando a que ello se materialice en actos sadomasoquistas (a través de la *sumisión* o la *dominación*); podría decirse que, originadas de la experiencia negativa y del miedo subsecuente, se crean nuevas estrategias de supervivencia con *el otro*.

Cabe señalar y problematizar que las relaciones humanas son especialmente fructíferas para el desarrollo del miedo, en tanto estas implican la aceptación de la existencia de un ser con una capacidad cognoscitiva “similar a la mía”, por lo cual podría representar una amenaza para mí y los seres de mis círculos empáticos; es decir, se siente un peligro al cuidado de la vida.

Es en este punto que se postula que, para defender y desarrollar la *empatía*, es necesaria la experiencia amorosa: el amor como el libre flujo de la energía, del poder. Como se mencionó anteriormente, amar implica reconocer al *otro* espontáneamente. Reconocer su individualidad y entrar en un juego de *flujo de poder*, en donde cada momento sigue siendo presente, en donde coexisten individuos en plena conciencia.¹⁸

¹⁸ En este sentido, cabe resaltar la postura tántrica de las interacciones sociales, en donde, se realiza una conexión basada en el flujo de la energía (poder).

Solo a través de la experiencia amorosa (y por lo tanto, espontánea) se puede enfrentar al miedo que nubla nuestra naturaleza empática. En un primer momento, se refuerza para que luche contra el carácter sadomasoquista presente en las relaciones sociales de nuestros círculos más cercanos y en un segundo momento, se potencializa para que se extienda hacia círculos cada vez más lejanos. De esta manera, primero se reinterpreta la relación con los círculos empáticos existentes del individuo y después, esta actitud empática (y amorosa) se va extendiendo exponencialmente, hasta que el sujeto pueda concebir y crear en su mente una *civilización empática*.

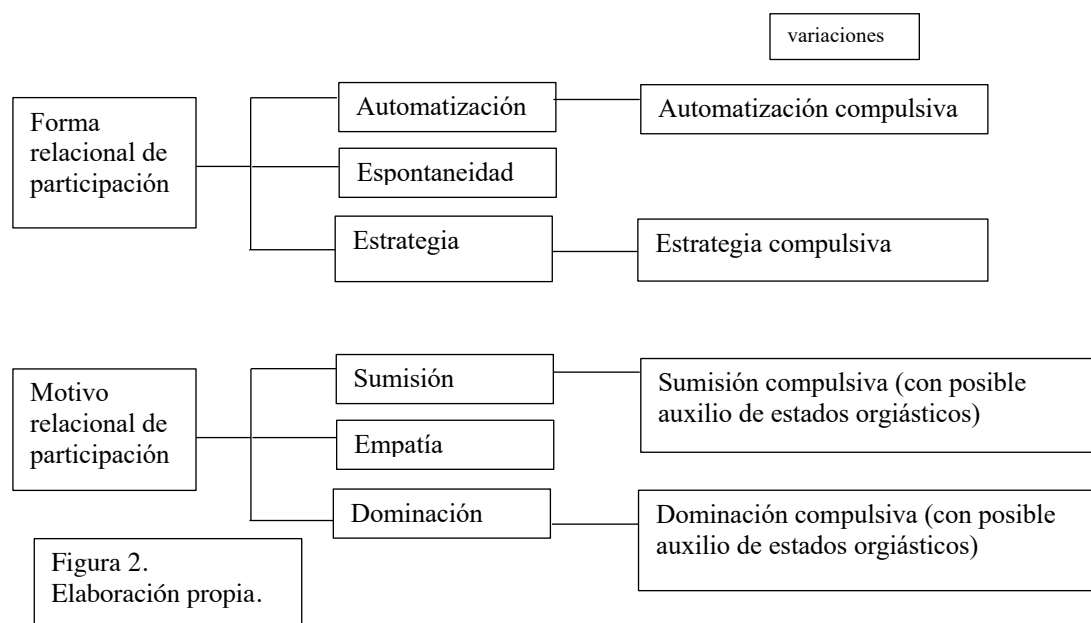
Asimismo, en complemento al amor (y diría, como parte de él), el desarrollo de nuestra capacidad empática guarda especial relación con el desarrollo de una individualidad, es decir, con la expansión de nuestra personalidad. Rifkin asegura que “el despertar de la individualidad que surge del proceso de diferenciación es esencial para el desarrollo y la extensión de la empatía” (2010: 32).

Es decir, se vislumbra la *separatidad*, el sufrimiento y la satisfacción plena (o la búsqueda libre de ella) de la necesidad de *individuación* como elementos fundamentales, debido a que mientras más desarrollado esté el “Yo”, “más intensa es la sensación de que nuestra existencia es única, finita y mortal, y más profunda es la conciencia de nuestra soledad existencial y de los muchos retos que afrontamos en la lucha por el ser y prosperar” (Rifkin, 2010: 32 y 33).

Es decir, mientras más me conozco y más ejerzo mi *libertad para*, más comprendo y empatizo con los demás. En la medida en que reconozco en otros el sufrimiento inherente a la vida humana que yo mismo experimento, siento empatía y busco apoyar su “voluntad de vivir” (Rifkin, 2010: 48). En este sentido y sumando la fragilidad de la existencia en un universo del cual no conocemos límites, asegura Rifkin: “la extensión empática es la conciencia existencial de la vulnerabilidad que todos compartimos y, cuando se expresa, se convierte en una celebración de nuestro deseo común de vivir” (2010:48).

Por último, otra relación entre la *empatía*, el amor y el desarrollo de la personalidad del individuo, se encuentra en el planteamiento de que la primera no se limita al sentir el sufrimiento del *otro* como si fuera propio, “sino que el acto de compartir supone una retroalimentación que refuerza y hace más profunda” (Rifkin, 2010: 48 y 49) la sensación de individualidad, porque ya se ha vivido algo similar.

De esta manera, las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*, en su *dimensión caracterológica*, quedan de la siguiente manera:



Con el objetivo de remarcar las similitudes y diferencias, a continuación se enlistan algunas características distinguibles de las tres orientaciones:

a) *Automatización y sumisión:*

- 1) Masoquista: deseo de ser dominado; codependencia.
- 2) Miedo por conocer (busca encontrar sentido de la vida).
- 3) Busca refugio en el mundo externo (el “Yo” es sumiso).
- 4) Niega el azar, busca orden “natural”.
- 5) Prevalencia de visión de “objeto poseedor de mí”.
- 6) Riesgo de acto compulsivo por miedo de perder la seguridad y estabilidad otorgada por un agente externo.

7) Realiza trabajo autómatas dictado por alguien (o algo) más.

b) *Estrategia y dominación:*

- 1) Sádico: deseo de dominar; codependencia.
- 2) Conocer por miedo (busca crear sentido de la vida).
- 3) Busca dominar al mundo externo (el “Yo” busca ser dominante).
- 4) Niega el azar, busca crear orden.
- 5) Prevalencia de visión de “objeto” para poseer.
- 6) Riesgo de acto compulsivo por miedo de perder su fuerza al no dominar un agente externo.
- 7) Busca dictar trabajo autómatas para otros sujetos.

c) *Espontaneidad y empatía:*

- 1) Flujo del poder (amar como acto y proceso): deseo de convivir (hacer comunión e integrarse); interdependencia.
- 2) Conocer por conocer (sentido de la vida es vivir).
- 3) Confianza y aceptación de dinámica dialéctica entre “Yo” y el mundo externo.
- 4) Acepta el azar, vive dinámica orden / caos.
- 5) Prevalencia de visión de “procesos”.
- 6) No hay riesgo de acto compulsivo, en tanto, el ser vive en una constante aceptación del cambio debida a su reconocimiento espontáneo del mundo externo.
- 7) Realiza trabajo creador en busca de desarrollar plenamente su personalidad.

En esta dimensión, las tres *orientaciones del ser para la participación sociopolítica* (en sus dos aspectos) se encuentran en lucha constante en el individuo, reforzándose y debilitándose a través de la experiencia. Por un lado, se encuentra la lucha entre *automatización vs. estrategia vs. espontaneidad*, y por otro, la dada entre *sumisión vs. dominación vs. empatía*. De esta manera, un acto sociopolítico puede ser motivado por una configuración particular entre elementos de distintas orientaciones (por ejemplo, *estrategia y empatía*, o *automatización y dominación*); aunque siempre tomando en cuenta que, como se expondrá más adelante, cada interacción tiene diversas capas de significaciones.

1.1.3.2 Dimensión psicosimbólica: construcción del individuo mediante formas simbólicas y una configuración ideológica

El resultado de la lucha descrita (el cual varía constantemente) da lugar a un proceso de **configuración ideológica**. Es decir, de acuerdo a la forma particular que un individuo enfrenta su *angustia existencial*, crea y adopta *formas simbólicas* que satisfacen su necesidad biológica (autoconservación) y psicosocial (de pertenencia); se ha decidido por el término de *configuración ideológica* considerando que en el ser humano se encuentra una constante lucha mental entre *formas simbólicas* de distintas ideologías (o cosmovisiones), es decir, en tanto ser intérprete negocia ideas, y por lo tanto, significados.

En este nivel se distingue una **dimensión psicosimbólica** de las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*. Cuando la mente adopta símbolos dotados de significaciones que reafirman el resultante de la lucha caracterológica anteriormente dada; también puede reinterpretar símbolos con una significación socialmente dominante, para que satisfagan su forma de enfrentamiento existencial.

Es en este momento que se retoman los postulados epistemológicos de Nietzsche mencionados por Habermas (1990), en los cuales se postula que el ser humano crea una red de *formas simbólicas* con el objetivo de poner bajo control un entorno que amenaza su existencia y la reproducción de vida. Es decir, se crean “sentidos simbólicos” al servicio de la satisfacción de necesidades elementales (biológicas y psicosociales; conservación y pertenencia).

Respecto al concepto de *formas simbólicas*, se toma la acepción propuesta por Cassirer y retomada por autores como Thompson (2002), en la cual se utiliza para referirse a cualquier construcción significativa hecha por el ser humano (acciones, expresiones, textos, etcétera). De acuerdo con Amador, para Cassirer, el ser humano solo es capaz de enfrentar su realidad física a través de la mediación de construcciones simbólicas, y para Duch, el ser humano es un animal simbólico que crea *formas simbólicas* que le sirven de mediación “con el mundo con los otros, con él mismo y con lo sagrado” (2012: 7).

En este orden de ideas, cabe recalcar que, en tanto ser ontológicamente intérprete, esta *configuración ideológica* que posee el ser, siempre se creará o destruirá mediante la reflexividad¹⁹ en torno a las *formas simbólicas* (esta tendrá diferentes formas de realizarse dependiendo el individuo y la forma en que se ha constituido en relación con las orientaciones del ser).

La *apariencia objetivista* – idea de que las interpretaciones pueden ser verdaderas – surgida por las formas simbólicas, proporcionan *seguridad*.²⁰ Habermas explica que este “arraigado objetivismo”, surgido por el subjetivismo, “crea las condiciones de interpretación posible de aquello que tenemos por real” (1990: 432). Añade que este “impulso a la verdad” es “una obligación moral que la sociedad establece para existir” (1990: 432); aquí se vislumbra la *ideología*, entendida como configuración de ideas “verdaderas”.

En este sentido, esta investigación retoma el concepto de *ideología* no desde una perspectiva marxista ortodoxa en donde se entiende como una “falsa concepción de realidad”, sino a partir de la Hermenéutica crítica, en donde la concepción de “verdad” es una construcción psicológica y sociohistórica y por lo tanto, se acepta la posibilidad de diversas verdades o cosmovisiones.

Sobre esta discusión, cabe recordar la crítica que hace Foucault (1999) al uso del concepto de *ideología*. Señala tres razones que dificultan su uso en la investigación social: 1) se encuentra en oposición virtual a lo que sería la verdad, siendo para Foucault lo importante analizar históricamente los efectos de la verdad en el interior de los discursos, los cuales no son en esencia verdaderos o falsos, 2) se vincula a un sujeto, y 3) está en una

¹⁹ El debate en torno a la cuestión de la “reflexividad” es amplio (llevando a extremos como la idea de la racionalización como elemento para el progreso humano y en contra de lo “sentimental”); uno estudio que se retoma aquí y se puede relacionar con esta problemática es el de Giddens (1995) con sus conceptos de *conciencia recursiva* y *conciencia discursiva*. Como se ha mencionado constantemente, en este trabajo no se pretende imponer “una forma correcta” e inequívoca de cómo observar la experiencia y la construcción de realidad. De esta manera, queda abierto el debate sobre los diversos procesos del sistema nervioso y su relación en cuanto a lo “reflexivo-racional” y lo “reflexivo-preracional”.

²⁰ Giddens (1995) trata el tema bajo el concepto de *seguridad ontológica*.

“posición secundaria respecto a algo que debe funcionar con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.” (1999: 48).²¹

Respecto a los primeros dos cuestionamientos, se toma el concepto de *ideología* como una forma de ver y pensar. Es decir, en la medida en que no se concibe una verdad objetiva (o si es que existe, no es perceptible por el ser humano), la *ideología* se entiende como una manera de interpretar el mundo, la cual siempre es subjetivista y construida por procesos biopsicológicos (de carácter) y sociohistóricos (condiciones sociales).²²

En relación con esto último y concerniente al tercer punto de la crítica, Fromm distingue una dinámica de influencia recíproca entre el carácter y los procesos sociales, en donde la *ideología* juega un papel fundamental. “El proceso social, al determinar el modo de vida del individuo (...) moldea la estructura del carácter, de ésta se derivan nuevas ideologías – filosóficas, religiosas o políticas – que son capaces a su vez de influir sobre aquella misma estructura” (2018a: 119 y 120).

De esta forma, en la dinámica entre procesos biopsicológicos del individuo (carácter) y sociohistóricos (condiciones sociales), la *ideología* juega un papel mediador que ejerce impacto tanto en el individuo como en la estructura social. Solo a través de la *ideología*, el individuo puede intervenir en la estructura y la estructura en el individuo.

Otra característica del concepto de *ideología* que es fundamental retomar, en tanto se trabaja desde una lógica relacional y se tiene interés por dilucidar las formas en que el individuo se relaciona con el mundo, es la propuesta por Thompson (2002) cuando refiere que un investigación ideológica gira en torno a un análisis de cómo las *formas simbólicas*

²¹ Foucault postula que cada sociedad posee un *régimen de verdad* que define si los discursos son verdaderos o falsos, crea mecanismos para sancionar, así como técnicas y procedimientos para obtener la verdad. Para Foucault, el debate de la verdad gira en torno “al conjunto de reglas en función de las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se ligan efectos políticos de poder a la verdad” (1999: 19); es decir, Foucault distingue un vínculo indisoluble entre verdad y sistemas de poder.

²² Aunque existen otros términos similares, por ejemplo, *estructura de anticipación* en Heidegger o *tradicción* en Gadamer (o *comprensión* en ambos casos; el cual, junto con el de *mediación* de Martín-Barbero, más bien ligo a la noción de *configuración ideológica*) se ha inclinado por *ideología* debido a la intención en reforzar el argumento de que todo lo pensado por el ser humano son ideas que se “materializan” en la mente en forma de imágenes, sensaciones, palabras, o cualquier otro tipo de lenguaje que hace referencia a la experiencia vivida.

sirven para establecer, cuestionar o sostener relaciones de dominación que se perciben a través de actos comunicativos.

1.1.3.3 Dimensión comunicativa (o de las interacciones simbólicas): el individuo en un mundo intersubjetivo

El proceso constante de *configuración* y *reconfiguración ideológica* particular de cada individuo sirve como aparato para una nueva reinterpretación del mundo, en la cual se insertará en dinámicas del ejercicio del poder. Aunque en apariencia física este ***mundo reinterpretado*** puede ser el mismo o bastante similar al *mundo interpretado* anteriormente, es en el terreno de lo simbólico en el que encontramos sustanciales diferencias; un mínimo cambio, los cuales son constantes, en la *configuración ideológica* da lugar a un nuevo *mundo reinterpretado*, y por lo tanto, a una nueva forma de relacionarse con él.

En este orden de ideas, se retoma la *hermenéutica de la facticidad* de Heidegger cuando propone que toda comprensión (ligada aquí al término de *configuración ideológica*) posee la estructura de un proyecto, es decir, dentro de una “anticipación de significatividad, regida por la existencia y su necesidad de orientación” (Grondin, 2008: 55).

Tomando como base lo anterior y también la idea de Heidegger de que “lo que entendemos primero en un discurso no es otra persona, sino un ‘pro-yecto’, esto es, el esquema de una nueva forma de ser en el mundo” (Ricoeur, 2006: 50), se puede inferir que: a) todo proyecto contiene una *dimensión caracterológica* sobre la relación con el mundo y una *dimensión psicosimbólica* que da “salida” al carácter por medio de *formas simbólicas*, y que b) todo proyecto se erige por la necesidad de ser reconocido en la *dimensión comunicativa*.

Precisamente es en este punto, el de la confrontación con el mundo externo, en especial, el mundo sociocultural, en el que se encuentra la ***dimensión comunicativa de las orientaciones del ser para la participación sociopolítica***, es decir, la confrontación de *configuraciones ideológicas* y los rasgos caracterológicos que representan; en esta dimensión se se hace presente la práctica de la participación sociopolítica.

Retomando una vez más la postura aristotélica, el ser humano es ser social y político, y es en el terreno de la confrontación de visiones personales que configura un mundo intersubjetivo, el cual es construido a través de la comunicación; en relación con ello, Cassirer (1982) enfatiza en el papel que tuvo la filosofía socrática en el pensamiento dialéctico en donde la verdad (y en este sentido, el mundo que emana de ella) no es vista como un objeto empírico, sino como producto de un acto social.

Para enfatizar en la importancia de “comunicar”, se recapitula su concepción predominante antes del siglo XVI que cuenta Winkin (2005: 12): vinculado con “participar en”, es decir, cercano al *communicare* (participar en común, poner en relación). Aunado a esto, resulta de suma importancia recordar las investigaciones de la Escuela de Palo Alto, con autores como Bateson, Goffman y Birsdwhistell, quienes se centraron en la comunicación interpersonal y el estudio del comportamiento; de acuerdo con Winkin, la investigación de la comunicación para estos autores comienza con la pregunta “¿cuáles son, entre los millares de comportamientos corporalmente posibles, los que retienen la cultura para construir conjuntos significativos?” (2005: 21).

Con lo anterior, se busca argumentar que la comunicación no solo se entiende de forma verbal o escrita (la palabra) sino a través de códigos de comportamiento (corporal). Winkin (2005) indica que para la escuela anteriormente mencionada, el ser humano vive atravesado por códigos de comportamiento y que por comunicación se entiende a toda utilización de dichos códigos: es “un proceso social permanente que integra múltiples modos de comportamiento: la palabra, el gesto, la mirada, la mímica, el espacio interindividual, etc.” (2005: 22 y 23).

Para estos teóricos “la comunicación es un todo integrado” (Winkin, 2005: 23) y por lo tanto, no se trata de establecer una oposición entre comunicación verbal y no verbal. Asimismo, de acuerdo con Winkin, enfatizan en la importancia de siempre situar la

comunicación dentro de un contexto de interacción, ya que solo así puede adquirir sentido la significación.²³

En este orden de ideas, resulta fundamental retomar el *modelo orquestal de la comunicación* propuesto por estos investigadores y del cual Winkin indica que tiene la finalidad de “hacer comprender cómo puede decirse que cada individuo participa en la comunicación, en vez de decir que constituye el origen o el fin de la misma” (2005: 24); es decir, la comunicación más que una cosa (desde una lógica sustancial), es un proceso (desde una lógica relacional), representa un desencadenamiento de reacciones.

Mijail Bajtin (1984), retomado por Rifkin, entabla una relación indisociable entre el ser, el acto de comunicar y la *empatía*. “Ser significa comunicar (...) Ser significa ser para otro y, por medio del *otro*, para uno mismo. La persona no tiene un territorio interno soberano: se encuentra siempre, y plenamente, en la frontera; cuando mira en su interior, mira *en los ojos de otro con los ojos de otro*” (2010: 146).

Es con esta característica participativa y bajo este tipo de conceptualización, que se puede entender a la comunicación como un proceso de interacciones simbólicas. Es decir, es mediante ella en la que se confrontan y negocian significaciones de entidades individuales y colectivas. Con la puntualización de que cada acto comunicativo puede contener varias capas de significados, así como se observa en el trabajo de C. Geertz (2003) sobre el “juego profundo”, se puede indagar que, en relación con la presente investigación, cada interacción puede tener distintas significaciones (en distintos niveles e intensidades) relacionadas con diferentes *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*.

En este punto y en relación con la afinidad del presente trabajo hacia posturas “existencialistas”, cabe recordar a Ricœur cuando menciona que, para una investigación existencial, la comunicación es un enigma o hasta una maravilla “porque el estar juntos,

²³ Aquí se puede observar una proposición epistemológica vinculada con la hermenéutica: la confrontación entre texto y contexto.

condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano” (2006: 29).

Ricœur (2006: 29 y 30) aclara que no se trata de una soledad entendida como el “vivir y morir solos”, sino en el sentido de que no se puede transferir íntegramente la experiencia de un sujeto al otro. Para el autor, lo único que se puede comunicar es su significación. Es decir, la comunicación es una herramienta humana que sirve para romper las barreras ontológicas que nos apartan a unos de otros, en tanto individuos “separados” del mundo con experiencias particulares (y no transferibles) y permite entablar un diálogo de significaciones.

Para Ricœur (2006), la comunicación busca el reconocimiento e identificación de experiencias. Tomando como base este planteamiento, puede llegar a pensarse que todo acto comunicativo tiene un *motivo relacional de participación* empático (aunque esté mezclada con otros); “me comunico para que reconozcas mi experiencia” o “me comunico para que sepas que reconozco tu experiencia”.

Sin embargo, otra atenuante a mencionar es que en esta dimensión comunicativa se puede observar una dinámica más: la de la resistencia. Es importante distinguir que esta proyecta diferentes mensajes dependiendo de la fuerza que tengan los motivos y formas relacionales de participación. Por un lado, desde la *dominación* y la *estrategia*, ocurre una resistencia a no ceder y reconocer la libertad del *otro*, desde la *sumisión* y la *automatización* sucede una resistencia a no actuar con libertad y ejercer poder, y desde la *espontaneidad* y la *empatía*, es una resistencia hacia situaciones que agudizan el dolor existencial en uno mismo o en *el otro*.²⁴

Retomando el hilo de la discusión, de esta manera, al ser necesariamente con *el otro*, el mundo intersubjetivamente construido a través de la comunicación es un mundo sociocultural. Cuando se habla de cultura, García Canclini (2004) señala tres grandes

²⁴ Aunque en este trabajo se trata la cuestión de la resistencia – tanto en su relación con la propuesta teórica central (*orientaciones del ser para la participación sociopolítica*) como en su ejemplificación a través del fenómeno estudiado (festival de *metal*) – esta requiere una discusión y profundización mucho más amplia, la cual rebasa los objetivos de la tesis.

principales formas de entenderla: a) cultura como pertenencia comunitaria y contraste con los otros, b) como objeto de distinción, y c) como un elemento indisociable de la conectividad.

En este sentido y en una profundización sobre el origen y el camino del concepto de cultura, García Canclini (2004) indica que se ha transitado por diferentes nociones: a) la que fue consecuencia la filosofía idealista y en donde se emparejaba “cultura” con educación, ilustración, refinamiento, etc., b) aquella donde se estableció la confrontación *cultura-naturaleza*²⁵, y c) en la cual se propuso la oposición *cultura-sociedad*.

1.1.3.3.1 Relaciones sociales en la modernidad capitalista

Aunque en la práctica de la vida social, ambas, cultura y sociedad, se encuentran entrelazadas y es difícil de distinguir una de otra, la oposición es útil para fines académicos. En este sentido y para la presente investigación, se recoge este abordaje que ayuda a distinguir dos tipos de relaciones en la vida social. Para la profundización de este tema, se recapitulan a Pierre Bourdieu y Jürgen Habermas, y se enlazan las propuestas teóricas de cada uno: por un lado, la oposición *cultura-sociedad* de Bourdieu y por otro, la de *sistema-mundo de la vida* de Habermas.

Sobre el primero, García Canclini (2004) menciona que, ante la pérdida de eficacia operativa de la noción de cultura como todo aquello en lo que ha intervenido el ser humano, Bourdieu la trató de deslindar de otras partes de la vida social (García Canclini, 2004: 32). Primeramente, se entiende por *sociedad* al “conjunto de estructuras más o menos objetivas que organizan la distribución de los medios de producción y el poder entre los individuos y los grupos sociales, y que determinan las prácticas sociales, económicas y políticas” (García Canclini, 2004: 32); es así como se crea un vínculo entre sociedad y economía, es decir, lo socioeconómico.

²⁵ Si bien esta conceptualización ha sido señalada como antropocéntrica, se retoma en la esquematización de este capítulo con fines prácticos e ilustrativos.

Por otro lado, *cultura* se entiende como aquel “conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (García Canclini, 2004: 34). En este orden de ideas, Bourdieu, para distinguir lo socioeconómico de lo cultural, propone dos diferentes tipos de relaciones sociales entrelazadas entre sí: las de fuerza y las de sentido; siendo las primeras las propias de la sociedad y las segundas las del mundo cultural.²⁶

Por su parte, Habermas habla sobre una *sociedad en dos niveles* en la modernidad capitalista: el *sistema* y el *mundo de la vida* (Solares, 1997). Empezando por este último, el concepto de *mundo de la vida*, de acuerdo con Solares (1997), tiene diversos significados, entre los que destacan: a) el saber implícito en el que se sostiene una “normalidad”, b) el transfondo en el que y desde el cual se llevan a cabo interacciones entre agentes, siendo esto lo que reproduce el mundo sociocultural, c) y la comprensión de lo propio y de lo extraño. Es en este *mundo de la vida*, donde se desarrolla la *acción comunicativa*, es decir, la orientada al entendimiento (Solares, 1997: 68).

Aunque Habermas utiliza los conceptos de *sociedad* y *cultura* como dos de los tres componentes del *mundo de la vida*²⁷, lo hace destacando el papel de los actores individuales en los procesos del mundo sociocultural, es decir, guarda semejanza con la conceptualización de *cultura* de Bourdieu, como el espacio de las *relaciones de sentido*.

Como el otro elemento de la modernidad capitalista, entendida como un movimiento histórico-cultural en desarrollo, Habermas recurre a la noción de *sistema*. De acuerdo con Solares, Habermas refiere que es en este ámbito en donde “la producción y la repartición de los bienes intentan resolverse por la vía de la negociación mercantil, del ‘poder’ y el ‘dinero’” (1997: 73).

²⁶ García Canclini (2004: 33 y 34) relaciona el valor de uso y el valor de cambio, propuestos por el marxismo, con la materialidad del objeto y por lo tanto, con la sociedad (vinculada con lo económico) y las *relaciones de fuerza*. Por otra parte, enlaza el valor de signo y el valor de símbolo, postulados por Baudrillard, con los procesos de significación, es decir, con la cultura y las relaciones de sentido.

²⁷ Habermas formula que *el mundo de la vida* se articula en tres esferas: cultura (el acervo del saber), sociedad (orientaciones que regulan a grupos sociales) y personalidad (competencias que vuelven a un sujeto capaz de lenguaje y acción).

Es decir, la lógica de mercado y la administración estatal, funcionan como “imperativos sistémicos del desarrollo” (Solares, 1997: 73). De esta manera, se vislumbra una relación con el concepto de *sociedad*, propuesto por Bourdieu, en donde, como se mencionó anteriormente, se presentan las *relaciones de fuerza* en un conjunto de estructuras a las que se les ha dado la tarea de administrar la vida social.

Para terminar este subapartado y dar pie al siguiente, cabe destacar que para Habermas, ambos ámbitos de la sociedad responden a “niveles de desarrollo en constelaciones sociales específicas” (Solares, 1997: 74), que existe una permanente tensión entre ambas formas de integración social y que, aunque ambas dimensiones se necesitan, en la modernidad capitalista se corre “el peligro de una colonización del mundo de la vida por el sistema económico burocrático” (Solares, 1997: 74 y 75).

1.1.3.3.2 Simulacros de relaciones sociales: escenarios para experimentar las orientaciones del ser para la participación sociopolítica

Al iniciar esta discusión, resulta pertinente retomar a García Canclini cuando distingue que hay una forma de entender a la cultura como “dramatización eufemizada de los conflictos sociales” (2004: 38). Es decir, para que no todos los conflictos desemboquen en guerras, estos se eufemizan a través de dramatizaciones simbólicas. De esta manera, lo cultural se convierte en un terreno para el alivio de tensiones entre individuos y grupos confrontados por sus significaciones.

Es así como existe un terreno fértil, no solo para encontrar soluciones a conflictos, sino para experimentar *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*. En este sentido, García Canclini (retomado por Martínez, 2013), quien, utilizando una metáfora teatral, propone entender a las relaciones culturales como *simulacros de relaciones sociales*, es decir, lugares donde “un relato se pone en escena”; aunado a lo anterior, Martínez (2013: 30) plantea ver a la cultura como un “espacio privilegiado” donde se pueden “negociar las tensiones entre grupos e impulsar diferentes maneras de pensar las relaciones sociales”.

En un orden similar de ideas, Puett (2015) retoma la idea de los rituales desde la perspectiva del confucianismo y señala que se tratan de mundos “como si” en donde las relaciones que se forman dentro de ellos se encuentran en conflicto con las del mundo real; cabe señalar que este “como si”, de acuerdo con Rifkin (2010: 86), es un fenómeno causado por las neuronas espejo en la medida que captamos las mentes de otros “como si” sus conductas y pensamientos fueran nuestros. En este sentido, Puett enfatiza en que los rituales son espacios en donde rompemos patrones que nos impiden ser solidarios, en donde nos entrenamos “para ser más capaces de cuidar a quienes nos rodean” (2015: 550).

Siguiendo la discusión y ligándolo con la aprehensión, interpretación y construcción de realidad mediante *formas simbólicas*, Geertz (1997), citado por Amador (2012: 2), plantea:

El sistema nervioso humano depende inevitablemente del acceso a estructuras simbólicas públicas para elaborar sus propios esquemas autónomos de actividad (..) para orientar nuestro espíritu debemos saber qué impresión tenemos de las cosas y para saber qué impresión tenemos de las cosas necesitamos las imágenes públicas que solo pueden suministrar el rito, el mito y el arte.

Parecido al concepto de rito o ritual, se retoma el de juego. Rifkin menciona que pensadores como Ian Suttie y Johan Huizinga, recalcan que el juego es la actividad social más importante, en tanto es en ella en la que “creamos compañía y confianza, y ejercitamos la imaginación y la creatividad humana (...) superamos nuestra sensación de soledad existencial” (2010: 69).

De igual manera, Rifkin (2010) asegura que zoólogos se han percatado que así como sucede en los seres humanos, el juego tiene un papel fundamental en el desarrollo de la *empatía* en otros animales; es a través de él, que se crea la confianza, el afecto y vínculos sociales. El mismo autor asegura que la relevancia del juego radica en sus características, entre las cuales, destaca su carácter participativo, su experiencia comúnmente corporal y la aceptación de que todos los partícipes son libres de ser vulnerables y expresarse “porque el perdón impregna el juego” (Rifkin, 2010: 96).

Esbozando aun más la relación con el concepto a usar en esta investigación, el cual es el de *simulacro de relaciones sociales*, resulta trascendental el postulado de Rifkin de que el juego “tiene lugar en un espacio que está separado simbólicamente del espacio instrumental” (2010: 96). Es decir, propone el autor, el juego es un “refugio seguro”, un “‘aula’ donde aprendemos a ser empáticos” (2010: 96). Con esta caracterización y tipo de relación con el mundo fuera de él, se remarca lo propicio que pueden llegar a ser estos juegos y/o rituales entendidos como *simulacros de relaciones sociales*:

Jugamos con otros por amor a la comunicación. Jugar es el acto de participación mas profundo y es posible gracias a la confianza colectiva, a la sensación de que, en esos momentos, cada participante puede bajar sus defensas y entregarse al cuidado de otros para sentir la euforia que surge de esa comunión (Rifkin, 2010: 98).

De esta forma, para fines del presente trabajo académico, se distingue el concepto de *simulacro de relaciones sociales* como un acontecimiento espaciotemporal que tiene elementos de la dicotomía *sociedad-cultura* planteada por Bourdieu (García Canclini, 2004) y de la de *sistema-mundo de la vida* de Habermas (Solares, 1997). Por una parte, regularmente existe una organización previa (en ocasiones, institucional), la cual se lleva a cabo mediante ideas estructurales dotadas por el sistema. Por otro lado, el acontecimiento, debido a su carácter de juego o ritual, resulta especialmente fructífero para la negociación de significaciones y especialmente, de acuerdo con los postulados de Rifkin (2010), para el desarrollo de la *empatía* y la *espontaneidad*.²⁸

Es así, en esta *dimensión comunicativa* de las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*, que se distingue el vínculo indisoluble: *sociedad-cultura-política-comunicación*. El ser humano participa, es decir, hace política en un mundo socioculturalmente construido a través de la comunicación.

²⁸ Con esta discusión y esta propuesta de definición, cabe aclarar y enfatizar que el uso del término de *simulacro de relaciones sociales* se utiliza en relación a sus similitudes con conceptos como el ritual y el juego, y enfocado en el papel que desempeña en la concepción y ejercicio de relaciones sociales. De esta manera, aunque en cierta medida existe un vínculo con el *performance* (en especial, con lo postulado por Singer respecto a que se trata de actuaciones dentro de un tiempo determinado, y con lo trabajado por Turner en torno a su utilidad para comunicar y conocernos mejor como sociedad), no se enlaza la presente propuesta con la simulación y demás carga conceptual subsecuente al término “simulacro” que proponen autores como Baudrillard (Ruíz, 2011).

“Toda conducta está significando algo, está participando de un modo diferencial en las interacciones sociales” (García Canclini, 2004: 37). Es decir, es esta herramienta, la comunicación, mediante la cual se crean, reproducen y destruyen *formas simbólicas* (ideas) que respaldan una forma caracterológica de relación con el entorno y que se materializan en códigos de comportamiento que moldean el mundo en el que vivimos; es un proceso continuo que tiene el objetivo de enfrentar, en comunidad (socialmente), la *angustia existencial*.

1.1.4 El papel de la experiencia sensitiva en las relaciones sociales

Si bien a lo largo de la exposición, hasta este momento, se vislumbra la importancia del uso de la razón para los procesos de interpretación humanos y para la creación de mundos intersubjetivos, esta racionalidad no debe ser entendida como opositora a lo experimentado a través de los sentidos, es decir, mediante la experiencia corpórea; se tratan de dimensiones complementarias.

De acuerdo con Rifkin, en oposición a la dicotomía fe-razón, existe una corriente de pensamiento en donde se concibe que toda actividad humana, en tanto experiencia corpórea, es una participación con *el otro* y que la capacidad humana de interpretar al *otro* es lo esencial para que el ser humano participe en el mundo, aprenda a razonar, desarrolle lenguaje y pueda formar una identidad y definir la realidad (2010: 142).

De esta manera, las sensaciones y las emociones no son vistas como un impedimento en el uso del razonamiento (y por lo tanto, para el desarrollo de la conciencia), sino como un elemento que lo impulsa y del cual, la razón humana no puede prescindir. Es así como se rompe con la visión de Descartes de que las emociones son enemigas de la racionalidad (Rifkin, 2010: 144) y se presenta la alternativa de conceptualizar al acto de pensar como un proceso que “combina emociones, sensaciones, sentimientos y razonamiento abstracto en una totalidad corpórea” (Rifkin, 2010: 146).

Al reivindicar la importancia de la experiencia corpórea, en tanto, nuestro cuerpo y las emociones que surgen de sus vivencias nos vinculan con el mundo físico en el que

habitamos, se evidencia su relevancia en nuestra conformación como ser social y en nuestra capacidad de sentir *empatía* (Rifkin, 2010: 145).

Asimismo y en concordancia con la lógica relacional de la cual advertí anteriormente soy partidario, Rifkin menciona que los pensadores de la experiencia corpórea rechazan la idea de un conocimiento, razón y pensamiento *a priori*, por lo cual, el desarrollo de estos tres elementos se dan mediante relaciones; es decir, “solo podemos conocernos a nosotros mismos en las relaciones con los demás” (Rifkin, 2010: 147).

Por otro lado, de acuerdo con Rifkin (2010: 155), desde un punto de vista meramente racional, el problema de la libertad es visto como una libertad para excluir. Es decir, en relación con los planteamientos de Fromm expuestos páginas atrás, esta conceptualización de libertad se asemeja la de *libertad de*, una libertad negativa de donde surge el carácter sadomasoquista.

En contraposición, los partidarios de la visión corpórea, enlazan la libertad con la confianza hacia *el otro*: “la verdadera valentía es mostrarnos a los demás tal como somos, con todos nuestros defectos (...) no podemos ser realmente libres en un mundo en donde todos desconfían de todos (...) la base de la libertad es la confianza y la franqueza mutuas” (Rifkin, 2010: 156). De esta manera, se observa una semejanza con la *libertad para* como terreno ideal para el desarrollo de la *espontaneidad* (y *empatía*).

En este orden de ideas, Pintos Peñaranda indica que en el mundo intersubjetivo en el que vivimos, no hay manera de no estar en la *experiencia pre-racional del otro*, es decir, en lo que denomina *la experiencia de la comunicación*, la cual es “originalmente corporal y es, pues, por ello mismo, también originalmente expresión, y por consiguiente, una comunicación empática” (2010: 159).²⁹

²⁹ Pintos Peñaranda entiende por comunicación empática o empático-emotiva, a aquella que “no está mediatizada por la cultura” sino que “funciona siempre que dos sujetos se hallan en contacto directo y personal, en el contacto del “cara a cara”, con la corporalidad de uno percibiendo – y, por tanto, viviendo – la corporalidad del otro” (2010: 160). Si bien resulta problemático hacer esta diferencia entre los dos tipos de comunicación planteadas (por la cultura y por lo empático-emotivo), es de gran importancia seguir enfatizando en las

Con lo expuesto en este apartado, se busca enfatizar en la relación que existe entre la experiencia sensitiva con el *otro* (especialmente con otros seres humanos), con la formación del pensamiento del individuo y con la constante reconstrucción de mundos socioculturales; como dice Rifkin (2010: 151), el “pienso luego existo” se transforma en un “participo luego existo”.

Al darle relevancia a la experiencia a través de los sentidos del cuerpo, se subraya un mundo participativo que tiene injerencia en nosotros y en el cual tenemos injerencia. Es decir, construimos simbólicamente nuestra relación con el mundo y nuestra relación comunicativa con el mundo nos construye; en este último sentido, se postula que la experiencia sensitiva replantea la esfera de la *angustia existencial* y la *dimensión caracterológica* deviniente de ella, antes, o al menos al mismo tiempo, que se suscita su impacto en la reflexividad propia de la *dimensión psicosimbólica*.

De esta manera, la propuesta teórica de *orientaciones del ser para la participación sociopolítica* en sus dos ámbitos (*forma relacional de participación* y *motivo relacional de participación*) y en sus tres dimensiones (*caracterológica*, *psicosimbólica* y *comunicativa*) puede ayudar a delucidar el proceso (y sus características) mediante el cual, los seres humanos damos forma a este mundo participativo.

relaciones estrechas que tienen, desde diferentes disciplinas y a través de varios autores, los conceptos de *comunicación*, *empatía*, *espontaneidad*, *confianza*, *intuición*, entre otros.

1.2 El papel de los fenómenos sociomusicales en la reinterpretación de relaciones sociales

El siguiente esquema ilustra este segundo y el tercer subapartado teórico:

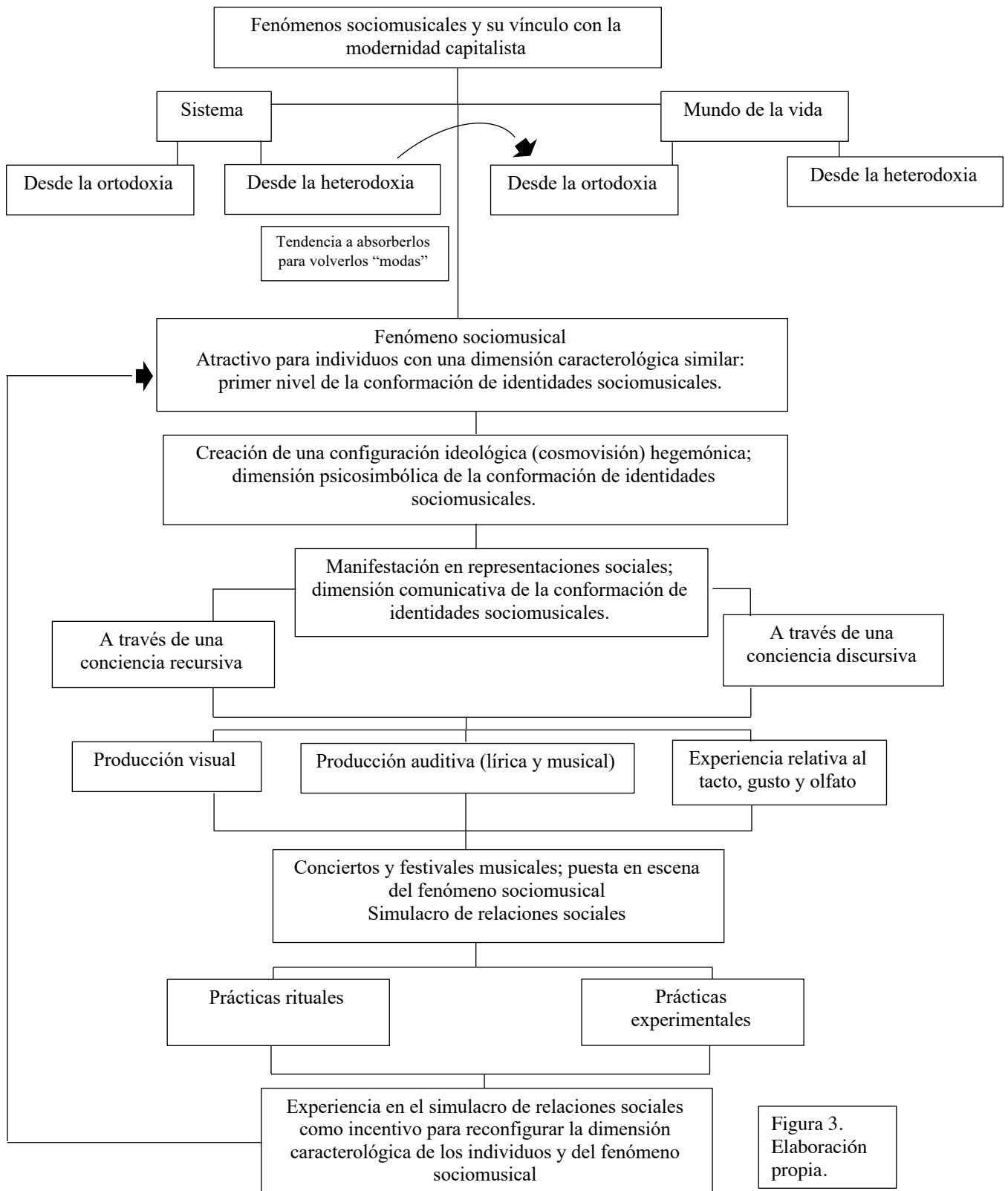


Figura 3.
Elaboración propia.

1.2.1 Música y su papel en la existencia humana y la relación con el mundo

Este primer subapartado está dedicado a exponer y enfatizar la importancia que tiene la música en términos filosóficos, psicológicos, y hasta biológicos y físicos; siendo esta última instancia, la primera en ser abordada, aunque en toda la discusión se “tocan” unas con otras.

En un primer lugar, para poder dimensionar la importancia de la música en el ser humano, resulta fundamental entender qué es el sonido desde la perspectiva de la Física. En este sentido, Ackerman denomina al sonido como “una onda de moléculas de aire que avanza, se hincha y retrocede, que empieza con el movimiento de un objeto cualquiera, pequeño o grande, y parte en todas direcciones” (1993: 211).

De esta forma se vislumbra que el sonido es movimiento, es vibración. Por lo cual, no solamente se oye, sino que se siente. Tomando en cuenta esto, no resulta poca cosa señalar que la música hace vibrar al escucha de una manera diferente a la vibración de la vida cotidiana, la cual en sociedades contemporáneas de la modernidad capitalista se caracteriza por el estrés (por dinámicas y mensajes que enfatizan en la soledad profunda, la constante insatisfacción, la rivalidad entre congéneres, entre otros).

Ahora bien, con el objetivo de encontrar razones desde un ámbito biológico, de por qué nos gusta escuchar música, el profesor Dale Purves, de la Universidad Duke (Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos), imparte en línea el curso “Music as biology: What we like to hear and why” (2019). En una primera instancia, Purves indica que el tono se trata de una repetición de señales sistemáticas, en oposición al ruido que es la ausencia de dicha característica, y que las fuentes de sonoridad tonales son excepcionales en el mundo, siendo frecuentemente indicativo de la comunicación entre humanos (y otros animales).

Este lazo entre música y comunicación es especialmente tratado por De Aguilera (2008), quien asegura que la música es una de las maneras que adopta la comunicación humana; también recapitula a Blacking (2006) quien plantea que la música expresa aspectos de la experiencia humana en sociedad en tanto se trata de un sonido humanamente organizado (2008: 27).

Retomando el curso de Purves (2019), se postula que una parte importante en la evolución del ser humano ha sido la de obtener ventaja de la información de la energía sonora; una vez más se enfatiza el papel de la comunicación, siendo esta el principal motivo del desarrollo del oído. En ese sentido, para el ser humano ha sido fundamental la indentificación y la atención hacia nuestras vocalizaciones; de esta manera, de acuerdo a Purves (2019), para la supervivencia (tanto para la autoconservación como para la conservación de especie) se volvió crucial la escucha y el reconocimiento de tonalidades, las cuales también forman parte de la música.

Es así como, según Purves (2019), se puede entrever sobre el origen de la música: la voz humana. Aclara Purves, que no es en relación con la noción de lenguaje como se entiende en la actualidad, sino a partir de vocalizaciones pre-lingüísticas ancestrales que probablemente dieron origen a melodías y armonías generadas con la voz y que posteriormente fueron adaptadas a instrumentos y más adelante, a teoría musical.

Otra relación importante es la de música, escalas musicales, gusto y emociones. Sobre esto, Purves (2019) resalta que la similitud vocal resulta fundamental en el uso de escalas y aspectos relativos a ellas. De esta forma, el uso y gusto de pocas escalas surge del hecho de que existen relativamente pocas combinaciones tonales que pueden tener una similitud suficiente con la voz humana para representar una ventaja biológica.

Respecto a las emociones, Purves (2019) señala que estas se transmiten por imitación, por ejemplo, a través de expresiones faciales o corporales, por lo cual, tiene sentido que la música se transmita del mismo modo. Los aspectos musicales de ritmo, tiempo e intensidad, transmiten las emociones que tendría la música en ciertas situaciones humanas. Asimismo, en las escalas mayores los intervalos son más amplios que en los menores, por lo cual, frecuentemente las primeras dan una sensación de “exaltación” (alegría, entusiasmo), en tanto los hablantes emiten frecuencias fundamentales más agudas cuando se está en ese tipo de ánimo, y por el otro lado, cuando se está “apagado” (tristeza, relajamiento) tienden a ser más graves.

Desde la Filosofía y en relación con el sentir humano plasmado en la música, Schopenhauer plantea: “la melodía marcha siempre alejándose de la tónica por mil caminos extraviados y caprichosos, a través de las disonancias que mejor expresan el dolor, para volver luego al mismo tono fundamental que expresa la satisfacción y el reposo del querer (...) Si la nota fundamental se sostuviera por más tiempo produciría una monotonía pesada y ociosa, imagen del aburrimiento” (2017: 323).

De igual manera, Schopenhauer destaca la importancia del arte como el vehículo que reproduce “las Ideas eternas” presentes en todo fenómeno del mundo: “su origen único es el conocimiento de las Ideas, su única finalidad, la comunicación de este conocimiento” (2017: 196). No obstante, pone a la música como algo que trasciende a las Ideas, algo que emana de la voluntad misma, por lo cual es mucho más poderosa que las demás artes.

Si bien, se toma con cuidado la conceptualización de “Ideas eternas” desde un punto de vista platónico, (y la excepción que hace el autor con la música), estas se pueden entender como “verdades humanas”, dentro de las cuales, como se expuso anteriormente, el sufrimiento es la mayor de ellas.

Es bajo esta lógica que la música cobra importancia en el combate al sufrimiento, a la *angustia existencial*. “La música expresa siempre la quintaesencia de la vida y de sus acontecimientos, nunca estos mismos, por lo que sus diferencias no siempre le afectan. Precisamente esta generalidad (...) es la que la constituye en *Panakeion* de todos nuestros dolores” (Schopenhauer, 2017: 268).

También respecto a esto y al vínculo fundamental de la música con la comunicación, Schopenhauer expone: “(la música) es un arte tan grande y admirable, obra tan poderosamente sobre el espíritu del hombre, repercute en él de manera tan potente y magnífica, que puede ser comparada a una lengua universal, cuya claridad y elocuencia superan en mucho a todos los idiomas de la tierra” (2017: 262).

En este orden de ideas, respecto al vínculo de las emociones, la música y su oportunidad como vía comunicativa entre los seres humanos, Ackerman indica que “la música parece producir estados emocionales específicos que todo mundo comparte y, como resultado, nos permite comunicar nuestras emociones más íntimas sin tener que hablar de ellas o definir las en una red de palabras” (1993: 256).

Por otro lado, de acuerdo con Purves (2019), Darwin sostenía que una de las razones específicas por la cual nos gusta la música es su rol en el cortejar y amar (lo que explicaría porque varias canciones hablan de amor). Si se toma por “amar” la concepción de “arte”, en especial, para dar (Fromm, 2017), se vislumbra a la música como un instrumento para comunicar una actitud de “cuidado de la vida”, una preocupación por *el otro*.

Otra cuestión fundamental a resaltar es que, aunque otros animales se comuniquen a través de vocalizaciones y, por lo tanto, de secuencias musicales, es la sensación musical lo que es ausente en ellos. Es decir, lo que hace que nosotros entendamos y sintamos la música como tal es la socialidad, la cultura y en especial, el pensamiento simbólico.

Con lo anterior, la cuestión de la música y su vínculo, no solo con la humanidad en general, sino con individuos se empieza a complejizar. Es preciso señalar, en concordancia con la línea de pensamiento manejada en la presente investigación, que la interpretación de los mensajes musicales no será siempre igual, no solo entre individuos sino en el mismo individuo en diferentes momentos.

En este orden de ideas, De Aguilera postula que aunque los creadores musicales dan un sentido a su obra, los oyentes crean, a través de la imaginación (y por lo tanto, del pensamiento simbólico), los “usos personales y colectivos de la música (...) en el marco de las prácticas culturales propias de su vida cotidiana” (2008: 24).

1.2.2 Fenómenos sociomusicales y su vínculo con la modernidad capitalista

Si se toma en cuenta el planteamiento de Schopenhauer (2017) de la música como panacea de todos los dolores y se relaciona con esto último, el proceso de significación ocurrido a

través del pensamiento simbólico, se puede vislumbrar un vínculo con la concepción de cultura como dramatización eufemizada de los conflictos sociales, mencionada anteriormente y propuesta por García Canclini (2004).

De acuerdo con este autor, desde esta línea de abordaje, “para que no todos los conflictos desemboquen en guerras, (se) tiene(n) que incluir formas de *eufemización de los conflictos sociales*, como dramatización simbólica sobre lo que nos está pasando. Por eso tenemos teatro, artes plásticas, cine, canciones y deportes” (García Canclini, 2004: 38).

De esta manera, García Canclini expone: “cuando en una sociedad se juega, se canta o se danza, se está hablando de otras cosas, no solo de aquello que se está haciendo explícitamente. Se alude al poder, a los conflictos, hasta a la muerte o a la lucha a muerte entre hombres” (2004: 38).

Es así como la música se transforma en un vehículo y depositario de significados sociales, se vuelve un fenómeno sociomusical. Bajo esta lógica, la música deja de ser puramente una experiencia individual y se extiende hacia lo colectivo. Son estas experiencias y los significados en torno a ellas lo que hacen que la música se vuelva un punto de encuentro entre individuos; la música no solo es mensaje, sino es medio que comunica a individuos entre sí, es decir, es una vía de participación sociopolítica.

Esto se puede enlazar con el concepto de *comunidad de sentido*, propuesto por Duque (2001) y citado por Domínguez, el cual refiere al “producto de las interacciones sociales que producen coordinación de los individuos a partir de factores comunes de la vida cotidiana (...) en ellos subyacen elecciones racionales asociativas pero también factores expresivos de sociabilidad, afecto, amistad, identificación con el otro, aspiraciones compartidas, expectativas, creencias” (2017:19).

Esta exposición de Duque es reforzada con el comentario de Domínguez, quien resalta la conformación de una *comunidad de sentido* en tanto existe una “necesidad de ‘estar entre iguales’, de tener un tema de conversación común y más allá de esto, de compartir un

lenguaje afin que es indispensable para construir experiencias a nivel grupal, edificando a través del tiempo una memoria colectiva propia” (2017: 19).

De las dos citas anteriores, es relevante resaltar las partes de “factores expresivos de sociabilidad, afecto, amistad, identificación con el otro” y la de “lenguaje afin”, en la medida en que, como se expuso desde el apartado anterior, existe una relación entre música, comunicación y, ahora se añade a la red, *empatía* y *espontaneidad*.

Schopenhauer (2017) distinguió en la música un poder potente que puede ser entendido como una “lengua universal”, es decir, vio en ella una forma de comunicación, un “lenguaje afin” a toda la humanidad. A este primer planteamiento, hay que sumarle lo expuesto desde un inicio de este trabajo: el ser humano es un ser social. Es decir, no solo existe una necesidad, en términos biológicos, de autoconservación y de conservación de especie, sino que necesitamos pertenencia social.

Ante las diferencias histórico-culturales en la humanidad, las cuales van desde la propia lengua (y las implicaciones en el pensamiento) hasta las diferencias en prácticas culturales y sus significaciones, parece ser la música una alternativa para expresar “sociabilidad, afecto, amistad, identificación con el otro”. Es decir, la música no solo comunica, entendida la comunicación desde una perspectiva simplista como “transferencia de información”, sino que nos comunica profundamente con *el otro*, nos acerca a él y nos permite mostrarle nuestras verdades, así como nos faculta para escuchar las suyas.

Este argumento muestra la importancia que tiene la música en el acercamiento hacia al *otro*, que finalmente es, el acercamiento hacia lo desconocido. Este poder que encuentra Schopenhauer (2017) en la música, representa una oportunidad hacia el entendimiento y el reconocimiento del *otro*. La música y los fenómenos sociomusicales, no solamente eufemizan conflictos sociales (García Canclini, 2004), sino que nos permiten encontrarnos, profunda, espontánea y empáticamente, los unos con los otros.

Anteriormente en la exposición, se recordó a Rifkin (2010), quien postula que la *empatía* con la alegría de otro individuo surge del reconocimiento de luchas pasadas. Es decir, empatizamos porque reconocemos su sufrimiento y su valentía para enfrentarlo. En este sentido, la música y en especial, la interpretación musical en vivo y la expresividad a partir de ella, no solo en los intérpretes sino en el público espectador, nos llama a empatizar porque reconocemos que, en última instancia, todos, no solo con anterioridad (luchas pasadas), sino en ese preciso momento, estamos combatiendo el sufrimiento inherente a la vida humana.

Esto resulta especialmente interesante cuando se pone en contexto respecto a la forma de producción que impera en la actualidad: el capitalismo. Si bien el aspecto contextual se tocará a profundidad en el segundo capítulo, en este momento parece pertinente retomar algunas ideas que sirven para enfatizar la importancia de la música a nivel individual y social.

Fromm plantea que si bien el capitalismo liberó al ser humano de vínculos tradicionales y ha aportado al desarrollo de la personalidad humana, aumentando la libertad positiva y por lo tanto, el crecimiento de un yo activo, crítico y responsable, ha provocado “una consecuencia inversa al hacer al individuo más solo y aislado, y al inspirarle un sentimiento de insignificancia e impotencia” (2018a: 125).

En el capitalismo, donde el éxito y la acumulación de bienes económicos es el fin mismo, en donde el ser humano “se ha transformado en el esclavo de aquella máquina que él mismo construyó” (Fromm, 2018a: 129), y en donde “la relación concreta de un individuo con otro ha perdido su carácter directo y humano, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y manipulación” (Fromm, 2018a: 135), la identificación y potencialización de herramientas y momentos de *espontaneidad* y *empatía* resultan especialmente importantes. Desde la música y en especial, desde la escucha colectiva, con todo el poder que se ha expuesto que tiene, se hace frente a ideas sociohistóricas profundamente aprehendidas en el ser humano de la modernidad capitalista.

Otro aspecto contextual, consecuencia en gran medida del capitalismo, y que afecta a la forma en que se produce, reproduce y consume música y fenómenos sociomusicales es la globalización. García Canclini (2004), expone cómo en muchas de las regiones del planeta se ha transitado de un mundo multicultural a uno intercultural globalizado, lo que quiere decir que existe un constante flujo de símbolos y escenarios de negociación, intercambio y confrontación de significados.

De acuerdo con García Canclini (1990), citado por Domínguez, en la *hibridación cultural* se suscita un juego de transacciones caracterizadas por “la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros” (2017: 264). Por lo tanto, sostiene Domínguez (2017: 17 y 18), este fenómeno implica una adopción peculiar y local de formas culturales globales.

En este orden de ideas, y como se profundizará en los capítulos 2 y 3 cuando se trate el caso específico de esta investigación (la música *metal*), esta *modernidad líquida* (Bauman, 2002) y la “falta de compromiso” con culturas – en especial, locales – no necesariamente tiene que ser entendido como algo decadente y/o pesimista. Si bien, como menciona Fromm (2018a), el capitalismo ha potenciado la soledad en el ser humano, la globalización puede ser entendida como una oportunidad para acercarnos a todas las diferentes formas de *ser* humano, de una manera comprensiva (empática y espontánea) y reconociendo el sufrimiento inherente a la vida humana y sus diversas formas de enfrentarlo.³⁰

Con el objetivo de poder dilucidar el origen de fenómenos sociomusicales, se retoma lo expuesto anteriormente sobre la sociedad en dos niveles en la modernidad capitalista, propuesta por Habermas. Asimismo, se recurre a las nociones de *ortodoxia* y *heterodoxia* de Pierre Bourdieu (1990); la primera caracterizada por estrategias de conservación respecto a

³⁰ Rifkin (2010) plantea que la “Tercera Revolución Industrial”, propia de las tecnologías computacionales inteligentes y las facilidades de comunicación que ellas proporcionan, puede ampliar las posibilidades del reconocimiento empático hacia toda la humanidad (y otros seres vivos). Es decir, puede propiciar “La Civilización Empática”.

una *doxa* (concepto que Bourdieu asemeja al de ideología), y la segunda por estrategias de subversión respecto a la misma.

En este sentido, por un lado, el del *mundo de la vida*, aquel lugar de los actores individuales en procesos del mundo sociocultural (Solares, 1997), desde la *heterodoxia* pueden surgir fenómenos sociomusicales que empiecen a cuestionar los valores provenientes de la *doxa* musical hegemónica, es decir, desde lo “popular” (sobre todo en términos regionales). De igual forma, desde la *ortodoxia*, se defiende a la *doxa* musical hegemónica con la reproducción de sus valores, muchos de ellos, fuertemente apprehendidos a través de numerosas generaciones, como en el caso de la música típica regional.

Por el otro lado, el del sistema, el cual refiere a aquella instancia en donde se busca resolver conflictos a través de dinero y poder (Solares, 1997), desde la *ortodoxia* se pueden crear fenómenos sociomusicales que tengan fines acumulativos de capital y que reproduzcan la *doxa* musical hegemónica del contexto sociohistórico específico. Asimismo, desde la *heterodoxia* se pueden retomar y “capturar” *fenómenos sociomusicales* de ortodoxias (populares a nivel regional) del mundo de la vida y encausarlos hacia el cuestionamiento, y una eventual transformación, de la *doxa* del sistema; se podría decir que los vuelven “modas emergentes”.

1.2.2.1 La cuestión de la identidad y la conformación de identidades sociomusicales

Antes de retomar la discusión hacia el enfoque musical, cabe rescatar algunas consideraciones importantes sobre la categoría de identidad, las cuales servirán para comprender ampliamente su relevancia cuando se enlace con la música y fenómenos sociomusicales.

Un primer acercamiento a este término se encuentra en su relación con la cultura. Para Giménez (2003: 1), la identidad se puede entender como la apropiación de elementos culturales, es decir, como la cultura interiorizada. De esta propuesta, se enfatiza en la palabra “apropiación”, en tanto, de acuerdo como autores como Ricœur (2006), se trata del proceso por el cual hacemos nuestro lo extraño.

De esta forma, y recordando uno de los argumentos básicos expuestos anteriormente, el cual refiere al papel que juegan las *formas simbólicas* como intermediarias entre el ser humano y la realidad, se puede vislumbrar que es la constante apropiación de ellas lo que conforma una identidad; al hacer nuestras (apropiarnos) las *formas simbólicas*, construimos quienes somos.

Un elemento fundamental en la conformación de identidad tiene que ver con la otredad, tanto por una situación de diferenciación como por la necesidad que se tiene de su reconocimiento. Giménez (2003: 9) apunta que de manera individual, la identidad representa un proceso subjetivo y auto-reflexivo mediante el cual el individuo puede definir – a través de la autoasignación de atributos culturales – sus diferencias respecto a otros.

En este orden de ideas, para Giménez, de manera colectiva, la identidad busca delimitar un “Nosotros” respecto a los “Otros” a partir de rasgos culturales (2003: 1). En este punto, cabe destacar que, aunque se visualizan las particularidades de cada cultura e identidades que forman, así como las luchas existentes entre grupos (“Nosotros” en contra de “Otros”), este trabajo se adscribe al proyecto planteado por Rifkin (2010), en el cual la actualidad globalizada y sus herramientas para acercarnos con *el otro*, nos pueden ayudar a aceptar las diferencias culturales y reconocer las similitudes humanas (esta investigación, como se planteó de un inicio, sustenta a la *angustia existencial* como la más elemental).

Siguiendo con la exposición de Giménez (2003: 11), el autor reconoce la existencia de grupos de pertenencia social, de los cuales el individuo forma parte (sobre todo en términos de etnicidad, territorialidad, género, etc.) y adopta características (por ejemplo, las *identidades sociomusicales*, de las cuales se hablará más adelante).

Asimismo, Giménez (2003: 15) retoma a Sciolla (1983) para exponer que así como las individuales, las identidades colectivas pueden diferenciarse de su entorno y definir límites. De igual forma, recapitula a Melucci (2001) y su teoría de identidades colectivas a partir de la acción colectiva. Respecto a ella, resulta importante destacar que la concibe como un conjunto de prácticas sociales que, entre otras cosas, implican un campo de relaciones

sociales y la capacidad de las personas involucradas para dar sentido a lo que es realizado (Giménez, 2003: 15).

Es así que se vislumbra uno de los ejes fundamentales de esta investigación: la significación. Relacionado con esto, Giménez (2003:16) menciona que en la identidad colectiva se presenta un grado de involucramiento emocional, el cual hace sentir a los individuos parte de una unidad común. Es con estos dos puntos, el de la significación y el de la unión, con los que se observa los vínculos con la hermenéutica ontológica y el combate a la *angustia existencial*.

A partir de este acercamiento hacia lo simbólico y lo emocional, Martínez (2006) aborda a la identidad. Para ella, se trata fundamentalmente de un sentimiento, una aproximación a lo que *somos* y la afirmación del *otro*. De esta manera, la define como “el proceso de autopercepción y percepción de los otros, enmarcados en unas condiciones simbólicas y materiales de vida” (2006: 2).

Para esta autora, así como para este estudio, existe una necesidad de seguridad y orientación para la supervivencia humana. Y la identidad, de acuerdo a Martínez (2006: 2), aun con su carácter dinámico, representa un elemento fundamental para la sensación de estabilidad.

En tanto, es menester de esta investigación siempre situarse de manera contextual, resulta de gran apoyo retomar algunas reflexiones que presenta Martínez (2006) respecto a las identidades urbanas en una sociedad contemporánea capitalista. En primer lugar, plantea como punto central de la moralidad moderna a la libertad. Esto resulta de especial interés cuando se considera de dónde se retoma una parte importante de mi propuesta de *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*: del ejercicio teórico en torno al concepto de libertad por parte de Fromm (2018a).

De esta forma, se encuentra al problema de la libertad especialmente importante en las sociedades contemporáneas. De acuerdo con Martínez (2006: 20), quien recapitula a

Touraine (1999), “la identidad moderna constituye el reconocimiento del sí mismo, así como la voluntad de ser sujeto que significa el ‘control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal’”.

Es así como la libertad se entiende como una libertad de experiencia, de significación, de sentido. Una vez más, se ve el enlace de lo racional con lo emocional, de lo que se piensa con lo que se siente. Y es en la identidad moderna, aclarando que no se afirma que sea la única pero sí en la que se enfoca el trabajo, en donde se observa una especial comunión con la idea y la vivencia de la libertad.

Esto se ve aun más resaltado, cuando Martínez afirma que la existencia de la entidad del sujeto (con todas las implicaciones fenomenológicas que ello conlleva) “es el principio determinante de defensa de la persona ante conflictos con los aparatos de poder” (2006: 20). Añade que la idea de sujeto implica un par de categorías: la del *yo*, ligada a la resistencia al sistema y la del *sí mismo*, entendida como “la imagen que el individuo adquiere de él mismo como resultado de los actos comunicativos y por el reconocimiento complementario del otro (...) es el componente de la identidad moderna que comunica”. (Martínez, 2006: 20).

Es mediante la comunicación que podemos reconocer al *otro* y que él puede reconocernos a nosotros. Esto no resulta menor, en tanto, de acuerdo con Touraine (2002), se requiere el reconocimiento de otra persona para que el actor pueda constituirse como sujeto Martínez (2006: 20). Aquí se vislumbra uno de los puntos medulares en la importancia de la identidad: se obtiene el reconocimiento del *otro* como ser subjetivo y se reconoce al *otro* como ser subjetivo, dotamos y somos dotados de subjetividad, la conciencia reconoce conciencia y es reconocida por ella, y de esta manera, combate la soledad (y angustia) existencial.

Una vez abarcada esta discusión en torno a la relevancia y relaciones de la categoría de identidad, resulta pertinente abordar su especial manifestación en fenómenos sociomusicales.

Anteriormente se expusieron algunas características de identidades colectivas y cómo estas tienen una función diferenciadora respecto a los “Otros”; también se mencionó que existe un factor emocional que sirve como unión hacia lo colectivo. Es aquí que se recapitula, una vez más, el concepto de *comunidad de sentido*, de Duque (2001), en tanto, se produce una coordinación de individuos a partir de factores comunes (Domínguez, 2017).

Como se propuso, la música con todo su poder de expresividad de vida y sufrimiento, no solo nos permite escuchar la humanidad profunda del autor y/o del intérprete, sino que, en su nivel de fenómeno sociomusical, nos acerca unos a los otros en un juego en donde la otredad más elemental no se encuentra entre los humanos, sino en la misma *angustia existencial* que reconocemos en nosotros y en todos los otros. Soy tú, tú eres yo, somos ellos, ellos son nosotros, y todos, en tanto humanidad, combatimos el sufrimiento inherente a la vida a través de una alegría que reconoce, no solo nuestras luchas pasadas, sino la misma lucha que hacemos en el aquí y ahora.

Aun con su cualidad más general para el acercamiento con cualquier humano, la intensidad de esta oportunidad se incrementa en tanto coexisten más factores comunes. En este caso, la *comunidad de sentido* que se examina es aquella formada en torno a la música y específicamente a géneros musicales.

Por ello, resulta pertinente retomar el lazo que Ramírez Paredes (2012) hace entre música y sociedad en su conceptualización de *identidades sociomusicales*. Cita a Firth (2001) cuando este asegura que “los gustos en la música popular no se derivan simplemente de nuestras identidades socialmente construidas; también contribuyen a darles forma” (2012: 161). Además, el autor explica que dichas identidades existen exclusivamente en razón de una música específica y añade “en cuyo interior se han roto brechas generacionales, de preferencia sexual, de género, raciales, de clase o cualquier otro criterio fuera de la música que la sustenta” (2012: 164).

1.2.2.2 Manifestaciones sociomusicales a través de representaciones sociales

Antes de hablar en particular del concierto de *metal*, resulta fundamental distinguir que es en este tipo de manifestaciones – aquellas que concentran a un número importante de personas que se identifican con dichas *comunidades de sentido* – de los fenómenos sociomusicales, en donde se pueden presenciar con mayor claridad la gran diversidad de expresiones culturales propias de dichos fenómenos, así como una inmensidad de formas de apropiación por parte de sus seguidores.

Con el fin de seguir la discusión teórica y de entender dichas manifestaciones culturales desde un concepto académico que permita visualizar la importancia que tienen en la construcción de identidad y en la creación de comunidad, se retoma la propuesta teórica de *representaciones sociales* de Giménez (2005). Para este autor, en cada cultura existe un complejo simbólico-cultural, es decir, de *representaciones sociales*, que sirven como “emblema de la colectividad”, y aquellos que pertenecen a ella las comparten, al menos parcialmente.

Ahondando en este concepto, para Giménez (2005: 25), las *representaciones sociales* – las cuales son socialmente contextualizadas e internamente estructuradas – sirven como marcos de percepción e interpretación de la realidad, y como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales; el autor retoma parte de lo postulado por Jodelet (1989), quien define a las *representaciones sociales* como un tipo de conocimiento – socialmente elaborado y compartido, así como orientado a la práctica – que contribuye a la construcción de una realidad en común para cierto grupo social.

Con el objetivo de enlazar lo antropológico y lo sociológico con el aspecto psicológico de las *representaciones sociales*, se recupera lo planteado por Giddens (1995) respecto a la *conciencia discursiva* y la *conciencia recursiva*. Giddens plantea que los seres humanos, en tanto seres con agencia, tienen “la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen” (1995: 24), pero esta conciencia opera solo parcialmente a través de la reflexividad

a un nivel discursivo, ya que la mayor parte de ella se encuentra vinculada con un aspecto práctico, es decir, se trata de una *conciencia recursiva*.

En este segundo tipo de conciencia, Giddens enfatiza el papel de la *rutinización* como elemento básico de la vida social cotidiana: “la repetición de actividades que se realizan de manera semejante día tras día es el fundamento material de lo que denomino la naturaleza recursiva de la vida social (...) una rutinización es vital para los mecanismos psicológicos que sustentan un sentimiento de confianza o de *seguridad ontológica* durante las actividades diarias de la vida social” (1995: 24).

De esta forma, en relación con los fenómenos sociomusicales, esta investigación distingue diversas categorías de *representaciones sociales*, las cuales son exteriorizadas en manifestaciones culturales ya sea mediante una *conciencia discursiva* o una *conciencia recursiva*: producción visual, producción auditiva (lírica y musical; la cual también puede ser vinculada con la experiencia táctil, en tanto “se sienten” las ondas de sonido) y experiencia relativa al tacto, gusto y olfato.³¹

Como se puede observar, la manifestación de las *representaciones sociales* en los fenómenos sociomusicales se encuentra vinculada con la experiencia sensitiva, es decir, con lo que se vive a través de los sentidos. Como se expuso anteriormente, la experiencia sensitiva resulta fundamental en la construcción de realidad y en la forma en la que los seres humanos nos orientamos hacia el mundo para participar en él.

Respecto al papel de los sentidos, Classen (2007: 1) afirma que estos no son únicamente medios para captar fenómenos físicos, sino que funcionan como vías de transmisión de valores culturales; de esta manera, la percepción no es únicamente un acto físico, sino cultural. La autora continúa y sostiene que se puede vislumbrar un simbolismo

³¹ La categorización fue realizada por motivos empíricos, recordando que el capítulo 3 tiene como objetivo realizar un trabajo de campo en donde, a través de lo particular (el concierto de *metal*), se entre a un debate hacia lo general (los *simulacros de relaciones sociales*) que retome y discuta con postulados de los dos primeros capítulos.

sensorial cuando logramos distinguir los significados que existen asociados a diversas sensaciones y jerarquizaciones de los sentidos (los estímulos en cierto sentido, por ejemplo, en la vista, pueden ser de mayor importancia que otros, por ejemplo, en el tacto).

En este orden de ideas, Classen (2007: 2) asegura que se conforma un modelo sensorial, el cual sirve como guía de interpretación del mundo. Es así como se puede ver el entrelazamiento que existe entre lo que se piensa y lo que se siente; siempre mediado por un proceso de interpretación y por el papel crucial de la experiencia.

Esta discusión sobre los sentidos y su importancia en la experiencia, interpretación y construcción de realidad, resulta fundamental al estudiar el *simulacro de relaciones sociales*, en tanto es un fenómeno que acontece tanto en el ámbito social como en el psicológico de los participantes.

Con el objetivo de ejemplificar con un caso empírico y en concordancia con mi experiencia individual, la cual ha servido como la semilla que desató mi interés por encontrar en lo particular, el *metal* y sus potencialidades psicosociales, una alternativa sobre una problemática general, la *angustia existencial* del individuo y su vínculo con los conflictos en las relaciones sociales, me incliné a estudiar las manifestaciones en donde he vivido lo que para mí representa esperanza: los conciertos y festivales de *metal*.

1.3 *Conciertos y festivales de metal como simulacros de relaciones sociales*

Si bien el fenómeno del *metal* será tratado a profundidad en el capítulo 2, en este momento resulta importante vincularlo con la teoría y enlazarlo con una de las categorías principales de la investigación: los *simulacros de relaciones sociales* (así como con diversos conceptos que sirvan de apoyo empírico).

Con el fin de aterrizar la discusión teórica en la realidad palpable, se recurre a autores como Goffman y Giddens, quienes tienen trabajo enfocado al análisis de las interacciones de los seres humanos en la vida cotidiana. De esta manera, este subapartado busca ser el enlace entre la exposición más abstracta y general de la tesis (las *orientaciones del ser para la*

participación sociopolítica, en especial, la *empatía* y la *espontaneidad*), y el estudio de una particularidad (los conciertos y festivales de *metal*) a través de una mayor exposición de la categoría de mayor utilidad empírica (los *simulacros de relaciones sociales*) que ponga de manifiesto sus asociaciones con ambos extremos (en especial, con el caso particular, con el objetivo de encaminar la discusión hacia los siguientes capítulos, el contextual y el del trabajo de campo).

En primera instancia, cabe recordar que se ha propuesto entender a las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica* en tres dimensiones: la caracterológica, la psicosimbólica y la comunicativa o de las interacciones simbólicas. Es en esta última, en donde se situó la confrontación de *configuraciones ideológicas* y sus respectivos rasgos caracterológicos, es decir, se trata del momento en donde se encuentran, unas con otras, diversas participaciones de distintos individuos.

Asimismo, se destacó la importancia de la experiencia sensitiva adquirida, mediante la participación sociopolítica en el mundo, en la forma en que reconstituye el individuo para volver a participar posteriormente. Es debido a ello que los *simulacros de relaciones sociales*, los cuales destacan por su cualidad de ser escenarios propicios para que el individuo cuestione, modifique y/o rompa las dinámicas dominantes en la cotidianidad, resultan especialmente atractivos para el estudio de interacciones simbólicas que aporten al desarrollo de la personalidad individual y el bienestar colectivo; recordando que, como se ha recalado repetidamente, no se pueden ignorar deliberadamente aquellas eventuales interacciones que fomenten lo contrario.

Cabe señalar que lo expuesto en este subapartado, tendrá ciertas acotaciones y preguntas las cuales se tratarán en el último capítulo (3) enfocado en el análisis hermenéutico del estudio de campo. Por lo tanto, la argumentación de este momento será discutida, atenuada, contrastada, cuestionada y/o ampliada hacia la parte final de la tesis; de cualquier manera, se reitera que la pretensión del trabajo no es brindar respuestas definitivas, sino fomentar el debate y los cuestionamientos.

1.3.1 *El papel de la experiencia sensitiva en conciertos y festivales de metal*

En primera instancia, resulta de interés retomar algunos conceptos de la teoría de la estructuración de Giddens (1995) con el objetivo de situar a los conciertos y festivales de *metal* como un fenómeno social con impacto tanto en el individuo como en la colectividad.

Giddens, al hablar de la acción, distingue tres momentos: motivación de la acción, racionalización de la acción y el registro reflexivo de la acción. Es en este último, el registro reflexivo, donde el autor asegura que en circunstancias de interacción (encuentros y episodios) se suscita un registro del escenario de dicha interacción, lo cual resulta fundamental para la inclusión de una acción dentro de las relaciones espacio-temporales de lo que denomina copresencia (1995: 41-43).

En este orden de ideas, se da un especial énfasis a la experiencia del individuo a través del cuerpo, del cual Giddens menciona que “es el ‘lugar’ del propio-ser activo” (1995: 71); es así que se nota la gran importancia que tiene la experiencia sensorial. Aunado a la pequeña discusión antes dada sobre este tema, se recupera la exposición que brinda Hall (2021) sobre la gran relevancia que tienen los sentidos en la vida humana y en la vida social, así como su abordaje la tiene en la comprensión del *otro* y su mundo sensorio.

El estudio de Hall (2021) retoma diversos ejemplos de otros animales para exponer la forma en que los seres humanos interactuamos, mediados por los sentidos y en relación con la proxémica. Es así que Hall (2021), en la percepción del espacio distingue, por un lado, los receptores de distancia (ojos, oídos y nariz) y por otro, los receptores inmediatos (la piel y los músculos).

De los primeros, expone que se tratan de aquellos relacionados con el examen de objetos distantes (Hall, 2021: 56 y 57). Lo cual, trasladado al concierto y/o festival de *metal*, se traduce en la percepción de la música en sí, el *performance* visual de los artistas, los escenarios, la escucha y vista de los demás asistentes, los olores de comida y de transpiraciones humanas, etcétera.

Sobre los segundos, Hall indica que son aquellos que se utilizan para examinar lo contiguo a nosotros, “lo relativo al tacto, las sensaciones que recibimos de la piel, las mucosas y los músculos” (2021: 57); asimismo, Hall hace la aclaración de que la piel también funciona como un receptor de distancia en la medida en que percibe ondas de calor y que el cambio de temperatura comunica intenciones y alteraciones, lo cual puede ser perceptible por otro ser humano (2021: 57 y 73-75).

Es especialmente en torno a este segundo apartado de receptores en donde se encuentran diversas experiencias sensitivas particulares en un concierto y/o festival musical y específicamente en el caso del *metal*, ya que no se trata únicamente de ir a escuchar y ver una interpretación musical, sino de “tocar” el fenómeno sociomusical (por ejemplo, tener contacto con los cuerpos de los demás asistentes y sentir su calor).

Otro postulado relevante de Hall (2021), tiene que ver con el debate en torno a la doctrina Malthus, la cual relaciona la población (y las crisis dentro de ella) con las existencias alimenticias. En contraposición a este pensamiento, Hall expone la gran importancia del estrés, provocado por el hacinamiento, en la salud de los organismos y en los niveles de población de una especie.

Es de esta forma que Hall (2021), enfatizando en la territorialidad, propone una categorización de las distancias en las interacciones de los seres humanos, la cual se retoma y relaciona con su manifestación en un concierto y/o festival *de metal*³² (si bien esta relación se llevará a cabo con mayor profundidad a la hora del análisis interpretativo del trabajo de campo en el capítulo 3):

- a) Distancia íntima – Fase cercana: “Es la distancia del acto de amor y de la lucha, de la protección y el confrontamiento” (Hall, 2021: 143). El autor expone que en la

³² En términos generales, la diferencia en cuestión de organización entre concierto y festival radica especialmente en que los segundos tienen una duración mucho más extensa (a veces de más de 12 horas), se llevan a cabo durante varios días y en ellos se suscitan actividades complementarias a la interpretación de las bandas musicales, por ejemplo, proyecciones de películas, espectáculos de motociclistas, *performances* de bailes, entre otras.

conciencia de la persona predomina el contacto físico o la posibilidad de una relación física. Se reduce el uso de receptores de distancia, excepto en la olfacción y la sensación de calor, los cuales se intensifican. Es la distancia de los abrazos y de juegos con la pelvis, muslos y cabeza. Respecto a la vista, debido a la imagen excesivamente aumentada, la visión suele ser tanto borrosa como con gran detalle. Asimismo, Hall afirma que las vocalizaciones juegan un papel mínimo y que regularmente suelen producirse de manera involuntaria (2021: 144).

En un concierto y/o festival de *metal* esta es una de las distancias que se suscitan con mayor frecuencia; en especial, cuando existe la sección comúnmente denominada como “general” (de pie), en la cual no hay lugares establecidos y suele disminuirse casi en su totalidad el espacio entre personas (dependiendo del lugar respecto al escenario, mientras más cerca a él, menos espacio suele haber entre los asistentes). Asimismo, esta distancia acontece cuando se llevan a cabo prácticas como el *slam*, del cual se hablará más adelante, pero que consiste en un especie de baile con empujones y cierta violencia controlada.

- b) Distancia íntima – Fase lejana (aproximadamente de 15 a 45 cm): En esta distancia, aunque las cabezas, muslos y pelvis no entran fácilmente en contacto, “las manos pueden alcanzar y asir las extremidades” (Hall, 2021: 144). La vista suele poderse enfocar con facilidad y la voz se utiliza a niveles bajos (llegando a susurros en ocasiones). Se perciben el calor y el olor del aliento de la otra persona. Hall destaca que para grupos de no contacto, es decir, que suelen evitar el tocar con otras personas, “es tabú relajarse y disfrutar del contacto corpóreo con los extraños” (2021: 146).

Esta distancia también suele acontecer con alta frecuencia en un concierto y/o festival de *metal*. En este caso, no solamente se observa en la sección “general” (de pie), sino que también sucede cuando existen secciones en gradas (regularmente en recintos cerrados), es decir, con asientos establecidos.

- c) Distancia personal – Fase cercana (aproximadamente de 45 a 75 cm): “A esa distancia uno puede agarrar o retener a la otra persona” (Hall, 2021: 147). Los rostros de las demás personas y las texturas superficiales se suelen ver con claridad.

Esta distancia suele ser la preponderante cuando existen conversaciones en un concierto y/o festival de *metal*; no solamente con las personas con las que se asiste, sino con eventuales conocidos y desconocidos, así como con personal del concierto y/o festival para transacciones como la revisión de boletos y la venta de comida. Se hace presente tanto en la sección “general” (de pie) como en zonas de gradas (sentados) en los conciertos y/o festivales de *metal* (sobre todo entre personas que asisten juntas o conocidos que se encuentran en el lugar).

- d) Distancia personal – Fase lejana (aproximadamente de 75 a 120 cm): Hall indica que la mejor manera de definir a esta distancia es cuando se dice que alguien está “a la distancia del brazo” (2021: 147); se extiende desde la inmediata innacesibilidad de contacto a otra persona hasta “cuando dos personas pueden tocarse los dedos si ambas extienden los brazos” (Hall, 2021: 148). También añade que es el límite de la dominación física.

La forma en que acontece en el concierto y/o festival de *metal* es similar a la anterior: en conversaciones con todo tipo de personas (amigos, conocidos, desconocidos y personal) y en transacciones de mercancías como comida, ropa, etcétera.

- e) Distancia social – Fase cercana (aproximadamente de 120 cm a 2 m): A esta distancia, según Hall, “se tratan asuntos impersonales (...) las personas que trabajan juntas tienden a emplear la distancia social cercana (...) muy comúnmente empleada por las personas que participan en una reunión social improvisada o informal” (2021: 149). De acuerdo con este autor, se produce un efecto de dominación al estar de pie y mirando a otra persona a esta distancia; da el ejemplo de cuando se habla a una secretaria, por lo cual, se vislumbra esta dinámica dentro de un contexto de jerarquías sociales (por ejemplo, la relación patrón-empleado).

En un concierto y/o festival de *metal* esta distancia se puede observar en lugares grandes (como áreas de pasto), en áreas con poca concurrencia (por ejemplo, debido a la poca asistencia de público) y en zonas VIP o especiales, las cuales suelen tener mayor disposición de espacio. En el caso concreto de festivales (en especial, en espacios abiertos), tanto esta distancia como las tres siguientes, suelen ocurrir con mayor frecuencia, debido a los espacios comúnmente más amplios y a las diversas actividades que acontecen además del *performance* musical (por ejemplo, áreas de comida, tatuajes, concursos, venta de mercancías, etcétera).

- f) Distancia social – Fase lejana (aproximadamente de 2 a 3.5 m): “Es la distancia a que uno se pone cuando le dicen ‘póngase en pie para que lo vea bien’” (Hall, 2021: 150). En situaciones de conversación, mantener la vista en *el otro* resulta especialmente importante. El nivel de la voz es, de acuerdo a Hall, perceptiblemente más elevado que en la fase cercana. Asimismo, esta distancia puede utilizarse para separar a las personas unas de otras o aislarlas.

Si bien esta distancia no se suscita tan frecuentemente entre individuos en conciertos y/o festivales de *metal* (a menos que deliberadamente la persona busque más espacio para si solo, por ejemplo, en las zonas descanso o en las áreas VIP), puesto que parte importante de la experiencia tiene que ver con la convivencia con *el otro*, esta se puede observar entre diferentes grupos de asistentes.

- g) Distancia pública – Fase cercana (aproximadamente de 3.5 a 7.5 m): La voz es alta y de acuerdo con Hall, lingüistas han observado que hay una elección cuidadosa de las palabras (2021: 152). Respecto a la vista, se puede ver periféricamente a otras personas presentes en la situación.

La frecuencia y la forma en que acontece esta distancia en un concierto y/o festival de *metal* es similar a lo descrito en el caso anterior: entre grupos de asistentes, búsqueda del individuo de mayor distancia respecto a los demás (sobre todo en festivales que se celebran en espacios abiertos y en los que hay zonas como áreas de

pasto, mesas para comer y sillas para descansar) y en zonas especiales como la VIP. Asimismo, dependiendo de la forma en que se coloque el escenario respecto al área del público, los asistentes más cercanos a los artistas podrían encontrarse a esta distancia respecto a ellos.

- h) Distancia pública – Fase lejana (aproximadamente a los 9 m y más): Hall indica que, aunque regularmente se asocia a la distancia respecto a los personajes públicos, “cualquiera puede hacer aplicación de ella en ocasiones públicas” (2021: 153). A esta distancia, no solo la voz, sino toda forma de comunicación suele ser exagerada o amplificadas; respecto a la comunicación no verbal, la mayoría se realiza a través de ademanes y posición del cuerpo. “La persona entera se ve muy pequeña y como puesta en escena o enmarcada” (Hall, 2021: 154).

Esta distancia suele ser la preponderante entre los artistas que realizan el *performance* musical y el público en un concierto y/o festival de *metal*.

Asimismo, cabe señalar que “atrás del escenario”, es decir, en el área de logística y organización del concierto y/o festival de *metal*, se suscitan diversas interacciones entre los músicos, el personal de *staff*, organizadores y/o otras personas presentes (por ejemplo, cuando existe la dinámica *meet & greet*³³, en donde asistentes pueden conocer a los artistas). Las distancias pueden ir desde la personal íntima de fase cercana hasta la pública de fase lejana.

Ahora bien, recordando, por un lado, lo anteriormente mencionado respecto al efecto que tiene el estrés por hacinamiento y, por otro, que las distancias preponderantes en el concierto y/o festival de *metal* suelen ser las más cortas (dependiendo de la organización del espacio en el lugar específico), surgen las preguntas: ¿cómo es que pueden acontecer apiñamientos sin generar estrés?, ¿cómo se vive y se interpreta esta gran ola de estímulos

³³ Se tratan de breves encuentros entre algunos asistentes (regularmente que pagan por ello o lo ganan en algún concurso) y músicos; frecuentemente el propósito es el de obtener autógrafos o fotografías con los artistas.

(olores, imágenes, sonidos, sabores, texturas) que provocan diversas alteraciones a los sentidos?

De acuerdo con Hall (2021), existe una actitud cultural respecto a la interpretación de estímulos sensorios; en el caso particular de la olfacción, hay tabús relacionados con olores provenientes del cuerpo humano (por ejemplo, olores sexuales, el aliento, sudor y olor de los pies). En relación a esto, cabe recordar a Classen (2007) cuando expone la jerarquía cultural que se adhiere a los sentidos. En el caso de la presente modernidad occidental, Classen (2007: 3) menciona que es la vista a la que se le ha dado mayor importancia ya que se le ha vinculado con la razón y la ciencia; en segundo orden jerárquico comúnmente se ha puesto al oído, en especial en su relación con la vista (lo audiovisual). Por el contrario, el olfato, el gusto y en especial, el tacto, han sido vinculados con “lo animal”; se piensa que son sentidos que han perdido importancia en el ascenso hacia la evolución.³⁴

En este orden de ideas, ¿cómo es que actúa la experiencia en el concierto y/o festival de *metal* en la reinterpretación no solo de estímulos sensorios, sino en la importancia que tienen en sí los diversos sentidos para la vida personal y social?. Asimismo, recordando la teoría central sobre las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica* y la importancia de los *simulacros de relaciones sociales*, ¿qué orientaciones acontecen con mayor frecuencia en un concierto y/o festival de *metal*?, ¿en qué medida se hacen presente las formas relacionales de *automatización, estrategia y espontaneidad*?, y ¿en qué medida existen los motivos relacionales de *sumisión, dominación y espontaneidad*?

Aunque estas preguntas pretenden ser debatidas a profundidad en el capítulo 3 al momento del análisis interpretativo de los resultados del trabajo de campo, cabe hacer una reflexión preliminar en este punto. En primera instancia, en consideración con lo expuesto en los últimos párrafos, surge el cuestionamiento ¿podría ser que la experiencia en el

³⁴ Otro autor que trata este tema respecto a los sentidos (relacionados con el cuerpo) es Le Breton, quien, entre otras cosas, destaca que “la mirada se convirtió en el sentido hegemónico de la modernidad” (1980: 103). Esto debido a la gran cantidad de estímulos que se han vuelto de suma relevancia para la vida cotidiana en las ciudades de la modernidad; por ejemplo, a través de las cámaras de vídeo, computadoras y señales de tránsito, etcétera.

concierto y/o festival de *metal* combate, de alguna manera, la constante exposición hacia las orientaciones del carácter sadomasoquista (*automatización/masochismo, estrategia/dominación*) que preponderan en la cotidianidad de la modernidad capitalista occidental?, ¿esto impacta en las interacciones del día a día del individuo?



Figura 4. Publicación de la Revista Alarma sobre el Festival de Avándaro “Rock y Ruedas” (1971). Recuperado de https://twitter.com/cultura_mx/status/1436329887648845826 el 20 de septiembre de 2021 a las 4:15 am.

Al tratar de responder estas preguntas (de manera preliminar), resulta revelador recordar el Festival de “Rock y Ruedas” de Avándaro en 1971 y el trato mediático que tuvo. Uno de los autores más emblemáticos que han tratado el tema es José Agustín, quien se refiere a él como una impresionante y significativa expresión de contracultura (2013: 89).

A pesar de que a la distancia del tiempo, existe una apreciación y valoración del festival, en el momento, diversos medios de comunicación atacaron lo sucedido. Como ejemplo, en la figura 4 se muestra la portada de la revista “Alarma”, de la cual destaca el énfasis que se pone en lo “desagradable” vinculado con

el cuerpo: “encueramiento, marijuaniza, degenera sexual, mugre, pelos, sangre, muerte!”.

Esta descripción de lo ocurrido en el festival, puede vincularse con una aberración hacia lo “animal”, es decir, lo relacionado con los sentidos “inferiores” (gusto, olfato y en especial, el tacto); cabe destacar, como se tratará en su momento en el capítulo 2, que a partir de este suceso, el *rock* en México quedó francamente limitado.

De esta manera, insistiendo en que se trata de algo preliminar, se puede observar cómo la experiencia en el concierto y/o festival de *rock* (y en este caso, de *metal*) choca con los convencionalismos de la interacción en la modernidad occidental capitalista (en concreto, en nuestro país) que enfatiza en la soledad humana y su aparente alivio a través de la acumulación de bienes (materiales, humanos, informativos, etc.). Esto, al ser un fenómeno

integrador de todos los sentidos: una experiencia total de contacto con el mundo y con el *otro*.

En el concierto y/o festival de *metal* se vive la diversidad humana más allá de los tabús predominantes en la cultura de la cotidianidad. Nos pone en contacto con *el otro*, borra divisiones de clase³⁵, raza, edad, etcétera; es, así como el mismo concepto de la *empatía* (Pintos Peñaranda, 2010), un vehículo de convergencia con la experiencia del *otro*, un acto de “comunicación empática”. Nos acerca a las profundas verdades humanas: el sufrimiento, la necesidad de aliviarlo, la catársis (individuales y colectivas) de emociones como un grito de combate ante los dolores de la vida y a la vez una celebración de la misma.

El concierto y/o festival de *metal* devela que es el conocimiento del *otro*, a través de una unión activa con el mundo del cual nos sentimos separados (*separatidad*), lo que nos permite aliviar, por ese momento, la *angustia existencial*.³⁶

Esto contrarresta ideas de *estrategia*, *automatización*, *sadismo* y *masoquismo* que son fomentadas en la vida de la cotidianidad capitalista, y exhibe los beneficios de mostrar verdades internas a través de la confianza, espontánea y empáticamente, no solo reconociendo en el *otro* las verdades profundas de la humanidad (siendo el sufrimiento la central) sino permitiendo conocer la diversidad humana de posicionarse en el mundo, es decir, teniendo una postura de apertura hacia las particularidades culturales. Nos une nuevamente con el mundo, nos volvemos una parte activa del todo, lo cual incentiva, en el

³⁵ Es importante atenuar en el caso de la “división de clase”, ya que en últimos años en México ha existido un incremento considerable en los precios de conciertos; rondando en aproximadamente \$1,000 pesos mexicanos el precio del boleto más barato por ver a una banda internacional (como fueron los casos de los conciertos de Emperor y Cannibal Corpse que se abordaron para el estudio de campo). Mención aparte merecen los festivales masivos como es el caso del “Hell & Heaven Metal Fest”, en cuya edición de 2022, los boletos en abono (en su fase 3), es decir, por los tres días del festival, costaban \$5,500, \$8,900 y \$9,800 respectivamente para las zonas “general”, “preferente” y “VIP”. El elevado precio de los boletos y de la comida y bebida, puede interpretarse como una barrera en esta “difuminación” de todo tipo de divisiones, ya que resulta inviable la asistencia y consumo para algunos seguidores del género musical.

³⁶ Cabe mencionar que estas características del concierto y/o festival de *metal* no son necesariamente las mismas que las que se presentan en un concierto y/o festival de otro tipo de música. Como ejemplo, podemos apuntar la forma en que suelen suscitarse los conciertos de la música comúnmente denominada como “clásica”: se elude el contacto con *el otro* y mucha de la experiencia sensitiva se concentra únicamente en lo audiovisual.

plano individual, el pleno desarrollo de la personalidad, y el bienestar social, en la dimensión colectiva.

Ahora bien, todo lo anteriormente expuesto respecto a la proxémica en un concierto y/o festival de *metal*, fue modificado (al menos desde la normatividad, procurando frecuentemente la distancia personal de fase lejana) dependiendo las circunstancias específicas del país, de la ciudad, en los casos que se han suscitado posterior al inicio de la pandemia por el virus SARS-CoV-2; sobre todo en los primeros conciertos realizados después de dicho acontecimiento, ya que a fecha de enero de 2023, al menos en México, estas modificaciones parecieran haber desaparecido por completo.

Por último, esta discusión cobra especial relevancia debido a la crisis sanitaria provocada por el SARS-CoV-2 que ha afectado al mundo entero desde 2019, la cual provocó una gran paradoja: los seres humanos se encontraron aislados y hacinados al mismo tiempo. Si bien el abordaje contextual se llevará a cabo a profundidad en el segundo capítulo, la mención de esta problemática refuerza el valor que tiene el estudio de fenómenos en donde se rompan con las dinámicas, no solo cotidianas, sino emergentes en tiempos de crisis, que provocan el desmoronamiento del individuo y del tejido social.³⁷

1.3.2 La copresencia y otras aproximaciones teóricas para el estudio de las interacciones simbólicas en conciertos y festivales de metal

Toda esta exposición sobre los sentidos y la experiencia sensorial en las relaciones sociales, cobra gran interés cuando se recuerda que Giddens enfatiza el papel de Goffman en el estudio de interacciones y copresencia; destaca que este autor brinda una especial importancia a “las

³⁷ Cabe mencionar que debido a la crisis sanitaria los conciertos y festivales musicales fueron cancelados y suspendidos en México y en varias partes del mundo a partir de principios de 2020. En el caso de nuestro país, se empezaron a abrir recintos con aforo reducido en la segunda mitad de 2021. De esta forma, aunque estos fenómenos no se presentaron en los momentos más críticos de la pandemia, sí resulta interesante su estudio al momento de la reapertura de varios ámbitos de la vida social. De aquí surge una pregunta que será tratada en el segundo capítulo: ¿qué importancia tiene un concierto y/o festival musical, en este caso de *metal*, no solo en la recuperación de la vida social, sino en la nueva construcción de ella después de un fenómeno tan paradigmático como lo fue la pandemia?

relaciones espacio-temporales para la producción y reproducción de una vida social” (1995: 72).

Giddens expone que “los individuos se encuentran entre ellos en contextos situados de interacción: una interacción con otros que están físicamente copresentes (...) las características sociales de una copresencia anclan en la espacialidad del cuerpo, en una orientación hacia los otros y hacia el propio-ser vivenciante” (1995: 98 y 99). Goffman (1963) asegura que las condiciones plenas de copresencia se dan cuando los agentes “se sientan lo bastante cerca para ser percibidos en todo lo que hagan, incluida su vivencia de otros, y lo bastante cerca para ser percibidos en ese sentir de ser percibidos” (Giddens, 1995: 101).³⁸

En este orden de ideas, Giddens (1995: 104), tomando como base la categorización de Goffman, propone la siguiente conceptualización respecto a las interacciones:

(Copresencia)		
Reuniones		
Ocasiones sociales		
Interacción difusa		
Interacción convergente:	encuentros	(compromisos faciales)
	rutinas	(episodios)

Figura 5. Giddens (1995: 104)

En primer lugar, las reuniones “presuponen el registro reflexivo *mutuo* de una conducta en copresencia y por medio de copresencia” (Giddens, 1995: 104). Un punto de especial importancia es lo concerniente a la contextualidad, el cual incluye el ambiente físico de interacción y otros aspectos como el orden temporal de gestos y habla (utilizados como rutina para construir comunicación). Las reuniones, expone Giddens (1995: 105), pueden

³⁸ A esta afirmación sería apropiado hacer una reflexión en torno a las dinámicas posibilitadas a través de las tecnologías de la información; por ejemplo, mensajes de texto, llamadas de voz y videollamadas. ¿Existe copresencia en estos casos?, si es así, ¿cuáles son sus diferencias, ventajas y limitantes en comparación con la copresencia física? Giddens indica que aunque las condiciones plenas de la copresencia solo existen en contacto inmediato, este tipo de contactos mediados a través de comunicaciones electrónicas “dan lugar a algunas de las intimidades de la copresencia” (1995: 102)

tener una forma laxa y transitoria, como el intercambio de “miradas amistosas” o los saludos en un pasillo.

Las reuniones en contextos más formalizados pueden denominarse ocasiones sociales. Estas son reuniones que interesan a diversos individuos y regularmente emplean formas especiales de equipamiento fijo, por ejemplo, mesas y sillas (Giddens, 1995: 105).

Algo de especial relevancia, tomando en consideración que los *simulacros de relaciones sociales*, en general y los conciertos y/o festivales de *metal*, en lo particular, pueden entenderse bajo este concepto de ocasiones sociales, es cuando Goffman (1963) plantea que estos estipulan el contexto social estructurante donde diversas reuniones “es probable que se formen, se disuelvan y vuelvan a formarse, para las que una pauta de conducta se suele conocer como la apropiada y (con frecuencia) la oficial e intentada” (Giddens, 1995: 105). Lo anterior plantea una pregunta que tendrá que ser considerada en el último capítulo: ¿Cuál es la pauta de conducta en un concierto de metal y/o festival de *metal*?

Siguiendo con la discusión sobre los conceptos propuestos por Giddens, este autor indica que las características contextuales de reuniones se pueden entender en dos formas principales. La primera de ellas, la interacción difusa, “alude a todos aquellos gestos y señales que pueden ser comunicados entre individuos por el mero hecho de su copresencia en un contexto específico” (1995: 105). En esta instancia, resultan decisivas las propiedades físicas del cuerpo y el alcance limitado de la postura del rostro; las señales del cuerpo son difusas en comparación a una interacción cara-a-cara.

Por otro lado, la interacción convergente “ocurre donde dos o más individuos coordinan sus actividades por medio de una intersección continuada de expresión facial y voz” (Giddens, 1995: 106). Dentro de este tipo de existe un tipo de cercamiento de los que participan en ella respecto a los demás que están copresentes. Asimismo, Giddens (1995: 106) afirma que existen dos tipos de interacción convergente: a) compromiso facial, y b) encuentros (los cuales se mantienen especialmente por el habla y representan el hilo

conductor de la interacción social, la sucesión de compromisos con otros, dentro de la actividad diaria).

Respecto a estos últimos, los encuentros, Giddens afirma que ocurren en general como rutinas: “La rutinización de encuentros tiene importancia rectora para ligar el encuentro fugaz a una reproducción social y, por lo tanto, a la aparente ‘fijeza’ de instituciones” (1995: 106). Asimismo, el autor indica que debido a las circunstancias de copresencia, los encuentros tienen una forma episódica. (Giddens, 1995: 30). De esta manera, considerando a la vida social como una serie de episodios (Giddens, 1995: 30), se puede dimensionar la gran importancia que tienen los encuentros, por breves que sean, en su construcción (de la vida social) y en última instancia, en la construcción de realidad.

Ahora bien, con el objetivo de ampliar lo mayormente posible la visión al momento de la recolección de información en el estudio de campo y su posterior análisis hermenéutico, recopiló algunas otras clasificaciones respecto a las interacción simbólicas suscitadas en un concierto y/o festival de *metal*:

- a) Interacciones por orden simbólico: De acuerdo con Ibañez, “el sujeto está sujetado y el objeto objetivado por el orden simbólico” (1991: 29). En este sentido, el sujeto se vuelve el que intercambia y objeto lo que se intercambia. Estos intercambios pueden ser de tres órdenes: 1) de objetos (economía política), 2) de sujetos (economía libidinal) y 3) de mensajes (economía significativa). Algunas otras consideraciones sobre este postulado de Ibañez (1991: 29 y 30) son: 1) que el orden simbólico es regulado por equivalentes generales de valor (el Oro para los objetos, el Padre para los sujetos y la Lengua para los mensajes), 2) que estos equivalentes generales cumplen tres funciones: arquetipo ideal o imaginario, ficha de cambio y tesoro o medio de pago 3) que estos mismos equivalentes generales solo conservan su valor en la circulación, 4) y que en el capitalismo, existe una degradación del ser en valor, importando únicamente el precio en dinero, en amor³⁹ o en prestigio.

³⁹ Si bien resulta pragmático para la investigación, este uso del concepto de “amor” no coincide con el que he planteado anteriormente.

- b) Interacciones en relación con el espacio-tiempo: Si bien el debate teórico en torno a los conceptos de espacio y tiempo, así como a su relación, rebasa las pretensiones del presente trabajo, es al menos importante señalar, a la manera de entender de autores como Giddens (1995), que toda acción humana se sitúa dentro de un espacio-tiempo determinado; en este sentido, cobra gran relevancia la rutinización como aspecto elemental para generar sensación de confianza y *seguridad ontológica*. De esta forma, en relación con el caso concreto del concierto y/o festival de *metal* distingo dos clasificaciones: a) Antes, después y durante el suceso, y b) en plena copresencia física y en la virtualidad, posibilitada y mediada por tecnologías (por ejemplo, a través de redes sociodigitales).
- c) Interacciones por tipo de asistentes (roles): Goffman (2001) plantea la perspectiva de actuación o representación teatral para el estudio de la vida social. De acuerdo con este autor, los seres humanos actuamos de acuerdo a los roles que interpretamos. Goffman plantea que, a diferencia de la actuación en un escenario teatral, en donde el actor se presenta (bajo la máscara de un personaje) ante otros personajes proyectados por otras personas y con el público como tercer partícipe, en la vida real “el papel que desempeña un individuo se ajusta a los papeles representados por los otros individuos presentes, y sin embargo, estos también constituyen el público” (2001: 11). De esta manera, en el escenario que representa un concierto y/o festival de *metal* distingo los siguientes tipos de interacciones principales de acuerdo a los roles: 1) entre los artistas (especialmente músicos) y el público (parecido a una dinámica en un escenario teatral), 2) entre el público con el mismo público, 3) entre el público y el personal (*staff*), 4) entre el personal con otro personal, 5) entre el personal y los artistas y 6) entre artistas con otros artistas.⁴⁰

⁴⁰ Esta categorización sirve como guía en el trabajo de campo, sin embargo, en la *praxis* pueden existir otro tipo de roles y mezcla de diversos de ellos en una sola persona (por ejemplo y sobre todo en el caso del festival, un bailarín, un fotógrafo o un motociclista; aunque pueden incluirse en el rol de *staff* para fines prácticos, si es importante señalar esta diversidad inagotable).

Por otro lado y para finalizar con las categorizaciones soporte para el trabajo empírico, mención aparte merece la distinción que realizo entre prácticas rituales y prácticas experimentales. Por las primeras, además de recordar la conceptualización de Puett (2015) anteriormente mencionada sobre el ritual, destacando su propiedad de mundos “como si” que nos ayudan a romper patrones de la cotidianidad que nos impiden ser solidarios, es de gran importancia recuperar lo planteado por Goffman (2001) respecto a la actuación y lo que denomina ceremonia.

Para Goffman, “en la medida en que una actuación destaca los valores oficiales corrientes de la sociedad en la cual tiene lugar, podemos considerarla (...) como una ceremonia, un expresivo rejuvenecimiento y reafirmación de los valores morales de la comunidad” (2001: 47). Este autor indica que el individuo, al presentarse con otros, tiende a incorporar y ejemplificar valores acreditados de la sociedad en la que se desempeña. De esta manera, aquello que es aceptado como realidad posee características de una celebración; es así que una fiesta, señala Goffman (2001: 47), se convierte en el lugar en donde se representa la realidad.

Considerando estos planteamientos, es de gran importancia exponer que, así como en diversas culturas a través del tiempo y el espacio, la cultura *metal* cuenta con sus propias prácticas rituales que se manifiestan con especial énfasis en sus momentos de celebración, es decir, en los conciertos y/o festivales. Diversos autores que han escrito en torno al *metal* se han dedicado al estudio crítico de estas prácticas culturales; entre ellos, los mexicanos Alfredo Nieves (2019) y Stephen Castillo (2015). Si bien el enfoque de este trabajo no es el estudio de ellas, sí resulta importante hacerles mención.

Para fines prácticos y dejando claro una postura de apertura al momento del trabajo de campo, recupero las prácticas que distinguí en un trabajo anterior (Robles: 2018): a) *maloik* (la señal popularmente como “cuernos”), b) *headbanging* (acción de mover la cabeza repetidamente, con frecuencia al ritmo de la música que se está escuchando), c) *stage diving* (aventarse hacia el público, regularmente desde el escenario) y d) *slam* (una especie de baile con violencia controlada del cual se derivan algunas otras prácticas como el *wall of death*).

Sobre este último, el *slam*, cabe hacer una reflexión preliminar que exponga su importancia en relación con el ámbito de la próxemica anteriormente mencionado. En páginas anteriores se abordó la relevancia del contacto en un concierto y/o festival de *rock* (tomando como caso paradigmático el Festival “Rock y Ruedas” de Avándaro en 1971). En el caso del *metal* (y en otras culturas sociomusicales como el *ska*) resalta el contacto que se tiene con *el otro* a través del *slam*; en términos de Hall (2021: 143), se sitúa dentro de la distancia íntima de fase cercana, aquella propia del amor y de la lucha.

Es entonces que, considerando la gran intensidad de estímulos sensorios (en especial, táctiles y olfativos) que se presentan en esta práctica ritual, lo cual difiere de lo que la modernidad occidental considera como “correcto” como se ha mencionado con anterioridad, surgen las preguntas: ¿cómo se vive el contacto con toda la humanidad del *otro*?, ¿se combaten tabús de las secreciones exocrinológicas?, a nivel químico, las emociones transpiradas, vinculadas con la alegría, sensación de poder, etc., ¿afectan a toda la comunidad congregada?⁴¹

Si bien este abordaje sobre las prácticas rituales carece de profundidad, la mención de ellas no solamente sirve como guía a la hora de recolección de información, sino que pone de manifiesto la gran relevancia que tienen en la representación y construcción de la vida social.

Por otro lado y para terminar con este subapartado del capítulo, se consideran, en cierta – aunque no total – contraposición a las prácticas rituales (caracterizadas por seguir patrones), las prácticas denominadas experimentales. Por ellas me refiero a aquellas acciones que, en concordancia con el “espíritu” del concepto de *simulacro de relaciones sociales*, el individuo se atreve a realizar en una especie de “salto de fe” y con el objetivo de vivir una experiencia distinta a las que suele vivir en la cotidianidad.

⁴¹ Hall (2021: 66) plantea la posibilidad de que diversas sensaciones como el miedo, la cólera y el pánico emiten secreciones específicas que afectan a los sistemas endocrinos de las personas cercanas.

De esta forma, alguien puede experimentar hacer algo espontáneo, estratégico o autómatas, dejándose motivar ya sea por la *dominación*, *sumisión* o *empatía*. Y así como se expuso en torno a las prácticas rituales, las experimentales también tienen injerencia, no solamente en la experiencia del fenómeno específico (el concierto y/o festival de *metal*) sino en el desarrollo del individuo y en la construcción de la vida social.

Es así que se llega a una reflexión: un concierto y/o festival no es solamente un concierto y/o festival, sino es la expresión de la vida misma y su impacto desborda sus limitantes espacio-temporales. Va hacia lo más profundo y abstracto del individuo, y va hacia lo más terrenal y tangible de la vida social: se siente, se piensa, se vive.

Como se expuso a lo largo de este capítulo, se ha inclinado la argumentación a demostrar que existen momentos de oportunidad, los *simulacros de relaciones sociales*, en donde si bien siguen habiendo dinámicas propias del sadomasoquismo, – el cual es potenciado por una modernidad capitalista que remarca la soledad del individuo y lo encamina a relaciones de *dominación* y/o *sumisión* – representan escenarios en donde se pueden poner en cuestionamiento dichas prácticas, en donde el individuo transforma su libertad negativa (*libertad de*) en una libertad positiva (*libertad para*), en donde siente diferente a la cotidianidad, en donde vive con *empatía* y *espontaneidad*.

Por supuesto que no se trata de romantizar a los *simulacros de relaciones sociales* en lo general, y a los conciertos y festivales de *metal* en lo particular (en el trabajo de campo se llevará a cabo un examen que esté atento a todas las manifestaciones, ya sean de libertad negativa o libertad positiva), sin embargo, se ha querido exponer con total claridad en dónde y por qué se ven esas cualidades tan esperanzadoras en un contexto de polarización, desconfianza, y en especial, miedo.

Solo a través del amor, como acción política, y de sus manifestaciones tanto en lo personal como en lo colectivo, - en este caso, retomando las categorías de *empatía* y *espontaneidad*, pero entendiendo que lo importante no son los conceptos predilectos del autor en cuestión, sino la preocupación sobre la expansión de la personalidad y sus beneficios

sociales – se puede hacer frente a los problemas más profundos y fundamentales del ser humano, y su experiencia y construcción de mundo. Como dice la banda británica de *hard rock/heavy metal*, Whitesnake: *El amor te liberará*.⁴²

⁴² Whitesnake (2011), Love will set you free (canción). En *Forevermore*. Frontiers Records.

CAPÍTULO 2

Modernidad capitalista y la cultura *metal*; principios y vínculos

“Una sociedad cuyos principios son la adquisición, el lucro y la propiedad produce un carácter social orientado a tener, y después de que se establece la pauta dominante, nadie desea ser un extraño, o un paria; para evitar este riesgo todo el mundo se adapta a la mayoría, que solo tiene en común el antagonismo mutuo (...). Solo una estructura socioeconómica radicalmente distinta y un panorama de la naturaleza humana radicalmente distinto podrían mostrar que el soborno no es la única manera (o la mejor) de influir sobre la gente.”
ERICH FROMM (¿TENER O SER?)

Una vez construida y expuesta la perspectiva teórica particular desde dónde se problematiza, partiendo de lo filosófico y llegando al ámbito de la comunicación, es preciso tratar a fondo el tema contextual. Tomando en cuenta que ambos subapartados de este capítulo, en especial, el concerniente a la modernidad capitalista y su impacto en el individuo, han sido abordados ampliamente por diversos autores de diferentes disciplinas, se tratará de enfocar la discusión a aquellos aspectos más relevantes (en especial, filosóficos, psicológicos y comunicativos) y que tienen especial vínculo uno con *el otro* (modernidad capitalista-cultura *metal*).

Antes de empezar propiamente la discusión, no sobra recordar al lector el énfasis y objetivo principal de este trabajo: identificar áreas de oportunidad para el desarrollo de *empatía y espontaneidad* en el individuo para el ejercicio de sus relaciones sociales. Es decir, si bien podrían salir a la luz temas polémicos y con amplio debate histórico, se limitará a hacer una breve exposición de ellos (o en ocasiones, solo a mencionarlos) y a encaminarlos al enfoque de la tesis.

2.1 *El papel de la modernidad capitalista en la configuración del individuo y las relaciones sociales*

2.1.1 *Principios caracterológicos, psicosimbólicos y comunicativos de la modernidad capitalista en sociedades contemporáneas*

Al iniciar este subapartado, cabe destacar que el análisis del sistema capitalista en sociedades contemporáneas ha sido abordado de forma extensa por diversos autores a través de los años y las disciplinas sociales. En lo que concierne a este trabajo, lo que resulta importante es ahondar en la idea de que el capitalismo, no solamente como sistema de producción económica, sino como ideología (ámbito psicosimbólico), responde a necesidades humanas de carácter existencial (ámbito caracterológico) y que sirve como parámetro en la creación y reproducción de la vida social (ámbito comunicativo).

Al hablar del individuo, se distinguió diferentes *orientaciones del ser para la participación sociopolítica (dominación y estrategia, sumisión y automatización, y empatía y espontaneidad)*, las cuales se encuentran en constante conflicto y moldean una forma de ser que está en permanente modificación. Este análisis no tendría por qué limitarse al sujeto, sino que, en la medida en que las instituciones y los sistemas no son entes ajenos al ser humano, sino provenientes de él (con una repercusión recíproca), se podrían detectar estas orientaciones en diferentes comunidades a través del espacio-tiempo.

En primera instancia, hay que destacar que, así como en el individuo, existe una constante relación y afectación entre los ámbitos del carácter, lo psicosimbólico y lo comunicativo. Así también como en el individuo, el origen se encuentra en una especie de *angustia existencial*, en donde surge una necesidad de la creación de ideas y sistemas que ayuden a construir una *seguridad ontológica* ante las contingencias latentes.

Con base en la instancia caracterológica (en la lucha de la *libertad de y libertad para*) surgen ideologías (filosofías, tradiciones, corrientes políticas, etc.) que buscan dar respuesta; de esta forma, por ejemplo, puede erigirse el fascismo autoritario (con fuerte presencia del carácter sadomasoquista). Cabe resaltar que una ideología preponderante en una comunidad

es el resultado de la conjunción de diversas ideologías que han sido adoptadas y mezcladas a través de su historia; en este sentido, ninguna ideología es “pura”, sino que es resultado de numerosos procesos sociales.

Por último, se encuentra la instancia comunicativa. Al estar constituidos los parámetros de interacción, una sociedad necesita relacionarse con ella misma y con otras. Es aquí donde, así como se mencionó anteriormente, ha habido diversos esfuerzos de investigadores sociales, entre ellos Erving Goffman y Anthony Giddens, con el objetivo de reivindicar la relevancia social de las interacciones interpersonales. Una comunidad siempre se encuentra en transformación, en tanto, siempre sus componentes, los individuos, están en movimiento.

En relación al vínculo entre las tres dimensiones, Fromm sustenta que el carácter social es el “núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura” (2013: 71), que su función radica en “moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad” (2013: 72) y que se entiende a partir del “conocimiento de la interacción de factores sociológicos e ideológicos” (2013: 72).

Con base en lo expuesto al momento, se argumenta una vez más que, así como todo ser humano necesita una orientación, toda comunidad humana la requiere también. Si bien, un análisis a fondo de una sola comunidad sería merecedor de su propia investigación, en la medida en que el individuo a examinar en este trabajo se inserta en un contexto específico (y que el análisis será de carácter hermenéutico), resulta de vital importancia retomar las características principales.

En primer lugar, para vislumbrar el tipo de carácter social de este sistema de producción e ideológico, es menester señalar la forma en que surgió. Como antecedente, resulta fundamental hablar un poco sobre el sistema medieval de la sociedad feudal. Fromm destaca que la organización económica en este periodo histórico se basaba en la cooperación,

en donde los productos eran realizados por distintos gremios que ofrecían una relativa seguridad a sus miembros (2018a: 72 y 73).

Asimismo, las actividades económicas respondían a opiniones éticas, es decir, los intereses económicos quedaban subordinados a la salvación (el gran problema de la vida), y se enfatizaba en que la conducta económica era una parte de la conducta personal, y por lo tanto, debía ser sometida a las reglas de la moralidad (Fromm, 2018a: 74).

Fue en la última parte de la Edad Media, hacia los siglos XV y XVI, que empezó a ser más recurrente la acumulación de capital y el comercio monopolista (Fromm, 2018a: 73). Entre otras cosas, comenzaron a haber notables diferencias económicas entre grandes corporaciones y pequeños comercios, y en los gremios la desigualdad entre miembros fue aumentando (Fromm, 2018a: 76).

Es en respuesta a los ricos monopolistas que surge el protestantismo (luteranismo y calvinismo), el cual, sin entrar a los detalles, hizo llamamiento hacia los grupos inconformes para expresar sus sentimientos de ira, impotencia y angustia, así como su deseo de libertad e independencia (Fromm, 2018a: 83).

Todo lo anterior sirve para dibujar el panorama sobre el cual el capitalismo empezó a surgir y cómo éste, al reflejar las inconformidades y los deseos de las personas afectadas por el sistema feudal en su última etapa, comenzaba a dar forma a un nuevo sistema ideológico. Es aquí cuando es fundamental recuperar uno de los argumentos principales de Fromm (2018a): al derrumbar el sistema medieval, el capitalismo liberó al ser humano de vínculos tradicionales y aportó al desarrollo de la personalidad humana (fomentando la *libertad para*), sin embargo, fue dejado solo, aislado, privado de la cierta seguridad que gozaba y de un sentimiento de pertenencia (consecuencia de la *libertad de*).

Sin las garantías que antes tenía y al pasar todo a la dependencia del propio esfuerzo, empezaron a aumentar la explotación, el empobrecimiento, así como la presión individual y económica; destaca Fromm que aún en aquellas personas que se vieron beneficiadas, se

condujo a una situación personal de inseguridad, aislamiento y angustia, recuperando a Tawney (1936), asevera “el capital había dejado de ser un sirviente y se había vuelto un amo” (2018a: 80).

La prevalencia de la cooperación medievalista fue sustituida por la competencia, en donde cada agente debía salir adelante como pudiese: “los otros no eran ya sus aliados en una empresa común; se habían vuelto sus competidores, y frecuentemente el individuo se veía obligado a elegir entre su propia destrucción o la ajena” (Fromm, 2018a: 81).

Ahora bien, recuperando la situación de la libertad en el capitalismo, cabe problematizar un poco más: ¿Cómo lidió el individuo con el desprendimiento de aquellos vínculos tradicionales espirituales que lo ataban? Por supuesto que uno de los estudios más detallados sobre ello, se encuentra en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. Para fines del trabajo, basta con resaltar el papel fundamental que comenzó a tener el concepto de “éxito” (así como la frustración e impotencia por no tenerlo) y las ganancias materiales como fines en sí: el destino del ser humano “se transforma en el de contribuir al crecimiento del sistema económico, a la acumulación de capital, no ya para lograr la propia felicidad o la salvación, sino como un fin último” (Fromm, 2018a: 127).

En suma y con base en los postulados de Fromm (2018a: 135), la obsesión por la acumulación de bienes económicos y el “éxito”, como ya mencioné en el capítulo anterior, fomentó la instrumentalización del *otro*, es decir, su utilización como “herramientas de trabajo”, en donde cualquier tipo de manipulación es justificada por el fin último. De esta manera, se enfatiza en la indiferencia mutua, no solo en ámbito económico sino personal, como dice Fromm (2018a: 136), las relación entre personas toma forma de relación entre cosas.

Como se ha expuesto, aunque el sistema capitalista aportó a la *libertad para*, el individuo sufrió las duras consecuencias de la *libertad de*: ser aislado, sin pertenencia, sin un camino a seguir. Esto, en conjunto con el tipo de dinámicas económicas basadas en la competencia, fomentó la reproducción y aceptación de manifestaciones sadomasoquistas. La

dominación (de la mano de la *estrategia*) y la *sumisión* (junto con la *automatización*) se erigieron como opciones al abandono; el autoritarismo, ejemplificado por Fromm con el nazismo (2018a), siendo uno de los ejemplos más evidentes.

Ahora bien, habiendo recapitulado los orígenes y algunos de los postulados ideológicos principales del capitalismo, desde el ámbito comunicativo quedan los cuestionamientos: ¿cómo ello afecta a la vida social del ser humano?, y ¿cómo es afectada la vida social (algunos podrían decir el tejido social) como tal?

Evidentemente, en esta instancia como en las anteriores, es imposible encontrar respuestas generales y definitivas. Cada cultura, cada región, cada comunidad, cada grupo humano posee su propia historia llena de sincretismos, luchas y memorias, entre otras cosas, que interactúan con el sistema ideológico/productivo vigente (en este caso, el capitalismo).

Dejando claro este punto, se pueden retomar algunas de las cuestiones consideradas más recurrentes en las sociedades contemporáneas capitalistas con el objetivo de tenerlas como punto de partida (más adelante se tratará el caso de México en específico). El estudio de estas características también ha sido abordado por diversos pensadores, entre ellos, Zygmunt Bauman, Erving Goffman, Erich Fromm, Byung-Chul Han, Anthony Giddens y Gilles Lipovetsky; desde ya se declara que lo que se busca es la recuperación de aspectos fundamentales que sirvan a la problemática del trabajo presente, no así las teorías completas.

En primer lugar, es preciso situarnos contextualmente, debido a que, como se irá exponiendo, el capitalismo en sus orígenes no es el mismo que hoy impera en varias de las sociedades del mundo; si bien existen peligros sociales más latentes, podemos encontrar, como lo hace Rifkin (2010), áreas de oportunidad para el bienestar social, de lo cual se hablará un poco más adelante.

Dicho esto, una de las consecuencias a nivel comunicativo (que por la estrecha relación, pueden situarse a la vez en uno o ambos de los otros dos niveles) ya fue mencionada algunos párrafos anteriores; la instrumentalización del *otro*. El más claro ejemplo de este

punto se encuentra en la relación patrón-empleado, la cual se “caracteriza por el hecho de que cada uno constituye un medio para un fin, representa un instrumento para el otro” (Fromm, 2018a: 135).

Este tipo de dinámica social, se basa en dos fundamentos principales: el de competencia y el de ganancia (ambos vinculados con la obsesión por el “éxito”). Fromm describe que en una sociedad adquisitiva, como lo es la modernidad capitalista, “el funcionamiento económico del mercado descansa sobre la competencia” (2018a: 79) que desea vender sus mercancías o servicios en los respectivos mercados.

Respecto a la ganancia, Fromm indica que el problema no radica en el deseo de obtener un excedente de una actividad económica, sino que “está en que nuestro móvil para producir no es la utilidad social, no es la satisfacción que produzca el proceso del trabajo por sí mismo, sino las utilidades derivadas de las inversiones” (2018a: 80).⁴³ De esta manera, se suscitan relaciones interpersonales que se vuelven un medio (para competir y para generar ganancia; ambos aspectos encausados a la búsqueda de “éxito”) y no un fin en sí mismas. El ser humano se objetiviza y pierde su cualidad de ser humano; lo cual no solo afecta al objetivado sino que aísla cada vez más a quien objetiviza.

De esta forma, disminuye el valor del vínculo humano como fin. Es en este debate, y enfocándolo a las “relaciones amorosas”⁴⁴, que entra Zygmunt Bauman con su obra *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005). El autor sustenta que en esta modernidad líquida, los seres humanos suelen encontrarse desesperados por relacionarse, sin embargo, desconfían del “estar relacionados para siempre” (2005: 8); explica que el “comprometerse” con alguien implica cerrar la posibilidad a eventuales relaciones que podrían ser más satisfactorias y gratificantes (2005: 11). Es a partir de ello, que se establecen “relaciones de bolsillo”, las cuales pueden usarse en caso de necesidad y

⁴³ Fromm (2018a: 80 y 81) ahonda en esta problemática y señala la proporción desequilibrada entre esfuerzo y compensación financiera, ya que existen propietarios de capital que ganan sin trabajar y a la vez, empleados que no ganan lo proporcional al trabajo realizado.

⁴⁴ Entendidas bajo este contexto como relaciones sexoafectivas (regularmente en pareja).

también “sepultarse en las profundidades del bolsillo cuando ya no son necesarias” (Bauman, 2005: 10).

El consumo de individuos se vuelve algo compulsivo, una obsesión que nunca llega a satisfacerse; no solamente se trata de acumular y consumir bienes materiales, sino personas (visualizadas como productos), en un contexto en donde el cuidado no es necesario ya que “siempre hay más”.

Y es precisamente este punto, el del consumo, otra de las principales características de las sociedades contemporáneas capitalistas. En este campo proliferan los estudios desde corrientes que parten del marxismo (por ejemplo, la teoría crítica que tiene sus raíces en los trabajos de Horkheimer y Adorno). Para esta investigación, lo que resulta más importante en torno a la problemática es su vínculo con el carácter sadomasoquista; por un lado, a través del consumo automatizado y por otro, mediante el consumo egoísta.

Sobre el consumo masoquista, el automatizado, en la modernidad capitalista, se vincula la necesidad de ser poseído por algo más grande que uno mismo, en este caso, por la idea de la “mayoría de las personas” respecto a lo que se necesita consumir. En este orden de ideas, se encuentra una relación con lo que Fromm (2015: 28) denomina “pertenencia de rebaño”, la cual se basa en la conformidad y el olvido de la individualidad; también tiene relación (aunque más difusa) con la actitud acumulativa, en tanto se busca poseer bienes materiales para mantener el control y reducir la sensación de amenaza proveniente del mundo externo.

Del lado del consumo egoísta, cabe destacar que, como señala Fromm (2015), es una actitud opuesta al amor a uno mismo, el cual se basa en una actitud de cuidado tanto hacia uno mismo como hacia los demás. Al contrario a esto, el egoísta es narcisista al negar el amor a los demás, pero también es incapaz de amarse a sí mismo (Fromm, 2015: 85).

Es así que el consumo egoísta no solamente muestra un desinterés por el bienestar de los demás, sino que deja ver la fragilidad de la relación del individuo consigo mismo. En la

modernidad capitalista, este tipo de consumo se ha acentuado de gran manera. Es a través de una actitud mercantil, no solo procurando obtener siempre “lo mejor”, sino vendiéndose uno mismo como un producto de “calidad”, que el individuo busca evadir el peso de sus grandes dilemas existenciales; se olvida de sí mismo, y se entrega (para ser dominado y para dominar) a un poder mayor.

En este orden de ideas, ambos tipos de consumo se vinculan con lo que Fromm, entre muchos otros autores, denomina como enajenación, la cual describe como “un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño” (2013: 105). De igual manera, el autor la relaciona con el fenómeno de la idolatría (a través de una postura masoquista) y en consecuencia, del olvido de sí mismo; en el contexto de la modernidad capitalista, el máximo ídolo al que se obedece es el dinero.

En suma, en la modernidad capitalista suele suceder que el ser humano “no se siente a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una ‘cosa’ empobrecida que depende de poderes exteriores a él y en lo que ha proyectado su sustancia vital” (Fromm, 2013: 108). La enajenación nos muestra que el carácter masoquista también es sádico y viceversa; en el caso de la modernidad capitalista, por ejemplo, quien busca dominar a los demás a través del dinero, es a su vez dominado por él, y quien es dominado por alguien que tiene más dinero, busca dominar a quien tiene menos que él.

Ahora bien, ¿qué es aquello que empuja al individuo a entregarse mediante la enajenación? El inicio de esta respuesta se ha tocado con anterioridad: al derrumbarse el sistema feudal, el cual mantenía ciertas seguridades existenciales, el ser humano quedó abandonado y obligado a buscar un nuevo camino. Si bien la existencia del “individuo” no es algo propio de la modernidad, Bausmeister (1986) citado por Giddens (1997: 99) sostiene que al romperse las dinámicas económicas-interpersonales medievales, en especial en cuanto a la división del trabajo, el individuo concreto se convirtió en el foco de atención (Bausmeister, 1986 en Giddens, 1997: 99).

De esta forma, el ser humano emprendió la misión de valerse únicamente por su propia cuenta, con la promesa de “poder ser lo que quisiese”. Es aquí cuando aparece otro de los pilares del capitalismo que moldea la forma de interacción social de sus participantes: el aspiracionismo. Se comunica de unos a otros que la felicidad está al alcance de las manos de cualquiera que pueda comprarla y cualquiera puede obtener esos recursos. “Si no se es feliz es porque no se puso suficiente esfuerzo ya que las oportunidades que llevan al éxito están al alcance de todos”; por supuesto, ocultando las condiciones y dinámicas de competencia desiguales que imperan entre los que tienen más y los menos favorecidos (como ejemplo está la frase “el pobre es pobre porque quiere”).

El aspiracionismo tiene su contraparte que se relaciona con el odio al que representa todo lo contrario a lo que se aspira. Ejemplo de ello es la aporofobia, el odio a los pobres, el cual tiene entre sus raíces la aberración de la idea de pertenecer a ese grupo “inferior”, aunque estadísticamente (a través de instrumentos de medición económica como los censos demográficos) se encuentre dentro él (o más cercano a él que al de los “ricos”).

Por otra parte pero en estrecha relación con lo anterior, a la vez que niega la premisa de que “la vida es sufrimiento”, ocultando así los dilemas existenciales de todo individuo, el capitalismo de la modernidad busca implementar una “tiranía de la felicidad”, en donde cualquier emoción “negativa” (como la tristeza o el enojo) sea vista como una incoherencia ante un “mundo que te ofrece todo”. Ser feliz y transmitir esa actitud a los demás, se vuelven obligaciones en tanto demuestran lo exitoso que se es.

En relación a esto, Byung-Chul Han expone cómo la modernidad capitalista ha creado sociedades de rendimiento, caracterizadas por el verbo positivo del “poder” (2012: 26). Estas, distinguidas por maximizar la producción, han creado sujetos que no dejan de ser disciplinados (como en la sociedad disciplinaria de Foucault) pero que ahora son más rápidos y productivos (2012: 27) al adoptar una dinámica de autoexplotación en donde “víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse” (2012: 32), reproduciendo así rasgos del carácter sadomasoquista.

El autor refiere que el origen de esta problemática deviene de un exceso de positividad, una “sobreabundancia de lo idéntico” (Han, 2012: 23); expone que al disminuir la presencia de la otredad, se vive en tiempos de pobre negatividad (Han, 2012: 17), lo que resulta en superproducción y superrendimiento (Han, 2012: 19). Entre las consencuencias psicosociales que distingue Byung-Chul Han, está la proliferación de enfermedades mentales como la depresión, de la cual señala: “el lamento del individuo depresivo, ‘nada es posible’, solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree ‘nada es imposible’” (Han, 2012: 31).

Asimismo, y en más estrecha relación con las interacciones sociales, Byung-Chul Han asegura que “el cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas (*Alleinmüdigkeit*), que aísla y divide (2012: 72). Sobre este tipo de cansancio, el autor indica que se trata de violencia en la medida que destruye toda comunidad y cercanía (2012: 73).⁴⁵

Esta obligación de “ser feliz” y “ser productivo” encuentra una vía predilecta para su realización: la obediencia. Fromm señala que a pesar de que en Occidente existe un “proceso de disolución de las relaciones tradicionales” (2018b: 50) vinculadas con un orden patriarcal, aun prevalece la encomienda de encaminar al ser humano por un camino de la obediencia, en donde la renuncia se ve “como una necesidad a la que es sensato acceder, pues así lo quiere Dios, o el Estado, o la Ley, o cualquier entidad abstracta” (2018b: 51).

Precisamente una de las formas de obediencia más notorias en el capitalismo de la modernidad es el de la potencialización de la producción y del consumo (ambos puntos abordados párrafos atrás). Psicológica y socialmente hablando, se puede referir como una de las mayores consecuencias de esta encomienda, al fortalecimiento de un sentimiento de debilidad íntima en el ser humano a través del aumento de su pasividad, envidia y avidez (Fromm, 2018b: 46), lo cual conduce a su aislamiento social o compulsividad competitiva.

⁴⁵ En contraposición al “cansancio que separa”, Byung-Chul Han recupera a Handke para hablar del “cansancio fundamental” como un “más del yo aminorado”, el cual, a través de una in-diferencia cordial, da confianza al mundo. Es un “cansancio del nosotros”: “en este caso, yo no estoy cansado de ti, sino como dice Handke, ‘te estoy cansado’” (Han, 2012: 77).

En un punto relacionado, Fromm expone que ante la moral del éxito (caracterizada por el lucro y el no compartir), el ser humano se ha desprendido en cierta medida de la moral religiosa (especialmente del judaísmo o cristianismo). Sin embargo, al requerir una perspectiva a la cual seguir, se ha desarrollado una suerte de “religión a la técnica” (2018b: 60).

Al recordar que cualquier sistema de producción busca dar respuesta a la necesidad de *seguridad ontológica*, se puede detectar que el capitalismo de la modernidad busca compulsivamente la eliminación de toda eventualidad (la incertidumbre) a través de la carga simbólica que emanan conceptos como “lo racional”, “lo científico” y “lo observable” (como se vio en el primer capítulo, lo visual tiene dominio sobre lo captado por los demás sentidos), en relación con su poder de legitimidad en la búsqueda de la “verdad” y de estructuras de anticipación infalibles.

En efecto, la modernidad capitalista busca “la evolución del ser humano”, definiendo verdades absolutas y tratando de aniquilar todo lo que se vincule con lo que “no es científico” (entre ello, “lo emocional” y “el salvajismo” de los sentidos como el tacto y el olfato). Todo esto, queriendo ignorar u ocultar uno de los más grandes principios del ser humano (y recurrentemente mencionado en esta investigación): somos seres intérpretes.

La implementación de la obediencia (aunque, como dice Byung-Chul Han no sea tan clara como en sociedades disciplinarias del pasado, sino más bien se presente de forma autoinducida), el deber del máximo rendimiento, la falta de satisfacción, la competencia compulsiva (“la supervivencia del más fuerte”), y su base de legitimidad en “lo racional”, han sometido al ser humano a una fe ciega a las “divinidades” de la ciencia y el dinero.

Curiosamente, aunque se declaró como oposición al pensamiento mágico, de siglos anteriores, basado en la fe, el sistema capitalista científico se ha erigido como un ente abstracto que busca obediencia sin cuestionamientos; Nietzsche diría que “Dios ha muerto”, a lo que aquí se añade, “larga vida a Dios”.

Antes de pasar al siguiente punto, es preciso señalar que de ninguna manera se trata de restarle méritos a los grandes avances que la humanidad ha tenido a partir del método científico. Lo que se critica es su uso sociopolítico, la forma en que afecta al ser humano tanto en la relación consigo mismo como con los demás, ya sean humanos u otros entes del mundo externo; ¿cuántas afectaciones ecológicas se han hecho en nombre de la ciencia y el “crecimiento económico”?

Como último tema a abordar en este apartado (aunque por supuesto falte discutir muchos más), se encuentra el papel que juegan la culpa y la vergüenza en la reproducción de las diferentes dinámicas de interacción social (y por lo tanto, comunicativas), que se han expuesto; por la situación contextual actual, parece que prepondera la vergüenza sobre la culpa, sin embargo, las dos están presentes y se interrelacionan.

Ambas cuestiones en la modernidad capitalista mantienen vínculos importantes con la tradición religiosa judiocristiana y los nexos de esta con el patriarcado. En este sentido, cabe recordar que como menciona Fromm, la moral autoritaria, presente en distintas medidas a lo largo de la historia (y con fines de esta investigación, específicamente en la occidental judiocristiana y patriarcal), se caracteriza por realzar la virtud de la obediencia y el pecado original de la desobediencia.

De esta manera, la culpa surge al momento de transgredir, de desobedecer al ente autoritario, de “pecar”. Si bien en la actualidad, caracterizada por la gran relevancia que juega la técnica y la ciencia, existe un mayor desafío a esta autoridad religiosa, esto no quiere decir que la importancia de la culpa se haya desvanecido (o al menos, no por completo), en la medida en que el conocimiento técnico y científico se instaure como aquel ente incuestionable; se peca cuando no se es “racional y “objetivo”.

El caso de la vergüenza es tal vez aún más evidente en la modernidad capitalista del siglo XXI. No solo existe la culpabilidad por no ser “productivo” e “inteligente”, sino que impera el peso de la vergüenza. Giddens (1997: 88) retoma a Lewis para distinguir dos tipos de vergüenza, la “abierta” y la “eludida”, la primera se encuentra vinculada con la experiencia

de la humillación y la segunda con la angustia inconscientemente experimentada en relación con las ineptitudes del yo (siendo el correlato de la culpa no reconocida).

En este sentido, la vergüenza en las sociedades contemporáneas de la modernidad capitalista inhibe la expansión de la personalidad del individuo, en tanto frena a aquellas actitudes que son “precarias”, “en opuesta dirección a la evolución de la humanidad”, “emocionales”, “salvajes”, “animales”, etcétera.

En suma, culpa y vergüenza, en relación con esta modernidad capitalista, tecnológica, científica y especializada (segmentando cada vez más el conocimiento), han propiciado, lo que denomina Giddens (1997) como *secuestro de la experiencia*.⁴⁶ Este autor plantea que a través de las instituciones de la modernidad, entre ellas la familia, el hospital o la cárcel, se instauran procesos de supervisión sobre la actuación humana; de acuerdo a él, basados principalmente a una transformación de la intimidad (1997: 196) en la cual se han ocultado temas como la enfermedad o el erotismo (por lo cual la vergüenza de “hacerlo público” juega un papel fundamental).

Recapitulando lo expuesto, el capitalismo surgió como una nueva alternativa para brindar esa *seguridad ontológica* necesaria en todo ser humano y toda comunidad, sin embargo, han acontecido diversas contingencias que ponen en predicamento sus beneficios y evocan a señalar duramente sus grandes deficiencias y riesgos. Fromm fue uno de esos grandes críticos que aseguró que esta modernidad capitalista, caracterizada también por ser una sociedad patriarcal autoritaria, ha fallado en evitar guerras (y emergencias sanitarias como se verá más adelante con el caso de la pandemia por SARS-CoV-2), y por el contrario, ha promovido un desarrollo que encamina al ser humano a su autodestrucción (2018b: 54).

Este autor asegura que existe una falta de competencia para enfrentar las grandes problemáticas de la humanidad: “Cuando una sociedad de abundancia que se puede permitir

⁴⁶ Aunque Giddens se enfoca únicamente en la vergüenza y rechaza la importancia de la culpa, como se explicó, parece que la culpa, aun con el creciente y notable aumento de la desobediencia en la modernidad capitalista del siglo XXI, sigue estando presente tanto de la forma tradicional (ante lo judiocristiano y patriarcal) como hacia lo técnico y científico.

visitas a la Luna no está en condiciones de afrontar el peligro de destrucción total, debe aceptar que se le llame incompetente” (Fromm, 2018b: 54).

¿Cómo volvernos competentes? Pareciera que lo más importante es convencernos a nosotros mismos de que podemos hacerlo, de que hay alternativas, formas diferentes de relacionarnos. Como se expuso, se ha normalizado al ser humano pasivo, incapaz de confiar en sí mismo, orientado hacia el predominio del carácter sadomasoquista. ¿Cuántas veces no se escucha: “así es el mundo”?⁴⁷ Frente a estos predicadores “realistas” que “nos aseguran que el problema de la ética es una reliquia del pasado” (Fromm, 2020: 286), tenemos que recordar la importancia que tiene el poder de la fe en uno mismo y en la humanidad.

Jeremy Rifkin, uno de los autores principales que se recuperaron en el primer capítulo, es uno de aquellos que no han perdido la fe. En su obra *La civilización empática*, Rifkin reconoce una naturaleza empática en el ser humano y enfatiza en el poder que tiene la creación y el uso de la tecnología para alimentar la sensibilidad empática y expandir la conciencia humana (2010: 14). De esta manera, asegura que la humanidad se encuentra en un momento de posibilidad esperanzadora hacia una empatía global al estar en un mundo interconectado, lo cual permite un mayor conocimiento y reconocimiento de lo otro y del otro.⁴⁸

Si bien existen diversas críticas hacia las nuevas tecnologías de la información, caracterizadas por el uso de internet, así como a ciertas dinámicas que se llevan a cabo en estos nuevos espacios virtuales (por ejemplo, la reproducción de discursos de odio hacia ciertas comunidades), no podemos pasar por alto los grandes beneficios sociales que se han tenido y aún más los que se pueden tener.

⁴⁷ En este sistema, en donde resulta fundamental (o se cree que lo es) la existencia de dominantes y dominados, se impulsa un conjunto de “máximas” que buscan su conservación. Algunas de ellas: si eres de los dominados, eres más dichoso (“el pobre feliz”) y si no te sientes así, debes dominar al otro (en México se diría: “o te chingas o te jodes”); si eres de los dominantes, debes proteger a toda costa “lo tuyo” (dehumanizando al dominado) porque solo “en el poder” (sobre el objeto, es decir, el dominado) radica la felicidad.

⁴⁸ De igual manera, Rifkin (2010: 14) indica que existe un desafío en encontrar un balance en el uso de las tecnologías, respecto a que si bien por un lado potencian los lazos empáticos, por otro lado, produce gran entropía, lo cual significa que consume una gran cantidad de energía que daña a ecológicamente al planeta.

De esta manera, sin ignorar problemas latentes como el distanciamiento físico, el cansancio provocado por el interminable consumo de contenido y la propagación de información falsa, entre otros, se vislumbran oportunidades hacia sociedades con mayor *espontaneidad* y *empatía* cuando se suscitan fenómenos como el conocimiento (aunque sea de manera superficial) de otros rostros, otros lugares (por más lejanos que estén), otros idiomas, etcétera. Es así como a pesar de ser efímera o líquida, esta modernidad también posee herramientas, como nunca antes la humanidad había tenido, para derribar barreras de miedo y odio, para no solo aceptar la diversidad humana, sino admirarla y a la vez reconocer en *el otro* profundas verdades existenciales que todos compartimos.

En suma, como investigadores en ciencias sociales es importante exponer las problemáticas que nos presenta la modernidad capitalista, aceptando la complejidad de los procesos sociales (con sus raíces en dilemas existenciales) para así poner especial atención a la relevancia que juegan aquellos escenarios que parecieran representar cierto grado de “anomalías” respecto al común de lo acontecido en la vida social en el operante sistema capitalista.

Por lo tanto, aquellos fenómenos que son detectados como momentos en los que se rompen con las dinámicas dominantes (en este caso, concernientes al sistema capitalista), no deben ser entendidos como banales, superficiales o que solamente operan en situaciones particulares (por lo cual, carecen de importancia). Por el contrario, deben retomarse y examinarse a fondo, enfatizando en sus raíces existencialistas y no perdiendo de vista que las causas y consecuencias totales de ellos, rebasan sus propios límites y se manifiestan en innumerables aspectos de la vida psicosocial.⁴⁹

Retomando el *secuestro de la experiencia*, Giddens asevera que esta “significa que, para muchas personas, el contacto directo con acontecimientos y situaciones que vinculan a la vida individual a cuestiones más amplias de moral y finitud es escaso y fugaz” (1997: 17).

⁴⁹ Como investigadores sociales, es de especial importancia la aceptación de la imposibilidad del total conocimiento y definición de lo que acontece en la sociedad. Solo a través de la declaración de nuestro “horizonte de pensamiento”, podremos aportar alternativas a los diferentes problemas que surjan, así como mantenernos abiertos a diferentes opiniones (y tal vez, darnos cuenta que muchas veces no son tan diferentes).

Es en este sentido, que se encuentra la propuesta sobre los *simulacros de relaciones sociales*, como un concepto operacional que sirva en la detección de estas “anomalías”, que impulse su importancia, que mantenga la esperanza sobre que el mundo no tiene porque “ser así”, y que reivindique la relevancia y beneficios psicosociales de lazos humanos empáticos y espontáneos.

Es así que resulta menester no perder de vista que si bien el sistema no cambia con “buenos deseos”, sí cambia con las prácticas de interacción a nivel interhumano; esto porque el sistema no es un ente ajeno a la humanidad, sino que, como en la teoría de la estructuración de Giddens (1995) se expone, mantiene una relación de reciprocidad con el sujeto.

Asimismo, para pensar un cambio de manera global, resulta fundamental pensarlo en primera instancia en lo local. Siendo mexicano, habiendo residido toda mi vida hasta el momento en este país y tomando en cuenta lo complicado que es distinguir los rasgos psicológicos y sociales de cada cultura, encuentro como vía más fructífera realizar el análisis (en este momento contextual y más adelante el hermenéutico) situándome en México y específicamente en Ciudad de México.

2.1.2 Aproximación caracterológica, psicossimbólica y comunicativa en México y Ciudad de México

Las investigaciones sobre lo mexicano, la identidad mexicana, el carácter del mexicano y aspectos similares, tienen su propia historia y complejidad. Desde intelectuales como Octavio Paz o José Revueltas, pasando por filósofos como Luis Villoro o Emilio Uranga, hasta psicólogos como Rogelio Díaz-Guerrero y su hijo, Rolando Díaz-Loving.

Este apartado es una recapitulación breve y encauzada de acuerdo con los principios y objetivos del trabajo de investigación, por lo cual, si el lector busca una mayor profundización en el tema, es menester que recurra a autores que se han dedicado profundamente a la problemática.

En primera instancia, antes de empezar con el análisis sociohistórico, es importante delimitar que la parte de la historia que se aborda es desde el sincretismo entre los nativos y los españoles hacia el siglo XVI; retomando aspectos de ambos lados que tuvieron que ver con los tipos de relaciones que se conformaron a partir de la conquista y sus repercusiones psicosociales para el mexicano de hoy en día. De esta manera, se deja abierta la puerta a un análisis que se extienda más allá de este hito histórico, para así encontrar más matices (o rebates) a la argumentación aquí presentada.

Otro punto de aclaración lleva a recordar a José Revueltas (2019) cuando indica que ni “el mexicano” ni “lo mexicano” son aspectos que necesariamente comparten todas las comunidades dentro del territorio nacional (por ejemplo, los lacandones o los yaquis). En este sentido, argumenta que es cuando una comunidad humana posee las condiciones económicas, sociológicas e históricas adecuadas que surge lo que puede ser denominado como “lo nacional”; es así como “el mexicano” ha llegado a convertirse en *lo nacional* y en el *ser nacional* del país (2019: 216). Es este ser en el que la presente reflexión está enfocada; dejando claro que existen una gran variedad de matices no solo por cuestiones histórico-culturales sino psicológicas de cada mexicano en concreto.

Dando pie al análisis, una vez que sucedió la caída de Tenochtitlán (1521) y que los españoles comenzaron a asentarse en el territorio, empezaron a conformarse relaciones entre los indios nativos y los conquistadores. Una forma de entender el tipo de relación predominante que se conformó y que se vincula con el carácter sadomasoquista, la expone Carrión (2019: 191) quien argumenta que el sacrificio humano (así como en menor medida las ofrendas de maíz) de las culturas prehispánicas (se centra en la mexicana y la maya) puede interpretarse como una relación masoquista (con una menor proporción de sadismo) con lo mágico y en última instancia, como una posición masoquista ante la vida.

De esta forma, más o menos generalizada en los pueblos prehispánicos que conformaron el territorio nacional, existe una postura de sumisión; con la atenuante de que en los mexicas también surgió una actitud sádica vinculada con la expansión de dominio y la movilidad. Para solidificar el argumento de la prevalencia del carácter masoquista, Carrión

menciona que los dioses de estas comunidades, “terribles, autoritarios, imponentes” (2019: 197), funcionan como su contraparte sádica.

En oposición a los indios nativos, está el español, quien de acuerdo con Carrión (2019: 199), llega con un fuerte carácter sádico externado en sus deseos de expansión y movilidad. El autor menciona: “Con dolor, esfuerzo y lentitud nace el mexicano de esta conjunción. Nace del asombro y del silencio. Asombro del español, enfático, autoritario, paternal, y silencio fecundo – por primitivo e inédito – de lo mexicano retraído al pasivo y cóncavo seno materno de lo indio” (2019: 200).⁵⁰

Ahora bien, para comprender el estado actual del país y en especial del mexicano de acuerdo con los fines del trabajo, es preciso no solo recapitular los acontecimientos históricos más importantes sino entenderlos desde una perspectiva psicosocial. Como se viene exponiendo desde el primer capítulo, se entiende a la vida desde una postura existencialista en donde se necesita de una orientación para participar en el mundo. En este orden de ideas, resulta prolífico asemejar la existencia de un país a la existencia de un individuo.

Por ello, es práctico para la investigación retomar el concepto de *confianza básica*, aplicado al desarrollo del ser humano, y encausarlo al análisis del país a partir de su experiencia (en especial, la temprana). Sobre este concepto, Giddens, recapitulando a Erikson, menciona que es “el nexa original del que surge una orientación hacia los demás, hacia el mundo objetivo y la identidad del yo que combina lo emotivo con lo cognitivo” (1997: 54 y 55).

El autor enfatiza en que esta funciona como una especie de “vacunación emocional” para combatir angustias existenciales: “una protección contra amenazas y peligros futuros que permite al individuo mantener la esperanza frente a cualquier circunstancia debilitadora que haya de afrontar más tarde” (Giddens, 1997: 56).

⁵⁰ Si bien esta argumentación (indio-masquista, español-sádico) debe tomarse con cuidado para no caer en simplificaciones históricas, ayuda a hilar ideas hacia la comprensión del mexicano de la actualidad y de sus relaciones sociales.

En el caso de los países, aquellos puntos medulares de *confianza básica* pueden encontrarse en sus efemérides, en especial, en las concernientes a cambios radicales de la estructura social, como son las revoluciones. En México, se pueden nombrar varios de estos sucesos que son recordados año tras año para reforzar la esperanza en el mexicano. Las dos más importantes son la Independencia de 1810 (consumada en 1824) y la Revolución Mexicana de 1910⁵¹; de igual forma, aún sin una fecha en específico, otros dos pilares de la *confianza básica* del mexicano son la Reforma (y derrota del Segundo Imperio Mexicano) y el enaltecimiento de lo prehispánico.

En todo caso, estas victorias nacionales no fueron suficientes para conformar una *confianza básica* sólida. Esto debido a las grandes y numerosas derrotas que ha enfrentado el país; entre ellas se pueden nombrar la caída de Tenochtitlán (si bien esta fue antes de que surgiera México como país, tiene gran importancia en el imaginario colectivo), la inestabilidad política de las primeras décadas posteriores a la independencia y la pérdida de gran parte del territorio como resultado de la invasión estadounidense.

Otro aspecto no menor tiene que ver con la posición ideológica de rechazo que España tomó frente a la modernidad y la industrialización. Este aspecto, de acuerdo con Carlos Fuentes, fue lo que llevó a España y a sus colonias “a la decadencia y el descontento” (2019: 260). Este retraso histórico cobra especial importancia cuando México se independiza, puesto, como indica Revueltas, la nacionalidad mexicana busca convertirse en el ser nacional de México “no solo cuando los Estados nacionales ya se han constituido, sino cuando estos ya han pasado del capitalismo mercantil al capitalismo manufacturero” (2019: 230 y 231).

Al considerar todas estas adversidades y la falta de *confianza básica* que propiciaron, se puede vislumbrar el origen de lo que diversos autores, en especial, Samuel Ramos, han tratado como un aspecto fundamental del mexicano: el complejo de inferioridad. Ahora bien,

⁵¹ José Revueltas (2019) indica que este par de revoluciones, junto con la de Reforma y la de Ayutla, surgieron con el objetivo principal de la transformación de las relaciones de propiedad. En este sentido, indica que en el caso de la de 1810, la independencia surgió como una consecuencia aleatoria, lo cual se refleja en la fidelidad, en los primeros momentos, de Miguel Hidalgo a Fernando VII. “Pero en todo caso, la transformación de las relaciones de propiedad, con o sin independencia, significaban necesariamente la liberación de la nacionalidad mexicana” (2019: 227).

el filósofo Emilio Uranga hace una acotación a esta idea y propone sustituir el término de inferioridad por el de insuficiencia, en tanto “la inferioridad es una de las modalidades de la insuficiencia, pero no es la única” (2019: 144).

Uranga (2019: 144) argumenta que, debido a la gran emotividad del mexicano, la cual lo hace sentir débil y vulnerable, este ha desarrollado diversas técnicas de preservación y protección ante los peligros del mundo exterior. Una de gran relevancia tiene que ver con la inactividad y la desgana, la cual aparece en los momentos de toma de decisiones, “nos desganas para no decidir” (2019: 146).

Es de esta desgana que surge una actitud masoquista, en donde *el otro* es visto como el salvador (el que sí es capaz). “De ahí ese afán de ver las cosas como el extranjero, de justificarse por los otros. De ahí el ‘pochismo’, el ‘malinchismo’, el ‘europeísmo’, el ‘indigenismo’” (Uranga, 2019: 147).

Cabe señalar que existe una tendencia a ver a ese salvador en aquellos países que han tenido especial importancia en la historia de México, en especial, en España, Francia y Estados Unidos; además, ese salvador suele impregnarse de características que lo hacen competente, como lo “moderno” y lo “científico” (con una atenuante en la nostalgia de las civilizaciones prehispánicas, en donde su sabiduría se considera como lo competente). Sea cual sea el caso, el mexicano (masoquista) suele ver hacia otro lado, en términos de espacio y/o tiempo para encontrar a aquel ser (sádico) con el que hacer simbiosis.

Otro aspecto fundamental para entender al mexicano masoquista tiene que ver con su actitud de zozobra. Uranga plantea que “hay para el mexicano la posibilidad, siempre abierta de que el mundo se le presente como ‘amigo’ o como ‘enemigo’, como un peligro o como un auxiliar, como una amenaza o como una ayuda” (2019: 151). De esta forma, una tarea constante del mexicano consiste en distinguir entre amigos y enemigos, lo que lo lleva a entrar a un estado de zozobra, en donde “se afecta al mundo de indefinición y nos afectamos también de indeterminación” (Uranga, 2019: 152).

Es a partir de estas reflexiones que se puede entender de mejor manera cuando se habla de un complejo de inferioridad (masoquismo) del mexicano. “Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros” (Uranga, 2019: 152).

La falta de una *confianza básica* sólida ha encaminado al mexicano a buscar en otros lados la respuesta a sus problemas y dilemas existenciales. Es ahora cuando se entra en el terreno de la ideología. Del lado sádico, Octavio Paz (2019: 167) hace una reflexión en torno a la dialéctica “chingar” / ”chingado”; el primero, asociado a lo masculino (con una connotación sexual) y lo activo, refiere al acto de ejercer violencia sobre *el otro*, y el segundo está relacionado con lo inerte y lo abierto.

Octavio Paz asegura que la palabra “chingar” “define gran parte de nuestra vida y califica nuestras relaciones con el resto de nuestros amigos y compatriotas. “Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o ser chingado” (2019: 168). También es de relevancia mencionar que esta idea de “chingar”, ha servido como uno de los pilares más importantes para el machismo en México, en tanto se busca ser el “macho chingón”.

En otro sentido y relacionado con el apartado anterior donde se hablo del papel del capitalismo en las sociedades contemporáneas, se puede vislumbrar que el mexicano de la actualidad también tiende a adoptar ideologías sádicas globalizadas vinculadas con la idea de “progreso a toda costa”, ciencia, tecnología, y en general, con la “evolución del ser humano”; lo que lleva a agudizar problemas (locales y mundiales) como lo son la destrucción ambiental y la desigualdad social.

Por otro lado, se pueden mencionar al menos dos ejemplos de ideologías masoquistas que han tenido fuerte impacto en el mexicano: el catolicismo y el nacionalismo. Sobre el primero, no es coincidencia que exista una contraposición de la adoración a la Virgen de Guadalupe respecto a lo que se dijo sobre lo “chingado”, o específicamente en este caso, “la

chingada”. Mientras esta se refiere a aquella madre que ha sido violada, la Virgen de Guadalupe se ha constituido como la máxima de la “santidad”.

Pero además de representar imaginarios y dinámicas de género, la Virgen se convirtió en el refugio de los desamparados. Respecto a ello, Paz escribe: “La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos” (2019: 173).

Otro aspecto del catolicismo practicado en México que lo vincula con una actitud masoquista tiene que ver con la gran devoción (tal vez en menor medida que a la Virgen de Guadalupe) hacia Dios hijo: “El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado por los soldados, condenado por los jueces, porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino” (2019: 172).

Respecto al nacionalismo, se puede referir que se trata de la búsqueda de refugio en otra madre, en la “madre patria”. En el caso del México, el derrumbe del porfirismo, el cual estaba encauzado a una imitación sociocultural francesa, significó el partearguas para la estandarización de aquello que “sí es mexicano”: Samuel Ramos refiere, en este sentido, al “nacionalismo del charro y de la china poblana” (2019: 114). Si bien hoy en día existen una infinidad de variantes respecto a lo que es “nacional”, en relación con esta investigación, se puede entender que es “nacionalista” aquel que busca las respuestas a sus dilemas existenciales en los brazos maternos de su nación, manteniendo así una postura cerrada ante lo extranjero, ante lo otro.

En todo caso y situándolo en la modernidad capitalista, ya sea del lado sádico (abierto y activo) o del masoquista (cerrado y pasivo), se busca lo que es competente y que llena nuestro sentimiento de insuficiencia. Como sea, se toma una postura individual (o colectiva) ante una idea que se visualiza competente (aun una ideología masoquista se erige como nuestra contraparte sádica que nos guía en nuestra insuficiencia e incompetencia).

En contraposición a estas ideologías sadomasoquistas, se posiciona el empoderamiento político. Es decir, se busca que el individuo mexicano ejerza su poder político a través de la confianza en él como un ser competente. Si bien este punto parece no tener relación inmediata con la *empatía* y la *espontaneidad*, si se hace una reflexión más a fondo se encuentra el vínculo en tanto ambos conceptos parten de la confianza en *el otro* y en el reconocimiento de este, más allá de las diferencias (las cuales no restan, sino suman a la riqueza y complejidad del mundo humano).

Pasando a la dimensión comunicativa del carácter sadomasoquista, se distingue la idolatría (masoquista) y la discriminación / resentimiento (sádica). Respecto a la primera, Uranga sostiene que “en la inferioridad hay una idolatría; una voluntad de hacer que del *otro* una existencia absolutamente justificada” (2019: 154). Es decir, se ve en ese ser competente, ese “salvador”, a alguien consistente y fuera de la zozobra (Uranga, 2019: 154).

Sobre la discriminación, Ramos asegura que en el mexicano la autocrítica queda paralizada y que “necesita convencerse de que los otros son inferiores a él (...) es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento (2019: 116); es a partir de este fundamento que surgen problemáticas sociales como la aporofobia. El resentimiento, entendiendo al mundo social como un inmenso entretejido de historias y conflictos que han dejado vencedores y vencidos, surge de aquel sentimiento de aversión (que puede llegar al odio) del vencido sobre el vencedor (o en su caso, del explotado sobre el explotador).

De lado de lo empático-espontáneo, como se ha venido exponiendo a lo largo del trabajo, surge la solidaridad. Es importante señalar que no todo tipo de indiferencia es negativa para el bienestar de una sociedad, ya que como menciona Giddens, la indiferencia civil en la modernidad es una especie de contrato implícito de protección y reconocimiento mutuos por los actores de la vida social, el cual sirve para mantener actitudes de confianza (1995: 65).

Dejando claro este punto, en donde la misma indiferencia puede representar solidaridad, si bien se mencionó una dinámica de “chingar” o ser “el chingado”, es en las

contingencias, como es el caso de los terremotos de 1985 y 2017 en la Ciudad de México, que surge con mayor claridad la solidaridad. Villoro, en una crónica sobre el terremoto de 2017 relata: “De nuevo nos volcamos a las tareas de rescate, acopio de víveres, recaudación de fondos y de nuevo la sociedad fue más eficaz que las iniciativas oficiales” (2018: 398).

Una respuesta a ello puede ser lo mencionado por Díaz-Guerrero respecto al papel fundamental que juega la familia en el mexicano: “Cada uno de los miembros está, casi siempre, bien dispuesto a ayudar a otros de la familia que tengan problemas, sean estos de enfermedad o aun de tipo económico” (2019:280).

Recordando que la *espontaneidad* y en especial, la *empatía*, surgen del reconocimiento del sufrimiento como premisa fundamental de la vida, el cual es compartido (al menos) entre todos los seres humanos y también tomando en cuenta la historia de México como un país constantemente golpeado, tanto desde el interior como por agentes externos, ¿podría ser que en estos momentos de gran impacto doloroso la nación mexicana (o al menos el *ser nacional* mexicano) se comporte como una familia?

Esta relación entre las dinámicas del “chingar” / “lo chingado” y la “familia solidaria” representa una de las mayores paradojas del mexicano. Si bien la primera es un problema, como se ha expuesto, con raíces muy profundas, la segunda representa una esperanza hacia una sociedad con mayor bienestar; empática y espontánea.

Ahora bien, ¿cómo reproducir esos momentos de solidaridad más allá de los acontecimientos más catastróficos? Es en este punto, donde entra la importancia de los *simulacros de relaciones sociales*; momentos donde se rompan con las dinámicas persistentes del carácter sadomasoquista y se pruebe lo empático-espontáneo.

Para poder aplicar este concepto a la sociedad mexicana, había que entender sus particularidades. Varias de ellas ya han sido expuestas en los párrafos anteriores. En orden de encontrar ventajas y desventajas, se recapitulan algunas y se añaden otras más:

- a) En miras de argumentar que México (y América Latina) pudiera representar un terreno fructífero para cambios sociales con base en la aceptación del *otro*, Vasconcelos menciona: “La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres” (2019: 62).

En este orden de ideas, si bien se debe tomar con mesura dicha afirmación, lo cierto es que el mexicano se caracteriza por ser receptivo ante lo ajeno, lo extraño. Muestra de ello son las diferentes ocasiones en donde se han llevado procesos de sincretismo; tanto entre culturas autóctonas como con culturas extranjeras (siendo las principales la española, la francesa y la estadounidense).

El hecho de que exista una gran diversidad cultural en el país, no solo en las regiones más claramente marcadas por influencia extranjera, sino en las numerosas comunidades indígenas (conservando aun raíces prehispánicas), es una oportunidad nacional ante las constantes dinámicas de confrontación del *yo* con *el otro*, del *nosotros* con los *otros*.

- b) Por otro lado, la falta de confianza en el mexicano y su constante estado de zozobra derivado de su sentimiento de insuficiencia, han llevado a la reproducción de dinámicas sadomasoquistas, las cuales han causado, entre otras cosas, desigualdad socioeconómica, explotación (y autoexplotación en la modernidad capitalista) y una lucha constante por “chingar” y evitar ser “chingado”.

De igual manera, teniendo en cuenta las particularidades de cada región y ciudad del país, algunas de estas que caracterizan a la Ciudad de México son:

- a) “En el terreno visual, la Ciudad de México es, sobre todo, la demasiada gente” (Monsiváis, 2010: 17). De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en dicho

año en la Ciudad de México vivían 9,209,944 personas. Asimismo, es importante señalar que debido a que es la capital del país y a su cercanía con varios municipios del Estado de México, es frecuente que mexiquenses vengan a laborar y/o estudiar a la ciudad.

La gran densidad poblacional y el movimiento constante de personas que se trasladan de algún punto de la ciudad a otro, o en su caso de fuera de ella hacia dentro (y viceversa) provocan las grandes multitudes de las que habla Monsiváis (2010).

Como se mencionó en el apartado teórico, el hacinamiento es un gran factor de estrés y en la Ciudad de México el vivir hacinados se ha vuelto en una circunstancia recurrente. Sin embargo, también se puede argumentar que esto ha llevado a una mayor tolerancia hacia estas situaciones, y hasta a una “necesidad colectiva”. Respecto a ello, Villoro escribe: “Los actos públicos mexicanos solo tienen sentido si sobra gente (...) el concierto, el partido de fútbol o el mitin en el Zócalo solo cortejan la gloria si los asistentes están muy apretados” (2018: 145).

- b) Asimismo, con una crítica hacia aquellos intentos por generalizar lo que es mexicano y al mexicano, Villoro, tomando como ejemplo el festejo por la Independencia (comúnmente llamado “el grito”), sostiene que existen una infinidad de tipos de mexicanos (2018: 76). En la Ciudad de México es especialmente importante tomar esto en cuenta no solo porque es la capital del país y uno de los centros turísticos más importantes de él, sino también por la gran diversidad cultural y socioeconómica que se puede encontrar a lo largo y ancho de la urbe (de alguna manera, es una ciudad que contiene varias pequeñas ciudades).

Por otro lado, aunado a esta exposición sobre los rasgos caracterológicos, ideológicos y comunicativos principales del mexicano y a la pasada discusión sobre el impacto de la modernidad capitalista en las sociedades contemporáneas, a finales de 2019 y principios de

2020 surgió una problemática mundial que aun a esta fecha (enero 2023) sigue teniendo repercusiones económicas y sociales: la pandemia por SARS-CoV 2 (enfermedad de Covid—19).

La pregunta aun está en el aire: ¿Pasará desapercibida la problemática al cabo de unos años más o servirá como un llamado de atención que modifique varias de nuestras dinámicas sadomasoquistas que nos están llevando a una eventual autodestrucción?

2.1.3 Pandemia por SARS-CoV-2 como oportunidad para repensar las relaciones sociales

A fecha del 10 de enero de 2023, a nivel mundial se han reportado más de 665 millones de contagios (así como más de 6 millones y medio de muertes) de la enfermedad de Covid-19 provocada por el virus SARS-CoV-2. Por su parte, en México se han confirmado 7,284,502 casos y 331,333 defunciones.⁵²

Como lo relata Morin, la pandemia por Covid-19 (originada en China a finales de 2019) provocó una “megacrisis” al ser “resultado de la combinación de crisis políticas, económicas, sociales, ecológicas, nacionales y planetarias” que se encuentran (aún a la fecha) entretejidas unas con otras (2020: 19).

Si bien la problemática de la pandemia es así de amplia como sus implicaciones a más de tres años del primer caso, este apartado busca enfocarse no solo en los problemas sociales que ha evidenciado el virus sino, y en especial, en las oportunidades de cambio que puede representar este hito histórico.

En aras de invitar a una reflexión mundial sobre estos aspectos, Morin (2020) enlista “15 lecciones sobre la pandemia”. Entre las más destacadas se encuentran: Cuestionarnos sobre nuestra existencia y modo de vida (lección 1), desmitificar la idea de que el destino del ser humano es controlar la naturaleza (lección 2), reflexionar sobre el consumismo en la modernidad capitalista (lección 5), el despertar de la solidaridad (lección 6) y la comprensión

⁵² Para mayor información consultar: <https://datosmacro.expansion.com/otros/coronavirus/mexico>

sobre la ciencia como generadora de teorías biodegradables y no de verdades absolutas (lección 10).

Mención aparte merece el apartado sobre política neoliberal de la lección 12. Morin, no solo en dicha sección sino a lo largo del libro, asegura fervientemente que este dogma de pensamiento socioeconómico, el cual “agrava terriblemente las desigualdades sociales y da un poder grotesco a los poderes financieros” (2020: 40), ha sido uno de los grandes motivos que ha llevado a la crisis del paradigma de la modernidad.

Morin (2020) expone que el capitalismo de la modernidad, ahora en su expresión a través del neoliberalismo, caracterizado por ser controlado por lo que él llama *lobbies* financieros (grupos de poder), ha potencializado un individualismo exacerbado, así como ha elevado a principios fundamentales la tecnificación y la monetización (2020: 78 y 79).

Es en este escenario que surgió el SARS-CoV-2 y la subsecuente pandemia. Como un síntoma de malestar en un actual paradigma de pensamiento cuyas consecuencias no solamente se han visto reflejadas en problemas de confrontación y desigualdad social, sino que se han evidenciado en importantes daños ecológicos alrededor del planeta.

Žižek (2020: 13) plantea que, por la naturaleza del virus, la presente situación recuerda a una frase de Martin Luther King: “Puede que todos hayamos venido en barcos diferentes, pero ahora estamos en el mismo barco”. Es en este sentido que, recordando las primicias fundamentales expuestas anteriormente respecto al papel del sufrimiento y su poder hacia el desarrollo de *empatía* y *espontaneidad*, esta pandemia, además de dolorosa y cansada, puede representar una oportunidad para crear lazos de unión y fortalecer los existentes.

Respecto a ello, Morin (2020) enfatiza en el surgimiento de “la conciencia de la comunidad de destino compartido”; asegura que “si esa conciencia se propaga por el mundo y se convierte en una fuerza histórica, el humanismo podría suscitar una auténtica política de la humanidad” (2020: 45). Y es que voltear la mirada hacia el humanismo resulta

fundamental en un momento histórico en el que se enfrenta a “las derivas y repliegues nacionalistas, la reaparición de racismos y xenofobias y la primacía del interés económico sobre todos los demás” (Morin, 2020: 45).

Para entendernos como una comunidad de destino compartido, es necesario que el humanismo tome como punto de partida una “identidad terrestre”. Morin plantea que: “La toma de conciencia de la comunidad de destino compartido terrestre debería ser el acontecimiento clave de nuestro siglo (...) Somos solidarios en este planeta y de este planeta. Somos seres antropobiofísicos, hijos de la Tierra. Es nuestra Tierra-patria” (2020: 102).

Es a partir de ello que Morin (2020) plantea el “cambio de vía”. Aunque la exposición sobre ella es amplia (abarcando los puntos de una política de nación, una de civilización, una de humanidad, una de la Tierra y un humanismo regenerado), es de interés de esta trabajo hacer énfasis en unos cuantos puntos principales.

En primera instancia, Morin (2020: 107) expone que esa vía se trata de la vía del Eros (lo que une), en contraposición de la del Pólemos (lo que oprime) y la del Tánatos (lo que destruye). De esta manera, se enfatiza en el poder que tienen las relaciones humanas (y también del humano con otros seres vivos del planeta Tierra), y se apoya de diversos pilares, entre ellos:

- a) Morin sostiene que como seres humanos debemos abrirnos al amor y a la amistad como aquello que nos permita realizarnos como individuos (2020: 24). En este sentido, recuerda que en su concepción del individuo-sujeto, el individuo lleva incorporado dos programas. Por un lado, el de autoafirmación egocéntrica que expresa el “Yo”, y por otro, el del “Nosotros” el cual “inscribe al Yo en una relación de amor o de comunidad en el seno de la familia, la patria, la religión o el partido” (Morin, 2020: 75); asimismo, añade que la civilización occidental actual ha preferido el primero sobre el segundo.

- b) “La solidaridad estaba adormecida en cada uno y se ha despertado con la desgracia vivida en común” (Morin, 2020: 29). Relacionado con el punto anterior, Morin asevera que “hace falta una solidaridad concreta y vivida, de persona a persona, de grupos a persona, de persona a grupos” (2020: 75). De igual manera, el autor hace énfasis en el papel decisivo que tiene la responsabilidad en la libertad y el desarrollo de solidaridad: “Lo único que puede proteger a la libertad (...) es la presencia constante en la mente de sus miembros de una pertenencia solidaria a una comunidad de la que sentirse responsables” (Morin, 2020: 78).
- c) Por otro lado, y en contraposición con la constante confrontación que se pretende hacer entre la razón y los sentimientos, Morin afirma que: “La razón debe incorporar el amor. (...) El amor debe introducirse en una relación indisoluble y compleja dentro del principio de racionalidad. Debe construir un componente de la racionalidad compleja” (2020: 97).
- d) De igual manera, Morin insiste en que una política basada en el humanismo tiene que contemplar al mismo tiempo la idea de común pertenencia a la humanidad (tomando en cuenta características ontológicas, algunas de ellas tratadas en el primer capítulo de este estudio) y la diversidad humana: “El tesoro de la unidad humana es la diversidad humana, el tesoro de la diversidad humana es la unidad humana” (Morin, 2020: 85).

Es así que se llega al final de esta primera parte del segundo capítulo. Esta reflexión contextual ha resultado fundamental para entender el desarrollo histórico y el momento actual que se vive tanto global como localmente.

Teniendo en consideración la exposición sobre las características principales de la modernidad capitalista, en donde se reproducen dinámicas sadomasoquistas, tales como la obsesión por la productividad (a través de la explotación y la autoexplotación) y la competencia, el individualismo y la dinámica culpa-vergüenza, así como los rasgos de insuficiencia (que llevan a buscar salida en posturas sadomasoquistas) que parecen estar

impregnados en lo profundo del “mexicano” (siempre aclarando que no se pueden hacer generalizaciones), nos situamos en un momento crítico de la humanidad, en donde es de gran importancia escuchar el diagnóstico de Morin:

La megacrisis provocada por el coronavirus es el síntoma brutal de una crisis de la vida terrestre (ecológica), de una crisis de la humanidad, que a su vez es una crisis de la modernidad, una crisis del desarrollo técnico, económico e industrial, una crisis del paradigma dominante que rompe las complejidades en todos los terrenos, y que provoca una carrera que conduce al abismo (Morin, 2020: 101).

No obstante, así como también sostiene Morin, esta crisis, esta desdicha colectiva, despierta esperanza (2020: 99). Y es precisamente con el objetivo de avivar esa esperanza que nuestras miradas (y en sí todos nuestros sentidos) deben estar atentas a aquellos fenómenos que ayuden a encaminarnos a ese “nuevo paradigma”, a ese “cambio de vía”.

En una de esas ventanas de oportunidad que se vislumbran se encuentran precisamente los fenómenos sociomusicales (con aquellas características que se trataron en el capítulo 1), y sus manifestaciones a partir del marco conceptual de *simulacro de relaciones sociales*, en tanto es en ellos donde, fuera del espacio de la cotidianidad en la cual quedamos sumergidos bajo las dinámicas del paradigma dominante, podemos experimentar el actuar diferente, sentirse diferente y ser diferente (tanto respecto a uno mismo como respecto a los demás).

¿En qué medida la música es esa panacea universal, no solo de los malestares personales sino de los sociales? ¿Qué tipos de géneros musicales y sus respectivos fenómenos sociomusicales, debido tanto a su historia como a sus características constitutivas, son especialmente interesantes para analizar su impacto en el bienestar personal y social?

Contrario a lo que se podría pensar desde un punto de vista que abogue por “la evolución racional” del ser humano (finalmente, desde el paradigma de la modernidad capitalista) y como se ha tocado brevemente al final del capítulo 1, el *rock* y más específicamente, el *metal* (originándose el segundo a partir del primero) se posicionan como

objetos de estudio que abarcan hondamente la complejidad humana y que, como se expondrá en el próximo apartado, no solo afectan profundamente al individuo sino a comunidades.

¿Qué dilemas existenciales trata el *metal* y qué papel tiene en el desarrollo del individuo? ¿De qué manera se posiciona ante los pilares caracterológicos, psicossimbólicos y comunicativos de la modernidad capitalista? ¿Cómo es su relación con los rasgos generales del mexicano? ¿De qué manera se manifiesta (y manifestará a través del transcurso del tiempo) en el mundo pospandémico? Y al final de cuentas, ¿qué papel juega este fenómeno sociomusical, no solo en la escucha individual, sino, y en especial, en la colectiva a través de conciertos y festivales, en el desarrollo de *empatía* y *espontaneidad*?

2.2 *El metal como cultura sociomusical y su presencia en México*

Habiendo tratado el panorama contextual en el que se inserta esta investigación y el punto de vista teórico desde el cual se realiza el análisis, se puede abordar de una forma más enfocada la situación del *metal*, destacando aquellos aspectos relevantes para los fines del trabajo.

Antes de iniciar propiamente la discusión en este apartado, es importante destacar que se han realizado diversos trabajos académicos alrededor del mundo para resaltar la importancia que tiene el abordaje del fenómeno del *metal*; los trabajos se han abordado desde diferentes disciplinas (Psicología, Etnomusicología, Historia, etcétera) y enfoques teórico-metodológicos (Estudios Culturales, Teoría de Género, Hermenéutica, etcétera) y han analizado una gran variedad de objetos particulares de estudio (machismo, prácticas culturales como el *slam*, artefactos tales como portadas de discos, etcétera).⁵³

Ahora bien, por lo que respecta a la discusión en este apartado, esta se enfoca en entrelazar aspectos históricos del *metal*, tanto en lo global como en lo local, y sus vínculos con los panoramas contextuales correspondientes (modernidad capitalista mundial y en

⁵³ Algunos de los grupos académicos más destacados son *The International Society for Metal Music Studies* (ISMM), el *Grupo de Investigación Interdisciplinaria sobre el Heavy Metal Argentino* (GIIHMA; Argentina), el *Grupo Peruano de Estudios de Metal* y el *Grupo de Estudios Críticos sobre Heavy Metal* (México).

México), y con los conceptos y categorías clave (*empatía, espontaneidad y simulacro de relaciones sociales*).

2.2.1 Repaso histórico del metal y su papel en el individuo de la modernidad capitalista

En primera instancia, es menester recordar el concepto que sirvió para entender las implicaciones psicosociales, no solamente del *metal* (y *rock*), sino de cualquier fenómeno sociomusical en las sociedades contemporáneas (capítulo 1), el de *identidades sociomusicales*. De acuerdo con lo planteado por Ramírez Paredes (2012), se tratan de aquellas que se conforman por los gustos musicales y que no solamente se derivan de otras identidades apropiadas, sino que también ellas tienen impacto en las otras.

De esta manera y también tomando en cuenta la estrecha relación que tienen las categorías de identidad y cultura, se puede entender al fenómeno del *metal* como una *cultura sociomusical*; permitiendo así, resaltar la gran relevancia que tiene el género musical no solamente en la creación cultural más allá de lo auditivo (vestimenta, prácticas culturales, arte visual, etcétera) sino en aspectos psicosociales del individuo y de colectividades.

Con el objetivo de agilizar el repaso histórico del *metal*, tomo como punto de partida un apartado similar que realicé en mi tesis de licenciatura, titulada “Variaciones de identidad dentro de la cultura metal; estudio de jóvenes seguidores en ‘El Chopo’” (2018). A ello, sumo algunas aportaciones de investigaciones que, de alguna u otra forma, tratan sobre el papel que juega este género musical en sus escuchas.

Asimismo, como punto de aclaración, en el presente trabajo no se busca hacer una recapitulación histórica minuciosa sobre el *metal* (y sus numerosos subgéneros), ya que esta ha sido expuesta en numerosas investigaciones académicas (siendo, precisamente, mi tesis pasada una de ellas) y hasta literarias. Por lo que concierne a este estudio, lo relevante se encuentra en distinguir los vínculos entre las expresiones de esta cultura sociomusical (enfocado en sus orígenes) con los dilemas existenciales y problemáticas psicosociales que se han expuesto desde el inicio de la investigación.

Es así que, con base en Widerhorn y Tuman (2013), Christe (2004) y Castillo (2015), autores que utilicé en el trabajo anteriormente mencionado, y sumado a ellos el trabajo de Weinstein (2000, original de 1991), socióloga conocida por ser pionera en el estudio del fenómeno del *metal*, se retoman los aspectos más importantes de su historia.

El origen de este género musical es tema de debate aun hoy en día en tanto existen numerosas opiniones sobre “la primera canción de *metal*” o “la primera banda de *metal*”; sobre la primera, tanto en escritos como a través de la voz de músicos, se nombra en ocasiones a “You Really Got Me” (The Kinks) o a “Born to Be Wild” (Steppenwolf) y sobre la segunda, los nombres más sonados son Black Sabbath, Led Zeppelin o Deep Purple.

Lo cierto es que el *metal* es un tipo de música que proviene del *rock* – heredando, en mayor o menor medida dependiendo del subgénero y la banda en concreto, además de aspectos musicales, una inclinación hacia el trato lírico y la práctica sensitiva del sexo y uso de drogas – el cual tiene su principal influencia en el *blues* (Castillo, 2015: 71).

Sin embargo, a pesar de que las diferentes variantes del *metal* coinciden en puntos como el uso de guitarras distorsionadas, las diferencias constitutivas (tanto aspectos musicales, como líricos y visuales) no solo entre subgéneros sino entre bandas de un mismo subgénero prevalecen; como ejemplo, está el notable contraste de las *power ballads* (“baladas poderosas”) del *glam metal* y alguna canción de desmembramiento y muerte de alguna banda de *death metal*.

Entonces, hablando sobre los elementos “objetivos” ¿qué es *metal* y qué no lo es? La respuesta no parece ser sencilla y tampoco, en última instancia, realmente fundamental tanto para el escucha como para el investigador que se acerca a este objeto de estudio. Esta afirmación, en concordancia con el paradigma de pensamiento de este estudio (y característica ontológica), es decir, la hermenéutica, no tiene como objetivo decir que se debe renunciar a dicho debate, sino resaltar que el enfoque principal se centre en estudiar la experiencia vivida (por seres humanos) de este fenómeno sociomusical. En suma, aquello “objetivo” carece de importancia sin el individuo, el intérprete, el escucha, el metalero.

Ahora bien, entendiendo este punto de gran relevancia, de acuerdo con Weinstein (2000: 14 y 18) las primeras manifestaciones del *metal* se dieron en la década de los sesenta, especialmente hacia finales de ella. Algunas de las bandas (unas ya mencionadas en un párrafo anterior) que figuran en esta primera etapa son: The Kinks, Steppenwolf, Iron Butterfly, Blue Cheer, The Jimi Hendrix Experience, Deep Purple y en especial, Led Zeppelin y Black Sabbath (Weinstein, 2000).

Sobre estas agrupaciones, a pesar de la gran diversidad de opiniones, existe cierto “consenso” entre músicos, fanáticos y agentes de medios de comunicación, que la banda que cuenta con más elementos para ser denominada “la primera banda de *metal*” es Black Sabbath; Eddie Trunk, reconocido periodista especializado en el *metal*, afirma que el género musical nació con su disco debut (homónimo) lanzado en 1970 (Weiderhorn y Turman, 2013: 3).

Algunas de las características principales de Black Sabbath por las cuales existe esa tendencia a considerar que es la banda que dio origen al género son: el uso de una afinación más grave a la estándar en la guitarra y bajo, lo cual generó un sonido “más pesado” Wiederhorn y Turman (2013: 32); y las composiciones a las cuales Ozzy Osbourne (vocalista) denominó “música de horror” (Wiederhorn y Turman, 2013: 39), con letras tendientes a hablar sobre ocultismo y música que recurría a recursos como el tritono, acorde prohibido en la Edad Media por asociarse con invocaciones al diablo (Wiederhorn y Turman, 2013: 37).

Un aspecto de especial relevancia en los principios del *metal* tiene que ver con la posición que tomó respecto a uno de sus antecesores inmediatos, el rock progresivo del movimiento de la psicodelia en los años sesenta (vinculado con el concepto de la “contracultura”, el cual será recuperado más adelante en el apartado de México).

Weinstein relata que a pesar de que el *metal* retomó aspectos tales como la oposición a la autoridad y su posicionamiento respecto al *rock* como una expresión que debía ser

tomada en serio, en lugar de tomar al “amor” como principio fundamental, se inclinó a hacia “la maldad” (2000, 18); de la ropa colorida se pasó al negro (con la importante aportación de Judas Priest en el uso de prendas de cuero). De esta manera, como asegura Weinstein (2000, 18), el *metal* representó una nueva alternativa para aquella juventud excluida.

Ahora bien, con el paso del tiempo y la aparición de diferentes agrupaciones, en especial británicas y estadounidenses, fueron aumentando los matices musicales, visuales y líricos; dos bandas especialmente importantes, además de la ya nombrada Judas Priest y del denominado New Wave of British Heavy Metal (NWOBHM) del cual también destacan Iron Maiden y Def Leppard, fueron Alice Cooper y Kiss, las cuales a pesar de no ser “estrictamente” *metal* a nivel musical (siendo más inclinadas al *hard rock*), tuvieron un gran impacto a nivel de imagen y de *performance* en conciertos (Christe, 2004, 18 y 19).

Las diferencias en cuanto a la interpretación y creación de música *metal* se suscitaron en gran medida debido a las circunstancias contextuales en las cuales se desarrolló cada banda. Como ejemplo, Black Sabbath surgió a finales de los años sesenta en Birmingham, Inglaterra, una ciudad que se caracteriza por sus fábricas industriales, mientras que la matriz del movimiento del *glam metal*, subgénero caracterizado por retomar aspectos líricos y musicales de la escena *pop*, se encuentra en Los Ángeles, California.

Llevando la discusión a este subgénero, se destaca el impacto que tuvo Van Halen (agrupación más inclinada hacia el *hard rock*) en las bandas (y Eddie Van Halen en sus guitarristas) que posteriormente fueron encasilladas en dicho estilo de *metal*. Sobre este punto, cabe destacar que aproximadamente en las primeras dos décadas del *metal* no existía una diferenciación marcada entre el uso de los términos *hard rock* y *heavy metal* (denominación que posteriormente empezó a ser utilizada para referir a un tipo de *metal* y no a todo), así como tampoco entre las diferentes variantes que fueron surgiendo; esto último, en especial, respecto al *heavy*, *thrash* y *glam*, cuyas bandas constantemente recurrían a recursos de los otros estilos (Weinstein, 2000: 53).

A grandes rasgos, el *glam metal* demostró el potencial comercial que tenía el *metal*, por lo cual este subgénero fue explotado por las disqueras hasta a principios de la década de los noventa. Además de la música “digerible” para grandes audiencias, estas bandas se caracterizaron por adoptar una imagen influenciada por agrupaciones del *glam rock* de los años setenta y por la escena *pop* de los años ochenta; siendo frecuente el uso, entre otras cosas, de maquillaje, cabello esponjado, botas y pantalones de vinilo (Christe, 2004: 154).

Asimismo, prácticamente a la par del surgimiento del *glam metal*, se originó el denominado *thrash metal*, un subgénero más agresivo que combinó el sonido de bandas de *heavy metal* como Judas Priest y Iron Maiden, con el ritmo y velocidad del *punk* (Wiederhorn y Turman, 2013: 191). Esta variante, la cual tiene como bandas pioneras a Exodus, Slayer, Metallica y Overkill, entre otras, en contraposición al *glamour* y el hedonismo del *glam metal*, el cual atrajo a un público más amplio, destacando el aumento de la presencia femenina, se enfocó en recuperar y enfatizar en “los valores masculinos” del *metal* (Weinstein, 2000: 118).

De esta manera, se empezó a diversificar la forma en que se apropiaba, interpretaba y creaba música *metal*; este comenzó a tener diversas respuestas para afrontar los dilemas existenciales de sus seguidores. En consecuencia a ello, los conflictos entre los subgéneros también comenzaron a surgir. Los más apegados a la “tradición metalera”, seguidores de *heavy metal* o *thrash metal*, empezaron a referirse despectivamente al *glam metal* con nombres como “*metal falso*”, “*nerf metal*” (algo parecido a “*metal débil*”) o “*metal comercial*” (Weinstein, 2000: 46); el mismo término de *glam metal* surgió inicialmente como despectivo.

No obstante las diferencias, en especial entre el *glam metal* y el *thrash metal*, aún prevalecía como punto común (y prevalece hoy en día) la búsqueda de transgresión, rebeldía y libertad; ya sea desafiando los canones de género y del placer (*glam metal*) o atacando directa y agresivamente la “alienación” impartida desde el sistema (*thrash metal*). En todo

caso, el *metal*, en cualquiera de sus variantes, seguía oponiéndose, de una u otra manera, a la sistematización de la vida, al dominio del *sistema* sobre el *mundo de la vida*.⁵⁴

Retomando la recapitulación histórica, la década de los ochenta representó un momento fundamental para el desarrollo y ramificación del *metal*. Además de los ya mencionados, otros subgéneros que empezaron a surgir fueron el *death metal* (con bandas como Death y Possessed), inclinado a tratar temas como asesinatos y brutalidad, y el *black metal* (teniendo Venom una gran relevancia en su origen), orientado a hablar sobre crítica religiosa; siendo esto, y en especial el grupo de subgéneros denominado *metal extremo*, un parteaguas a la vasta variedad de subgéneros que existen actualmente.

No obstante, tomando en cuenta la gran diversidad de estilos, tanto musicales como líricos, es preciso señalar un par de aspectos psicológicos que parecen tener en común todos (o varios de ellos) los subgéneros del *metal*:

- a) En primer lugar, Eischeid, Kneer y English (2019) realizaron un estudio sobre los vínculos que existen entre los gestos realizados al escuchar *metal*, el estrés y el poder. Tomando en cuenta investigaciones anteriores como la de Recours et al. (2009), la cual encontró que la comunidad metalera sufre de menos síntomas de ansiedad y depresión, enfermedades asociadas al estrés, y del postulado de que “mientras mayor sea el sentimiento de estrés, menor es el poder experimentado en la persona” (Eischeid, Kneer y English, 2019: 141) llevaron a cabo un estudio psicológico en 49 seguidores alemanes. Los resultados indicaron que a pesar de reducir el estrés, el *metal*, y los gestos al escucharlo, no tuvieron efecto en la experiencia del poder. Sin embargo, concluyen con una crítica hacia las limitantes del estudio (como la falta de

⁵⁴ Desde los mismos músicos de *metal*, pasando por seguidores y hasta académicos, han señalado repetida y enfáticamente la misoginia en el subgénero del *glam metal*, destacando la sexualización y objetivación de la mujer tanto en letras como en material visual y audiovisual (fotografías y videos). Sin embargo, es preciso señalar que, aunque dichos señalamientos son indispensables hacia un estudio crítico del género musical, es una simplificación detener el análisis en ellos. Es de vital importancia, al menos desde el estudio académico, cuestionar los “elementos constitutivos”, que se dan por hecho, del *metal*, los cuales tienen un especial apego hacia “lo agresivo”, “lo grotesco” y “lo malvado”, entre otros. Como se ha expuesto, las expresiones (musicales, líricas y visuales) se han diversificado de manera exponencial a través de la historia del *metal*. Es necesario no evitar o parar el análisis en la superficialidad de lo evidente desde una mirada retrospectiva y en lugar de ello, profundizar en las implicaciones existenciales.

libertad de escoger la canción a escuchar) y proponen que “el poder del *metal* [cursivas añadidas] en la reducción del estrés podría originarse en la membresía a una comunidad” (Eischeid, Kneer y English, 2019: 146). De esta manera, se observa que las repercusiones de este género musical van más allá de la escucha individual y en suma, tienen sus mayores alcances dentro de la colectividad.

- b) En un orden similar de ideas, Kneer y Rieger (2015) realizaron un par de estudios condensados en un mismo artículo para indagar sobre el papel del *metal* en el enfrentamiento del ser humano con la mortalidad (miedo a la muerte). Partiendo de que el individuo cuenta con un par de amortiguadores ante la *angustia existencial*, los cuales son la autoestima y la cosmovisión cultural (2015: 2), encontraron un par de hallazgos: 1) Si se escucha *metal* justamente después de plantear el tema de la muerte, el individuo no necesita más refuerzos de esta cosmovisión cultural, para enfrentar la *angustia existencial* (2015: 4), 2) Al escuchar *metal*, los seguidores no necesitaron de algún amortiguador de autoestima (2015: 9). Asimismo, los investigadores concluyen que ser seguidores de algún género musical, en este caso del *metal*, ayuda a enfrentar el miedo a la muerte, en tanto provee al individuo la posibilidad de identificarse con una comunidad.

Por otra parte, como breve apunte e invitando al lector a acudir al trabajo referenciado para conocer más de ello, recapitulo algunos de los hallazgos más importantes en mi tesis de licenciatura, que refieren a los subgéneros hasta aquí mencionados (*heavy*, *glam*, *thrash*, *death* y *black*) y su relación con el individuo (en este caso, específicamente en jóvenes seguidores, de 18 a 24 años, que frecuentaban el Tianguis Cultural del Chopo en la Ciudad de México):

- a) En la investigación se encontró que, a pesar de que muchos de los seguidores adquirieron el gusto por el *metal* por familiares (en especial, padres), su inclinación a cierto subgénero dependía de su personalidad y gustos personales. Concretamente, “el *heavy* ya tenía el gusto por elementos que proyectaran energía, al *glammer* ya le llamaba la atención salir de fiesta, el *thrasher* ya se inclinaba por la adrenalina, el

death por la fuerza y el *blacker* por el conocimiento y en algunos casos por el aislamiento” (Robles, 2018: 214).

- b) De esta forma, existe una especial importancia del *metal* como reforzador y potencializador. La identidad metalera creada “ayuda a que el joven focalice y comunique estos rasgos de su personalidad” (Robles, 2018: 214).
- c) Debido a ello, y las comunidades que se conforman respecto a cada subgénero (y en última instancia en relación al *metal*, aspecto que se tratará un poco más adelante), el *metal* se erige como un “ente” que comprende los pensamientos, sentimientos y estilos de vida de los jóvenes seguidores y “además de adoptarlo como compañero, encuentran alivio a sus problemas” (Robles, 2018: 214).
- d) El vínculo entre el *metal* y sus seguidores es tan arraigado que este logra adaptarse a través del tiempo, espacio y acontecimientos que puedan modificar aspectos tales como la apariencia física (Robles, 2018: 214). Asimismo, la conceptualización de “juventud”, no bajo la premisa de la edad, sino mediante cualidades asociativas tales como la rebeldía y la transgresión, se queda impregnada de alguna forma en la personalidad de sus seguidores a través de los años; de esta manera, existen “jóvenes metaleros” de más de 50 años.

Evidentemente, la historia del *metal* es mucho más amplia y cada matiz que ha surgido a través del tiempo y en las diferentes localidades alrededor del planeta, merece su propio análisis. Por lo que respecta a este apartado, como se hizo mención al principio, lo fundamental era resaltar la forma en que el *metal* ha brindado alternativas al individuo respecto a dilemas existenciales y a la forma de orientarse en el mundo; manifestándose, en mayor o en menor medida, tanto rasgos del carácter sadomasoquista como de lo empático-espontáneo.

Es así que antes de indagar sobre los aspectos filosóficos, antropológicos, psicológicos y políticos que implica la idea del *metal* como herramienta para los vínculos

humanos con gran presencia de *empatía* y *espontaneidad*, la cual no solo tenga impacto en las relaciones sociales entre seguidores, sino en toda relación intersubjetiva del metalero, resulta indispensable recapitular y analizar la presencia de este género musical en nuestra localidad: en México y en especial, en la Ciudad de México.

2.2.2 *La presencia, significación y espacios de reproducción de metal en México y Ciudad de México*

Al hablar de la historia del *rock* y el *metal* en México, así como en cualquier otra localidad, resulta fundamental entender el contexto en el que se originaron. Primeramente, así como refiere Castillo (2015: 128), citando a Urteaga (2002) y Agustín (1996), muchas de las primeras agrupaciones de *rock* mexicanas surgieron en una época de represión juvenil por parte del gobierno, esto hacia finales de los sesenta y principios de los setenta; teniendo como dos eventos impregnados en la memoria del mexicano, los de la “Masacre de Tlatelolco” (1968) y “El Halconazo” (1971).

Tomando en cuenta el golpeteo constante hacia la juventud mexicana, es que José Agustín (2013) habla de una contracultura, la cual surgió en oposición a la cultura institucional. En este orden de ideas, es que el autor, así como ya se hizo mención brevemente en el capítulo 1, plantea al Festival de “Rock y Ruedas” de Avándaro (1971) como una impresionante y significativa expresión de contracultura (2013: 89).

Este festival marcó un hito para la historia del *rock* en México, ya que a raíz del trato mediático que tuvo, en donde se le atacó a través de vincularlo con lo “desagradable” (tal y como se mostró anteriormente en el caso de la revista “Alarma”) y asegurando la existencia de fallecidos, lesionados y robos (Agustín, 2013: 88), el género musical tuvo que afrontar, además de hostigamiento y persecución institucional hacia sus seguidores y músicos, un cierre de puertas en cuanto a espacios de reproducción se refiere.

Fueron en los denominados “hoyos fonquis” en los que el *rock* tuvo que subsistir en la década de los setenta (Agustín, 2013: 89 y 90). Asimismo, en el año de 1980, surgió el

Tianguis Cultural del Chopo, el cual, así como expongo con mayor profundidad en mi anterior investigación (Robles, 2018), se convirtió en un espacio de vital importancia para el *rock* y el *metal*. Esto no solo debido al intercambio y venta de distintos artículos como discos y revistas (Agustín, 2014: 104), sino porque ese espacio se convirtió en un lugar de libertad de expresión de la identidad “rockera” y “metalera”, en un contexto de represión gubernamental.

Ahora bien, por lo que respecta a los orígenes del *metal* hecho en México, Nieves retoma a las bandas Enigma!, El Ritual y La Cruz como precursoras de un sonido orientado a un “rock más duro”, entre los años de 1969 y 1972 (2019: 24). De igual forma, el autor señala que a partir del año de 1983 surgieron varias bandas de *metal* mexicano (en ciudades como Guadalajara, Monterrey y Ciudad de México), entre ellas, Luzbel, Khafra, Megaton, Xyster, Abaddon, Ultimátum, Ramsés, Alucard y Gehenna (Nieves, 2019: 24).

La presencia del *metal* en México tomó un giro importante hacia finales de la década de los ochenta y principios de la de los noventa con la proliferación de conciertos de bandas nacionales e internacionales. Por un lado, las bandas mexicanas empezaron a presentarse en eventos culturales organizados por las delegaciones del entonces Distrito Federal (ahora Ciudad de México) realizados en espacios como el Foro Isabelino, así como en bares de la ciudad como El Bar 9, Rockotitlán, Rock Stock y el Multiforo Cultural Alicia, y en el antes mencionado Tianguis Cultural del Chopo (Nieves, 2019: 46).

De igual forma, destacaron los conciertos de bandas internacionales realizados en la Arena Adolfo López Mateos (Tlalnepantla, Estado de México), “la catedral del *metal*” (Nieves, 2019: 48), presentándose Demolition Hammer, Death, Sepultura y Kreator, entre varias más. En este orden de ideas, Castillo (2015: 130) relata que fue a principios de la década de los noventa cuando íconos del *metal* comenzaron a presentarse en México, entre ellos, Bon Jovi en el Estadio Olímpico de la Universidad de Guadalajara en 1990 y Metallica en el Palacio de los Deportes (CDMX) en 1993.

De esta forma, poco a poco el *metal* (y el *rock* en general) comenzó a llamar la atención por su nivel de convocatoria. Fue en este momento en que OCESA (Operadora de Centros de Espectáculos S.A.), fundada en 1990, empezó a mediar la llegada de bandas internacionales de *rock*, las cuales empezaron a presentarse en conciertos masivos, en especial en la Ciudad de México (Martínez, 2013: 97).

Por supuesto, que este cambio hacia la mercantilización del rock (y el *metal*) tuvo mucho que ver con el cambio de postura ideológica-económica en el país, pasando de un régimen proteccionista hacia uno neoliberal a partir del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988). De esta manera, a pesar de que el *rock* y el *metal* empezaron a perder, en cierto sentido, su “poder contracultural” al ser “adoptados” por la industria y el régimen gubernamental, estos obtuvieron mayores oportunidades para su producción y reproducción; cada vez surgieron más y más seguidores, músicos y bandas nacionales.

Hoy en día, a pesar de no ser el género musical más escuchado en el país (en lo cual inciden factores contextuales tanto globales como regionales) y de todavía pasar por actos sospechosos o abiertamente discriminatorios (como la controversia en torno a la cancelación del “Hell and Heaven Metal Fest” 2014 en Texcoco, Estado de México), lo cierto es que el *metal* tiene una importante presencia, lo cual se nota con la vasta cantidad de conciertos (de agrupaciones nacionales e internacionales) y festivales (con ediciones anuales y asistencia de hasta 60 mil personas); de estos últimos, siendo algunos de los más importantes el “Hell and Heaven Metal Fest” (realizado, en diferentes ocasiones, en Guadalajara, Estado de México y Ciudad de México), el “Domination” (Ciudad de México) y el “México Metal Fest” (Monterrey).⁵⁵

Tomando en consideración lo hasta ahora expuesto sobre el *metal*, tanto en términos globales como locales, surge cuestionamientos sobre cómo es que este, no solo género

⁵⁵ Un factor que no puede dejarse de lado es que después de un periodo de más de 2 años con medidas restrictivas por la pandemia de Covid-19, los conciertos de *metal*, especialmente los masivos, comenzaron a programarse y a llevarse a cabo nuevamente en el país; siendo las ediciones del México Metal Fest” (septiembre) y del “Hell and Heaven Metal Fest” (diciembre), los festivales más representativos del año 2022.

musical sino cultura sociomusical, entra en interacción con los aspectos contextuales de la modernidad capitalista y en concreto, con México, lo mexicano y el mexicano.

A reserva de ser constatado y/o matizado en el trabajo de campo, en primera instancia, así como ya mencionó brevemente en el capítulo 1, se vislumbra un choque con valores pilares de la modernidad capitalista (sádica), tales como “lo racional”, “lo civilizado”, la competencia por la dominación del *otro*, y la prevalencia de la culpa y la vergüenza.

Por otro lado, pareciera que el *rock* y más enfáticamente el *metal*, no solamente se erigen como una especie de “interlocutor” que “entiende” y “escucha” a sus seguidores, sino que los empodera de cara al enfrentamiento con dilemas existenciales. En el caso del mexicano, tomando en cuenta el complejo de insuficiencia (masoquismo) que se expuso en páginas anteriores, resulta especialmente interesante este planteamiento.

¿El *metal* hace sentir capaz a su seguidor mexicano? De ser así, ¿puede ser que lo haga en la medida en que muestra, retomando a Morin (2020), que el “Yo” encuentra mayor plenitud al desarrollarse en el “Nosotros”? ¿En qué manera la historia contestaria y en búsqueda de libertad (en cualquiera de sus manifestaciones) del *metal* ayuda a que sus seguidores reconozcan sus propias luchas existenciales y las de los demás? ¿Podría ser que aquellos “aspectos violentos”, desde la intensidad de la música hasta prácticas como el *slam*, al contrario de provocar agresividad, no solo sirvan como vías catárticas sino como enlaces para conectar con aquel sufrimiento del *otro*?

En última instancia, ¿el *metal* puede aportar al ser humano el desarrollo de relaciones interpersonales empáticas y espontáneas, en la medida en que nos muestra tan idénticos (con la premisa de la *angustia existencial*) y diferentes a la vez (con una gran diversidad cultural), al develar un destino común como humanidad (el sufrimiento) y al mismo tiempo, abogar por la libertad del individuo de cómo enfrentarlo?

Para seguir ahondando en estos aspectos y examinar sus potencialidades a niveles mayores (más allá de las interacciones entre seguidores del género musical), resulta de vital

importancia revisar aquello que se ha investigado en torno al *metal* y sus características vinculantes.

2.2.3 *Los vínculos humanos en la cultura metal; la comunidad y el concierto*

Como se ha expuesto anteriormente existe un vínculo entre el *metal* y la sensación de poder. Rob Halford, vocalista de Judas Priest, dijo alguna vez: “Antes que todo, el *heavy metal* [cursivas añadidas] es poder” (Walser 1993, citado por Eischeid, Kneer y English, 2019: 138). Sin embargo, y recordando el estudio sobre el papel del *metal* en la *angustia existencial* (Kneer y Rieger, 2015) no solo a través de la escucha como tal sino mediante la idea de pertenencia a una comunidad, pareciera que este poder no únicamente es una experiencia que se vive en la individualidad, en la escucha personal, sino que, y en especial, se trata de un poder que viene de la relación con los otros; un ejemplo de ese “Yo” en el “Nosotros” del que habla Morin (2020).

Por esto mismo, ahora toca tratar dos elementos fundamentales, y los vínculos entre ellos, en las relaciones humanas dentro de la cultura *metal*: la comunidad y el concierto. Sobre lo primero, la comunidad, en primera instancia vinculada con su uso como concepto antropológico, Varas-Díaz y Scott (2016: VII) mencionan que en la cultura *metal* existen experiencias compartidas (como los conciertos), códigos de vestimenta (por ejemplo, las playeras de bandas), expectativas de comportamiento (como la protección durante el *mosh pit*⁵⁶), puntos de información colectiva (por ejemplo, páginas de internet) y eventos colectivamente significativos (como la muerte de un músico), los cuales, al ser vividas y valoradas colectivamente, pueden proveer a los individuos la sensación de significado y propósito, lo cual les permite conformarse como comunidad.

Cabe destacar que, así como expone Domínguez (2017: 109), el *metal* se ha globalizado y que aunque varios de los exponentes más relevantes del género han surgido de los países anglosajones, nórdicos y germánicos, el contacto cultural ha propiciado que se

⁵⁶ Este término, o simplemente “*mosh*”, se utilizan regularmente de forma indistinta para referirse a la práctica del *slam*, la cual fue descrita con anterioridad.

conformen *comunidades de sentido* (concepto tratado en el capítulo 1) en los países llamados “periféricos”; si bien se han retomado patrones de los precursores, se han añadido elementos de índole local en la creación, producción y difusión de la música proveniente de estas naciones.

Asimismo, Weinstein (2016: 10) considera el concepto de comunidad como el idóneo para tratar a las colectividades metaleras, en tanto incluye a todos los actores que constituyen el proceso sociocultural de los artistas del *metal*, mediadores (tales como académicos del tema, artistas visuales metaleros o managers de bandas) y las audiencias, y hace énfasis en las transacciones que ocurren en las relaciones de estos actores.

Tomando en cuenta cinco características fundamentales de una comunidad – 1) compartir un conjunto de valores, 2) identificación mutua, 3) la interacción a partir de la confianza del saber qué esperar del símil, 4) la solidaridad resultante de las primeras tres, la cual genera un sentido de compromiso hacia la comunidad, y 5) los límites que ayudan a mantener dicha comunidad – Weinstein (2016: 11) propone una tipología de las comunidades de *metal*: ideal, disminuida y mítica.

Sobre la primera, la ideal, Weinstein (2016: 11) propone que es aquella que cumple plenamente con las cinco características mencionadas. La autora indica que este tipo de comunidad es rara y frágil, siendo los ejemplos más claros los conciertos y festivales (Weinstein, 2016: 13). “Todos interactúan con todos, ya sea en una breve discusión cara a cara entre los *sets* (...) o en las reacciones de la audiencia en los picos musicales y declaraciones desde el escenario” (Weinstein, 2016: 14).⁵⁷

Asimismo, a reserva de tratarlo a mayor profundidad un poco más adelante, Weinstein asegura que “es a través de la interacción no verbal, en la cual todos se dan cuenta de la

⁵⁷ Cabe mencionar que pareciera que Weinstein da por hecho que todos los trabajadores (pertenecientes a la categoría de mediadores) en un concierto o festival gustan del *metal*, siendo que en muchas ocasiones esto no es así. Sin embargo, lejos de ser un problema, resulta una oportunidad interesante para examinar las interacciones entre los metaleros y los no metaleros. ¿Podría ser un indicio de cómo son las interacciones entre estos dos tipos de actores en el día a día?

apreciación musical de los otros, que cada uno intensifica su propia apreciación de ella, y que se retroalimenta de vuelta a todos, un círculo virtuoso de máxima excitación” (2016: 14). En relación con esto, Weinstein (2016: 13) también indica que la reacción física conjunta (a través del *headbanging*, tocando *air guitar* o cantando) y la visualización de ellas entre los sujetos (sugiriendo que el *otro* siente lo mismo que uno) no solo aumenta el placer, sino que provee de un fuerte sentimiento de solidaridad.

El segundo tipo de comunidad metalera, la disminuida, es aquella en donde alguna o algunas de las cinco características de la comunidad no está(n) maximizada(s). Entre las razones pueden estar que existan miembros que no estén principalmente por el gusto por la música (por ejemplo, promotores en busca de dinero) o que existan metaleros que no estén tan comprometidos como antes con dicha identidad (Weinstein, 2016: 17). Sobre la solidaridad, esta se ve debilitada cuando un segmento de la comunidad tiene “problemas” con la demografía de otro segmento, por ejemplo, la raza, género, clase social, etnicidad o religión (Weinstein, 2016: 17).

Por último, la comunidad mítica no se refiere a una existente sino a la ideología; la idea de una comunidad perfecta que solo existe en la mente de los metaleros, que los mantiene unidos y que los guía hacia la búsqueda de su consumación (Weinstein, 2016: 20).

Habiendo ahondado en esta tipología de comunidades, en este punto resulta pertinente abordar la paradoja de la que habla Scott (2016) sobre aislamiento y comunidad dentro de la cultura *metal*. Este autor indica que la paradoja concierne entre las fuerzas de los seguidores y asociación con la música en el centro del “estar juntos”, por un lado, y por otro, el comportamiento físico que pareciera indicar el deseo de individualidad y aislamiento (2016: 30).

Con base en un discurso del cantante de Machine Head y el vídeo musical de la canción “Duality” de Slipknot, Scott resalta la tensión que existe entre la agresividad y destrucción que emana del *metal*, así como su propensión a juntar a las personas y crear una comunidad (2016: 29).

Esta paradoja resulta ser de lo más interesante cuando se examina en plena acción, es decir, especialmente durante un concierto o festival de *metal*. Como se mencionó con anterioridad, existen ciertas prácticas culturales tales como el *headbanging* o el *stage diving* que a los ojos del ajeno a la cultura *metal*, parecieran incitar a una violencia descontrolada, pero que para quien lo practica significa algo más asemejado a una violencia permitida, un caos controlado.

Teniendo en cuenta esto, si bien en el capítulo 1 se hizo una propuesta de cómo estudiar los conciertos y festivales de *metal* entendidos como *simulacros de relaciones sociales*, es necesario retomar algunas consideraciones y puntualizaciones de autores que han tocado el tema; poniendo énfasis en los vínculos que tienen con la conformación de comunidades y en las repercusiones psicosociales en el individuo producto de dicha relación entre ambas instancias (comunidad y concierto).

En primer lugar, Weinstein distingue entre lo acontecido en *backstage* (detrás del escenario) y el *frontstage* (frente al escenario); siendo el escenario por si mismo el mediador entre estos dos mundos a través del *performance* de los artistas en cuestión, los cuales los unen mediante la música (2000: 199 y 200). Por un lado, el *backstage* es el mundo de los mediadores, gobernado por la especialización funcional, los cálculos con interés financiero y la razón instrumental, por otro, el *frontstage* es el concerniente a la audiencia, gobernado por la sensación de comunidad, los códigos culturales y la experiencia expresiva-emocional (2000: 199).

Si bien, también resulta de gran importancia lo que acontece en *backstage*, con actores como los técnicos de los músicos, empleados del lugar como electricistas o guardias de seguridad (los cuales también pueden interactuar con los actores del *frontstage*), la presente investigación pone énfasis en lo acontecido frente al escenario. Tomando en cuenta esto, resulta de gran interés recuperar cuando Weinstein afirma que en un concierto de *metal* se suscita una gran variedad de acciones comunicativas que producen tres distintivos resultados

o consumaciones: el placer, la representación de la cultura y la unión entre músicos y audiencia (2000: 213).

La primera de ellas, el placer, la cual tiene su forma “perfecta” en el éxtasis, se contrapone a la prevalencia de la remembranza hacia pasado y la anticipación sobre lo futuro que caracteriza al mundo de la vida diaria (Weinstein, 2000: 213); enfatizando, de esta manera, el papel de la *espontaneidad*.

También cabe resaltar que no es solo la música como tal lo que lleva al individuo al éxtasis, sino que también existen otros estímulos, como lo son los visuales. Weinstein escribe: “después de un tiempo, el escucha/espectador experimenta una sensación de sobrecarga sensorial, lo que en sí mismo aumenta la emotividad y, de hecho, produce la emoción consumatoria final, la experiencia de estar totalmente relajado” (2000: 214).

Sobre la representación cultural (Weinstein habla de subcultura), el concierto se erige como una oportunidad para representar el *metal* con todo y sus valores y de esa manera, entender a esta cultura como una comunidad (Weinstein, 2000: 217 y 218). La autora distingue que, por un lado, el *metal* se identifica como ese monstruo temido y excluido por la sociedad, pero al mismo tiempo, como el héroe que defiende lo bueno ante las fuerzas malvadas que suelen tener control social (Weinstein, 2000: 219). Asimismo, entre otras cuestiones, Weinstein identifica que la música fuerte, la cual no solo se escucha sino se siente, y la iluminación (entre otras cosas), refuerzan la idea del “poder del *metal*”.

Finalmente, la última consumación refiere a la unión de los músicos y la audiencia, y la creación de una comunidad. Weinstein afirma que el concierto permite a los asistentes vincularse con una comunidad metalera más amplia (2000: 224). La autora indica que lograr una armonía de comportamiento entre los asistentes de un concierto es la forma básica para la creación de una comunidad en el momento. Para ello, las agrupaciones musicales utilizan diferentes recursos con el fin de provocar una respuesta positiva en la audiencia, tales como los solos instrumentales, los *encore* (salir de escenario para que la audiencia pida más

canciones), anunciar el nombre de las canciones, mencionar el nombre de la ciudad y efectos especiales, entre otros (Weinstein, 2000: 224).

Estos recursos fortalecen la unión entre la banda y la audiencia. Ambos se identifican el uno al otro en un común desdén hacia un enemigo en común en su cultura (Weinstein, 2000: 226); el cual, en última instancia, puede extenderse hacia la modernidad capitalista o hacia la misma *angustia existencial*. Existe un mutuo reconocimiento basado en la apreciación, la gratitud y la adoración (Weinstein, 2000: 227).

A manera de conclusión sobre estas consumaciones, Weinstein escribe: “cuando la emoción alcanza un pico, y la representación de la subcultura y la unión entre el artista y la audiencia se refuerzan el uno al otro, el concierto se convierte en una experiencia asombrosa” (2000: 231).

Ahora bien, no se puede concluir este apartado sin hablar de aquellas cuestiones que se presentan como dificultades u obstáculos en la búsqueda de esa “experiencia asombrosa”, llena de *empatía y espontaneidad*.

En primer lugar, es importante tomar en cuenta lo postulado por Clinton y Wallach, respecto que, a pesar de que el uso de playeras de bandas en un concierto es una incitación para establecer un diálogo (2016: 49) y que existe una fuerte sensación de comunidad, no son espacios ideales para socializar verbalmente (la mayor parte de la comunicación es no verbal); antes y después del concierto es más común que existan estos diálogos entre asistentes (2016: 42).

Una segunda consideración tiene que ver con el machismo presente no solo en los conciertos de *metal* sino en la cultura como tal. A pesar de que hoy en día surgen cada vez más mujeres artistas de *metal*, lo cierto es que este fenómeno sociomusical no escapa de las implicaciones sociales del sistema capitalista patriarcal. Weinstein indica que las mujeres en un concierto, ya sea en el escenario o en la audiencia, son vistas como objetos sexuales o son forzadas a renunciar a su femineidad para pretender ser hombres (2000: 221).

En un orden similar de ideas, una investigación realizada por Hill (2016) en mujeres metaleras del Reino Unido revela que, aunque varias de las entrevistadas no advierten acoso sexual en un concierto de *metal* en donde el foco de atención es la música, siendo muy contrastante con su sentir en centros nocturnos *mainstream*, a los cuales suelen asistir hombres con el objetivo de acercarse a mujeres, el machismo suele presentarse a través de “bromas”.

Otros hallazgos de la investigación fueron: 1) que la práctica del *slam* es algo acaparado por los seguidores hombres, debido al riesgo que representa para las mujeres; aunque hay *slam* entre mujeres, este es visto como algo “exótico”, y 2) que la dinámica del espacio para el público, en donde, regularmente prevalece una zona “general” donde no hay asientos, favorece a los jóvenes seguidores masculinos; son estos los que acaparan los mejores “lugares” en los conciertos (Hill, 2016: 10).

Un último punto a tomar en cuenta tiene que ver con la misantropía que algunos subgéneros y bandas suelen dar voz. Esto acontece en especial con el *black metal* (Scott, 2016: 24), el cual rechaza la idea de cuidado (Kahn-Harris, 2016: 173) y los valores de comunidad, ayuda mutua y responsabilidad, reemplazándolos con los de autosuficiencia, soberanía individual y elitismo (Ventakesh et al., 2015 citado por Kahn Harris, 2016: 173).

De esta manera, en este subapartado se expusieron aquellas características de la cultura *metal*, a través de la dinámica comunidad-concierto, que dejan ver la gran oportunidad que representa su estudio en aras de detectar y reproducir alternativas sociales para el desarrollo de la *empatía* y la *espontaneidad*; formas para impulsar ese “Yo” en el “Nosotros”.

Todo esto cobra aún más importancia cuando se inserta en un contexto mundial de las sociedades contemporáneas sumergidas en la modernidad capitalista, la cual impulsa una gran variedad de valores, normas y dinámicas sociales que afectan profundamente al individuo (entre ellas, la prevalencia del individualismo y la competencia, la explotación, autoexplotación, y el papel de la culpa y la vergüenza).

La relevancia aumenta aun más cuando se localiza la problemática en México, un país que, como se expuso, adolece de *confianza básica* lo cual hace que prevalezca un sentimiento de insuficiencia. ¿Será el poder del *metal*, no solo vislumbrado en sus características musicales, sino y en especial, en la intensidad de sus propiedades comunitarias, las cuales unen a sus participantes en una lucha contra un enemigo en común (en última instancia, el sistema capitalista y la propia *angustia existencial*), una herramienta para el mexicano para no solo sentirse suficiente, sino para encontrar esa suficiencia en el “estar con el *otro*”?

Hasta el momento, la investigación se ha basado en una problematización teórica (capítulo 1) y en una contextual (capítulo 2), ambos apartados que resultan de vital importancia para darle el lugar merecido al objeto de estudio. Ahora toca el momento de constatar lo planteado de forma empírica a través de un trabajo de campo que examine aquella manifestación más intensa de la cultura *metal*: el concierto.

Bajo el concepto de *simulacro de relaciones sociales* y las implicaciones ontológicas y fenomenológicas que se trataron en el capítulo 1, el estudio de los conciertos de *metal* en la Ciudad de México, una sociedad contemporánea de la modernidad capitalista, situado en un contexto pandémico/post-pandémico, servirá no solo para detectar aquellas dinámicas (interacciones simbólicas) a las cuales se hizo referencia, sino que su abordaje hermenéutico permitirá encontrar aun más problemáticas existenciales y contextuales.

CAPÍTULO 3

Estudio en la Ciudad de México

“(En un concierto de *metal*) uno tiene la sensación de ser uno con la comunidad metalera al mismo tiempo de sentirse plenamente uno mismo; las fuertes emociones del placer pueden ser expresadas libremente y no hay alienación, en lugar hay un sentimiento de sentirse aceptado”

DEENA WEINSTEIN

(COMMUNITIES OF METAL: IDEAL, DISMINISHED AND IMAGINARY)

Este último capítulo, el cual tiene como objeto encontrar relaciones significativas entre un estudio empírico y aquellos postulados expuestos en los dos capítulos anteriores, se encuentra dividido en tres partes: 1) en primer lugar, se hace una reflexión teórico-metodológica sobre los principios hermenéuticos pilares a considerar al momento de realizar el trabajo de campo, así como en la interpretación de los resultados, 2), después, se brinda una exposición sobre la ruta metodológica a seguir, tanto delimitando el estudio, así como explicando y añadiendo las herramientas e instrumentos de recolección elegidos y 3), por último, se hace la interpretación de los resultados.

3.1 Principios hermenéuticos para la interpretación de interacciones simbólicas en el concierto de metal

Antes de abordar directamente el enlazamiento de los postulados teórico-metodológicos de la hermenéutica (y en concreto de las aproximaciones de la sospecha y de la confianza) con el presente trabajo de investigación, resulta pertinente, precisamente exponer, a manera de resumen, el planteamiento de la problemática abordada con profundidad en los capítulos anteriores.

En este sentido, se parte de la concepción del ser humano como un ser ontológicamente intérprete. Este postulado obtuvo peculiar fuerza con el trabajo de Martin

Heidegger, quien aseguraba que “la vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado *estado de interpretación* heredado, revisado o elaborado de nuevo” (2002: 37). De esta forma, resulta menester resaltar lo implicado en la idea del *círculo hermenéutico*, el cual, de acuerdo a autores como Heidegger, Ricœur y Gadamer, implica que siempre existe una precomprensión, la cual es afectada por la experiencia y por lo tanto, se da el surgimiento de una nueva comprensión.⁵⁸

Estos postulados son pilares para el entendimiento de una realidad que solamente puede ser conocida a través de la interpretación. No hay una verdad absoluta, sino verdades que se interpretan, que se constituyen. Pero, ¿cuál es la función de la construcción de realidad?, ¿por qué lo necesitamos? y ¿con qué herramientas contamos para ello?

En este punto, es necesario recordar uno de los planteamientos principales de esta tesis: la vida es sufrimiento. A través de diversos autores, como Schopenhauer (2018), Fromm (2017) y Giddens (1995), se expuso que en el ser humano, en tanto ser consciente de sí mismo (finito y “separado” del mundo), el origen de toda angustia, es la *angustia existencial*.

A partir de lo anterior y la incertidumbre que de ello deviene, el ser humano empieza una búsqueda hacia una *seguridad ontológica* (Giddens, 1995), con base en el *cuidado* (Heidegger, 2002) y con la necesidad de una *orientación*⁵⁹

Es en este punto que se ubican las dos categorías principales de la investigación: *espontaneidad* y *empatía*. Como ya se expuso con profundidad, con base en el carácter sadomasoquista que propone Fromm (2018a), también se distinguieron dos variaciones más en este tipo de orientación humana: la *dominación* y la *estrategia*, por un lado, y la *sumisión* y la *automatización*, por el otro.

⁵⁸ De esta manera, se observa, como exponen Gadamer (1993) y Heidegger (2002), que la comprensión está necesariamente ligada con la interpretación.

⁵⁹ De acuerdo con Grondin (2008), esta necesidad de orientación la retoma Heidegger de Kierkegaard para su *hermenéutica de la facticidad*.

También resulta fundamental recordar que estas categorías refieren a la forma en que el ser humano *participa* en el mundo; en especial (para fines de esta investigación), con otros seres humanos. Como también se expuso, se pueden entender a través de tres dimensiones: una caracterológica, una psicosimbólica y una comunicativa (o de las interacciones simbólicas).

Ahora bien, para situar esta problemática general en mi caso específico, el concierto de *metal*, también se recuerdan los postulados: 1) en primera instancia, se expuso el vínculo indisoluble entre música y comunicación; el origen de la primera se encuentra vinculada con vocalizaciones humanas y su utilidad comunicativa con fines de supervivencia (autoconservación y conservación de especie), 2) por otra parte, la música representa conflictos existenciales, y gran parte de su poder radica en entenderse como una panacea de todos los dolores humanos y como un lenguaje universal (Schopenhauer, 2017), 3) la sensación musical es meramente humana en tanto es mediada por el pensamiento simbólico, 4) por ello, la música se expande hacia lo colectivo, los fenómenos sociomusicales, en los cuales se conforman *comunidades de sentido*⁶⁰ e *identidades sociomusicales*⁶¹, 5) estos fenómenos sociomusicales, en especial, a través de la experiencia colectiva, no solo representan una oportunidad para la catársis individual, sino que, recordando el poder de la música (lenguaje universal que expresa conflictos existenciales), son escenarios propicios para el acercamiento con *el otro*, a través de los sentidos, de una forma espontánea y empática, y 6) estos escenarios representan una oportunidad para contrarrestar el tipo de relaciones sociales que propicia la modernidad capitalista, en donde se enfatiza en la soledad del individuo y el contacto sensitivo con el *otro* se vuelve frecuentemente tabú.

De esta forma, se esclarece el entendimiento del concierto y/o festival de *metal* como *simulacro de relaciones sociales*; a manera también de recapitulación, se reitera la aproximación de dicho concepto como un acontecimiento espaciotemporal, que regularmente cuenta con una organización previa, y en donde debido a sus características propias del ritual

⁶⁰ Este es un concepto de Duque (2001) que recuperó Domínguez (2017) para usarlo en el contexto de la “comunidad metálica”.

⁶¹ Concepto retomado de Ramírez Paredes (2012).

y del juego, se vislumbra un escenario fructífero para la negociación de significaciones y el desarrollo de *espontaneidad y empatía*.⁶²

También, en el segundo capítulo, se expusieron las características caracterológicas, psicosimbólicas y comunicativas en la modernidad capitalista, con un especial énfasis en el caso de México; en ambos, tanto global como localmente, se ahondó sobre las implicaciones psicosociales de este modo de producción en el individuo y en la colectividad (destacando la prevalencia del individualismo, la explotación, la autoexplotación y el papel de la culpa y la vergüenza, entre otros). Al final de este mismo apartado, se exploraron las repercusiones sociales de la pandemia del virus SARS-CoV-2, causante de la enfermedad Covid-19, el cual surgió a finales de 2019 y que aun, a la fecha de esta redacción, sigue estando presente; se hizo eco a Morin (2020) para enfatizar en la oportunidad que representa la presente crisis en un cambio de rumbo de la humanidad.

De igual manera, se hizo una pequeña recapitulación histórica del *metal*, caracterizado por su naturaleza contestataria y su apología de la libertad, tanto de forma general como en el caso mexicano; con el énfasis en los orígenes y en el papel de esta cultura en el individuo de la modernidad capitalista y en las relaciones humanas que establece (tratando con el especial interés la dinámica comunidad-concierto).

Dejando atrás este recordatorio de lo expuesto en capítulos anteriores, me adentro hacia la pregunta: ¿cómo abordar teórico-metodológicamente, desde mi posición, no solo como investigador, sino como ser intérprete, las interacciones simbólicas en el concierto de *metal*?

Primeramente, es necesario volver a mencionar un factor fundamental: el ser humano es un ser simbólico. En relación a ello, Amador (2012: 7) distingue que fue Cassirer, en su conceptualización de *formas simbólicas*, quien postuló que el ser humano solo puede enfrentar su realidad física con la mediación de construcciones simbólicas. En un sentido

⁶² Esta discusión en torno a la construcción del concepto se llevó a cabo con profundidad en el primer capítulo, con base en autores como Rifkin, Puett y García Canclini.

similar y ya retomado en el capítulo 1, Geertz afirma que el sistema nervioso humano depende de estructuras simbólicas públicas para crear esquemas autónomos de actividad (2003: 82).

De acuerdo con Ricœur (1990: 13), el concepto de *formas simbólicas* resulta conveniente para designar los instrumentos culturales de aprehensión de realidad. En este sentido, aunque esta investigación, al hablar de interacciones simbólicas, no se enfoca al análisis de los instrumentos culturales en sí, su relevancia se hace presente en tanto, muchas veces, ellos posibilitan las interacciones; el ejemplo más general, se encuentra en la música misma, la cual sirve como aspecto en común para el encuentro de individuos y el acontecimiento de interacciones simbólicas.

Ahora bien, Ricœur (1990) encuentra un tanto problemática esta concepción tan amplia de las *formas simbólicas*, como mediador entre el ser humano y la realidad, que propone Cassirer. Debido a ello, profundiza en las implicaciones que tiene el concepto de *símbolo*, siendo la más importante la relación de sentido-sentido. Ricœur expone que el *símbolo* “presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto y que, a través de este sentido, remiten a otro (...) expresiones de doble o múltiple sentido cuya textura semántica es correlativa del trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples” (1990: 15).

En aras de profundizar aun más, Ricœur (2006) plantea que una teoría del símbolo no solo debe entender un doble sentido verbal, sino también un doble sentido no verbal. Para el primero, el verbal, el autor emplea la metáfora y expone que en ella se encuentra un sentido literal y uno figurativo (excedente de sentido), y que esta es resultado de la tensión de ambos términos; enfatiza que el intérprete no tiene que elegir entre los significados, sino que existe un “empleo positivo y productivo de la ambigüedad” (2006: 60) y que su análisis se puede llevar a cabo mediante la semántica.

Sobre el segundo aspecto, el no verbal (dimensión no lingüística), refiere que es mucho más complicado. Ricœur expone que es posible aislar el estrato no lingüístico del

símbolo mediante la identificación, a través de la metáfora, de su núcleo semántico. Este autor enfatiza en que “hay más de un símbolo que en cualquiera de sus equivalentes conceptuales” (2006: 70). Este “algo más”, expone Ricœur, se resiste a cualquier transcripción lógica, lingüística o semántica; en el psicoanálisis se encuentra en la línea divisoria entre *bios* y *logos* (fuerza y forma); en la poesía, se relaciona con una disposición anímica de estar en el mundo y relacionarse con él; y en el simbolismo de lo sagrado, se vincula con el poder, fuerza, eficacia.

Es precisamente en este último punto en el que Ricœur se concentra para asegurar que “lo que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente, es siempre algo poderoso, eficaz, enérgico (...) el poder de los impulsos que persiguen nuestras fantasías, el de las formas imaginarias de ser que encienden la palabra poética, y el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que nos sentimos carentes de amor” (2006: 76).

Esto último resulta de gran relevancia para la investigación, en tanto como se ha estado exponiendo, la música, en general, con “su poder como lenguaje universal”, y el *rock* y *metal*, en particular, con su asociación con la lucha por la libertad y la conformación de *comunidades de sentido* frecuentemente solidarias, revelan que gran parte de su atractivo tiene que ver con la sensación de poder; no sola ni primariamente, un poder para ejercer sobre los demás, sino un poder surgido del “Yo en el “Nosotros” y que sirve para enfrentar el sufrimiento y la *angustia existencial* de la vida misma.

Siguiendo con la discusión sobre el *símbolo*, es pertinente retomar la proposición de Durand sobre la *redundancia simbólica*, la cual es “una característica tanto funcional como histórica de los símbolos que nos sirve de orientación heurística para interpretar cultura (...) puede entenderse como una repetición en el tiempo y en el espacio” (Amador, 2020: 211). Amador (2020, 211), añade que es perfeccionadora en tanto compensa la inadecuación del símbolo, es decir, su eterna insuficiencia para presentar el significado total (su irreductible polisemia).

De acuerdo con Durand (1971), retomado por Amador (2020: 211 y 212), las tres formas en las que se presenta esta *redundancia simbólica* son: 1) redundancia de los gestos, es decir, prácticas rituales y medios de expresión como los gestos corporales, manipulación de objetos y el uso corporal de los espacios rituales; 2) redundancia de las relaciones lingüísticas, referente a las relaciones entre la lengua y el mito y sus derivaciones verbales y textuales (se encuentran también todas las producciones culturales), y 3) por medio de artes visuales, donde se presentan decoraciones simbólicas de objetos de uso.

De esta manera, y en concordancia con el planteamiento de que “la homología entre dos o más planos de la realidad se fundamenta en su *ritmo común* (...) afinidades y semejanzas formales, cromáticas, tonales, expresivas, materiales, energéticas, funcionales, estructurales y situacionales que existen en las cosas y los seres” (Amador, 2020: 213), se plantea la tarea de encontrar ese *ritmo común* que presente en todas las manifestaciones; primordialmente, en la interacción como tal, pero también en los artefactos culturales que se presenten y posibiliten la copresencia, la coexistencia y la participación entre los individuos asistentes.

Para lograr este objetivo y como se discutirá a detalle en el apartado sobre la ruta metodológica específica a seguir, debido al abordaje teórico-metodológico (la hermenéutica) de esta investigación y la naturaleza de lo estudiado (concierto de *metal*) lo más conveniente para la recolección de información resulta ser un trabajo etnográfico.

Además, no resulta menor la coincidencia del trabajo antropológico de Geertz con los objetivos de una investigación hermenéutica: “el análisis de la cultura ha de ser (...) no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (2003: 20). Asimismo, otro vínculo importante es su concepción de “descripción densa” en donde a través del concepto “juego profundo” (2003) expone las capas de significados existentes en prácticas culturales, lo cual se asocia, al menos indirectamente, con el concepto de *símbolo* y su doble sentido.

Es aquí cuando la vía de la investigación se vuelve un tanto problemática y necesita una reflexión filosófica y ética sobre cómo abordar el fenómeno; en tanto, se examinan interacciones simbólicas, es decir, el abordaje hacia el *otro*. Si bien, dentro de las fuentes a examinar se encontrarán documentos y material audiovisual, lo cierto es que yo, como investigador, tendré una injerencia sobre lo estudiado. A partir de que optaré por una observación participante, resulta indispensable declarar mi condición humana y mi horizonte de pensamiento con el objetivo de acercarme éticamente al *otro*; en tanto es un ser humano vivo, mi participación debe ser éticamente responsable.

A lo largo de esta investigación, no solamente he hablado sobre temas, sino que he hablado sobre mí. Las indagaciones, las categorías y las conceptualizaciones que he expuesto reflejan quién soy. A lo largo de toda mi vida, he experimentado el fenómeno sociomusical del *metal*, condición que tendrá injerencia en la forma de aproximarme al suceso específico, por lo cual he dejado explícito dicha situación y me he comprometido a tomar una postura crítica en relación con mi propio trayecto biográfico.

Además de esto, me interesa ante todo, como también escribí en la introducción, mostrar que el ser humano, atormentado por el sufrimiento inherente de la vida, tiene una inclinación hacia lo espontáneo y lo empático. Me interesa en un contexto capitalista que, como dice Fromm (2018a), al potenciar el miedo y la *libertad de*, ha llevado al ser humano a una soledad extrema (a través de las dinámicas de competencia, explotación y autoexplotación, entre otras, expuestas en el capítulo anterior). Igualmente, situándome específicamente en un país cuya historia ha potenciado un sentimiento de insuficiencia, y en un momento histórico de la humanidad contemporánea, la pandemia de Covid-19, que brinda una oportunidad de reflexión sobre el desarrollo del individuo y la importancia de las relaciones humanas empático-espontáneas. Estamos en un punto de oportunidad para entendernos profundamente como seres simbólicos que cuidan la vida y que necesitan del *otro*.

Es este momento que se me plantea la problemática de cómo acercarme al *otro*. En una primera instancia, Ricœur distingue: “la hermenéutica me parece movida por esta doble

motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha: voto de rigor y voto de obediencia” (1990: 28). Ricœur plantea una hermenéutica de la sospecha y una de la restauración o de la fe. Sobre la primera, indica que se asocia con un “arrancamiento de la máscara, una interpretación reductora de los disfraces” (1990: 30) y que sus principales exponentes son Marx, Nietzsche y Freud, en tanto se erigen como “destructores” que buscan descifrar expresiones y tienen una pretensión de emancipación del individuo al enfrentarlo con la realidad desnuda (1990: 35).

Sobre la segunda, la de la fe, dice: “la fenomenología es el instrumento de la escucha, de la recolección, de la restauración del sentido. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima; y su máxima es el ‘círculo hermenéutico’ mismo del creer y el comprender” (1990: 29).

A pesar de ser fundamental la incorporación de una cierta sospecha en el abordaje de esta investigación en particular, debido a que se trata de enlazar las interacciones simbólicas con la forma en la que el sujeto se relaciona y participa en el mundo, a partir de ciertas categorías (*empatía, espontaneidad, dominación, estrategia, sumisión y automatización*), resultaría peligroso tenerlo como principio fundamental, ya que podría suscitarse cierto reduccionismo, al alejarme de la polisemia que puede mostrarme el fenómeno. Es decir, si bien, pretendo examinar a la luz de dichas categorías, es necesario que mi actitud hacia el fenómeno sea de apertura.⁶³

Poco antes hablé de la importancia de dejar claro mi “horizonte de pensamiento”. Pues bien, esto se refuerza con los planteamientos de Hans-Georg Gadamer. Para este autor, resulta fundamental lo que entiende por “fusión de horizontes”. Expone: “comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’ (...) la fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos” (1993: 190).

⁶³ Orange refiere que, en la práctica psicológica clínica, una actitud donde predomine la sospecha puede guiar a un escepticismo extremo y una posición de superioridad respecto al paciente.

Es en este sentido, en el que se presenta la denominada “hermenéutica de la confianza”. Con gran influencia de los postulados de Gadamer, Orange (2013) muestra un camino a seguir para la práctica psicológica clínica. Si bien este estudio no está enfocado hacia esta actividad, sí resulta importante retomarla, debido a que, como se expuso, estoy tratando con seres humanos y en especial, me estoy enfocado en la relación del sufrimiento (*angustia existencial*) con la forma en la que nos relacionamos unos con otros.

Para Orange, en su camino hacia el tratamiento ético del “desconocido que sufre”, resulta menester retomar la “hermenéutica dialógica” de Gadamer; además de la fenomenología ética de Lévinas (enfocada hacia la responsabilidad con *el otro*). Sobre Gadamer, destaca su posicionamiento para ayudar a las humanidades a desprenderse de la “esclavitud de un modelo de ciencia natural” y en este sentido, su postulado de una “buena disposición para escuchar y aprender de la voz del otro” (2013: 14).

En este orden de ideas, retoma la importancia del acercamiento al *otro* bajo el concepto de “conversación”. Sobre este punto, Gadamer expone: “la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar (...) una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá (...) los dialogantes son menos los directores que los dirigidos (...) la conversación tiene su propio espíritu (...) ‘devela’ y deja aparecer algo que desde ese momento es” (1993: 235).⁶⁴

Para Gadamer es fundamental el ejercicio de la hermenéutica a través de la conversación, en la medida que ella privilegia un espacio de encuentro con *el otro* y es a través de ese encuentro, que emerge una experiencia. Respecto a ella, puntualiza: “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias (...) la persona a la que llamamos experimentada (...) alguien que está abierto a nuevas experiencias (...) la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud” (1993: 220 y 221).

⁶⁴ En esta exposición sobre la “verdadera conversación” se puede observar una relación con la *empatía* y la *espontaneidad*, en tanto existe una apertura hacia *el otro* y hacia el rumbo que la conversación vaya tomando.

De esta manera, con esta actitud de apertura hacia la experiencia, Orange distingue que la hermenéutica filosófica de Gadamer incita a “acercarnos al otro preparados para aprender del otro – la ‘actitud hermenéutica’ – contraviene el peligro de permanecer atrapados en las tradiciones a las que pertenecemos y los prejuicios que habitamos” (2013: 18).

En otro orden de ideas, con el fin de complementar el acercamiento teórico-metodológico hacia mi objeto de estudio que, en última instancia, son las relaciones sociales (a través de interacciones simbólicas), resulta útil retomar un postulado de la *hermenéutica profunda* de Thompson (2002). De acuerdo con este autor, el análisis de la ideología – la cual, recordando lo que se planteó en el capítulo 1, se sitúa en la *dimensión psicomsimbólica* – centra su atención en las interrelaciones de significado y poder, y en la manera en que las *formas simbólicas* son utilizadas para establecer, sostener y (añado) cuestionar las relaciones de dominación (2002: 405).

De esta manera, tener en consideración el punto anterior en la medida en que me enfoco en las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica (dominación y estrategia, sumisión y automatización, empatía y espontaneidad)*, me mantiene alerta sobre la manera en que se emplean las *formas simbólicas*, y los significados que ellas tienen en relación con el ejercicio del poder.

Por último y a manera de conclusión, aunque es importante tener en cuenta cierta sospecha (en especial, como guía de investigación respecto a las *formas simbólicas* y su uso en el ejercicio del poder), considero que, tanto académica como éticamente, es menéster acercarme al *otro* con una actitud de confianza en donde, como señala Orange, a partir de varios postulados de Gadamer, me inserte como un participante en un mundo en común. Que escuche al otro confiando en que está intentando comunicarme su verdad a través de lo que está diciendo o haciendo y por lo tanto, tomando una postura de apertura hacia la experiencia con el *otro*, en donde acepte el cuestionamiento de mis prejuicios y me posicione “esperando aprender algo y ser cambiado” (2013: 34) por él.

3.2 Ruta metodológica para el trabajo de campo

3.2.1 Delimitación del estudio

En primera instancia es preciso señalar que la parte correspondiente a este capítulo, es decir, el trabajo de campo, sufrió diversos cambios a lo largo de la investigación. Esto debido a la situación contextual en el que gran parte del proyecto se situó: la pandemia por el virus SARS-CoV2.

En un inicio (2020) se buscó realizarlo en algún festival de convocatoria masiva (alrededor de 50 mil personas por día), ya sea en la Ciudad de México o en sus alrededores. Es así como se optó por el “Hell and Heaven Metal Fest” el cual anunció la realización de su edición 2021 para diciembre de dicho año. Sin embargo, en la primera mitad, precisamente de 2021, en un contexto de cada vez mayor expansión de la emergencia sanitaria, los organizadores anunciaron que el festival quedaría suspendido, realizándose hasta diciembre de 2022.

A pesar de que desde finales de 2021 hasta mediados de 2022 (fecha límite para la ejecución del trabajo de campo), se realizaron numerosos festivales musicales, no solo en la Ciudad de México, sino en varias ciudades de la República Mexicana, entre ellos el “Corona Capital 2021” (CDMX), el “Pa’l Norte” en ediciones 2021 y 2022 (Monterrey, Nuevo León) y el “Vive Latino 2022”, ninguno de ellos fue de música *metal*. Fue hasta el último tercio de 2022 que se llevaron a cabo algunos festivales del género, entre ellos el ya mencionado “Hell and Heaven Metal Fest” (CDMX) y el “México Metal Fest” (Monterrey, Nuevo León) celebrado en septiembre.

Debido a todo esto, se decidió enfocar el trabajo de campo en diversos conciertos de menor duración y/o menor convocatoria. Tomando en cuenta que se estableció un periodo de 3 meses (mayo-julio) para la recopilación de información (a través de las etnografías focalizadas, párrafos adelante abordadas), se optó por 4 conciertos (1 de dos bandas, 1 de tres bandas y un festival de dos días con 7 bandas el primero de ellos y 10 el segundo):

Concierto (banda o festival)	Fecha (2022)	Horario aproximado	Lugar (colonia, alcaldía) ⁶⁵	Aforo aproximado	Precios de las entradas
Emperor (UADA como banda abridora)	Viernes 13 de mayo	8:00 pm – 11:00 pm	Auditorio BlackBerry (Hipódromo, Cuauhtémoc)	3,000	\$850 (preventa) y \$950
Cannibal Corpse (Gatecreeper y Tranatopsy como bandas abridoras)	Martes 31 de mayo	8:00 pm – 11:30 pm	Circo Volador (Jamaica, Venustiano Carranza)	3,000	\$850 (preventa) y \$950
“Keepers of the Flame Metal Fest” (día 1)	Viernes 15 de julio	5:00 pm – 1:00 am	HDX Circus Bar (Jardín Azpeitia, Azcapotzalco)	500	\$1,800 (abono de ambos días)
“Keepers of the Flame Metal Fest” (día 2)	Sábado 16 de julio	2:00 pm – 2:00 am	HDX Circus Bar (Jardín Azpeitia, Azcapotzalco)	700	\$1,800 (abono de ambos días)

Figura 6. Casos seleccionados.

Ahora bien, respecto la argumentación sobre la elección de estos casos en específico, se da a partir de la clasificación propuesta por Coller (2005) en la figura 7:

Según lo que se estudia	Proceso (en todos los casos): En tanto el énfasis de la investigación radica en indagar sobre el papel de las interacciones simbólicas suscitadas en un escenario específico (concierto de <i>metal</i>) sobre la forma en que se
-------------------------	--

⁶⁵ En descripciones generales de los entornos, se señala que: 1) el Auditorio BlackBerry se encuentra en una zona comercial y bastante transitada del centro y poniente de la Ciudad de México; para llegar hay muchas opciones, en tanto, la avenida Insurgentes (una de las principales de la urbe) se ubica a media calle del recinto, por lo cual, además de la opción del automóvil, están las estaciones de metro y metrobús “Chilpancingo”, 2) el Circo Volador se localiza en Calzada de la Viga, cerca de Viaducto Río de la Piedad (vía de vital importancia en la ciudad); el recinto se ubica exactamente a la salida de la estación de metro “La Viga”, 3) finalmente, el HDX Circus Bar se ubica al norte de la ciudad, en una zona en donde para llegar en transporte público es necesario hacerlo a través de un camión, ya que las estaciones de metro más cercanas (“Refinería” y “Cuitláhuac”) se encuentran a alrededor de 2.5 km de distancia; esto es señalado con frecuencia como una queja por parte de los asistentes a dicho establecimiento.

	<p>piensan y ejercen las relaciones sociales y su vínculo, en especial, con la <i>espontaneidad</i> y la <i>empatía</i>.</p>
<p>Según el alcance del caso</p>	<p>Genérico/Instrumental ejemplar (en todos los casos): En tanto se planteó abordar casos que reúnen una serie de características típicas de ciertos fenómenos (conciertos de <i>metal</i> en una instancia próxima, y <i>simulacros de relaciones sociales</i> en una más general).</p> <p>Tratándolo específicamente, los casos de Emperor y Cannibal Corpse, además de ser seleccionados por suscitarse en el periodo establecido para el trabajo de campo, se eligieron debido a que son de las bandas internacionales más representativas de su subgénero, <i>black metal</i> y <i>death metal</i>, respectivamente; asimismo, resalta el hecho de que son agrupaciones que se han presentado con frecuencia en territorio mexicano, en especial, Cannibal Corpse.</p> <p>Por su parte, en el caso del “Keepers of the Flame Metal Fest”, este fue seleccionado con especial interés en su carácter de “festival”, con el objetivo de, si bien no de la manera planteada en un inicio como se comentó anteriormente (ya que el aforo solo fue de alrededor de 500 el primer día y 700 personas el segundo), tener una idea de las particularidades de este tipo de sucesos; además, para tener diversidad respecto a los otros conciertos elegidos, ya que en este festival se presentaron, casi en su mayoría, bandas de <i>heavy metal</i> (algunas también cercanas al <i>thrash metal</i>, <i>black metal</i> o <i>glam metal</i>).</p>

	Además, y tomando lo anterior en consideración, todos los casos se abordaron con el objetivo de poner a prueba un conjunto de proposiciones teóricas (hipótesis), lo cual, regularmente no figura en los casos específicos. En consecuencia, la relevancia de los casos elegidos es en términos de representatividad analítica (Gundermann, 2004).
Según la naturaleza del caso	Ejemplar (todos): En tanto, como se mencionó en el punto anterior, los casos sirven como ejemplo ilustrativo de un fenómeno social (conciertos de <i>metal</i> y <i>simulacros de relaciones sociales</i>) y su papel en el desarrollo de <i>espontaneidad</i> y <i>empatía</i> , así como el vínculo de estas dos categorías con el ejercicio de las relaciones sociales.
Según el tipo de acontecimiento	Híbrido/mixto: En tanto se estudió un fenómeno actual (concierto de <i>metal</i>) partiendo de una contextualización sociohistórica y de categorías a analizar.
Según el uso del caso	Analítico con hipótesis: En tanto no solo se buscó detectar y describir un fenómeno (concierto de <i>metal</i>), sino que el énfasis del trabajo de campo se centró en indagar su relación con categorías teóricas – establecidas en el primer capítulo – en torno a las relaciones sociales.
Según el número de casos	Múltiple/colectivo paralelos: En tanto se seleccionaron 4 casos similares para estudiar una relación causal entre el fenómeno (concierto de <i>metal</i>) y variables (categorías teóricas).

Figura 7. Criterios para la selección de casos

3.2.2 Herramientas e instrumentos de recolección

Ahora bien, respecto a las herramientas de recolección, se optó por la aplicación de etnografías focalizadas. Este tipo de etnografía, de acuerdo con Wall (2015), se centra en el estudio de culturas emergentes y utiliza diversas técnicas, entre ellas, entrevistas, revisión documental (física y virtual) y observación participante; también, en tanto sujeto inmerso en la cultura que examino, realicé un ejercicio auto-etnográfico a manera de complemento.

Otras diferencias con la concepción clásica de etnografía, es que parte de una pregunta de investigación, el investigador cuenta con conocimiento previo y justifica que se estudien culturas y sus variantes dentro del mismo entorno del aplicador (sin la necesidad de viajar a lugares lejanos); considera como una oportunidad de profundización la subjetividad del investigador y su experiencia previa respecto al objeto de estudio.

De esta forma, la etnografía física se llevó a cabo los días de los conciertos seleccionados y constó de realizar entrevistas (“semiestructuradas” pero con enfoque de conversación propio de la *hermenéutica de la confianza*) y observación participante (con anotaciones escritas y grabadas) como elementos principales, así como una reflexión autoetnográfica (que permita matizar los hallazgos no perdiendo de vista mi papel como investigador que a la vez también se ha involucrado personalmente con el fenómeno de estudio) y recolección de material audiovisual como elementos de apoyo.⁶⁶

En cuanto a la delimitación de los observables, en el caso de la observación participante abarca a todos los asistentes del concierto en cuestión; y en dado caso, a aquellos “no asistentes” que interaccionen con los primeros. Respecto a las entrevistas, se decidió realizar 10 por caso: a lo largo del transcurso del festival en ambos días, por un lado, y 5 antes y 5 después de los conciertos de Cannibal Corpse y Emperor; esto resultó en 40 entrevistas, sin embargo, en el caso de Cannibal Corpse, se realizó una más por insistencia de una de las asistentes a ser entrevistada, dando un total de 41.

⁶⁶ Cabe enfatizar que, de esta manera, la etnografía se erige a la vez como una metodología a seguir en la recolección de información y también, como un texto resultado de la interpretación de dicha aplicación metodológica.

Respecto a los instrumentos de recolección, primeramente, con el objetivo de tener una guía para la esquematización de la información recopilada adquirida a través de la observación participante, se utilizó un esquema de diario de campo (figura 8), el cual contiene diversas clasificaciones que se trataron al final del capítulo 1.

Nombre, fecha, lugar y hora del concierto:

1 Momento: Antes/Durante/Después – 2 Act. Involucrados:
Artistas/Audiencia/Personal/Otros 3 Área: General/Gradas/VIP/Adentro/Afuera/Otro
4 Proxemia (distancia, cercanas o lejanas): Íntima/Personal/Social/Pública 5 Exp. Sensitiva:
Visual/Auditiva/Táctil/Olfativa/Gustativa 6 Tipo de reunión: Difusa/Convergente
(compromiso facial o encuentro) – 7: Int. Por or. Simbólico: Objetos/Sujetos/Mensajes

1	2	3	4	5	6	7	8: Interacción (descripción enfocada en la orientación) Estrategia/Dominación – Empatía/Espontaneidad – Sumisión/Automatización

Figura 8. Diario de campo.

Asimismo, para ahondar en las implicaciones existenciales entrelazadas en los aspectos culturales-contextuales (tratados en el capítulo 2), tanto del momento histórico mundial (modernidad capitalista) y del local (México y el mexicano), como fenómeno cultural a estudiar (cultura *metal*) y sus características vinculantes, se empleó una “base de preguntas” (figura 9) para la realización de las entrevistas a los asistentes de los conciertos.

En este punto es preciso mencionar que las preguntas sirvieron enfáticamente como guía para cuestionar ciertos aspectos que la conversación, entendida como se explicó anteriormente desde la hermenéutica dialógica, iba “tocando”; es decir, se trató en todo momento de darle libertad al entrevistado para que hablara sobre aquello que, dentro de los intereses de la investigación, le interesaba ahondar más.

Preguntar nombre, edad y residencia. Lotes de preguntas:

Generales/iniciales (1)

- 1.- ¿Qué se te viene a la mente al escuchar la palabra “*metal*”? ¿Qué significa para ti? ¿Qué te hace sentir? ¿Con qué otras palabras las relacionas? (buscar enlace con “poder” y “suficiencia”, “libertad”, “rebeldía”)
- 2.- ¿Qué relación encuentras entre *metal* y libertad? ¿Y entre *metal* y poder?
- 3.- ¿Cómo describes la experiencia en un concierto de *metal*?
¿Cómo te sientes? ¿qué te gusta y que no? ¿Qué diferencias notas con un festival? ¿Qué diferencias notas con un concierto de cualquier otro género musical?
- 4.- ¿Cuál crees que es la manera óptima de vivir un concierto de *metal*? Personalmente, ¿Cómo es tu experiencia desde antes hasta después de él?
- 5.- ¿Cómo describirías la experiencia a través de los sentidos en un concierto de *metal*, tanto lo visual, como lo auditivo, olfativo, gustativo y táctil? ¿Qué es lo más intenso?

Prácticas en el concierto (2)

- 6.- ¿Cómo percibes y en dado caso, cómo sientes, prácticas tales como el *mosh (slam)*, *stage diving*, etc., en un concierto de *metal*? ¿Por qué crees que ocurren y qué provocan en los participantes, tanto individual como colectivamente?
- 7.- ¿Cómo describes la interacción entre bandas de *metal* con su audiencia? ¿Qué provoca uno en el otro y viceversa?
- 8.- ¿Qué diferencias crees que existan en el trato de los artistas de *metal* (en especial, famosos) con sus seguidores con el que tienen artistas de otros géneros musicales con los suyos?
- 9.- ¿Qué papel crees que juega la audiencia en un concierto de *metal*? ¿Qué tan importante es la interacción entre ella? ¿Sientes diferencias cuando hay poca a cuando hay mucha gente?

Fuerza comunitaria en el concierto (3)

- 10.- ¿Crees que existe una comunidad metalera? De ser así, ¿cómo crees que se manifiesta en un concierto?
- 11.- ¿Qué sientes al escuchar *metal* en un concierto, rodeado de otra gente que gusta de él? ¿Qué sientes al verlos disfrutar el concierto?
- 12.- ¿Has hablado con algún desconocido en un concierto de *metal*? De ser así, ¿cómo sucedió y cómo te sentiste con dicha experiencia?
- 13.- ¿Has hecho o reforzado amistades a partir de un concierto de *metal*? De ser así, ¿por qué crees que eso ha sucedido en este contexto?
- 14.- Antes y/o después de un concierto de *metal* te comunicas con otros asistentes a través del teléfono o mensajería/contenido digital en relación al evento (Facebook, Instagram, etc.)? De ser así, ¿con qué fin?

15.- ¿Cómo puedes explicar esta dinámica entre violencia y comunidad (“hermandad”) en un concierto de *metal*?

16.- ¿Has presenciado algún acto de solidaridad en un concierto de *metal*? De ser así, ¿cómo fue?

Impacto en el individuo y vida diaria (4)

17.- Sin caer en generalizaciones, ¿cómo describirías a un metalero, en especial, en un concierto de *metal*?

18.- ¿Qué crees que es aquello que une a los seguidores de *metal*, además de evidentemente el gusto por la música? Es decir, ¿consideras que comparten algunos rasgos de personalidad o posturas ante la vida similares?

19.- Personalmente, ¿cómo crees que te ayuda el asistir a conciertos de *metal*?

20.- ¿Consideras que en los días previos, así como en los posteriores a asistir a un concierto de *metal*, tu estado de ánimo se modifica? De ser así, ¿en qué sentido?

21.- ¿Qué diferencias crees que existen entre las interacciones sociales de tu vida cotidiana (familia, trabajo, escuela, servicios, etc.) con las que tienes en un concierto de *metal*?

22.- ¿Qué de lo siguiente crees que se acopla más a ti?: La experiencia de un concierto de *metal* me hace sentir: ¿”más poderoso sobre los demás”?, ¿”menos poderoso ante los demás”?, o ¿”poderoso junto los demás”?

23.- ¿Consideras que la experiencia en conciertos de *metal* ha impactado de alguna forma en tu personalidad y en la manera en la que te relacionas con los otros?

Capitalismo, México y pandemia (5)

24.- En un concierto de *metal*, ¿has hecho cosas que no harías en otro contexto? De ser así, ¿por qué no las haces y cómo te sientes al hacerlas?

25.- Dentro de un contexto capitalista, ¿cómo crees que el *metal* y sus conciertos se posicionan? ¿Lo enfrentan, lo adoptan o pasa algo más?

26.- ¿Cómo crees que impacta específicamente al mexicano y aun más en concreto, al de la CDMX, la experiencia de un concierto de *metal*? Esto considerando la historia del país, la cultura mexicana y la vida ciudadana (estrés).

27.- ¿Cómo ha sido tu experiencia en conciertos de *metal* en tiempos pandémicos/postpandémicos?

Problemas (6)

28.- ¿Has vivido algún problema de discriminación, violencia, agresión, acoso sexual, etcétera?

Antes y Después (7)

29.- ¿Qué piensas y sientes previo a este concierto?

30.- ¿Cómo te sientes después de este concierto? ¿Qué sensaciones tienes?

Figura 9. Preguntas auxiliares para las entrevistas (conversaciones)

Asimismo, como auxiliar para la interpretación de la palabra hablada y las prácticas culturales (rituales y experimentales), recopiladas en el rubro ocho (8) del diario de campo y a través de las entrevistas, se realizó la siguiente tabla con algunas unidades de análisis (palabras clave)⁶⁷:

⁶⁷ Al momento de la interpretación, se tendrá especial atención en el uso de palabras símiles y en especial, en el contexto en el cual se emiten.

Unidades de análisis					
<i>Libertad de</i>		<i>Libertad para</i>		<i>Libertad de</i>	
Sadismo	Estrategia	Empatía	Espontaneidad	Masoquismo	Automatización
- Dominación - Aprovechar - Imponer	- Plan - Éxito - Control	- Compañía - “Como si” - Confianza	- Libertad - Instinto*/Intuición - “Dejarse llevar”	- Sumisión - Ser guiado - Ser objeto de imposición	- Lo “normal” - “Sentido común” - Conforme

Figura 10. Unidades de análisis.

3.3 Hallazgos: Interpretación de los resultados

Llegado el momento del análisis de los resultados del trabajo de campo, debido a los diversos temas (aterrizados en esta etapa en “unidades de análisis”) que se han tratado a lo largo de la tesis (tanto en el ámbito teórico como en el contextual), los cuales se consideran como aspectos de gran relevancia para problematizar y comprender desde diversas disciplinas el punto central de la tesis (las interacciones simbólicas en el concierto de *metal*, entendido como *simulacro de relaciones sociales* y su papel en el desarrollo de *empatía* y *espontaneidad*), se ha optado por dividir los hallazgos en tres partes:

1) Descripción de lo observado y anotado (con relación a temas tratados en el apartado 1.3 del primer capítulo) en el diario de campo (con énfasis en lo más recurrente), 2) abordaje de los apartados 1.2 y 2.2, a través de lo recolectado en las entrevistas (y apoyado con aspectos del punto anterior) en relación del contexto de 2.1 y, tomando siempre en cuenta 1.1, realizando el análisis bajo la mirada del apartado 3.1, 3) recapitulación de lo más importante y condensación en oportunidades y amenazas (para el bienestar personal y social) dado el contexto mundial de este momento histórico, con el objetivo de ofrecer una lectura que ayude a vislumbrar una alternativa de dirección para el ser humano; cabe resaltar que en

todos los pasos, las tres categorías principales, *simulacro de relaciones sociales*, *empatía* y *espontaneidad*, son retomadas constantemente como hilo conductor de la argumentación.

Antes de continuar, se incluye una tabla (figura 11) para recordar al lector los títulos de los apartados de la tesis y referenciados en el párrafo anterior:

Apartado	Título
1.1	Individuo y orientaciones del ser para la participación sociopolítica.
1.2	El papel de los fenómenos sociomusicales en la reinterpretación de relaciones sociales.
1.3	Conciertos y festivales de metal como simulacros de relaciones sociales.
2.1	El papel de la modernidad capitalista en la configuración del individuo y las relaciones sociales
2.2	El <i>metal</i> como cultura sociomusical y su presencia en México.
3.1	Principios hermenéuticos para la interpretación de interacciones simbólicas en el concierto de <i>metal</i> .
3.2	Ruta metodológica para el trabajo de campo.
3.3	Hallazgos: Interpretación de los resultados.

Figura 11. Recapitulación de apartados de la tesis.

Para entrar de lleno a la primera parte, resulta importante recordar las categorías que, con base en el apartado 1.3, sirvieron como puntos a observar en el diario de campo:

- 1) Momento: antes/durante/después.
- 2) Actores involucrados: artistas/audiencia/personal/otros.
- 3) Área: general/gradas/VIP/adentro/afuera/otro.
- 4) Proxemia (todas en fase cercana o lejana): íntima/personal/social/pública.
- 5) Experiencia sensitiva: visual/auditiva/táctil/olfativa/gustativa.
- 6) Tipo de reunión: difusa/convergente (compromiso facial o encuentro).
- 7) Interacción por orden simbólico: objetos/sujetos/mensajes
- 8) Interacción con descripción enfocada en la orientación: *estrategia/dominación*, *empatía/espontaneidad*, *sumisión/automatización*.

Tomando en cuenta que, al ser diversas variables, se registró una gran cantidad de combinaciones, en este paso se buscó mencionar y describir aquellas relaciones entre las variantes de las categorías más recurrentes y sintetizarlas en hallazgos que sirvan como soporte argumental para la segunda parte del análisis.

En primera instancia, respecto a las interacciones que se llevaron a cabo antes del concierto, destaca la convivencia de grupos de asistentes a las afueras de los recintos. En todas las ocasiones, a excepción del primer día del festival “Keepers of the Flame” (puede ser debido a que entré temprano al recinto), se observaron a personas conviviendo (y muchas de ellas hablando de *metal*), ya sea en la fila para entrar o en otro lugar cerca del establecimiento, y tomando alcohol, en especial, cerveza; este aspecto, como se retomará más adelante, también fue nombrado por varios de los entrevistados.

Cabe señalar que esta convivencia con bebidas alcohólicas a las afueras del recinto se produjo también al finalizar los conciertos de Cannibal Corpse y Emperor; en el primer caso, destacó la música proveniente de un puesto de mercancías la cual ambientaba el momento, y del segundo, destacó que la convivencia se prolongó hasta más de dos horas después de terminar el concierto.

Respecto a los temas que la gente platicaba en esta convivencia pre y post concierto, destaca aquellos concernientes a futuros conciertos y festivales en la cual las voces proyectaban una alta expectativa por dichos acontecimientos. Alrededor del mismo concierto, se comparte con *el otro* el sentir respecto a futuros conciertos; a veces, no solo se comparte una “futura alegría”, sino que, si coinciden intenciones de asistencia, se invita *al otro* a formar parte de ella.



Figura 12. Previo a la presentación de Emperor.

Asimismo, ocurrió frecuentemente que se entablaron relaciones personales entre desconocidos. Si bien este punto se examinará a mayor profundidad posteriormente, en lo registrado en el diario de campo resalta la ocasión en el primer día del festival “Keepers of the Flame”, en donde un hombre de

Monterrey empezó a platicar, en la fila de acceso, con alguien desconocido para él y aquello resultó en el intercambio de compañía en ambos días del festival, ya que se les pudo observar juntos en varios momentos posteriores.

Ahora bien, en lo que concierne a la organización del espacio en los recintos, cabe señalar que todos tuvieron una “zona general” en donde las personas



Figura 13. Durante el concierto de Cannibal Corpse.

estaban de pie; mientras más cercano al escenario, menos espacio había entre ellas. De igual forma, en todos los casos, había espacios con lugares para sentarse; en el caso del festival, uno de estos espacios estaba reservado para los músicos y sus invitados.



Figura 14. Audiencia respondiendo con el puño en lo alto a la banda en turno en el festival “Keepers of the Flame”.

En este sentido, se observó constantemente que en lugares cercanos al escenario las interacciones que prevalecían, en especial, durante las presentaciones de las bandas, eran las difusas, es decir, aquellas que destacan por los

gestos y señales. Por otro lado, en espacios alejados del mismo, se suscitaban con mayor

frecuencia interacciones convergentes: los compromisos faciales eran frecuentes entre asistentes que caminaban por el recinto y los encuentros eran más comunes en las zonas más alejadas del escenario (sobre todo cuando había descansos entre bandas); sumado a que el concierto como tal representa una reunión convergente de encuentro entre la(s) banda(s) y la audiencia, destacando que, aunque no hay un vasto intercambio de palabras, ambas sostienen una interacción comprometida con su contraparte y con lo que se crea a partir de la interacción.

De esta forma, las interacciones difusas en espacios con alta concentración de gente representan un papel de gran importancia en la experiencia táctil (y olfativa) del asistente, en el acercamiento “piel a piel” con *el otro*. Evidentemente, en cuestiones de proxemia, es la íntima cercana la prevaleciente en estos casos, lo cual propicia una experiencia de fusión, de unidad; “todos sentimos”, “todos somos”.

Por otra parte, las interacciones convergentes en zonas con mayor espacio entre personas, en especial, entre las actuaciones de las bandas, es decir, cuando la atención, sobre todo de la mirada y del oído, no está enfocada en los artistas, generan una gran experiencia visual y auditiva respecto *al otro*. Es en estos momentos, de plática y de reconocimiento (en especial, visual y auditivo), con las distancias íntima lejana y personal cercana como las más comunes, que se visualiza *al otro* como una entidad única y diferente a las demás.

Aunado a esto, a la experiencia táctil, visual y auditiva respecto *al otro*, en especial, *el otro* de la audiencia, es la experiencia olfativa y gustativa la que parece prevalecer (en mayor o menor medida) en todas las zonas de los recintos. Por un lado, el olor a sudor, alcohol y marihuana y por otro, el sabor a cerveza; esto se retomará y profundizará después.

Otro aspecto de gran relevancia, en especial, en la experiencia visual y auditiva, tiene que ver con las interacciones entre artistas y audiencia. La expectativa por parte del público hacia tener su primera interacción de la noche con la banda en cuestión se refleja desde momentos previos a que la agrupación salga al escenario. Algunos ejemplos que se registraron son: a) en prueba de sonido de Gatecreeper (banda abridora de Cannibal Corpse),

el sonido del bombo tenía como respuesta gritos de “¡hey!” por parte del público, y b) antes del concierto de Emperor, gente de todas las áreas del recinto coreaba su nombre para alentarlos a salir a tocar.⁶⁸

De esta manera, se puede observar que, aun antes de la interacción propia de la banda con la audiencia, suelen suscitarse interacciones que marcan la pauta de cómo serán aquellas que acontezcan durante el concierto. En estos casos, no solamente se vislumbra a la *espontaneidad* en la respuesta del público hasta en aspectos técnicos como una prueba de sonido y a la *empatía* en la creación de un ambiente coreando el nombre de la banda, sino que ambas, *espontaneidad* y *empatía*, se van tejiendo entre los asistentes, lo que significa un precedente hacia las interacciones que tendrán entre ellos una vez iniciado el concierto.

Ahora bien, durante la presentación de la banda, las interacciones iniciadas por los músicos internacionales suelen vincularse con alabar al público mexicano, recordar sus visitas anteriores y declarar que desean volver posteriormente, así como utilizar algunas palabras o frases en español. En este sentido, ejemplo se suscitaron en Emperor cuando, al iniciar, se escuchó la frase “buenas noches, México loco”, y al terminar, “*thank you so much, see you the next time*”.

Aunado a esto, si bien la parte de las entrevistas se analizará más adelante, parece oportuno rescatar un aspecto respecto a la interacción artista-audiencia que fue mencionado por asistentes que también son músicos de bandas mexicanas de *metal*. Varios de los mencionados enfatizaron en el impacto que tiene una respuesta favorable por parte del público hacia la presentación de la banda: a) “no es igual que toques y que la gente no esté apoyando, cantando o agitando los puños. Cuando la gente hace eso (...) te impulsa a salir adelante porque sabes que les estás gustando” (Uriel de la banda Riding, día 2 del festival “Keepers of the Flame”), b) “estar arriba de un escenario y ver a la gente, y ver cómo reaccionan a la música que tú haces, la energía que se libera es algo indescriptible (David de

⁶⁸ Cabe mencionar que en el caso del festival “Keepers of the Flame”, se pudo observar que artistas, especialmente de bandas mexicanas, estuvieron conviviendo con gente de la audiencia antes o después de su presentación; de igual manera, se les vio con gran interés de escuchar a las demás bandas, en especial, a las estelares.

la banda Riding, día 2 del festival “Keepers of the Flame”), y c) “te la estás pasando tan bien arriba del escenario que tienes una conexión tan grande con la gente enfrente que canta, se aloca, te hace los coros” (Gerardo de la banda Voltax, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Es así que, no solamente el concierto tiene un impacto positivo en el asistente (como más adelante se hablará), sino que la audiencia juega un papel importante en el sentir de los artistas y en la motivación respecto a seguir adelante con su música; en este sentido, varios de estos asistentes-músicos concordaron en que, aunque es complicado que una banda nacional de *metal* genere los recursos económicos para sustentar la vida de los integrantes, por lo cual deben laborar en algo más, “vale la pena” hacer ese esfuerzo para financiar necesidades de la agrupación (como equipo para tocar) por el hecho de que esta “es su pasión”.

Por otro lado, se encuentran las interacciones entre la audiencia y el personal, o como Weinstein (2016) los llama, mediadores. Cabe mencionar, como se postuló en una nota al pie anteriormente, que al menos en el caso de México, muchas de las personas que trabajan como *staff* de conciertos de *metal* no suelen ser seguidores de dicho género musical; en la organización del festival “Keepers of the Flame” y en los puestos de mercancía de los 4 días examinados (y algunos fotógrafos), fue donde se pudo observar a gente seguidora del *metal*.

Este punto, específicamente en el caso de Cannibal Corpse, es uno en donde se pudo observar una lucha de poder entre asistentes y personal. Concretamente, la gente que se encontraba en la parte de delante de la zona general tenía interacciones un tanto hostiles con el personal que se encontraba del otro lado de la valla. Un ejemplo de ello sucedió cuando un hombre realizó *stage diving* del público hacia el lado donde se encontraba el personal, al ser llevado nuevamente al área del público, el hombre se comportó agresivo e intentó golpear a un hombre del personal; a partir de este momento y comentarios que intercambiaron entre ellos por lo sucedido, varios miembros del *staff* que se encontraban en dicha zona tomaron una postura más hostil hacia el público que llegaba a su zona de trabajo.

De dicha situación se puede analizar que, debido a que el personal forma parte de algo externo al común de la gente que asiste al concierto, en especial, en subgéneros extremos como el *death metal*, son visualizados como entes vinculados con aquello a lo que se resiste el *mundo de la vida*, es decir, el *sistema*.

Similar a lo anterior, pero entre asistentes, se pudo observar en el segundo día del festival “Keepers of the Flame” cuando aconteció una lucha por el estar hasta el frente de la zona general: un hombre buscó llegar a la valla pasando abruptamente entre los demás asistentes, sin embargo, al llegar a un grupo de hombres, estos le cerraron el paso; cabe mencionar, que, a pesar de la hostilidad entre ambas partes, esta lucha no escaló a un conflicto personal entre los involucrados.

Es en este tipo de confrontaciones (y las relacionadas con el sexismo, las cuales se abordarán después), en diferentes medidas, en donde se pueden distinguir interacciones con fines de *dominación*.

Sin embargo, son aquellas interacciones solidarias (empáticas y espontáneas) las que ocurren con mayor frecuencia. Algunas de estas que fueron registradas son: a) a pesar de las constantes quejas por el precio de la cerveza en el festival “Keepers of the Flame”⁶⁹, era común observar que quien comprara dicha bebida compartiera a la gente que lo acompañaba (personalmente, me ofrecieron en varias ocasiones), b) en el mismo caso, asistió a ambos días un hombre en silla de ruedas, el cual no solo fue auxiliado por el personal del recinto sino por otros asistentes, quienes lo cargaron en su salida (en escaleras) del establecimiento, y c) en Emperor, afuera del recinto, antes de empezar el concierto, un par de asistentes auxiliaron a un transeúnte invidente.

Si bien, más adelante se enfatizará en aquello que refuerza lo empático y lo espontáneo en los entrevistados (dicho por su propia voz), en este punto resulta interesante hacer una reflexión sobre otra de las clasificaciones abordadas en el capítulo 1: el intercambio

⁶⁹ En todos los casos examinados (ambos conciertos y el festival), el precio de la cerveza rondaba los \$120 por litro, aproximadamente.

por orden simbólico. Recordando que este puede ser por objetos, sujetos o mensajes, en los casos examinados se detectó que: a) el compartir alcohol (en especial, cerveza) entre asistentes, ya sea afuera o adentro del recinto, no solo se trata de un intercambio de objeto, sino de mensaje, un mensaje de unidad, de pertenencia, de compartir el momento con *el otro*, b) en el caso del *slam* (o *mosh*), aunque en primera instancia se nota un intercambio de sujetos (uno mismo), también toma lugar un intercambio de mensajes de “estar juntos en esto”, como en el caso anterior, c) por otro lado, al escucharse constantemente la palabra “hermano” para referirse a conocidos o desconocidos, se reflexiona que el mensaje que se intercambia es sobre una predisposición de uno mismo (sujeto) de estar con *el otro* en una forma de “hermandad”.

Ahondando en este “estar juntos”, es importante mencionar un par de cosas concernientes a las prácticas rituales y experimentales que se registraron. Primeramente, en la parte de lo ritual, resalta que la importancia del *slam* no solo radica en la catarsis personal que provee al individuo, es decir, no solo se “saca el estrés” con *el otro* sino que se acepta implícitamente el ser sujeto del desestrés del *otro*, se acepta ayudarlo. Esto se vuelve aun más evidente, cuando, además de la ayuda a quienes caen para ponerlos de pie, en momentos intermedios y posteriores al *slam* se suscitan abrazos entre los participantes; acontece un intercambio de sujetos, uno mismo por el cuerpo y calor del *otro*, una transacción de afecto.

De lado de las prácticas experimentales, y también en lo relacionado no solo con las interacciones entre la audiencia sino de esta con los artistas, se encuentran, en especial, interacciones difusas (ya sea entre conocidos o desconocidos) que sirven para “recargar energía”. Entre ellas destacan, los constantes, choques de puños y de sonrisas, cruces de miradas, gestos de aprobación (como el pulgar arriba) al ver el logo de una banda en una playera y/o como parche en una chamarra, comentarios (comúnmente positivos) sobre el desempeño de las bandas, y frases como “ahorita nos topamos”, etcétera; todas con el recordatorio de “estamos aquí”.

En una práctica que, si bien suele suscitarse con cierta frecuencia, no necesita de la participación de otros asistentes y por lo tanto, no es visualizada en la misma categoría que

el *slam* o el *stage diving*, al imitar (ya sea cantando o haciendo “en el aire” lo que sea haría en un instrumento, como la guitarra, el bajo o la batería) al artista, el espectador se vuelve “músico”, se une con los artistas en el escenario y hace suya la canción; de esta manera, en comunión, se siente capaz de ejercer poder.

Como último punto en este primer paso del análisis, cabe mencionar algunos apuntes en mi experiencia como investigador en los casos. Primeramente, es preciso recordar, como se hace énfasis en la reflexión hermenéutica al inicio de este capítulo, que me sitúo como un investigador que ha sido partícipe del fenómeno sociomusical al que examina, lo cual pudo ser que tuviera repercusión en el trabajo de campo, es decir, en la interacción con un entorno que no solamente me es familiar, sino al cual yo mismo le resulto conocido.

Dicho lo anterior, algunas cosas que sucedieron fueron: a) en todos los casos los entrevistados fueron amables y aunque hubo algunas personas (alrededor de 5 en total) que rechazaron la entrevista, lo hicieron cortésmente, b) en Emperor, un par de entrevistados de antes del concierto me saludaron al finalizar este y se mostraron interesados en mi investigación; con uno de ellos platiqué hondamente sobre el trabajo y este, además de invitarme una cerveza, me contó sobre su vida profesional y me proporcionó su correo electrónico para enviarme la tesis terminada, c) en Cannibal Corpse, durante el concierto estuve con personas que entrevisté en el previo, las cuales no solo se mostraron interesadas en apoyarme en el proyecto sino en compartir esa experiencia conmigo, d) siendo que personalmente me encuentro mayormente involucrado con los subgéneros *heavy metal* y *glam metal*, fue en el festival “Keepers of the Flame” (en el cual en su mayoría se presentaron bandas de *heavy metal*) donde me encontré con más gente que conozco.

Ahora bien, al iniciar el segundo paso es importante recordar que se hará un análisis sobre cómo la información recopilada (especialmente en las entrevistas) refleja la dinámica entre los puntos 1.2 (el papel de los fenómenos sociomusicales en la reinterpretación de relaciones sociales) y el 2.2 (el *metal* como cultura sociomusical y su presencia en México) con el 2.1 (el papel de la modernidad capitalista en la configuración del individuo y las relaciones sociales); todo ello, teniendo siempre en mente 1.1 (individuo y orientaciones del

ser para la participación sociopolítica) como punto central del análisis hermenéutico, el cual tiene sus bases sentadas en 3.1 (principios hermenéuticos para la interpretación de interacciones simbólicas en el concierto de *metal*).

Con el objetivo de tener un orden en el entrelazamiento de tantos factores, se decidió enfocarse en tratar los diferentes aspectos expuestos en 2.2 e irlos contrastando con lo obtenido en la recopilación de información, la cual a su vez remite a aspectos de 1.2 y 2.1; asimismo, ya sea para reforzar, rebatir o atenuar alguna idea, será importante recordar algunos planteamientos de 1.1 y 3.1.

Nombre	Edad – Sexo (Hombre /Mujer)	Lugar de residencia	Concierto en el cual se realizó la entrevista	Nombre	Edad – Sexo (Hombre /Mujer)	Lugar de residencia	Concierto en el cual se realizó la entrevista
Arturo H.	37 (H)	Toluca, Edomex	Emperor	Aldair	25 (H)	CDMX	KOTF día 1
Samantha	16 (M)	CDMX	Emperor	Brenda	25 (M)	Atizapán, Edomex	KOTF día 1
Arturo	29 (H)	Querétaro, Qro.	Emperor	Diana	26 (M)	Coacalco, Edomex	KOTF día 1
Bret	25 (H)	CDMX	Emperor	Raúl	27 (H)	Durango, Dgo.	KOTF día 1
Marco Antonio	32 (H)	CDMX	Emperor	Aarón H.	27 (H)	CDMX	KOTF día 1
José Eduardo	30 (H)	Edomex	Emperor	Adrián	26 (H)	Edomex	KOTF día 1
Martín	31 (H)	CDMX	Emperor	Fernando	19 (H)	CDMX	KOTF día 1
José Antonio	31 (H)	CDMX	Emperor	Azalea	22 (M)	Huajuapán de León, Oax.	KOTF día 1
Ángel	22 (H)	Celaya, Gto.	Emperor	David	27 (H)	Coatzacoalcos, Ver.	KOTF día 1
Ariadna	25 (M)	CDMX	Emperor	Melissa	24 (M)	Nezahualcóyotl, Edomex	KOTF día 1
Omar	27 (H)	CDMX	Cannibal Corpse	Enrique	48 (H)	Puebla, Pue.	KOTF día 2

Karen	29 (M)	CDMX	Cannibal Corpse	David	26 (H)	CDMX	KOTF día 2
Edgar	24 (H)	CDMX	Cannibal Corpse	Uriel	24 (H)	CDMX	KOTF día 2
Tania	22 (M)	Naucalpan, Edomex	Cannibal Corpse	Antonio	28 (H)	Guadalajara, Jal.	KOTF día 2
Edith	22 (M)	Tizayuca, Hgo.	Cannibal Corpse	Ramiro	30 (H)	Monterrey, N.L.	KOTF día 2
Spike	25 (H)	CDMX	Cannibal Corpse	Alejandra	17 (M)	CDMX	KOTF día 2
Idemia	21 (M)	CDMX	Cannibal Corpse	Valeria	23 (M)	Naucalpan, Edomex	KOTF día 2
André	25 (H)	CDMX	Cannibal Corpse	Omar	26 (H)	CDMX	KOTF día 2
Kary	32 (M)	Edomex	Cannibal Corpse	Rafa	25 (H)	CDMX	KOTF día 2
Manuel	24 (H)	CDMX	Cannibal Corpse	Gerardo	40 (H)	CDMX	KOTF día 2
Jackie	25 (M)	CDMX	Cannibal Corpse				

Figura 15. Enlistado de entrevistados

Habiendo dejado claro el procedimiento del análisis en este punto, y adjuntando un cuadro con el listado de los entrevistados (figura 15), se retoma uno de los últimos aspectos que se trataron en el primer paso, la coexistencia de un intercambio de sujetos y mensajes. Se mencionó que, por un lado, en prácticas como el *slam* no solo se lleva un intercambio de sujetos (uno mismo) sino de mensaje (“estar juntos”), y por otro, que en palabras como “hermano”, el mensaje intercambiado es sobre una predisposición de un intercambio de sujetos (uno mismo) en forma de “hermandad”.

Esto contrasta con lo mencionado acerca de la instrumentalización del otro en la modernidad capitalista, es decir, con su uso como “herramienta de trabajo” para conseguir un fin. Tomando en cuenta contextos en donde la reproducción del *sistema* se erige como principal motor en las relaciones interpersonales en el *mundo de la vida*, en donde el éxito,

vinculado con la competencia y la ganancia, es sino el principal, uno de los más importantes motivos en las interacciones entre individuos, siendo el más claro de ellos el ámbito laboral, detectar acontecimientos en donde surge algo diferente (empático y espontáneo) resulta fundamental en el rescate del bienestar colectivo (en última instancia, de la especie humana).

En relación con ello, los entrevistados en el concierto de Emperador dijeron: a) “no venimos pretendiendo ser alguien más, no venimos a trabajar, no venimos a cumplir un horario, sino solo venimos a disfrutar y a pasar un buen momento” (Arturo H.), b) “te sientes en un mismo lugar, con un mismo propósito con las demás personas, puedes canalizar, bailar, empujar y manifestar la agresividad en un ambiente controlado” (Arturo), c) “lo que yo percibo mucho en un concierto de *metal* es la hermandad que se genera con la gente que no conoces, no hay necesidad de que sean tus ‘cuates’, en una canción o simplemente el compartir el mismo género, te crea los famosos ‘amigos temporales’ y ya de ahí, dependiendo del contacto, pueden surgir buenas amistades” (Marco Antonio) y d) “para mí, un concierto es un momento o un recuerdo que puedes atesorar en tu mente, en especial entre amigos y familiares” (Ángel).

De igual forma, en entrevistas en el concierto de Cannibal Corpse se mencionó: a) “conectas mucho con la gente cuando te sabes una canción y todos alrededor se la saben y puedes cantar con ellos al mismo tiempo, corearla y disfrutar algo que te gusta mucho” (Edith), b) “todos disfrutamos lo mismo, todos estamos en sincronía con la misma banda que nos transmite los mismos sentimientos y todos estamos haciendo algo al unísono” (Manuel), c) “no solamente es la amistad, estás viviendo algo, estás compartiendo algo y es recíproco” (Jackie).

Por último, en el primer día del festival “Keepers of the Flame” se recolectó: a) “yo vengo a compartir ideas y a compartir música, a vivir el momento y no vengo a dar apariencias, vengo a escuchar música, a abrazar a amigos y a tomar ‘chela’” (Aarón), b) “a estos movimientos me les entrego mucho porque no me imaginaba tanto carnalismo, he conocido gente de Ciudad de México, Monterrey, Guadalajara, entre muchos otros, la verdad soy muy feliz acá y espero seguir mucho tiempo aquí” (Fernando) y c) “es crear recuerdos

con personas a las que ya quieres mucho y si recuerdas algo, por ejemplo, recuerdo los festivales, el ‘Hell and Heaven’ donde estuvo Ozzy Osbourne, donde creo estuvieron todos y recuerdo eso de forma bonita porque (...) no es solamente ver a Ozzy Osbourne porque lo puedes ver solo y no se siente igual” (Melissa).

Asimismo, en el segundo día entrevistados mencionaron: a) “lo que se vive mucho aquí es ese tipo de fraternidad, en el que aunque sean desconocidos comparten ese mismo gusto musical y todos nos tratamos como si fuéramos amigos de hace tiempo, comenzamos a compartir gustos musicales, a compartir ideas, a hablar de experiencia y yo te podría contar que la mayoría de las grandes amistades que cuento ahorita, las he conocido justamente así” (David) y b) “es la vibra que se siente en el concierto con todas las personas, aunque no las conozcas, es muy padre porque es el mismo sentimiento del *metal* el que te hace unirte con toda la gente y está muy chido porque haces amistades” (Valeria).

De las citas anteriores se pueden analizar a su vez varios otros puntos conectados. Primeramente, es el compartir con *el otro* lo que se busca en un concierto de *metal*, es decir, deja de ser un medio y se vuelve el fin en si; la comunicación, es decir, la participación en común, se centra en la experiencia del acto mismo de comunicarse con *el otro* y no así en la competencia o ganancia respecto a él.

Este gusto por estar con *el otro* es de lo que habla Weinstein acerca del “círculo virtuoso de excitación” (2016: 14) en donde la propia apreciación y movimiento físico de un individuo se retroalimenta de lo que percibe y siente de los demás alrededor. Tomando en cuenta esta importancia del contacto empático con *el otro* y retomando el énfasis que se da a la *espontaneidad* en el estado “perfecto” del placer (Weinstein, 2000), es decir, el éxtasis, se puede vislumbrar la manera en que surge el sentimiento de solidaridad del que habla Weinstein (2016).

Sobre esta solidaridad, además de lo registrado (redactado en párrafos anteriores) en la observación participante, los entrevistados mencionaron: a) “el concierto de *metal* se caracteriza por ser fraterno, a cualquier persona le puedes pedir un favor y la mayoría te lo

hace, no hay distinción alguna” (Adrián, día 1 del festival “Keepers of the Flame”) y b) “en un concierto de Iron Maiden por ahí del 2013, había un chico en su silla de ruedas y literal toda la banda lo cargó y lo pasó hasta enfrente porque no estaba en una zona muy cómoda” (Brenda, día 1 del festival “Keepers of the Flame”).

De esta manera, y tomando en cuenta la intensidad de la experiencia sensitiva en un concierto de *metal*, se puede analizar que este acontecimiento “entrena” a los individuos para sus interacciones de la vida cotidiana en tanto se actúa en un “mundo como si”. Como si hubiera amistades, como si existieran lazos afectivos, todo ello, principalmente con desconocidos; con amistades ya forjadas, dicha experiencia funciona como reforzamiento. Por lo cual, en la vida cotidiana las interacciones con personas conocidas y especialmente desconocidas, tienden a tener cierta experiencia previa en ese “mundo como si”, en ese *simulacro de relaciones sociales* que representa el concierto de *metal*.

Es decir, en última instancia, las interacciones en un concierto de *metal* se tratan de interacciones simbólicas en tanto, especialmente con desconocidos, funcionan como un símbolo. Utilizando la concepción de metáfora de Ricœur (2006), en su sentido literal *el otro* es él en su forma individual y particular, y en el sentido figurativo se trata de una representación del *otro* como generalidad, es decir, todos los otros, la otredad humana.

De esta forma, la solidaridad existente en un concierto de *metal* parece, por un lado, reconocer la diversidad humana y por otro, estar ligada con el sentimiento de unidad (una identidad compartida, una identidad sociomusical) que se genera en dicho acontecimiento. Por ejemplo, cuando alguien cae en el *mosh* y los demás lo ayudan, no solo lo hacen para ayudar al *otro* sino en beneficio de todos, de la unidad. Respecto a ello, Arturo (Emperor) afirmó: “lo puedes expresar compartiendo y bailando con los compatriotas aquí, empujándote, golpeándote o todo, y a pesar de todo eso, al final, el que te tire te va a levantar para que sigas haciéndolo, entonces sigues estando en casa”.

Ahora bien, en el primer capítulo se habló del hacinamiento y del estrés provocado por él. De igual manera, se cuestionó cómo es que en un concierto de *metal* pueden suscitarse

apiñamientos sin generar dicho estrés. La respuesta a ello necesita tomar en cuenta la asociación inversamente proporcional entre las sensaciones de estrés y de poder de la cual se habló en el capítulo dos. Respecto al poder percibido en un concierto de *metal*, los entrevistados mencionaron constantemente el vínculo existente entre este sentir y el género musical.

Asimismo, ese vínculo del poder se encuentra referenciado constantemente en dos sentidos: 1) el poder de compartir con los demás y 2) el poder de sentirse libre y ejercer la libertad. Sobre el primero, ya se trató la fuerte presencia de un sentir comunitario, sin embargo, falta ahondar en el papel que juega la dinámica comunidad-violencia en el *metal* de la cual se habló en el capítulo 2.

Como se abordó, el *metal*, además de caracterizarse por juntar a las personas, suele vincularse con la agresividad y la destrucción. Esto da pie a que dentro del concierto se lleven a cabo dinámicas que ponen en evidencia esta paradoja entre unir y destruir. Como se recordará, Ricœur (2006) no solo menciona el doble sentido verbal (abordado a través de la metáfora), sino el doble sentido no verbal del símbolo, del cual afirma que siempre hay algo del símbolo, frecuentemente vinculado con el poder y la eficacia, que se rehúsa a ser llevado a una transcripción lingüística.

En este caso, pareciera que ese “poder del *metal*” y de su experiencia a través de conciertos, busca su manifestación en la paradoja violencia-comunidad. En esta disonancia, el poder encuentra su fuente a la vez en la afirmación del “Yo” a través de la experiencia sensitiva (placer personal) del *metal* como mecanismo del presente (espontaneidad), y en el contacto con *el otro*, el “Nosotros” (comunidad) en donde “sé es” en todas sus dimensiones, y se encuentra un símil en los demás.

En este caso, el asistente, a través de una violencia controlada, se conecta al “liberarse” de las reglas de las interacciones cotidianas (frecuentemente estratégicas y automatizada). La violencia no solo funciona como una catársis personal, sino como una forma de fortalecer atributos comunitarios; es doblemente, un poder personal y poder

comunitario. Aunado a una cita ya incluida en párrafos anteriores, en la cual Arturo (Emperor) enfatiza en el poder manifestar agresividad en un “ambiente controlado”, los entrevistados mencionaron: a) “se siente genial y así me peguen en la cara o en el cuerpo, yo lo disfruto muchísimo porque todo va al ritmo de la música y sientes toda esa energía fluyendo en ti mismo” (Ariadna, Emperor), b) “es algo muy bonito porque no importa si le partes la madre a alguien en el *mosh*, realmente todos están de acuerdo en entrar y partirse la madre, así que también es algo muy bonito, es algo que compartir con los demás” (Edith, Cannibal Corpse) y c) “empujar a la gente ahí que no haya problema porque es parte del concierto, es parte del género el que se haga *mosh*, no vas en la calle y empujas a la gente nada más porque sí pero en ese momento gritas, empujas, te caes y no hay problema porque estás en el concierto disfrutando” (Kary, Cannibal Corpse).

Sobre la cuestión del poder “liberarse” y de la libertad, los entrevistados mencionaron: a) “es una válvula de escape, sí es una liberación del día a día, del estrés, del tráfico, de los problemas laborales” (Marco Antonio, Emperor), b) “es un sentirme más libre porque justo estando en mi casa o en el trabajo como que siento que me cohibo demasiado y reprimo mucho mis sentimientos, en cambio aquí soy más libre de expresar lo que siento” (Ariadna, Emperor), c) “me hace liberar más las emociones porque yo siento que estás tan extasiado que no sientes ni siquiera el dolor” (Jackie, Cannibal Corpse), d) “te libera mucho, es algo que te saca de donde sea que estés estancado, emocionalmente siempre te va a levantar” (Raúl, día 1 del festival “Keepers of the Flame”), y e) “el hecho de que llegue un fin de semana para ir a un concierto y pasarlo con tus amigos, es una liberación total de toda esa carga que traes de toda la semana y te hace sentir bastante bien” (David, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Esta experiencia, sumada a los valores que se atribuyen al *metal* (poder, libertad, energía, etcétera), hace sentir al individuo “libre de ser como es”; esto dentro del fenómeno sociomusical y la subsiguiente identidad sociomusical. Asimismo, es importante acotar que a pesar de que ese sentir de libertad es encendido por la música (y la banda), es a través de la experiencia con la demás audiencia (comunidad ideal), lo que lo aviva y lo lleva a su máximo potencial.

Estos aspectos, la intensidad de la experiencia sensitiva con *el otro* y la energía compartida es lo que, en palabras de los entrevistados, diferencia al concierto de *metal* de aquellos de otros géneros musicales: a) “se vive muy muy diferente porque en un concierto de *metal* realmente todos disfrutamos, todos armamos el *mosh*, y todo es muy *cool*, como que todos estamos en el mismo *mood* (estado de ánimo)” (Diana, día 1 del festival “Keepers of the Flame”) y b) “sin duda, un concierto de *metal* es mucho más energético, la gente es mucho más entregada, la gente se aloca, se golpea, brinca, etcétera” (Gerardo, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Respecto a ello, algunas opiniones recolectadas fueron: a) “en el trabajo muchas veces es el qué quieres parecer para ser (...) y aquí, la verdad es que no, la verdad es que todos somos, todos venimos con el único objetivo de brincar, gritar y sacar un poco de ese estrés que nos genera el día a día” (Arturo H., Emperor), b) “aquí es como te sientes, como si estuvieras en familia” (Samantha, Emperor), c) “aquí nadie se preocupa por aparentar nada, ni nada, simplemente somos lo que somos y en la interacción cotidiana o con otro tipo de personas o situaciones, todo mundo trata de pretender o mantener la expectativa de una persona que se genera dado su entorno” (Arturo, Emperor), d) “las interacciones sociales que pueden ser son desde conocer a una persona realmente un poquito más descubierta (...) te permite tener más visibilidad de esa persona” (José Eduardo, Emperor), e) “obviamente eres tú mismo, no tienes que fingir para poder encajar (...) “aquí está la gente que amo”, aquí está la gente con la que puedes compartir el mismo género y no tienes que fingir” (Idemia, Cannibal Corpse), d) “claro que debes seguir las leyes del trabajo pero ya estando afuera, eres tú mismo, yo creo que por eso, en realidad no es quedar bien con nadie, es ser tú mismo, pasarla bien con la gente, y la gente que dice ‘yo también siento lo mismo que tú’, se siente una hermandad bien bonita (Ramiro, día 2 del festival “Keepers of the Flame”) y e) “(en el trabajo) tienes que dar una imagen que no eres, aquí es diferente porque realmente eres tú y lo que haces aquí no es que lo puedas hacer en otros lados, entonces es liberador (Valeria, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Es en este punto en donde podemos observar una de las repercusiones más importantes en la vida (en especial, laboral) en una sociedad disciplinaria y de rendimiento de la modernidad capitalista: la inhibición del libre desarrollo de la personalidad. En las declaraciones recuperadas resalta la percepción de la obediencia ligada con el mundo laboral, así como una necesidad de aparentar.

Los entrevistados citados declararon que es frecuente que, en otros ámbitos de su vida cotidiana, suelen tener que aparentar y disimular ciertos aspectos de su personalidad, en orden de acoplarse al sistema en cuestión. Asimismo, recalcaron no solo la sensación de libertad y desahogo al “mostrarse como realmente son” en un concierto de *metal*, sino la percepción de que los demás también se sienten así, también son transparentes, “reales”; si bien no se detecta notoriamente la presencia de culpa y/o vergüenza en ámbitos de la cotidianidad, se observa una liberación al no sentir la presencia de ninguno de los dos aspectos dentro de un concierto de *metal*, sobre todo, al percibir que *el otro* en dicho contexto no juzga, no aparenta, sino que también busca sentirse libre.

De esta manera, se observa un punto medular para la investigación: el que a pesar de que se utilice la categoría *simulacros de relaciones sociales* y el lector pueda vincularlo con una cuestión de simulación (aspecto que se aclaró en una nota al pie en el capítulo 1), es realmente, en estos escenarios, al menos, en el concierto de *metal* donde el individuo siente la libertad de ser “como realmente es”.

Mientras que en las interacciones de la cotidianidad (sobre todo la laboral, es decir, la vinculada con la producción económica) en la modernidad capitalista están fuertemente influenciadas por las características de las que se hablaron en el capítulo 2 (culpa, vergüenza, obediencia, aspiracionismo, competencia y consumo de individuos, entre otros), se detecta que en el *simulacro de relaciones sociales* que representa el concierto de *metal* este impacto se ve reducido. Esto debido a interacciones empáticas y espontáneas que no solo ayudan al individuo a liberarse del peso de la vida moderna capitalista, sino que lo empoderan para participar y ejercer el poder no sobre *el otro*, sino con *el otro*, lo cual también beneficia a sus similares (círculo virtuoso) y a la unidad creada en la sinergia de todos los partícipes.

Así es como, tomando el empoderamiento y la libertad de ser y expresarse como “realmente se es”, el individuo puede confrontar el estrés originado en su vida cotidiana por las demandas sociales (explotación) y auto-demandas (autoexplotación) de producción, y la necesidad de supresión y acoplamiento a los estándares de personalidad en la modernidad capitalista.

En este orden de ideas y vinculado con contextos urbanos de alta densidad poblacional, en este caso, la Ciudad de México, pareciera una contradicción que dicho estrés, en buena parte, originado por el hacinamiento, encuentre alivio en acontecimientos multitudinarios. Para encontrar una respuesta a dicho predicamento, es preciso recordar la relación de proporción directa entre estrés y alivio y tomando en cuenta ello, resaltar que, en un concierto de *metal*, dadas las circunstancias de una exposición y experiencia sensitiva de alta densidad con *el otro*, se lleva al individuo, a su corporeidad, a su mente y a sus sentidos, a un gran nivel de estrés intencionalmente adquirido, en orden de maximizar la sensación de alivio final; en un concierto de *metal* el estar en pleno contacto con *el otro* no es algo indeseado, sino que sirve a los individuos como vía de empoderamiento, libertad y alivio.

En este sentido, David del segundo día del festival “Keepers of the Flame” mencionó: “soy una persona que no le gusta estar muy apretado con la gente en el transporte público, pero cambia mucho cuando es en los conciertos, aquí esa energía se transmite, se te pega, a pesar de que casi no te puedas mover, que estés todo ahí apretado, es algo que disfrutas (...) esa misma persona te está transmitiendo esa energía con lo que están disfrutando el concierto y te da esa sensación de euforia que no creo que puedas obtener en algún otro lado”.

Otras cosas mencionadas respecto al papel del concierto de *metal* como manifestación del *mundo de la vida* y por lo tanto, como alivio de estrés (destacando su poder catártico), especialmente debido a obligaciones de producción implementadas por el *sistema*, fueron: a) “te ayuda a sacar mucho el estrés, la mayoría de la gente trabaja en oficinas o lo que sea y cuando vienes aquí sacas toda tu furia en el putazo” (Ariadna, Emperor), b) “sacas toda la euforia, el *mosh*, violencia, sacas todo tu coraje, todo lo que llevas dentro, hay mucha gente

que por eso le gusta vivir esta experiencia de los conciertos, porque sacan todo lo que tienen guardado” (Karen, Cannibal Corpse), c) “mi trabajo es de oficina y tengo un atuendo diferente, pero ya aquí es algo más cómodo, algo que me hace sentir bien, algo que es parte de mí” (Manuel, Cannibal Corpse), d) “no sé cómo sean los trabajos de los demás pero en el mío es mucho estrés (...) pero cada fin es de conciertos, ver amigos y es un desestrés enorme, la verdad es algo que te ayuda a seguir adelante, que te ayuda a superarte, a seguir con tus sueños, metas y demás cosas y es lo que te motiva a seguir de pie, ir a conciertos y conocer a mucha gente en este entorno es algo inimaginable, muchas personas no lo ven pero nos mantiene de pie” (Fernando, día 1 del festival “Keepers of the Flame”), e) “cada quien a su manera vive un estrés en su trabajo, en las actividades que vive diariamente, pues el hecho de que llegue un fin de semana para ir a un concierto y pasarlo con tus amigos, es una liberación total de toda esa carga que traes de toda la semana y te hace sentir bastante bien” (David, día 2 del festival “Keepers of the Flame”), y f) “yo siento que aquí en la ciudad, como es mucha presión en cuestión estudio y escuela, o las cosas que haga cada uno, y cuando uno viene aquí se desahoga, suelta todas esas presiones que tiene” (Rafa, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Aunado a esto, cabe resaltar que la relación que existe entre el *sistema* y el *mundo de la vida* para el individuo es una de dependencia, en donde el primero funciona debido a la relevancia del segundo; en la medida en que el *mundo de la vida*, es decir, la música *metal* y su correspondiente fenómeno sociomusical (incluidos sus conciertos) “valen la pena”, el individuo está dispuesto a sacrificarse a través de la explotación y autoexplotación del *sistema* para obtener los recursos necesarios; de igual forma, el alivio en el *mundo de la vida* ayuda al individuo a continuar con las obligaciones del *sistema*.⁷⁰

Respecto a ello, entrevistados afirmaron: a) “yo trabajo para la música, trabajo porque quiero más conciertos y viajar a conciertos” (Jackie, Cannibal Corpse), b) “para empezar, yo pedí vacaciones de mi ‘chamba’ (trabajo) para venir (...) ya regreso más formal, más tranquilo, pero me gusta venir a cotorrear, a tomar y a compartir un chingo con mucha gente”

⁷⁰ Este hallazgo probablemente puede ser encontrado con seguidores de otros géneros musicales y sus respectivos fenómenos sociomusicales, en la medida de la relevancia que tienen para el individuo y su desarrollo personal.

(David, día 1 del festival “Keepers of the Flame”), y c) “es lo que me mantiene vivo (asistir y tocar en conciertos de *metal*), literal, trabajo para poder comprarme platillos, baquetas, tocar en estos eventos y hacer lo que me gusta” (Omar, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Siguiendo con la discusión de los hallazgos, en esta sensación de poder y libertad resulta de gran importancia el papel que juegan las interacciones con la incertidumbre, en este caso, las interacciones con desconocidos; interacciones que, como se ha hecho énfasis, no tienen su base en la preocupación por la reproducción de actitudes que “evolucionen” al ser humano hacia un futuro totalmente racional, científico y tecnológico, sino que reivindican la gran relevancia que tiene la percepción plena con todos los sentidos del ser humano, hasta aquellos más “primitivos”, como el olfato y el tacto; en un concierto de *metal* ve, oye, huele, sabe y siente intensamente a la humanidad.

Ante la ausencia (o poca presencia) de culpa y/o vergüenza, pareciera que las interacciones entre personas que no se conocen no solo carecen de inhibidores, sino que son fomentadas por artefactos culturales. Respecto a ello, Antonio aseguró: “yo creo que es lo mejor, que llegue un camarada y te diga ‘oye, tu parche, tu chaleco, está con madres’ o ‘tu playera está chingona’ y pues uno también agradece, se siente bien (...) aquí yo lo siento como si fuera una familia realmente” (día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

También con relación a este punto, en párrafos anteriores ya se resaltó la alta frecuencia en la que se suscitan estas interacciones entre desconocidos, sin embargo, faltó mencionar la importancia que tienen en el bienestar personal. En ese sentido, algunos comentarios recopilados fueron: a) “llegas a conocer gente, empatizar con gente, a relacionarte y eso llega a muchas cosas, haces amigos, amistades, noviazgos, de todo te haces ahí” (Ángel, Emperor), b) “sí he estado en casos en los que la gente se te acerca y empieza a convivir contigo y eso está muy chido porque conoces gente y haces nuevos amigos” (Edgar, Cannibal Corpse), c) “he conocido gente yendo a conciertos, siento que se han convertido más cercanos a mí que cualquier otro tipo de amigos” (Jackie, Cannibal Corpse), d) “yo iba a los conciertos en el 2012 donde no conocía a nadie y ahora muchas de esas personas que

conocí en esas filas ahora son mis mejores amigos, entonces siento que en un concierto se conoce desde amigos, pareja, de todo, siento que es una convivencia universal hacia toda la vida” (Aldair, día 1 del festival “Keepers of the Flame”), y e) “eso es lo más increíble (hablar con desconocidos), por ejemplo, hoy conocí gente de Chile, Colombia, Canadá, es increíble conocer gente nueva y que te hablen como si ya los hubieras conocido de antes” (Rafa, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

De este modo, se encuentra que aquellas interacciones empáticas y espontáneas, ya sea con conocidos o desconocidos, fomentan una sensación de bienestar en el individuo. En el caso del *metal*, resulta especialmente interesante cuando se toman en cuenta aquellos atributos frecuentemente vinculados con el género musical (poder, energía, libertad, adrenalina, etcétera).

Tomando en consideración el planteamiento que se hizo en el segundo capítulo respecto al sentimiento de debilidad íntima provocado por las demandas de la modernidad capitalista, el escuchar *metal* y desenvolverse en el fenómeno sociomusical (por ejemplo, asistiendo a conciertos y/o festivales), parecen erigirse como herramientas de fortalecimiento personal. La intensidad del género musical, combinada con la intensidad de las interacciones humanas acontecidas en sus manifestaciones (en este caso, en el concierto), otorga al individuo no solo una sensación de poder, sino una intención de compartir; siendo así, innecesario el consumo de individuos y/o el aspiracionismo para solventar preocupaciones existenciales.

En este orden de ideas, y recordando lo encontrado por Kneer y Rieger (2015) en cuanto al papel que juega la escucha de *metal* ante la *angustia existencial*, se recolectaron estas afirmaciones del primer día del festival “Keepers of the Flame”): a) “podría yo llegar muy triste y al salir de aquí voy a salir de otra manera muy diferente, si tengo problemas, puedo olvidar todos los problemas, voy a salir completamente motivado (...) emocionado, feliz por tener la posibilidad de estar aquí y por todas las amistades que se encuentra uno (...) a mí me ha ayudado muchísimo a crecer personalmente, a desenvolverme en todos los sentidos, a la hora de tocar y como persona, a la hora de tratar o relacionar” (Raúl), b) “de

repente estás en tu casa pasando un mal momento y te acuerdas de tal concierto, te acuerdas cómo estabas en ese día riéndote, bailando y coreando sus canciones, ves los videos y te hace sentirte contenta, te hace sentir feliz” (Azalea) y c) “el *metal* no es solamente música rápida, fuerte y estruendosa, sino que es algo que realmente me transmite mucha paz, que si estoy pasando un mal momento, incluso si tengo ansiedad o algo por el estilo, pongo una canción que me guste mucho y me relaja muchísimo, creo que con eso lo asocio, son palabras muy diferentes, pero paz y adrenalina” (Melissa).

Otras que fueron recolectadas en el segundo día del mismo festival fueron: a) “hubo un punto en el que me sentía muy mal conmigo mismo, sin embargo, comencé a escuchar *metal*, comencé a ver las letras porque tienen un significado, depende cómo lo enfoques, y a veces hay letras que se acoplan a ti, como si se hubiesen escrito para ti tal cual, son cosas que te cambian la vida, realmente” (Uriel), b) “me hace vibrar, me hace sentir, me hace tener totalmente un desahogo, un sentimiento bueno, me hace descargar todo, el estrés, me hace disfrutar realmente” (Antonio), y c) “a mí me gusta el *metal* porque la música suena más fuerte que mis problemas (...) en los conciertos me gusta venir por los *moshpits* y ahí es donde descargo toda mi adrenalina, todo lo que llevo de las semanas cargando, todo eso lo descargo” (Alejandra).

Es así como se observa que el escuchar *metal* y desenvolverse dentro del fenómeno sociomusical representa un papel fundamental para el bienestar personal del individuo, en tanto, no solo le brinda alivio al estrés acumulado por la vida en la modernidad capitalista, sino que este alivio se da a través del sentirse acompañado y empoderado, perteneciente y suficiente.

Este hallazgo, se vislumbra con una especial relevancia cuando se toma en cuenta el diagnóstico caracterológico, psicossimbólico y comunicativo, realizado en el capítulo 2, de nuestro país, en el cual precisamente se hizo hincapié en la inclinación masoquista, la falta de *confianza básica* y el complejo de insuficiencia como características sociohistóricas importantes para entender al individuo mexicano. De este modo, el *metal* con todo “su poder”, tanto para el fortalecimiento íntimo (y por lo tanto, para la confianza en uno mismo),

como para la vinculación comunitaria, sirve como apoyo al desarrollo libre de la personalidad del individuo, así como a sus necesidades de autoconservación (motivándolo a “seguir adelante”) y pertenencia.

Pasando a otras cuestiones en el análisis, se encuentran aquellas problemáticas del fenómeno estudiado, debido tanto a las características sociohistóricas de la cultura en la modernidad capitalista, en general, y de la cultura *metal* en específico.

Primeramente, y como punto que tuvo dos tipos de respuestas que se contradicen, ambas declaradas con gran contundencia por parte de los entrevistados, se encuentra la situación de machismo y acoso sexual a las mujeres. Por un lado, varios de los entrevistados (ambos sexos) afirmaron que dicha situación no solo es prácticamente inexistente dentro de los conciertos de *metal* sino que acontece un tipo de solidaridad para que las mujeres asistentes no sufran de ningún tipo de violencia.

Dentro de este tipo de afirmaciones, se recolectaron: a) “a las chicas jamás he visto que se les falte el respeto, por muy ebrias que estén, nunca se les ha faltado al respeto” (Arturo, Emperor), b) “nunca discriminación o acoso, incluso saben que hay chicas, ‘y pues a ver, aquí hay chicas, aquí que no se armen los golpes” (Karen, Cannibal Corpse), y c) “en eventos de *heavy metal*, *thrash*, el *metal* en general, casi nunca he sufrido acoso, pero en otros eventos, inclusive *electrónica* o *reggaetón* o cualquier otro género musical sí sufres como mujer más acoso” (Diana, día 1 del festival “Keepers of the Flame”).

Por otro lado, también hubo diversas respuestas que indicaron que existe un serio problema de acoso y violencia hacia las mujeres dentro del *metal* en general, y en los conciertos en específico. Dos fueron las formas en que más se hizo referencia hacia el machismo. En primera instancia, desacreditando el conocimiento acerca de la cultura *metal* y sexualizando su participación dentro de ella, ya sea como público o también como artista: a) “mi banda (Introtyl) es de puras mujeres entonces cada que nos subimos es de ‘saca las chichis’, ‘mamacita’, cuestiones que son muy groseras hacia al género” (Kary, Cannibal Corpse), b) “siento que el conocimiento musical dentro del *metal* dentro de las mujeres sí es

muy desvalidado (sic), por el simple hecho de ser mujer puedes llamar la atención, pero al mismo tiempo si quieres mostrar interés, ahí ya no tanto llamas la atención, no sé si en el *metal* hay más ego y ese ego no permite a la mujer trascender” (Jackie, Cannibal Corpse), y c) es muy común que por ser mujer siempre den por hecho que no sabes lo mismo que ellos (...) siempre están tratando de dar por hecho que no sabes y que no puedes, y el acoso, sí existe obviamente, yo tuve una banda de mujeres, en la que recuerdo que muchas veces se acercaban a nosotras diciéndonos, terminando el evento, ‘tocan muy chido, no esperábamos eso de ustedes, esperábamos que están bonitas pero no esperábamos que realmente tocaran y que tocaran bien’, es bastante molesto (Melissa, día 1 del festival “Keepers of the Flame”).

En un sentido similar, se encuentra el acoso sexual en acontecimientos de manifestación de la cultura *metal*, especialmente los conciertos: a) “en todos los conciertos que he ido siempre hay ‘güeyes’ ya ‘pedos’ queriéndose ligar a la morra más buena del evento” (Jose Antonio, Emperor), b) “he visto personas dentro de esta comunidad que se le quedan viendo mucho a las chicas que traen corsé o medias de red, eso a mí me parece muy desagradable, es algo incómodo, pero es algo que realmente pasa en cualquier círculo” (Edith, Cannibal Corpse), c) “en Strike Master cuando estuvo en el Real Under, me tocó ver un caso de acoso de un chavo que se estaba masturbando atrás de una chava” (Spike, Cannibal Corpse), y d) “desgraciadamente yo he sido víctima de ese acoso, mis amigas han sido víctima y una que otra banda que se desconecta al punto de llegar a los golpes” (Alejandra, día 1 del festival “Keepers of the Flame”).

Como aspecto a resaltar en este punto, se retoma una anotación realizada en el cuaderno etnográfico: en el primer día del festival “Keepers of the Flame” se suscitó una pelea entre dos hombres, la cual surgió por un supuesto acoso sexual de uno de ellos hacia la pareja del otro, esto condujo a un breve intercambio de golpes, el cual fue detenido por personas del público y personal de seguridad, y a la subsecuente expulsión del acosador del recinto.

Respecto a ello, David, entrevistado en el segundo día del festival, mencionó: “lamentablemente me tocó ayer ver cómo a una de mis conocidas un tipo se quiso pasar de

lanza con ella y tanto su pareja como los que estaban ahí cerca reaccionaron, pararon a este sujeto y lo sacaron, yo creo que es algo que se vive cotidianamente, tanto en el transporte público, como en todos, y aquí en los conciertos no estamos exentos de eso”.

Cabe señalar, como se hizo mención en las citas anteriores, que el acoso sexual se encuentra comúnmente vinculado con dos problemáticas sociales: el orden patriarcal de la modernidad capitalista y el abuso del alcohol. Del primero, se puede observar, que aunque los entrevistados perciben dicho acoso dentro de la cultura *metal*, de cierta forma normalizan dicho acto al mencionar que es “como en todos lados”, que el *metal* no exenta este problema. Asimismo, y recuperando lo relatado del acoso y pelea en el festival, cabe la reflexión de que en ello no solo se refleja la violencia hacia la mujer sino la reproducción de una reacción machista caracterizada por la violencia justificada por ‘protección’; de alguna u otra forma, se manifiesta el orden patriarcal.

Sobre el abuso del alcohol y su función como detonante no solo de actos de acoso sexual, sino de violencia en general, cabe resaltar que se hizo énfasis en que no es algo que le pase a todo aquel que abuse del alcohol en un concierto de *metal*, sino que se tratan de casos y personas específicas: a) “es gente que está alcoholizada o así, pero en una situación promedio es un evento pues leve, no te incita a la violencia como se tiene socialmente catalogado al *heavy metal*” (Marco Antonio, Emperor), b) “pues es como todo, aquí la mayoría de la gente ya a medio concierto ya está medio ‘peda’ y nunca falta el ‘¿qué te me quedas viendo?’ o ‘me estás empujando’, o sea, los clásicos problemas como de borrachos, pero así de que vayamos a algo más de que la gente sea muy ‘pasada de lanza’, no es muy común” (Omar, Cannibal Corpse), y c) “yo conozco mucha gente que toma mucho en los conciertos y siempre está con una sonrisa, siempre está alivianada, disfrutando al máximo, pero también conozco gente que con tres cervezas que se toma se pone muy agresiva” (Antonio, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Otra problemática que, aunque en menor medida que el acoso sexual, fue mencionada por los entrevistados es la concerniente a tipos de discriminación vinculados con los gustos sobre ciertos subgéneros y bandas (tanto dentro del *metal* como fuera de él), así como con el

señalamiento del “nivel de conocimiento” sobre la cultura *metal* y respecto al papel que se le da a las bandas mexicanas del género: a) “los metaleros se sienten que ellos tienen la verdad universal (...) se sienten bien cultos, se sienten muy refinados, pero son bien fijados y bien metiches” (José Antonio, Emperor), b) “ahí se nota el verdadero metalero, el verdadero *metalhead* lo demuestra siendo ‘buen pedo’, hermano, abierto a que venga ‘oye, me gusta esta banda’, ‘sí, ¿qué más te gusta?’, estás más que nada por la música y no por la pose” (Aarón, día 1 del festival “Keepers of the Flame”) y c) “he tenido la oportunidad de cantar con bandas internacionales como lo es Skull Fist o lo acabo de vivir, con Savage Grace, en las cuales me tratan diferente solo por estar con una banda extranjera, y en el mismo *show*, a lo mejor tocando con mi banda de aquí de mi país (Voltax), hacen una diferencia por el simple hecho de ser mexicanos” (Gerardo, día 2 del festival “Keepers of the Flame”).

Ahora bien, antes de concluir con esta parte del análisis, es importante señalar que varios de los entrevistados en todos los casos, fueron personas que viajaron de otras partes de la República Mexicana: Durango, Estado de México, Querétaro, Oaxaca, etcétera. Por lo cual, por un lado, los hallazgos demuestran algo que también sucede en individuos de otras entidades del país (evidenciando algunos puntos en común en la forma en que se desarrolla el fenómeno sociomusical a lo largo del país) y por otro, deja ver la importancia de la capital como lugar de encuentro (ya sea por factores económicos, demográficos, culturales y/o geográficos) para la manifestación de esta identidad sociomusical.

Habiendo desmenuzado el material recopilado a través de las etnografías, llega el momento de condensar y enfatizar en aquellos puntos de mayor relevancia para el contexto actual, tanto local como mundial.

En primer lugar, cabe recordar el objetivo de este trabajo de investigación: indagar en cómo las interacciones simbólicas en un concierto de *metal* (con todas aquellas características de dicha cultura), entendido como un *simulacro de relaciones sociales*, es decir, un acontecimiento espaciotemporal en donde se ponen a prueba diferentes configuraciones de las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica (dominación y estrategia, sumisión y automatización, y empatía y espontaneidad)*, pueden aportar al bienestar

individual y colectivo en una sociedad contemporánea (Ciudad de México, México) de la modernidad capitalista (tomando en cuenta los aspectos descritos en el capítulo dos).

Dicho esto y recordando el análisis realizado en las primeras dos etapas de este apartado de hallazgos, se puede explicar que la experiencia sensitiva en un concierto de *metal* se transforma en *representaciones sociales* de dicho fenómeno sociomusical, las cuales forman la expectativa de la comunidad ideal (Weinstein, 2016), provocando así que los mismos individuos busquen crearla y reproducirla en cada ocasión que se involucran.

Es decir, la misma idea de que este acontecimiento en torno a la música se caracteriza no solo por el poder y la libertad que históricamente se ha atribuido al género musical como tal, sino por aquella sensación de competencia para el ejercicio del poder y de la *libertad de* emanada de la interacción intensa (a través de todos los sentidos) con aquel *otro*, el cual al mismo tiempo es “uno como yo” (así como lo es la música *metal*) que padece de dolores existenciales y contextuales similares, es lo que genera que los individuos se predispongan a participar bajo una postura de apertura, dando lugar así a interacciones empáticas y espontáneas.

La *empatía* y la *espontaneidad*, lejos de ser una demanda social, una pérdida o una amenaza para mi bienestar, se convierte en un mecanismo no solo para combatir mi *angustia existencial* (brindándome “capacidad para”) sino para hacerlo “de la mano” del *otro*, así como *el otro* lo hace “de mi mano”, generando así una sensación de bienestar colectivo.

De esta manera, se observa una manifestación del Eros (lo que une) del cual habla Morin (2020), quien apela a aquella toma de conciencia de una comunidad de destino compartido, la cual en última instancia genere una “identidad terrestre”. Si bien no se pretende decir que el *metal*, la identidad sociomusical resultante y sus manifestaciones, en especial, el concierto, puedan por sí solos provocar dicha toma de conciencia de una manera global a todo individuo del planeta, sí se erigen como una oportunidad importante de ser detectada y alimentada en nuestro contexto de modernidad capitalista y habiendo pasado la

megacrisis provocada por el SARS-CoV-2 (la cual, a principios del 2023 sigue estando presente, en especial, por sus consencuencias socioeconómicas).

Es así que, a manera de síntesis y recalando las categorías *simulacro de relaciones sociales*, *empatía (motivo relacional)* y *espontaneidad (forma relacional)*, y las complementarias *dominación*, *estrategia*, *sumisión* y *automatización*, se recuperan aquellos hallazgos de especial interés en dicho sentido:

- a) La convivencia, en especial, entre la audiencia es tan esperada que muchas veces el concierto se interpreta como una excusa para que esta pueda llevarse a cabo. Con frecuencia comienza desde horas antes del concierto y se posterga hasta tiempo después de culminado (en ambos casos, ya sea afuera del recinto o en otros lugares). Asimismo, se disfruta de tal manera esta convivencia que se suscitan pláticas respecto a futuros conciertos, es decir, se comparte una “futura alegría” y se suele invitar al *otro* a formar parte de ella. De esta manera, sucede la *empatía*, al compartir y permitir que *el otro* comparta, creando así una experiencia compartida en donde existe una participación activa de ambas partes; el uno quiere formar parte de la experiencia del *otro* y viceversa. Y la *espontaneidad* al unir al individuo con el mundo sin privarlo de su individualidad; por un lado, disfrutando del *trabajo creador* de los artistas, y por otro, ejerciendo el amor con *el otro* no solo al reconocer que este encuentra alivio en la música, y en el género musical en específico, como él lo hace, sino, debido a dicho reconocimiento, al identificar y aceptar sufrimientos compartidos.
- b) Respecto a la organización del espacio, resalta la identificación de dos zonas en donde se suscitan interacciones diferentes y por lo tanto, variaciones en la experiencia sensitiva. En primer lugar, se distinguió una “zona general” en donde, la gente se encontraba de pie, la distancia prevalente era la íntima cercana, las interacciones solían ser difusas y los sentidos con mayores estímulos respecto a los demás en la audiencia, eran el tacto y el olfato; mientras más cerca del escenario, más se intensificaban dichas características. Por otro lado, además de algunas partes de la “zona general”, se identificaron zonas más alejadas del escenario, en algunos casos,

con sillas y/o mesas, en donde las distancias más frecuentes eran la íntima lejana y la personal cercana, las interacciones convergentes (tanto compromisos faciales como encuentros) sucedían con mayor frecuencia y por lo tanto, también pasaba lo mismo con los estímulos visuales y auditivos respecto a los demás en el público. Cabe señalar que en ambos casos, en lo que respecta a la interacción de la audiencia con los artistas, los sentidos con mayores estímulos eran el oído y la vista. De esta manera, no solo la vista y el oído, aquellos sentidos con mayor validez para la modernidad capitalista, sino el tacto, el olfato y el gusto (destacando el papel que juega el alcohol, en especial, la cerveza, en la convivencia entre los asistentes, y debido a ello, en la experiencia del concierto de *metal*), tienen una gran cantidad de estímulos, lo que conduce a una experiencia sensitiva total para el individuo; el concierto de *metal* no solo se escucha y se ve, sino que se siente, se huele y se saborea. Esto representa una apertura no solo hacia el reconocimiento pleno del *otro*, sino hacia la participación de él en mi propia experiencia, es decir, se busca una participación mutua en donde la *empatía* y la *espontaneidad* provean la calidad de la experiencia (“mía”, “tuya” y “de ambos”).

- c) Como se mencionó en el punto anterior, la interacción entre la audiencia y los artistas suele suscitarse principalmente a través de estímulos visuales y auditivos. Estas interacciones acontecen desde momentos antes del inicio del concierto, lo cual marca la pauta para las que se llevan a cabo durante el mismo. Existe un reconocimiento de la audiencia hacia la banda, desde las respuestas a las pruebas de sonido y los aplausos hasta los cánticos con el nombre de la banda en cuestión. Asimismo, las agrupaciones reconocen al público agradeciendo, incitándolo a participar (cantando, brincando, haciendo *slam*, etcétera) y prometiendo nuevos encuentros. De esta forma, se crea y se alimenta la conexión entre ambas partes, la cual es necesaria para la plenitud en ambos tipos de experiencia; los artistas necesitan de la *empatía* y *espontaneidad* de la audiencia, así como esta necesita lo mismo de ellos.
- d) Morin (2020) escribe sobre el despertar de la solidaridad a través de la desgracia vivida en común, en este caso, la pandemia por SARS-CoV-2. Por su parte, Weinstein (2016) habla de cómo la reacción conjunta en un concierto de *metal* provee de un fuerte sentimiento de solidaridad. A través de lo recolectado en el trabajo de campo,

se pudo tanto observar actos solidarios (desde el compartir una cerveza, a pesar de las quejas por los precios, hasta ayudar a un asistente en sillas de ruedas), como escuchar a través de los entrevistados que existe una fuerte idea de que en los conciertos de *metal* prevalece una suerte de fraternidad. Al reconocer al *otro* no solamente como algo que se encuentra ahí durante mi experiencia en el concierto de *metal*, sino como un elemento fundamental para vivirla con plenitud, se fortalecen espontáneamente los lazos empáticos, dando lugar así al sentimiento y acciones solidarias; esto es posible también debido a la presencia y manifestación de una *identidad sociomusical* compartida en cuyo interior, como relata Ramírez Paredes (2012), se han roto todo tipo de brechas (generacionales, de género, raciales, etcétera).

- e) En cuanto al intercambio por orden simbólico, se encontró que ya fuera que figuraran objetos (como la cerveza), sujetos (uno mismo del *slam*), o mensajes (el caso de la palabra “hermano”), no solo se trataba de lo que en apariencia se intercambiaba, sino que de fondo, se comunicaba un mensaje de unidad, de predisposición de compartir la experiencia del concierto junto con *el otro*, el “estamos juntos en esto”. En el caso específico del *slam* (una de las más importantes prácticas rituales en esta cultura) destaca que los participantes no solo comunicaban su intención de catársis, sino una aceptación de ser sujeto para la catársis del *otro*; esta ayuda entre los involucrados se torna visible en los momentos de abrazos cuando momentos antes había empujones y golpes (controlados). Respecto al otro tipo de prácticas, a las cuales se les denominó como experimentales, destacaron aquellos momentos de “recarga de energía”, ya sea entre la misma audiencia o entre ella y los artistas (por ejemplo, el choque de puños o la aprobación y elogio de una playera). De igual forma, destacó la unión de la audiencia con el artistas a través de la imitación de la interpretación musical de estos últimos (cantando o “tocando al ire” algún instrumento). De cualquier manera, así como en los puntos anteriores, se nota el papel importante que juega la comunión, la apertura a participar en la experiencia del *otro* y de que *el otro* participe en la mía, en tanto es “nuestra experiencia”, es decir, aquello que es creado a través de nuestra fusión de horizontes, lo que forma y sostiene la importancia de “mi” y “tu” experiencia individual. La *empatía* y la *espontaneidad* se erigen como elementos fundamentales para llevar a cabo dicha cuestión, por lo cual, se busca constantemente

su reproducción; el “estar juntos” empática y espontáneamente se necesita para sostener y potenciar una grata experiencia para todos.

- f) Tomando en cuenta el hecho de que es la misma convivencia con *el otro* lo que brinda la “calidad esperada” en la experiencia del concierto de *metal*, la instrumentalización del individuo, una de las principales características de la modernidad capitalista, se vuelve prácticamente imperceptible en este *simulacro de relaciones sociales*: *el otro* se vuelve el fin mismo. La comunicación entre seres humanos, enfrentando dolores existenciales y viviendo con *el otro* un momento de alivio, se convierte en aquello que busca el individuo; por un instante, la competencia y el éxito carecen de importancia. Asimismo, la *empatía* y la *espontaneidad* se entienden como las herramientas para llegar a esa convivencia profunda con *el otro*; la *dominación* y la *estrategia*, por un lado, así como la *sumisión* y la *automatización* por el otro, no solo se perciben como orientaciones estériles para lograr dicho fin, sino que pueden llegar a erigirse como muros que no permitan vivir la experiencia plena del concierto de *metal*.
- g) Ahora bien, el placer y el éxtasis de los cuales habla Weinstein (2000) parecen relacionarse con la dinámica de estrés-alivio y con la sensación de poder, la cual no solo se manifiesta en el concierto como tal, sino en el género musical mismo. A través de las declaraciones de los entrevistados, se encontró que cuando se habla de estrés, frecuentemente vinculado con obligaciones del *sistema* como lo son la formación educativa y la actividad laboral, se encuentra en el *metal* y en sus conciertos aquel poder que se necesita “para seguir adelante”. Por un lado, el poder de compartir, en donde la dinámica comunidad-violencia juega un papel fundamental, y por otro, el poder de ejercer la libertad (*libertad para*) de ser “tal cual y como se es”.
- h) Tomando en cuenta el punto anterior, a pesar de la controversia teórica que puede generar el concepto de *simulacro de relaciones sociales*, se observa que es precisamente en estos acontecimientos, al menos en el caso del concierto de *metal*, en los cuales se desdibujaban o atenúan aquellas exigencias de la modernidad capitalista, en donde el individuo logra expresar la forma en que la cual “realmente

es”. Las interacciones empáticas y espontáneas, al brindar al individuo la sensación de poder (un poder con *el otro*, en tanto es ello lo que crea el círculo virtuoso de energía), alivian aquellas exigencias del “deber ser” en la cotidianidad de la modernidad capitalista (en la cual, frecuentemente se “aparenta ser”); de esta manera, el impacto que tienen la culpa y la vergüenza (características de la modernidad capitalista) en el individuo se ve disminuido. A pesar de que en diferentes momentos históricos, el *metal* ha sido apropiado por la industria de la música popular y se ha posicionado como *ortodoxia*, sus orígenes heterodoxos, en los cuales se arrojó de la rebeldía y la búsqueda del ejercicio de la libertad, lo siguen manteniendo como una cultura que provee de capacidad al individuo, en tanto lo incita a mostrarse libremente y a encontrar en la convivencia con *el otro* aquel empoderamiento que le ayuda a ejercer la *libertad para* y enfrentar así, su *angustia existencial*.

- i) Este alivio de aquellas dinámicas que conforman las dimensiones caracterológicas, psicosimbólicas y comunicativas del día a día de la modernidad capitalista en una sociedad contemporánea, ayuda a encontrar un balance en la dinámica *sistema-mundo de la vida*. Aquella experiencia del concierto de *metal*, ya sea como audiencia o músico, se convierte en un bien tanpreciado por el individuo que está dispuesto a sacrificarse a través de la explotación y autoexplotación con el objetivo de seguir teniendo vivencias y recuerdos: el *metal* y sus conciertos se edifican como el motor y la razón “para seguir adelante” con (y a pesar de) las dinámicas laborales del capitalismo.
- j) Este punto se destaca por ser uno de los más importantes: el concierto de *metal* como símbolo. A través de varios aspectos analizados, se pudo observar aquello de lo que habla Martínez (2013) cuando plantea entender a la cultura como un espacio en donde es posible negociar tensiones y repensar las relaciones sociales y también lo reflexionado por Puett (2015) cuando asegura que los rituales son “mundos como si” en donde se rompen patrones que impiden la solidaridad y en donde se entrena para tener capacidad de cuidar a los demás. De esta forma, y principalmente en las interacciones con desconocidos, el concierto de *metal* se posiciona como un símbolo: conectando literalmente con *el otro* individual y figurativamente con *el otro* como

generalidad (en última instancia, con la otredad humana), permitiéndole al individuo vivir y sentir la experiencia de interacciones empáticas y espontáneas. De este modo, a través de esta *orientación del ser para la participación sociopolítica* en donde no solo se reconoce al *otro* (en todas sus dimensiones humanas) sino que el énfasis se concentra en aquello creado mediante la participación activa de ambos lados (creando y sosteniendo un círculo virtuoso de energía), el individuo enfrenta aquellos barreras (vinculadas con el miedo) que le impiden ser solidario; este *simulacro de relaciones sociales* le demuestra que la *empatía* y la *espontaneidad* no solo ayudan al bienestar de la gente que les rodea, sino y principalmente, al bienestar personal.

- k) Este bienestar, individual y colectivo, se ve vinculado con dos aspectos complementarios. Primeramente, el social, en donde, por un lado, se reconoce la diversidad humana, derribando las brechas de las que habla Ramírez Paredes (2012) y retomadas en el inciso “d”, y por otro, se genera aquella sensación de unidad provocada por la identidad y experiencia compartida; ayudando así también al individuo en su confrontación con la incertidumbre en las relaciones sociales. En un segundo aspecto, el personal, el *metal* y la experiencia en sus conciertos ayuda a combatir aquella debilidad íntima que ha provocado la modernidad capitalista (aislándolo e intensificando así su *angustia existencial*). Asimismo, el poder que adquiere lo utiliza para ayudar al *otro* en su propia lucha interna; tanto más *el otro* sienta y ejerza poder, tanto más el individuo se retroalimentará y recibirá de nuevo aquella sensación.
- l) Asimismo, tomando en cuenta lo expuesto en el capítulo 2 respecto a la inclinación masoquista, el complejo de insuficiencia y la falta de *confianza básica* del mexicano, y también lo concerniente a la alta densidad poblacional en la Ciudad de México (provocando hacinamiento y estrés), el concierto de *metal*, con todas esas características expuestas en los incisos anteriores, logra fortalecerlo internamente y brindarle sensaciones de pertenencia, suficiencia y competencia.
- m) Por último, en contraposición a los incisos anteriores, es preciso mencionar aquellas manifestaciones de las demás *orientaciones para la participación sociopolítica* que

se encontraron. Respecto a la *dominación (motivo relacional)* y la *estrategia (forma relacional)* y tomando en cuenta el estudio de las relaciones de poder en la *hermenéutica profunda* de Thompson (2002) se observó que: 1) pueden suscitarse confrontaciones entre la audiencia y el personal de los recintos, en donde, estos últimos representan el *sistema*, es decir, aquel ente que se combate y busca dominarse conjuntamente, 2) dentro de las “zonas generales”, en donde la gente está de pie, suelen ocurrir estrategias para lograr el mejor lugar posible, muchas veces, utilizando la violencia (controlada) como recurso, 3) la situación más recurrente, la cual en voz de los entrevistados está no solo presente en los conciertos de *metal* sino en todo tipo de acontecimientos de la vida pública, tiene que ver con el acoso y violencia sexual hacia la mujer; a pesar de que varios entrevistados (incluyendo mujeres) aseguraron que no se presenta o bien, sucede en menor medida que en otro tipo de conciertos u otro tipo de acontecimientos públicos, esta problemática se distinguió en hombres que estratégicamente a través del cierto anonimato que puede representar estar “en medio de la multitud”, buscan entablar una relación de *dominación* hacia las mujeres, especialmente a través de contacto no consensuado, 4) respecto a hombres agrediendo a otros hombres, una motivación recurrente tiene que ver con “la defensa a mujeres”, es decir, se ejerce una dinámica de agresividad sistemáticamente patriarcal en orden de la protección de la “propiedad privada”, aunque ello no sea percibido por “el defensor”, 5) las dos situaciones de violencia relatadas suelen vincularse con el consumo excesivo del alcohol (u otras drogas); atenuando que entre los mismos asistentes se asegura que dicha actitud no tiene que ver con la sustancia como tal sino con la persona que la consume, y 6) algunos entrevistados aseguraron que existen individuos que buscan establecer relaciones de *dominación*, al posicionarse como “verdaderos metaleros” a través de sus gustos y conocimientos particulares sobre el género musical. Por otro lado, la *sumisión* y la *automatización* no se presentaron de forma relevante; dentro de una reflexión, puede que se manifiesten en individuos que eviten participar activamente en el acontecimiento y por el contrario, busquen “perdersé” (automáticamente) ante el sádico que representa *el otro*, ya sea artista o audiencia.

Como últimas reflexiones, tomando en cuenta lo sintetizado en los incisos y la *redundancia simbólica* de Durand (Amador, 2020), se encuentran: a) la experiencia del concierto de *metal* es caracterizada por sensaciones de alivio y poder, las cuales tienen fuertes vínculos no solo con la música que es interpretada, sino con lo que se comparte con *el otro* (fortaleciendo así, el desarrollo del “Yo” en el “Nosotros”), b) las interacciones simbólicas en un concierto de *metal*, entendido como un *simulacro de relaciones sociales*, se caracterizan por permitir al individuo romper con los patrones sadomasoquistas de la cotidianidad en la modernidad capitalista y experimentar el contacto con *el otro* a través de la *empatía* y la *espontaneidad* (permitiéndole “entrenar” para sus interacciones del día a día), y c) a pesar de ello, las interacciones sadomasoquistas (en especial las de *dominación-estrategia*) no se encuentran del todo ausentes, siendo las relacionadas con el machismo, el acoso sexual a las mujeres y el orden patriarcal las más frecuentes.

Este último capítulo tuvo la intención de dar seguimiento a los primeros dos a través de dos pasos: 1) una reflexión sobre principios hermenéuticos fundamentales para fortalecer lo argumentado anteriormente tanto teórica como contextualmente, así como para enlazar ambos ámbitos con el trabajo de campo a través de la exposición de los aspectos teórico-metodológicos a seguir, y 2) un análisis hermenéutico de lo recopilado en las etnografías, teniendo como puntos centrales las categorías de *empatía*, *espontaneidad* y *simulacro de relaciones sociales*, y tratando de entrelazar y exponer ordenadamente los vínculos de las categorías y conceptos auxiliares, tanto del primer como del segundo capítulo, con los hallazgos encontrados.

Conclusiones

En el ser humano, un ser intérprete y angustiado por aquella conciencia de finitud y *separatidad*, y por lo cual necesitado, tanto biológica como socialmente, de una *seguridad ontológica* en orden no solo de autoconservarse y conservar la especie, sino de encontrar una sensación de pertenencia y unión con el mundo externo, se distinguieron lo que en la presente tesis se denominaron como *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*.

Dichas orientaciones (divididas en *forma relacional* y *motivo relacional*) se vincularon con la *libertad de* y *libertad para* postuladas por Fromm (2018a), así como con el análisis del carácter sadomasoquista del mismo autor; de este modo, se postularon la *dominación* y la *estrategia* del lado sádico, y la *sumisión* y la *automatización* del masoquista. Asimismo, tomando en cuenta no solo a Fromm sino también a Rifkin (2010), se distinguió como una tercera orientación a la empática-espontánea: ambos términos, tanto la *empatía* como la *espontaneidad* caracterizados por el afirmación propia del individuo a través de la unión, preocupación y participación activa con *el otro*.

De igual manera, resultó ilustrativo y práctico para la investigación subdividir la manifestación de las orientaciones en tres dimensiones. La primera de ellas, la caracterológica, enfocada hacia las raíces del comportamiento del individuo en relación con la manera de afrontar la vida en el mundo. La segunda, la psicossimbólica, caracterizada por la creación y reproducción de *formas simbólicas* y de configuraciones ideológicas. Por último, la tercera, la concerniente a la comunicación y a las interacciones simbólicas, distinguida por ser el terreno de la práctica de una determinada configuración ideológica en un mundo intersubjetivo y subsecuente reinterpretación del mismo.

Con el objetivo de ahondar sobre la práctica de la vida social y contextualizarlo en la modernidad capitalista, se utilizaron dos dicotomías auxiliares: *cultura-sociedad* de Bourdieu y *sistema-mundo de la vida* de Habermas. Especialmente con la última, la propuesta por Habermas, se pudo problematizar la cuestión de la colonización del *mundo de la vida* (la concerniente a los procesos del mundo sociocultural) por parte del *sistema* (caracterizado por

ser el ente encargado de la producción y la repartición de bienes), lo cual ayudó a enfatizar la importancia de los denominados *simulacros de relaciones sociales*.

Estos *simulacros de relaciones sociales* fueron definidos como acontecimientos espaciotemporales especialmente fructíferos en la experimentación de las *orientaciones del ser para la participación sociopolítica*; ello en tanto presentan características de conceptos como el juego y el ritual y por lo cual, se presentan como momentos en donde el individuo es propenso a romper patrones presentes en sus interacciones de la cotidianidad (en este caso, de la cotidianidad en una sociedad contemporánea de la modernidad capitalista).

Ahora bien, para entender la manera en que, en lo general en las relaciones sociales, y en específico, en las suscitadas en los simulacros, fue necesario exponer sobre el papel que juega la experiencia sensitiva. En momentos anteriores se enfatizó en que lo que se piensa y lo que se siente son elementos inseparables en la participación e interpretación del individuo respecto al mundo en el que se desarrolla.

Es bajo este entendimiento del ser humano y de las relaciones sociales, que se colocó el papel de la música. Desde el aspecto biológico, pasando por lo filosófico y llegando a lo psicosocial se expuso la importancia que tiene para el individuo y su relación con el mundo; la música se erigió tanto como ventaja evolutiva, así como forma de alivio al dolor existencial y vía de una comunicación profunda entre seres humanos (aun entre los que no comparten un idioma en común).

De igual modo, se mencionó que la música, al dotarse de significados sociales, pasa a convertirse en un fenómeno sociomusical; la experiencia individual se convierte en una colectiva. Es así como la música y estos fenómenos que se crean a partir de ella, representan una oportunidad, en especial, en el contexto de globalización de la actualidad, para el encuentro profundo, espontáneo y empático entre seres humanos; también se expuso, retomando las lógicas del mercado en el capitalismo, la *ortodoxia* y *heterodoxia* como fuentes que originan y se apropian de los fenómenos sociomusicales.

En relación con lo anterior, se abordó la problemática en torno a la identidad y el papel que juegan las *formas simbólicas* en su construcción. Tomando en cuenta las características elementales para entender lo que es la identidad, se mencionaron como unas de especial importancia para el trabajo a las denominadas *identidades sociomusicales* (Ramírez Paredes, 2012), las cuales se caracterizan por tender a romper brechas que separan a los seres humanos (por ejemplo, las generacionales, raciales o de preferencia sexual).

Con el objetivo de entender las manifestaciones sociomusicales se optó por utilizar el concepto de *representaciones sociales* a través de lo mencionado por Giménez (2005), quien las define como marcos de interpretación de la realidad y emblemas de colectividades. Asimismo, se profundizó y matizaron sus manifestaciones con lo expuesto por Giddens (1995) respecto a la *conciencia discursiva* y la *conciencia recursiva* y se enlazó con la experiencia a través de los sentidos.

A manera de ejemplificación de lo anteriormente expuesto y con también con el fin de vincularlo con lo expuesto en los dos siguientes capítulos, el primero se cerró con una propuesta para visualizar y analizar los conciertos y festivales de *metal* como *simulacros de relaciones sociales*. A partir de diversas ideas de teorías sociológicas y antropológicas, entre ellas la copresencia y clasificación de interacciones (con base en lo propuesto por Goffman) de Giddens (1995), la proxemia de Hall (2021), la jerarquización de los sentidos de Classen (2007) y las interacciones por orden simbólico de Ibañez (1991), se enlistaron algunos puntos a considerar al momento del estudio de este tipo de *simulacro de relaciones sociales*.

Todo lo anterior, enfatizando particularmente las implicaciones filosóficas, psicológicas y sociales, se conectó con lo expuesto en el capítulo dos. Este tuvo la finalidad de enlazar dicha argumentación con las situaciones contextuales, dividiéndolo en dos partes: la modernidad capitalista y la cultura *metal*.

En una primera instancia, y con base en las tres dimensiones planteadas en el capítulo anterior, se realizó un examen sobre los principios caracterológicos, psicosimbólicos y comunicativos de la modernidad capitalista en sociedades contemporáneas. Se enfatizó en

los orígenes del capitalismo y sus implicaciones en el individuo y en sus relaciones sociales; algunas de las principales características de las que se hablaron fueron que aisló al individuo, lo obsesionó con la acumulación de bienes y el “éxito” e instrumentalizó al *otro* (convirtiéndolo en una “herramienta de trabajo”).

Asimismo, se profundizó en las consecuencias del capitalismo en las interacciones humanas a partir de postulados teóricos de algunos de los autores más importantes de la modernidad: el consumo de individuos de Bauman (2005), la sociedad del cansancio de Byung-Chul Han (2012), el papel de la vergüenza y el *secuestro de la experiencia* de Giddens (1997), entre otros.

Con el objetivo de complementar dicho análisis y enfocarlo en la situación de México, se realizó otro examen del mismo carácter que el anterior. A partir de diversos autores como Villoro, Uranga, Revueltas y Paz, se encontraron algunas de las características principales en la conformación del carácter del mexicano y sus vínculos con lo ideológico y lo comunicativo. Entre los aspectos más importantes, se habló sobre una falta de *confianza básica* y una inclinación masoquista, debida al complejo de insuficiencia del mexicano. De igual forma, se completó el análisis recapitulando algunas de las características específicas de la Ciudad de México, destacando la densidad poblacional y por la gran diversidad cultural.

De igual manera, tomando en cuenta el contexto en el que se escribió el presente trabajo, fue necesario incluir una reflexión respecto a la pandemia por SARS-CoV-2. Se retomó, en especial, el trabajo de Morin (2020), destacando a esta megacrisis como una oportunidad para repensar las relaciones sociales. Algunos de los postulados retomados de este autor fueron: a) la vía del Eros, en donde el “Yo” se desarrolla en el “Nosotros”, b) la solidaridad surgida por la desgracia en común, c) la toma de conciencia de una identidad terrestre y d) el humanismo fundado tanto en la unidad y en la diversidad humana.

Siguiendo con la exposición contextual, se indagó en el panorama particular del *metal* como cultura sociomusical y su presencia en el país. Además de breves repases históricos, global y local, se enfatizó en algunos estudios realizados sobre el impacto que tiene dicho

género musical en el individuo, por ejemplo, el de Kneer y English (2019) sobre el *metal*, estrés y poder, o el de Kneer y Rieger (2015) sobre el papel de esta música en el enfrentamiento del ser humano con la muerte.

Por último, tanto para este apartado como para el capítulo 2, se trataron los vínculos humanos dentro del *metal*, resaltando los aspectos de la comunidad y el concierto. Sobre lo primero, se recuperaron trabajos que enfatizan en el poder de cohesión comunitaria que tiene este género y cultura sociomusical; el énfasis no fue como tal en la comunidad metalera, sino en su entendimiento como una vía para conectar seres humanos. Sobre lo segundo, el concierto, se repasó el trabajo de Weinstein (2000), destacando cuestiones como el placer compartido y la sinergia entre público y artistas. Asimismo, se trataron problemáticas dentro de la cultura *metal* como lo son el machismo y la misotropía reproducida por algunos subgéneros y bandas.

El inicio del capítulo 3 se enfocó en exponer aquellos principios fundamentales no solo para abordar el trabajo de campo, sino para entender la postura teórica-metodológica de la tesis. Si bien en el capítulo 1 ya se había hecho mención del paradigma de la hermenéutica existencial como punto de partida para entender al ser humano y por lo tanto, el objeto de la investigación, en este apartado se ahondó sobre las implicaciones del abordaje y análisis. Con base en autores como Heidegger, Ricœur y Gadamer, se retomaron aspectos como el símbolo, la hermenéutica de la sospecha y en especial, la hermenéutica de la confianza; en el caso de esta última, se retomó el trabajo de Orange (2013), quien con base en la hermenéutica dialógica de Gadamer y la ética de Lévinas, y llevándolo al área de la psicología clínica, propone un acercamiento hacia el “desconocido que sufre”.

Después de haber expuesto la ruta metodológica para el trabajo de campo, en donde se delimitaron los casos a abordar, así como las herramientas e instrumentos a utilizar, se prosiguió a la interpretación de los resultados. Debido a la extensión y profundidad de la investigación, y al uso de diversas categorías y conceptos para explicar y dar sustento a la importancia de la tesis, la síntesis de la información recopilada y su análisis resultó un tanto complicada, por lo cual, los hallazgos fueron expuestos en tres pasos: 1) el primero, enfocado

en la descripción de aquello encontrado con mayor incidencia mediante el diario de campo, 2) el segundo, tomando en cuenta lo mencionado por los entrevistados y relacionándolo con apartados de capítulos anteriores, y 3) el tercero, condensando lo más importantes en oportunidades y amenazas en el contexto actual, resaltando la crisis por la pandemia.

Si bien, la exposición detallada de dichos hallazgos se encuentra en dicho apartado, algunos de los más importantes (condensados en la última parte de dicho apartado), fueron: a) la convivencia, empática y espontánea, entre los asistentes es algo tan deseado que suele llevarse desde antes del concierto hasta tiempo después de que haya culminado, b) las distancias que prevalecen son la íntima cercana, íntima lejana y personal cercana, propiciando una intensa experiencia sensitiva, no solo a nivel visual y auditivo, sino olfativo, táctil y gustativo, c) la *empatía* y la *espontaneidad* son elementos esenciales en la interacción entre artistas y audiencia, son fuentes de retroalimentación mutua, d) prevalece un fuerte sentimiento de solidaridad, el cual reconoce al *otro* como un elemento fundamental para la experiencia plena del concierto, e) existe un constante intercambio del mensaje “estamos juntos en esto” y varias interacciones se suscitan con la intención de “recargar energía” a través del contacto con *el otro* (círculo virtuoso), f) debido a los puntos anteriores, *el otro* se vuelve el fin mismo, lo que contrasta con la instrumentalización del individuo que caracteriza a la modernidad capitalista, g) el placer (y éxtasis) se encuentra vinculado con la dinámica estrés-alivio y en el caso del concierto de *metal*, este se relaciona con la sensación de poder “para seguir adelante” (tanto poder para compartir, destacando la dinámica comunidad-violencia, como poder para ejercer la libertad de ser), h) a pesar de la controversia en el concepto de *simulacro de relaciones sociales* y su asociación con “simular”, al menos en el caso del concierto de *metal*, el individuo, liberado de las exigencias de la modernidad capitalista, logra expresar con mayor fidelidad quien “realmente es”, i) el alivio experimentado ayuda a equilibrar la balanza en la dinámica *sistema-mundo de la vida*, siendo esta manifestación del *mundo de la vida* un motivo muy importante para el individuo para cumplir con las demandas del *sistema*, j) el concierto de *metal* se entiende como símbolo, en tanto el contacto con *el otro* es a la vez literal (con el individuo particular) y figurativo (con la otredad humana), de este modo, se enfrentan aquellas “barreras que nos impiden ser solidarios”, k) el bienestar individual y colectivo, propiciado por las interacciones empáticas

y espontáneas, se vincula a la vez con el reconocimiento de la diversidad humana y con el sentimiento de unidad generado a través de la sinergia en el concierto, l) en relación con el contexto particular de México y la Ciudad de México, el concierto de *metal* logra fortalecer internamente al individuo al darle sensaciones de pertenencia, suficiencia y competencia, m) dentro de las problemáticas más importantes y vinculadas con las orientaciones derivadas del carácter sadomasoquista, destacan, aunque, de acuerdo con entrevistados, con menor frecuencia que en conciertos de otros géneros musicales, el acoso sexual a mujeres y la violencia entre asistentes (frecuentemente entre hombres), ambas cuestiones vinculadas con el consumo excesivo de alcohol, demostrando la fuerte injerencia del orden patriarcal de la modernidad capitalista.

Ahora bien, ante los hallazgos del capítulo 3, resulta importante declarar aquellos obstáculos y limitantes que se presentaron en el trabajo de campo. En primer lugar, la pandemia y el tiempo estipulado para entregar el presente trabajo, imposibilitó la idea primaria que constaba del estudio de un festival masivo, por lo cual, se tuvo que optar por el abordaje a través de conciertos de menor convocatoria (2 conciertos y 2 días de un festival de un aforo aproximado de 500 y 700 personas por cada día respectivamente). Por lo cual, queda como pendiente en este línea de investigación, indagar lo acontecido en festivales con miles de asistentes, como lo son el “Hell and Heaven Metal Fest” y el “México Metal Fest” en nuestro país, y el “Hellfest” (Francia) o el “Wacken” (Alemania) a nivel internacional.

Asimismo, cabe resaltar que el estudio fue realizado específicamente en la Ciudad de México y que, aunque se observó y fueron entrevistados asistentes de otras partes de la República (y de otros países), sí se requiere una mayor profundidad sobre lo que acontece en otros estados y regiones, es necesario realizar investigaciones en dichas zonas específicas.

Otros dos aspectos a considerar son: 1) que el estudio se realizó indistintamente de la edad que tuvieran los asistentes, habiendo personas desde los 15 años aproximadamente (aunque se vieron algunos infantes) hasta adultos de más de 60 años (entre ellos, músicos), por lo cual quedan pendientes estudios focalizados en rangos de edad y/o etapas de la vida, en orden de conocer aspectos detallados y matices y 2) que tampoco se hizo mayor distinción

entre los subgéneros de *metal*, por lo cual una mayor profundización en conciertos de un subgénero específico requiere de su propia investigación.

De igual modo, es menester resaltar que lo expuesto en este trabajo de tesis, especialmente en la argumentación teórica, se trata de una propuesta para examinar tanto de manera particular, las interacciones simbólicas en un concierto de *metal*, como de manera general, las que acontecen en otros casos de *simulacros de relaciones sociales*. En tanto ello, esta propuesta queda abierta a ser retomada, utilizada, debatida o refutada para futuras investigaciones que aborden temas similares (por ejemplo, examinando conciertos de otros géneros y fenómenos sociomusicales).

Para concluir este apartado y el trabajo de tesis, quiero subrayar la responsabilidad ética de los investigadores sociales para detectar, ahondar y proponer en aquellas brechas de oportunidad para el bienestar individual en dos niveles, tanto del individuo como de la sociedad.

Igualmente y por último, se recuerda al lector que este trabajo se erige como una propuesta teórica y no así como la verdad absoluta. Se trata de un intento para exponer que un presente mejor es cada día posible. Esto se logra al hacernos, cada uno de nosotros, responsables de nuestra libertad, así como del ejercicio del poder en nuestras participaciones sociopolíticas, teniendo siempre en mente y en el corazón la vía de la unión, de la *empatía* y de la *espontaneidad*, de la confianza y del amor.

Referencias

- Ackerman, D. (1993), *Una historia natural de los sentidos* (segunda edición), Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Agustín, J. (2013), *La contracultura en México* (segunda edición, primera reimpresión), México: Debolsillo.
- Amador, J. (2012), “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (año I, VII, núm. 216, septiembre-diciembre de 2012): Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (2010), *Ética Nicomaquea y Política*, Ciudad de México, México: Editorial Porrúa.
- Bassman, Leo (10 de enero de 2020) *Festivales de metal en México que debes conocer*. Runner Up Records. Recuperado de <https://www.runneruprecords.com/festivales-de-metal-en-mexico/> el 16 de marzo de 2022 a las 2:00 am.
- Bauman, Z. (2002), *La modernidad líquida*, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bauman, Z. (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Blumer, H. (1982), *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*, España: Hora.
- Bourdieu, P. (1985), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, España: Grefol (Akal Universitaria).
- Bourdieu, P. (1990), *Sociología y cultura*, México: Grijalbo.
- Camus, A. (2020), *El mito de Sísifo* (tercera edición, undécima reimpresión), Madrid, España: Alianza Editorial
- Carrión, J. (2019), “De la raíz a la flor del mexicano” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 183-200.
- Cassirer, E. (1982), *Antropología filosófica* (primera edición en español, décima reimpresión), Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.

- Castillo, S. (2015), *Música del diablo. Imaginarios, dramas sociales y ritualidades de la escena metalera de la Ciudad de México*, Ciudad de México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Christe, I (2004), *Sound of the beast; The complete headbanging history of heavy metal*, Estados Unidos de Norteamérica: HarperCollins Publishers.
- Classen, C. (2007), *Fundamentos de una antropología de los sentidos*. Recuperado de <https://vdocuments.mx/fundamentos-de-una-antropologia-de-los-sentidos.html> el 23 de agosto de 2021 a las 22:50.
- Clinton, E. y Wallach, J. (2016), “Talking metal: The social phenomenology of hanging out” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. 37-56.
- Coller, X. (2005), *Estudios de caso, cuadernos metodológicos*, Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- De Aguilera, M. (2008), “El encuentro entre la comunicación y la música: razones, criterios, enfoques”. En De Aguilera, M., E. Adell J. y Sedeño A. (eds.), *Comunicación y música I: Lenguaje y medios*, Barcelona, España: Editorial UOC.
- De Garay Sánchez, A. (1993), *El rock también es cultura*, México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De la Rosa, G. (16 de febrero de 2018), *28 años del viernes que Bon Jovi provocó destrozos en Guadalajara*. Rockstorias. Recuperado de <https://rockstorias.wordpress.com/2018/02/16/28-anos-del-viernes-que-bon-jovi-provoco-destrozos-en-guadalajara/> el 16 de marzo a la 1:00 am.
- Deleuze, G. (2015), “Ver y hablar. Arqueología, archivo y saber” en *El saber. Curso sobre Foucault* (tomo I), Buenos Aires, Argentina: Ed. Cactus.
- Díaz-Guerrero, R. (2019), “Psicología del mexicano” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 279-285.
- Díaz-Loving, R. (2017), *Las garras de la cultura: investigaciones en torno a las normas y creencias del mexicano*, Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México en colaboración con Editorial El Manual Moderno.

- Domínguez, O. (2017), *Transhumancias musicales y globalización. El metal no tiene fronteras*, Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Eischeid, M., Kneer, J., y English, B. (2019), *Peace of mind: the impact of metal gestures on stress and power*, Metal Music Studies, Volumen 5, Número 2, pp. 137-150.
- Foucault, M. (1999), *Estrategias de poder*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Paidós Ibérica.
- Fromm, E. (2013), *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (primera edición en español, vigesimocuarta reimpresión), Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2017), *El arte de amar* (primera edición impresa en México, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Ediciones Culturales Paidós.
- Fromm, E. (2018a), *El miedo a la libertad* (primera edición impresa en México), Ciudad de México, México: Ediciones Culturales Paidós.
- Fromm, E. (2018b), *El amor a la vida* (primera edición impresa en México), México: Ediciones Culturales Paidós.
- Fromm, E. (2020), *Ética y psicoanálisis* (segunda edición en español, segunda reimpresión), México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, C. (2019), “Tiempo mexicano” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 255-263.
- Gadamer, H. (1993), *Verdad y método* (quinta edición), Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. (1997), “La hermenéutica de la sospecha” en Gabriel Aranzueque (coord.) *Cuaderno Gris, Época III, 2. Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid.
- García, C. D. (2015, 31 de marzo) “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”. *Lectura Lacaniana*. Recuperado de <https://lecturalacanianana.com.ar/lo-simbolico-lo-imaginario-y-lo-real/> el 07 de febrero de 2021 a la 1:00.

- García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas; Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Editorial Grijalbo.
- García Canclini, N. (2004), *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Barcelona, España: Gedusa Editorial.
- Geertz, C. (2003), *La interpretación de las culturas* (duodécima reimpresión), Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Giddens. A. (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional Federico Villareal.
- Giddens, A. (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, España: Ediciones Península.
- Giménez, G. (2003), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf> el 11 de junio de 2021 a las 5:30 pm.
- Giménez, G. (2005), “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en Giménez, G. (ed.), *Teoría y análisis de la cultura* (volumen 2), México: Conaculta, pp. 18-44.
- Giménez, G. (2010), *Cultura, identidad y procesos de individualización*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado de http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/625trabajo.pdf?PHPSESSID=a2c966a8fe8efdcba3f365f98e8b9225 el 11 de junio de 2021 a la 1:15.
- Goffman, E. (2001), *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (primera edición en castellano, cuarta reimpresión), Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Grondin, J. (2008), *¿Qué es la Hermenéutica?*, España: Herder.
- Gundermann Kröll, H. (2004), “El método de los estudios de caso” en Tarrés, M. L. (coord.) *Observar, escuchar y comprender: Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México: El Colegio de México/ Flacso-México/ Miguel Ángel Porrúa librero-editor, pp 249-284.

- Habermas, J. (1990), “Un epílogo (1986): sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche” en *Las lógicas de las ciencias sociales*, Madrid, España: Tecnos.
- Hall, E. T. (2021), *La dimensión oculta* (primera edición en español, vigesimosexta reimpresión), Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, España: Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*, Madrid, España: Trotta.
- Heidegger, M. (2018), *El ser y el tiempo* (segunda edición en español, vigésima reimpresión), Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, R. M. (2016), Metal and sexism, Inglaterra; The International Society for Metal Music Studies (ISMMS) y la Universidad de Leeds. Recuperado de <https://eprints.whiterose.ac.uk/114057/3/HillMetal%20and%20Sexism.pdf> el 15 de marzo de 2021 a las 2:00.
- Ibañez, J. (1991), *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Santiago, Chile: Editorial Amerinda.
- INEGI (2020), *Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/EstSociodem/ResultCenso2020_CdMx.pdf el 22 de febrero de 2022 a las 2:30.
- Kahn-Harris, K. (2016) “Do metal scenes need retirement homes?: Care and the limitations of metal community” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. 171-184.
- Karjalainen, T. (2016), “Ride between hell and paradise: Imaginereum as mental anchoring place for the global Nightwish fan community” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. 59-77.
- Kneer, J. y Rieger, D. (2015), *The memory remains: how heavy metal fans buffer against the fear of death*, Psychology of Popular Media Culture. Recuperado de https://www.academia.edu/20285763/The_Memory_Remains_How_Heavy_Metal_Fans_Buffer_Against_the_Fear_of_Death el 22 de abril de 2022 a la 1:00 am.

- Le Breton, D. (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad* (primera edición, primera reimpresión), Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Luckmann, T. y Berger, P. (2003) *La construcción social de la realidad* (primera edición, decimoctava reimpresión), Argentina: Amorrortu Editores.
- Martínez, B. (2006) *Homo digitalis: Etnografía de la cibercultura*, Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Martínez, L. (2013) *Música y cultura alternativa. Hacia un perfil de la cultura del rock mexicano hacia finales del siglo XX*, México: Universidad Iberoamericana Puebla.
- Maturana H. (2005), “Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga” en Pakman, M. (comp.) *Contradicciones de la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa.
- Méndez, J.J., Villar, A., Gutiérrez, J.J. (2011), “El performance social y la transformación de la imagen urbana”. *Quivera, volumen 3* (número 2, julio-diciembre), pp. 209-219, Universidad Autónoma del Estado de México (México). Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/401/40119956010.pdf> el 14 de diciembre de 2022 a las 03:36.
- Milan, S. y Treré, E. (2019). “Big data from the South (s): Beyond data universalism”. *Television & New Media* [v. 20(4)], pp. 319-335. Recuperado de <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1527476419837739> el 12 de abril de 2021 a las 23:50.
- Monsiváis, C. (2010), *Los rituales del caos* (segunda edición, sexta reimpresión), México: Ediciones Era.
- Morin, E. (2020), *Cambiamos de vía. Lecciones de la pandemia*, Bogotá, Colombia: Editorial Paidós.
- Nieves, A. (2019), *Cuerpo, sublimación y violencia: slam en la escena heavy metal de la CDMX y área metropolitana (1986-1992)*, Ciudad de México, México: Facultad de Música, UNAM.
- Nietzsche, F. (2020), *Así hablaba Zarathustra* (primera edición), México: Boek México Casa Editorial.

- Orange, D. (2013), *El desconocido que sufre. Hermenéutica para la práctica clínica cotidiana*, Santiago de Chile, Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Paz, O. (2019), “Los hijos de la Malinche” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 157-176.
- Pintos Peñaranda, M. (2010), “Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad”. *Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 2: Cuerpo y alteridad*, pp. 141-168.
- Puett, M. (2015) *Ritual and ritual obligations: Perspectives on normativity from classical China*, Estados Unidos: Universidad de Harvard.
- Purves, D. (2019), *Music as biology: What we like to hear and why*. Universidad Duke. Curso disponible en: <https://www.coursera.org/learn/music-as-biology> (completado el 20 de febrero de 2019).
- Ragin, C. (2007), “El uso de los métodos cualitativos para el estudio de los aspectos comunes” en *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*, Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Ramírez Paredes, J. R. (2012), “¿Identidades sociomusicales rurales?”, *Sociológica*, año 27, número 75, pp. 157-194, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ramos, S. (2019), “El complejo de inferioridad” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 107-118.
- Revueltas, J. (2019), “Posibilidades y limitaciones del mexicano” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 213-232.
- Ricœur, P. (1990) *Freud: Una interpretación de la cultura* (octava edición en español), Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ricœur, P. (2006) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (sexta edición en español), Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Rifkin, J. (2010), *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*, España: Paidós.

- Robles, V. (2018), *Variaciones de identidad dentro de la cultura metal; estudio de jóvenes seguidores en “El Chopo”*, Ciudad de México, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Ruiz, M. (2011) Reseña de “Cultura y Simulacro” de Jean Baudrillard. *Razón y Palabra* (número 75, febrero-abril), Universidad de los Hemisferios (Ecuador). Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199518706032.pdf> el 10 de junio de 2021 a la 01:16.
- Schopenhauer, A. (2017) *El mundo como voluntad y representación* (novena edición en la colección “Sepan cuantos...”, segunda reimpresión), Ciudad de México, México: Porrúa.
- Schopenhauer, A. (2018), *El arte de insultar* (segunda edición, sexta reimpresión), Madrid, España: Alianza Editorial.
- Scott, N. (2016), “Absurd communities of misanthropic paradox” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. 23-35.
- Solares, B. (1997), *El síndrome Habermas*, Ciudad de México, México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Porrúa.
- Thompson, J. B. (2002), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Ciudad de México, México: UAM.
- Uranga, E. (2019), “Ontología del mexicano” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 143-156.
- Varas-Díaz, N. y Scott, N. (2016), “Heavy metal and the communal experience: An introduction” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. VII-XIII.
- Vasconcelos, J. (2019), “La raza cósmica” en Bartra, R. (comp.) *Anatomía del mexicano* (cuarta edición, quinta reimpresión), Ciudad de México, México: Debolsillo, pp. 61-71.
- Villoro, J. (2018), *El vértigo horizontal; una ciudad llamada México*, México: El Colegio Nacional.

- Wall, S. (2015), *Focused ethnography: A methodological adaptation for social research in emerging contexts*. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social, 16 (1), Art. 1.
- Weinstein, D. (2000), *Heavy metal. The music and its culture* (revised edition), Estados Unidos de Norteamérica: Da Capo Press.
- Weinstein, D. (2016), “Communities of metal: Ideal, diminished and imaginary” en Varas-Díaz, N. y Scott, N. (eds.), *Heavy metal music and the communal experience*, Londres, Inglaterra: Lexington Books, pp. 3-22.
- Wiederhorn, J, y Turman, K. (2013) *Louder than hell; The definitive oral history of metal*, Estados Unidos de Norteamérica: HarperCollins Publisher.
- Winkin, Y (2005), *La nueva comunicación*, Barcelona, España; Editorial Kairós.
- Zemelman, H. (2004), “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento” en Zemelman, H. y Gómez, M. (coords.), *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*, Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno Editores.
- Žižek, S. (2020), *¡Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo: So on in Spanish* y el Centro de Estudios de Orientación Psicoanalítica (CEOPS). Recuperado de <https://dialektika.org/wp-content/uploads/2020/04/Pandemia-Slavoj-Zizek-.pdf?fbclid=IwAR0BE8wg8MoAkUs3EKKJMZfOMKYYwcVV7LWkfLtD8k18MpKu9FgawCnArTw> el 01 de marzo de 2022 a las 2:20.